RUDOLF STEINER

ENIGMELE FILOSOFIEI

O EXPUNERE SCHIȚATĂ A ISTORIEI ACESTORA

GA 18 - Vol. II

CUPRINS

VOLUMUL II OBSERVAȚII INTRODUCTIVE LA REEDITAREA DIN 1914 5

BĂTĂLIA PENTRU SPIRIT 9

DARWINISMUL ŞI CONCEPȚIA DESPRE LUME 59

LUMEA CA ILUZIE 95

ECOURI ALE MODULUI KANTIAN DE REPREZENTARE 140

CONCEPȚIILE REALITĂȚII ȘTIINȚIFICE ASUPRA LUMII 149

CONCEPȚII IDEALISTE MODERNE DESPRE LUME 166

OMUL MODERN ŞI CONCEPȚIA LUI ASUPRA LUMII 195

SCHIȚA PERSPECTIVEI UNEI ANTROPOSOFII 247

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE 277

VOLUMUL II
OBSERVAȚII INTRODUCTIVE
LA REEDITAREA DIN 1914

Expunerea vieții spirituale filosofice desfășurată de la mijlocul secolului al nouăsprezecelea până în prezent, pe care am încercat s-o fac în acest al doilea volum al „Enigmelor filosofiei", are în mod necesar un caracter diferit de acela al scrutării muncii cugetătorilor anteriori, care se găsește în primul volum. Această sinteză s-a menținut în cel mai îngust cerc al problemelor filosofice. Ultimii șaizeci de ani reprezintă epoca în care mentalitatea științelor naturale, plecând de la puncte de vedere diferite, intenționează să zdruncine fundamentul pe care era clădită mai înainte filosofia. În acest timp s-a impus concepția că rezultatele cercetărilor efectuate de științele naturale sunt cele care aruncă asupra originii esenței omului, asupra raportului său cu Universul precum și asupra altor enigme ale existenței, lumina care era căutată anterior prin munca intelectuală filosofică. Mulți gânditori care vroiau să slujească în acest timp filosofiei își dădeau silința ca modul lor de a cerceta să fie o copie a metodelor științelor naturale; iar alții, modelau temeliile concepțiilor lor asupra lumii nu după șabloanele vechii mentalități filosofice, ci le preluau din concepțiile cercetătorilor naturii, ale biologiei, ale filozofiei. Iar cei ce intenționau să-i păstreze filosofiei autonomie, credeau că procedează corect supunând rezultatele cercetărilor științelor naturale unei critici severe, pentru a bara pătrunderea lor în domeniul filosofiei. Acesta este motivul pentru care, în vederea expunerii vieții filosofice a epocii actuale, este necesară îndreptarea privirilor asupra părerilor care, venind din științele naturale, au pătruns în concepțiile despre lume. Importanța acestor idei pentru

filosofie devine evidentă numai dacă se iau în consideraţie bazele ştiinţifice din care decurg şi dacă ne transpunem în atmosfera mentalităţii ştiinţelor naturii în care ele se dezvoltă. Aceste relaţii ajung să fie exprimate în expunerile acestei cărţi prin aceea că unele lucruri sunt formulate aici în aşa fel încât dau impresia că s-ar intenţiona expunerea unor idei generale ale ştiinţelor naturii şi nu prezentarea lucrărilor filosofice. Un astfel de mod de expunere ar părea să justifice părerea că el pune în evidenţă cât de influente au ajuns ştiinţele naturale pentru viaţa filosofică a prezentului.

Cel ce consideră că prezenta dezvoltare a vieţii filosofice, aşa cum este sugerată în introducerea orientativă a primului volum al acestei cărţi, şi aşa cum încearcă să o fundamenteze expunerile ulterioare, este compatibilă cu mentalitatea lui, acela va putea vedea în raportul descris dintre filosofie şi cunoaşterea naturii în epoca actuală o componentă necesară a acestei evoluţii. De la apariţia filosofiei greceşti, în lungul secolelor, această dezvoltare a forţat conducerea sufletului uman la trăirea puterilor proprii esenţei sale lăuntrice. Prin această vieţuire lăuntrică a sa, sufletul a devenit tot mai străin în lumea care-şi construia cunoaşterea naturii exterioare. A luat naştere o concepţie asupra naturii îndreptată atât de exclusiv asupra observării lumii exterioare, încât nu mai simte nici o dorinţă de a prelua, în imaginea ei despre Cosmos, ceea ce este trăit de suflet în lumea lui lăuntrică. Această concepţie consideră a fi neîndreptăţită zugrăvirea imaginii lumii în aşa fel încât în ea să fie cuprinse atât trăirile lăuntrice ale sufletului uman, cât şi rezultatele cercetărilor întreprinse de ştiinţele naturii. Prin aceasta este caracterizată situaţia în care s-a aflat filosofia în a doua jumătate a secolului al nouăsprezecelea, situaţie în care se mai află şi astăzi încă multe dintre curentele de gândire actuale. Ceea ce descriem

aici nu trebuie inclus în mod artificial şi automat în examinarea filosofiei epocii noastre. Aceste lucruri pot fi intuite din cele cuprinse în aceste consideraţii. S-a încercat acest lucru în cel de al doilea volum al prezentei cărţi. Întreprinderii unei astfel de încercări, i se datorează faptul că în ediția a doua a prezentei cărți i-a fost adăugată o „Schiță a perspectivei unei antroposofii". Poate exista părerea că această completare ar fi cu totul străină de problemele tratate în această carte. Totuși, deja în prefața la primul volum s-a spus că ţinta acestei expuneri *nu* este de a prezenta „*numai* un scurt rezumat al istoriei problemelor filosofice, ci de a vorbi despre aceste probleme şi despre încercările de a le soluţiona tocmai prin examinarea lor istorică". Abordarea problemelor în prezenta carte încearcă să demonstreze că unele mijloace de soluționare din filosofia contemporană urmăresc să găsească, în trăirea lăuntrică a sufletului uman, ceva ce se revelează în așa fel, încât locul său în imaginea mai nouă a lumii să nu poată fi pusă în discuție de cunoașterea naturii. Dacă concepţia filosofică a autorului acestei cărţi este că cele expuse în capitolul final vorbesc despre unele trăiri ale sufletului, care pot duce căutările filosofilor mai noi la împlinire, i-a fost îngăduit să anexeze expunerii sale acest capitol. Autorului i se pare că din cercetările sale a rezultat că face parte din caracterul fundamental al acestor filosofii mai vechi şi din pecetea lor istorică, faptul de a nu menține în căutările ei propria lor orientare spre ţinta lor, precum şi că această direcție trebuia să conducă la acceptarea concepţiei asupra lumii, așa cum este ea schițată la sfârşitul acestei cărți. Concepţia autorului asupra lumii vrea să fie o adevărată „*Știință a spiritului*". Celui care găsește acest lucru ca fiind corect, concepția aceasta asupra lumii i se va dezvălui a fi ceea ce oferă *răspunsul* la întrebările puse de filosofia

contemporană, cu toate că ea însăşi nu le exprimă. Şi dacă acest lucru este just, atunci prin cele spuse în ultimul capitol este proiectată o lumină şi asupra poziţiei *istorice* a filosofilor mai noi.

Autorul prezentei cărţi nu-şi imaginează că cel ce aderă la cele spuse în capitolul final trebuie să fie de părerea că ar fi necesară o concepţie asupra lumii care să înlocuiască filosofia prin ceva ce însăşi aceasta nu ar mai putea considera că ar mai fi filosofic. Părerea ce vrea să se exprime în carte este că filosofia, când ajunge cu adevărat să se înţeleagă pe sine, trebuie să acosteze cu vehiculul său spiritual la o trăire sufletească care reprezintă rodul muncii ei, dar care se dezvoltă depăşind această muncă. Prin aceasta, filosofia îşi păstrează importanţa pentru fiecare om, care trebuie să pretindă prin modul său de gândire o temelie spirituală sigură pentru rezultatele acestei trăiri sufleteşti. Cel ce poate să-şi dobândească, prin sentimentul firesc al adevărului, convingerea justeţii acestor rezultate, acela este îndreptăţit să se simtă pe un teren sigur, chiar dacă nu acordă nici o atenţie fundamentării filosofice acestor rezultate. Cel ce caută justificarea *ştiinţifică* a concepţiei asupra lumii despre care se vorbeşte la sfârşitul cărţii, acela trebuie însă să aleagă calea fundamentării filosofice.

Expunerea cuprinsă în această carte încearcă să dovedească faptul că drumul acesta, dacă este parcurs până la capăt, conduce la trăirea într-o lume spirituală, precum şi faptul că, prin această trăire, sufletul poate deveni conştient de propria lui esenţă spirituală într-un mod independent de trăirile şi cunoaşterea prin intermediul lumii senzoriale. Autorul nu a vrut să introducă aceste gânduri ca o părere preconceptă în observarea vieţii filosofice, ci a vrut să investigheze în mod obiectiv concepţia care vorbeşte din chiar această viaţă. Cel puţin s-a străduit să procedeze în

acest fel. El crede că acest gând ar putea să se bazeze pe un fundament corespunzător în expunerea acestei cărţi, prin aceea că modul de gândire al ştiinţelor naturii este exprimat în unele locuri ale cărţii ca şi cum ar face-o chiar un adept al acestui mod de a gândi. Putem face dreptate întru-totul unei concepţii, numai dacă ne putem transpune pe de-a-ntregul în ea. Şi tocmai această transpunere într-o concepţie asupra lumii îi permite sufletului uman să treacă în modul cel mai sigur la moduri de gândire ce provin din domenii necuprinse de această concepţie despre lume.

Acest al doilea volum al „Enigmelor filosofiei" era deja tipărit până la pagina 204 în momentul izbucnirii marelui război, prin care trece omenirea în prezent. Terminarea cărţii are loc în timpul acestui eveniment.

În acest fel, am vrut să mă refer la ceea ce preocupă şi mişcă profund sufletul dinspre lumea exterioară, în timp ce ultimele gânduri privind conţinutul acestei cărţi erau filtrate de viaţa mea interioară.

Berlin, 1 septembrie 1914
Rudolf Steiner

BĂTĂLIA PENTRU SPIRIT

În sistemul său de gânduri, Hegel simţea că şi-a atins ţinta urmărită de evoluţia concepţiei asupra lumii, de când aceasta a căutat să stăpânească problemele enigmatice ale existenţei în cadrul trăirii gândurilor. Cuprins de acest sentiment, Hegel scria la sfârşitul cărţii sale „Enciclopedia ştiinţelor filosofice", cuvintele: „Conceptul de filosofie este ideea *ce se gândeşte pe sine însăşi*, adevărul ştiutor... În acest fel, ştiinţa s-a înapoiat la începutul ei, iar logicul s-a dovedit a fi *rezultatul* ei, *elementul ei spiritual*, care a demonstrat că este adevărul ce fiinţează în el însuşi."

Trăirea sinelui în gânduri, în sensul lui Hegel, trebuie să dăruiască sufletului uman conştienţa că se află la adevăratul său izvor primordial. Şi în timp ce extrage din acest izvor primordial şi se umple, de acolo, cu gânduri, sufletul trăieşte în propria lui esenţă şi, simultan, în esenţa naturii. Pentru că natura este revelare a gândului în aceeaşi măsură ca însuşi sufletul. Prin apariţia naturii, lumea gândurilor contemplă sufletul; iar acesta ia în sine în stăpânire forţa creatoare a gândurilor, astfel că ajunge să se simtă una cu întreaga desfăşurare a evenimentelor Universului. Sufletul îşi vede lărgită propria lui conştienţă de sine prin aceea că lumea se priveşte în el ştiutoare. În acest fel, sufletul încetează de a se mai considera drept numai ceea ce este cuprins în trupul senzorial trecător, între naştere şi moarte; spiritul veşnic, liber de orice înlănţuire a existenţei senzoriale, se ştie prezent în suflet, iar acesta se ştie legat de acest spirit într-o unitate indivizibilă.

Să ne transpunem într-un suflet uman care poate însoţi direcţia evoluţiei ideilor lui Hegel atât de departe, încât i se pare că trăieşte în conştienţă prezenţa gândului ca şi Hegel însuşi, şi vom percepe felul în care, pentru un astfel de suflet, probleme enigmatice vechi de secole, apar într-o lumină nouă care poate satisface în mare măsură pe cercetător. O astfel de satisfacţie trăieşte realmente în numeroasele scrieri ale hegelianului *Karl Rosenkranz*. Cel ce lasă să acţioneze asupra sa aceste scrieri (între altele: „Sistemul ştiinţei", 1850; „Psihologia, 1837; „Lămuriri critice ale sistemului hegelian", 1840), se vede confruntat cu o personalitate căruia i se pare a fi aflat în ideile lui Hegel ceea ce crede sufletul că-l poate plasa într-un raport satisfăcător al cunoaşterii faţă de lume. În această privinţă, Rosenkranz poate fi considerat important pentru că de fapt el nu este în nici un caz un imitator lipsit de personalitate al lui Hegel, ci

pentru că în el vieţuieşte un spirit conştient de faptul că în poziţia lui Hegel faţă de lume şi faţă de om există posibilitatea de a da unei concepţii asupra lumii, un fundament sănătos.

Ce putea simţi un astfel de spirit faţă de această fundamentare? În decursul veacurilor, de la naşterea gândului în vechea Eladă, în cadrul cercetărilor filosofice, enigmele existenţei, cu care, în fond, se vede confruntat fiecare suflet, s-au cristalizat într-un anumit număr de probleme principale. În timpul mai nou, în centrul reflecţiei filosofice a păşit ca o problemă fundamentală, *cea a importanţei, valorii şi limitelor cunoaşterii*. Cum se află ceea ce poate fi perceput, reprezentat, gândit de om faţă de lumea reală? Pot oare percepţia şi gândirea să dăruiască o cunoaştere capabilă de a-l lămuri pe om cu privire la ceea ce ar vrea el de fapt să fie lămurit? Pentru cel ce gândeşte în sensul lui Hegel, acestei întrebări i se dă un răspuns prin conştienţa sa despre natura gândului. Când omul pune stăpânire pe gândire, el crede că are parte de trăirea spiritului creator al lumii. În această unire cu gândul creator, el simte valoarea şi adevărata importanţă a cunoaşterii. El nu se poate întreba: ce importanţă are cunoaşterea? Pentru că în timp ce cunoaşte, el trăieşte această importanţă. Prin aceasta, hegelianul se situează pe o poziţie net opusă oricărui fel de kantianism. Să vedem cum argumentează Hegel însuşi împotriva modului Kantian de a cerceta cunoaşterea, înainte de a recunoaşte că: „Un punct de vedere principal al filosofiei *critice* este ca înainte de a se ocupa de cunoaşterea lui Dumnezeu, a esenţei lucrurilor etc., să fie cercetată în prealabil însăşi capacitatea de a cunoaşte, spre a vedea de este capabilă să realizeze aşa ceva; ar trebui cunoscut mai întâi *instrumentul* cercetării, înainte de a desfăşura activitatea ce urmează a fi

desfăşurată cu ajutorul său; dacă instrumentul acesta este nesatisfăcător, atunci orice efort depus va fi zadarnic. Acest gând a părut atât de *plauzibil*, încât a produs cea mai mare admiraţie şi cel mai desăvârşit consimţământ, iar cunoaşterea din propriul său interes pentru *obiecte*, precum şi îndeletnicirea cu gândul, i-au fost atribuite gândului însuşi. Însă dacă nu vrem să ne înşelăm cu cuvinte, este uşor de văzut că şi alte instrumente pot fi cercetate şi judecate în alte moduri decât prin efectuarea muncii specifice căreia le sunt menite. Însă cunoaşterea nu poate fi cercetată altfel decât numai *cunoscând*; la acest aşa-numit instrument, aceeaşi cercetare nu înseamnă decât cunoaştere. Însă a vrea să cunoşti înainte de a cunoaşte, este tot pe atât de lipsit de sens ca şi înţeleapta intenţie a acelui scolastic, care vroia să înveţe *să înoate înainte de a îndrăzni să intre în apă*". Pentru Hegel este vorba ca sufletul, plin de gândul Universului, să se vieţuiască pe sine. În acest fel sufletul îşi depăşeşte limitele existenţei sale obişnuite; el devine într-o măsură oarecare vasul în care gândul universal, care trăieşte în gândire, se cuprinde pe sine în mod conştient. Dar sufletul nu se simte pe sine numai ca un vas al acestui spirit universal ci se ştie contopit cu el. Aşadar esenţa cunoaşterii, în sensul lui Hegel, nu poate fi cercetată; trebuie să ne înălţăm până la trăirea acestei esenţe, aflându-ne prin aceasta nemijlocit în lăuntrul cunoaşterii. Aflându-ne în lăuntrul cunoaşterii, o avem şi nu mai trebuie să ne întrebăm cu referire la importanţa ei; dacă ne aflăm încă în afara ei, nu avem nici capacitatea de a o cunoaşte. Pentru concepţia hegeliană asupra lumii, filosofia kantiană este o imposibilitate. Căci pentru a da un răspuns la întrebarea: Cum este posibilă cunoaşterea? – sufletul ar trebui să procure mai întâi cunoaşterea; însă atunci n-ar putea să-i

treacă prin minte să se întrebe mai întâi asupra posibilităţii cunoaşterii.

Filosofia lui Hegel tinde într-un anumit sens să îi permită sufletului să se autodepăşească, crescând până la o înălţime la care să devină una cu lumea. Odată cu naşterea gândului în filosofia greacă, sufletul s-a separat de lume. El a învăţat să se simtă în izolarea sa ca opus lumii. În această singurătate, sufletul se descoperă pe sine împreună cu gândul ce acţionează în lăuntrul său. Această trăire a gândului, Hegel vrea s-o conducă până la altitudinea sa proprie. În trăirea supremă a gândului, Hegel descoperă totodată şi Principiul creator al lumii. Prin aceasta, sufletul a descris un circuit închis, despărţindu-se mai întâi de lume, spre a căuta gândul. Sufletul se simte despărţit de lume atât timp cât recunoaşte gândul *numai* ca gând. Se simte însă din nou unit cu lumea prin descoperirea în gând a izvorului primordial al acesteia; şi iată închis circuitul. Hegel poate spune: „În acest fel, ştiinţa s-a putut reîntoarce la originea ei".

Pornind de la acest punct de vedere, restul problemelor fundamentale ale cunoaşterii umane sunt aduse într-o astfel de lumină, încât am putea crede că supervizăm existenţa într-o concepţie despre lume fără fisură. Drept o a doua problemă fundamentală poate fi considerată cea a *caracterului divin al fundamentului Universului*. Pentru Hegel, acea înălţare a sufletului prin care gândul universal se recunoaşte trăind în el, este totodată o contopire cu fundamentul divin al Universului. Aşadar, în sensul lui, nu ne putem întreba: Ce este fundamentul divin al Universului? Sau: Care este raportul omului cu acesta? Putem spune numai atât: Atunci când sufletul trăieşte realmente adevărul cunoscând, el se afundă în acest fundament al Universului.

O a treia problemă fundamentală, în sensul indicat mai sus, este cea *cosmologică*, adică cea legată de esenţa lăuntrică a lumii exterioare. Pentru Hegel această esenţă poate fi căutată numai în gândul însuşi. Dacă sufletul ajunge să trăiască gândul în sine, atunci găseşte în propria lui trăire de sine şi acea formă a gândului pe care o poate recunoaşte când priveşte în fenomenele şi entităţile lumii exterioare. În felul acesta sufletul poate afla, bunăoară în trăirile gândurilor, ceva despre care ştie nemijlocit: Aceasta este esenţa luminii. Privind apoi natura cu ochiul, sufletul vede în lumina exterioară manifestarea esenţei gândului luminii.

În felul acesta, pentru Hegel, întregul Univers se dizolvă într-o esenţă a gândului. Natura pluteşte în Cosmosul format din gânduri asemenea unei părţi solidificate; iar sufletul uman este gând în lumea gândurilor.

Cea de a patra problemă fundamentală a filosofiei, cea referitoare la esenţa elementului sufletesc şi cu privire la destinele sale, pare a fi rezolvată în sensul hegelian într-un mod satisfăcător, prin continuarea adevărată a trăirii gândului. Sufletul se află legat mai întâi cu natura; în această legătură el nu-şi recunoaşte încă entitatea adevărată. El se eliberează din această fiinţare naturală şi se află atunci despărţit în gând; el vede însă până la urmă că, împreună cu adevărata esenţă a naturii, el a cuprins în gând şi propria lui esenţă adevărată în calitatea ei de spirit viu, în lăuntrul căruia el acţionează şi funcţionează ca un organ chiar al acestuia.

Prin aceasta, orice materialism pare a fi depăşit. Materia însăşi se prezintă numai ca o *revelare a spiritului*. Sufletului uman îi este îngăduit să se simtă pe sine ca devenind şi fiinţând în Universul spiritului.

Acum se dezvăluie cu cea mai mare claritate, prin problema sufletului, ceea ce este nesatisfăcător în concepţia

hegeliană despre lume. Privind la această concepţie despre lume, sufletul omenesc trebuie să întrebe: „Mă pot eu oare găsi cu adevărat în ceea ce a construit Hegel ca edificiu universal cuprinzător de gânduri? S-a văzut cum orice concepţie mai nouă asupra lumii a trebuit să caute o imagine a lumii în care sufletul să aibă, împreună cu entitatea sa, un loc corespunzător. Hegel consideră că Universul întreg este gând; în gând îşi are şi sufletul existenţa lui suprasenzorială de gând. Se poate însă declara oare sufletul satisfăcut cu a fi cuprins ca gând al lumii în lumea generală a gândurilor? Această întrebare s-a impus în cugetul acelor gânditori care, pe la mijlocul veacului al nouăsprezecelea, se vedeau confruntaţi cu impulsurile ce emanau din filosofia hegeliană.

Care sunt totuşi enigmele sufletului care îi constrâng pe gânditori? Nimic altceva decât problemele a căror rezolvare sufletul trebuie s-o dorească, pentru a avea în viaţă siguranţă lăuntrică şi ţinută. Se pune mai întâi întrebarea: Ce este sufletul uman, după esenţa lui cea mai lăuntrică? Este el una cu existenţa trupească şi încetează oare manifestările sale o dată cu destrămarea corpului fizic, aşa cum încetează mişcarea arătătoarelor ceasului atunci când ceasul este descompus în componentele sale? Sau este oare sufletul, în comparaţie cu trupul, o esenţă independentă ce mai are viaţă şi importanţă şi într-o altă lume decât cea în care se naşte şi trece trupul? Însă de aceasta se leagă cealaltă întrebare şi anume: Cum ajunge omul să cunoască o astfel de altă lume? Abia după ce îi va da un răspuns *acestei* întrebări, poate spera omul să dobândească un răspuns şi la problemele vieţii: De ce este supus cutărui sau cutărui destin? De unde provine suferinţa? Unde se află originea moralităţii?

O concepţie satisfăcătoare asupra lumii poate fi numai aceea care indică o lume din care se obţine răspunsul la întrebările de mai sus. O lume care totodată îşi demonstrează dreptul de a da răspunsuri la aceste întrebări.

Hegel a dăruit o lume a gândurilor. Dacă această lume trebuie să fie Cosmosul care cuprinde totul, atunci, în confruntare cu aceasta, sufletul se vede obligat să se considere pe sine a fi, în esenţa sa cea mai lăuntrică, un gând. Dacă se ia în serios acest Cosmos de gânduri, atunci, faţă de acesta, viaţa sufletească individuală a omului se pierde. Trebuie să renunţăm însă la a înţelege şi a explica aceste lucruri; trebuie să spunem: în suflet sunt importante *nu* trăirile individuale, ci faptul că el este conţinut în lumea generală a gândului. Şi, în fond, acesta este lucrul spus de concepţia hegeliană asupra lumii. Să o comparăm, pentru a o cunoaşte în această privinţă, cu ceea ce plutea în faţa ochilor lui *Lessing*, când e elaborat gândurile cu privire la „Educarea neamului omenesc”! El îşi punea întrebări în legătură cu importanţa sufletului uman *individual* dincolo de viaţa pământească dintre naştere şi moarte. Urmărind mersul gândului lui Lessing, se poate spune că, după moartea fizică, sufletul parcurge o formă de existenţă într-o lume aflată în afara aceleia în care omul vieţuieşte în trup, percepe, gândeşte, precum şi că, după un timp corespunzător, de trăire pur spirituală, trece într-o nouă viaţă pământească. În acest fel, este indicată o lume ca cea în care sufletul uman este legat în calitatea lui de esenţă individuală, separată. Când îşi caută adevărata sa esenţă, sufletul este orientat spre *această* lume. De îndată ce acest suflet este gândit ca fiind scos din legătura lui cu existenţa trupească, va trebui să fie imaginat în *această* lume. Pentru Hegel, dimpotrivă, viaţa sufletului pătrunde o dată cu îndepărtarea tuturor caracteristicilor individuale în

procesul general al gândirii, mai întâi al devenirii istorice, apoi în procesele cosmice generale cugetător-spirituale. În sensul lui Hegel, dezlegăm enigma sufletului prin aceea că nu luăm în considerare nici un aspect individual al sufletului. Nu sufletul individual este real, ci procesul istoric. Să luăm în considerare cuvintele scrise de Hegel la sfârşitul „Filosofiei istorice", acolo unde spune: „Noi am cercetat numai evoluţia noţiunii şi a trebuit să renunţăm la farmecul descrierii mai amănunţite a fericirii, a perioadelor de apogeu al dezvoltării popoarelor, a frumuseţii şi măreţiei indivizilor, a interesului destinului lor încărcat de suferinţe şi bucurii. Filosofia are de a face numai cu strălucirea ideii ce se reflectă în istoria lumii. În adevăr, filosofia se eliberează prin dezgustul faţă de acţiunile pasiunilor, ajungând la contemplare în adevărul nemijlocit; interesul ei este recunoaşterea mersului evoluţiei ideii care se realizează pe sine".

Să supervizăm teoria lui Hegel despre suflet. Aflăm descris acolo cum se dezvoltă sufletul înlăuntrul trupului ca „suflet natural"; cum desfăşoară el conştienţa, conştienţa de sine, raţiunea; cum realizează el apoi în lumea exterioară ideile domeniului dreptului, moralităţii, statului, cum vede el în istoria lumii într-o *viaţă* continuă ceea ce el gândeşte ca idei; cum trăieşte el aceste idei, ca artă, religie pentru ca apoi, prin unirea cu adevărul ce se gândeşte pe sine, să se vadă pe el însuşi în spiritul universal viu, activ.

Pentru oricine simte în mod hegelian, trebuie să fie clar stabilit că lumea în care se află omul este în întregime spirit precum şi că orice existenţă materială este numai revelaţie a spiritului. Dacă un astfel de adept al lui Hegel caută spiritul, el îl găseşte, potrivit cu esenţa lui, ca fiind *gând în acţiune, idee creatoare vie*. Aflat în faţa acestuia, sufletul trebuie să se întrebe: Pot eu oare să mă consider cu

adevărat ca o esenţă exhaustiv cuprinsă în fiinţa gândului? Poate fi perceput ca măreţia, ca ceea ce este incontestabil în concepţia hegeliană asupra lumii, faptul că sufletul, atunci când se înalţă până la gândul adevărat, se simte că este răpit în puterea creatoare a existenţei? Acele personalităţi care simţeau că a fi într-un astfel de raport cu lumea este profund satisfăcător, erau cei care urmăreau mai mult sau mai puţin dezvoltarea gândurilor lui Hegel.

Cum putem convieţui cu gândul? Aceasta a fost marea întrebare-enigmă a noii evoluţii a concepţiei despre lume. Ea a rezultat din evoluţia a ceea ce a apărut în filosofia greacă ca urmare a naşterii gândului şi a eliberării sufletului legată de acesta, din existenţa exterioară. Hegel a încercat să confrunte sufletul cu întreaga dimensiune a trăirii gândului, să-i pună în faţă tot ceea ce sufletul poate extrage ca prin vrajă, ca gând din profunzimile sale. Faţă de această trăire a gândului, el pretinde de la suflet: Recunoaşte-te pe tine însuţi, potrivit cu firea ta, în această trăire; simte-te ca în cel mai profund fundament al tău.

În ce priveşte cunoaşterea propriei sale esenţe, sufletul uman a fost adus prin această pretenţie hegeliană la un punct hotărâtor. Încotro trebuie să se îndrepte sufletul o dată ajuns la gândul pur, dar nevrând să se oprească acolo? De la percepţie, de la simţire, de la voinţă, sufletul se poate adresa gândului, spre a întreba: Ce va rezulta, dacă voi gândi asupra voinţei, a percepţiei, a simţirii? Din lăuntrul gândirii, sufletul nu poate să meargă pentru început mai departe; el nu poate decât *să gândească* încontinuu. Celui ce urmăreşte dezvoltarea concepţiei asupra lumii până la epoca lui Hegel, caracteristica acestui filosof îi va părea a fi urmărirea impulsurilor acestei evoluţii până la un punct, dincolo de care ele nu mai pot fi duse dacă se păstrează caracterul pe care l-au avut până la el. Cel ce percepe aşa ceva poate

ajunge să se întrebe: dacă gândirea, în primul rând în sensul hegelianismului, conduce la desfăşurarea în faţa sufletului a unui tablou de gânduri în sensul unei imagini cosmice, dacă a dezvoltat oare cu adevărat prin aceasta gândul din sine, *tot* ceea ce, viu fiind, este închis în lăuntrul său? S-ar putea ca în gândire să se afle mai mult decât numai gândire. Bunăoară să ne uităm la o plantă care se dezvoltă, de la rădăcina ei, prin tulpină şi frunze, devenind floare şi fruct. Se poate încheia viaţa acestei plante prin aceea că se extrag seminţele din fruct şi se folosesc, de exemplu, în hrana omului. Însă sămânţa poate fi adusă în condiţii care-i permit să se dezvolte pentru a da naştere unei plante noi.

Cel ce-şi îndreaptă privirea asupra sensului filosofiei hegeliene, filosofia aceasta îi poate apărea ca şi cum întreaga imagine pe care şi-o face omul despre lume s-ar dezvolta asemenea unei plante; că această dezvoltare este continuată până la sămânţă, până la gând – fiind apoi încheiată ca şi viaţa unei plante a cărei sămânţă nu se dezvoltă mai departe în sensul vieţii plantei, ci este întrebuinţată într-un scop exterior acestei vieţi, bunăoară ca hrană umană. În realitate: îndată ce Hegel a ajuns până la gând, el nu-şi mai continuă drumul care l-a condus până la gând. Hegel porneşte de la percepţia simţurilor, dezvoltând însă în sufletul uman tot ceea ce conduce până la urmă la gând. El se opreşte în faţa gândului şi arată cum ar putea gândul să călăuzească la explicarea fenomenelor şi entităţilor din Univers. Desigur, gândul poate servi pentru a face această demonstraţie, la fel cum şi seminţele vegetale pot servi la hrănirea omului. Oare nu s-ar putea dezvolta din gând şi ceva viu? Nu i-ar putea fi el oare sustras *propriei sale vieţi* prin întrebuinţarea ce i-o dă Hegel, aşa cum sămânţa plantei este sustrasă vieţii acesteia când este folosită ca aliment uman? În ce lumină trebuie să apară filosofia hegeliană dacă ar fi cumva

adevărat că gândul poate servi, la luminarea, la explicarea fenomenelor Universului, ca semințele vegetale în nutriție, însă că el poate face acest lucru numai prin aceea că este sustras procesului său curent de creștere? În orice caz, sămânța plantei va da naștere din sine numai unei plante de același fel. Însă gândul, ca germen al cunoașterii, ar putea, în cazul lăsării lui în voia dezvoltării sale vii, să dea la iveală ceva cu totul nou, în comparație cu imaginea cosmică din care s-a dezvoltat. Așa cum viața plantelor este dominată de *repetiție*, în viața cunoașterii ar putea avea loc *intensificarea*. Să fie oare inimaginabil că întreaga întrebuințare a gândului cu scopul explicării lumii în sensul științei exterioare este de fapt o utilizare numai parțială a gândului, o utilizare care urmărește o cale secundară a dezvoltării, așa cum se întâmplă în cadrul folosirii seminței cerealelor ca aliment, care este de fapt o cale secundară aflată în opoziție cu dezvoltarea neîntreruptă? Este de la sine înțeles că putem spune despre astfel de ideații că au fost create în mod subiectiv și că reprezintă numai posibilități lipsite de valoare. La fel de firesc este și faptul că se poate obiecta că acolo unde gândul este condus mai departe în sensul indicat, începe și domeniul reprezentărilor fanteziste arbitrare. Însă cercetătorului evoluției istorice a vieții concepției asupra lumii din veacul al nouăsprezecelea, lucrurile acestea îi pot apărea cu totul altfel. Modul în care Hegel concepe gândul conduce evoluția concepției asupra lumii, de fapt, la un punct mort. Se simte că s-a ajuns cu gândul la un punct extrem; dacă, totuși, se urmărește transpunerea gândului – așa cum a fost cuprins cu mintea – în viața nemijlocită a cunoașterii, el va eșua; și este fierbinte dorită o viață care ar putea încolți din concepția asupra lumii, așa cum a ajuns ea să fie. *Friedrich Theodor Vischer* începe cam pe la mijlocul veacului al nouăsprezecelea, să-și scrie „Estetica” în sensul

filosofiei hegeliene. El o termină, ca o operă monumentală. După terminarea ei, chiar el va deveni cel mai acerb critic al acestei opere. Dacă se caută motivul mai adânc al acestui fenomen ciudat, se constată că Vischer a devenit conştient că şi-a împănat opera cu gândul hegelian, acesta fiind ca un element care, fiind scos din condiţiile sale de viaţă, a murit, la fel cum sămânţa plantei acţionează ca ceva mort dacă este smulsă din curentul dezvoltării sale firești. Se deschide o perspectivă deosebită când concepţia hegeliană asupra lumii este pusă în această lumină. Gândul ar putea pretinde să fie considerat drept germene viu şi să fie adus la desfăşurare, în anumite condiţii, în suflet, pentru ca dincolo de imaginea cosmică a lui Hegel, să conducă la o concepţie despre lume în care sufletul, potrivit esenţei sale, abia să poată ajunge la cunoaştere şi, împreună cu aceasta, să poată simţi că este cu adevărat transpus în lumea exterioară. Hegel a dus sufletul atât de departe, încât el se poate trăi pe sine însuşi odată cu gândul; continuarea dincolo de Hegel, ar conduce la aceea ca *în suflet, gândul să crească dincolo de sine, pătrunzând într-o lume spirituală*. Hegel a înţeles modul în care sufletul vrăjeşte din sine gândul şi se trăieşte pe el însuşi în gând; el a lăsat în grija posterităţii sarcina de a găsi, cu gândul viu, esenţa sufletului într-o lume într-adevăr spirituală, esenţă care nu se poate trăi pe sine în totalitatea ei numai în gând.

Din expunerile anterioare a reieşit modul în care evoluţia mai nouă a concepţiei asupra lumii tinde să treacă de la *percepţia* gândului la *trăirea* acestuia; în concepţia lui Hegel asupra lumii, lumea pare să se afle în faţa sufletului ca o trăire a gândului produsă de el însuşi; însă evoluţia pare a indica un nou progres. Gândul nu are voie să se menţină ca gând; nu este îngăduit ca el să fie numai gândit, numai *trăit*

prin gândire; el trebuie să se trezească la o viaţă şi mai înaltă.

Oricât de arbitrare ar părea a fi toate acestea, tot pe atât de necesar trebuie să se impună ele unei cercetări mai profunde a evoluţiei concepţiei despre lume în secolul al nouăsprezecelea. În cursul unei astfel de cercetări iese la iveală modul în care cerinţele unei epoci acţionează în profunzimile evoluţiei istorice şi felul în care năzuinţele oamenilor sunt *încercări* de a se acomoda acestor cerinţe. Timpul mai nou se afla în faţa imaginii cosmice făurite de ştiinţele naturale. Concomitent cu menţinerea acestei imagini cosmice, trebuia să fie descoperite reprezentări ale vieţii sufleteşti, care să poată rezista în confruntarea lor cu această imagine cosmică. Întreaga evoluţie parcursă prin Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke şi până la Hegel apare a fi o luptă dusă în vederea cuceririi unor astfel de reprezentări. Hegel duce această luptă la o oarecare încheiere. Aşa cum prezintă el Universul ca gând, pare a preexista la toţi înaintaşii săi; el formulează îndrăzneaţa hotărâre de cugetător, aceea de a reuni toate reprezentările concepţiilor asupra lumii într-o unică zugrăvire cuprinzătoare de gânduri. Cu el, epoca şi-a epuizat în primul rând forţa de împingere înainte a impulsurilor. Ceea ce a fost exprimat mai sus, adică cerinţa de a simţi viaţa gândului, este resimţit *în mod neconştient*; aceasta împovărează firile oamenilor către mijlocul secolului al nouăsprezecelea. Se pierde nădejdea în posibilitatea de a împlini această cerinţă; însă această disperare nu ajunge la conştientizare. În acest fel se produce o incapacitate de a avansa pe terenul filosofic. Producţia de idei filosofice încetează. Ea ar fi trebuit să se deplaseze în direcţia indicată; pare însă a fi mai întâi necesară o meditare asupra celor dobândite. Se caută stabilirea unor legături cu precursorii filosofiei; lipseşte însă

forţa necesară în vederea dezvoltării rodnice a imaginii cosmice hegeliene. Să ne reamintim de ceea ce spune Karl Rosenkranz în anul 1844 în prefaţa la scrierea sa, „Viaţa lui Hegel”: „Nu fără melancolie mă despart de această muncă, dacă nu ar trebui uneori să laşi devenirea să devină existenţă”. Oare nu părem noi, cei de astăzi, a fi numai nişte ciocli şi dăltuitori de monumente funerare ai filosofilor născuţi în cea de-a doua jumătate a secolului trecut (al optsprezecelea), şi care au ajuns să moară în secolul actual? Kant a început în 1804 această moarte a filosofilor germani. I-au urmat: Fichte, Jacobi, Solger, Reinhold, Krause, Schleiermacher, Wilhelm von Humboldt, Fr. Schlegel, Herbart, Baader, Wagner Windischmann, Fries şi mulţi alţii. Vedem noi oare astăzi urmaşi pentru înlocuirea acelei bogate recolte a morţii? Suntem noi oare capabili să trimitem de asemenea în a doua jumătate a veacului nostru o astfel de ceată sacră în lumea de dincolo? Trăiesc oare printre tinerii noştri unii pe care să-i entuziasmeze înflăcărarea platonică şi bucuria aristotelică a muncii în vederea depunerii unor eforturi nemuritoare pe terenul speculaţiei filosofice? Este destul de ciudată, în zilele noastre, incapacitatea tocmai a talentelor de a se menţine. Ele se uzează destul de repede; după câteva flori promiţătoare, ele devin sterile şi încep să se copieze pe ele însele; chiar atunci când, după învingerea încercărilor de tinereţe – mai nemature şi mai nedesăvârşite, unilaterale şi furtunoase, ar trebui să urmeze perioada activităţii mai viguroase şi concentrate. Unii dintre tineri, plini de o frumoasă râvnă, se poticnesc pe parcurs şi, asemenea lui Constantin Frantz, trebuie să reia parţial în fiecare nouă scriere pe cea anterioară...”

De multe ori este exprimat faptul că, după mijlocul secolului al nouăsprezecelea, oamenii se simţeau obligaţi să

stăruie într-o astfel de apreciere a situaţiei filosofice din acel timp. Remarcabilul cugetător Franz Brentano, în cuvântarea lui de inaugurare a activităţii sale de profesor la Viena, „Despre cauzele descurajării în domeniul filosofiei", (1874), spunea: „În primele decenii ale secolului nostru, sălile de curs ale filozofilor germani erau ticsite de studenţi; în timpul mai nou, fluxul puternic a fost urmat de un reflux profund. Din această cauză, putem auzi adesea cum vârstnicii acuză generaţia mai tânără, ca şi cum acesteia i-ar lipsi interesul pentru ramurile cele mai înalte ale ştiinţei. Acesta ar fi un fapt foarte trist şi totodată şi de neînţeles. Care să fie oare cauza ca întreaga generaţie mai tânără să se afle, în ce priveşte noblețea şi elanul spiritual, aşa de mult în urma generaţiilor anterioare? În realitate, cauza nu era lipsă de înzestrare, ci o adevărată lipsă de încredere a avut ca urmare reducerea studiului filosofiei. Dacă speranţa s-ar fi prefăcut în succes, atunci desigur că şi în prezent laurii ei cei mai frumoşi nu i-ar face cercetării zadarnice semne de chemare...".

Pe când Hegel se mai afla încă în viaţă, şi chiar scurt timp după moartea lui, unele personalităţi izolate simţeau că zugrăvirea Universului, aşa cum o făcuse el, îşi dezvăluia slăbiciunea tocmai prin ceea ce constituie măreţia ei. Concepţia asupra lumii conduce la gând, sileşte însă în schimb şi sufletul să-şi vadă esenţa epuizată în gând. Dacă, în sensul de mai sus, ea ar aduce gândul la o viaţă proprie, atunci acest lucru s-ar putea întâmpla numai în cadrul vieţii sufleteşti individuale; prin aceasta sufletul, ca esenţă individuală, şi-ar găsi relaţia cu întregul Cosmos. Acest lucru a fost simţit bunăoară de Troxler; însă el nu a depăşit stadiul de sentiment confuz. În prelegerile sale ţinute în 1835 la Universitatea din Berna, el se exprimă în felul următor; „Nu abia acum, ci deja în urmă cu douăzeci de ani am avut

convingerea intimă, şi am încercat să o expunem în scrieri şi cuvântări ştiinţifice, că o filosofie şi o antropologie care ar urma să cuprindă omul întreg, Universul şi pe Dumnezeu, ar putea fi întemeiată numai pe ideea şi realitatea individualităţii şi a nemuririi omului. În acest sens, întreaga noastră scriere apărută în anul 1811, sub titlul: „Priviri în esenţa omului", este dovada cea mai de netăgăduit, iar ultimul paragraf adăugat – intitulat „Personalitatea absolută" – al antropologiei noastre mult răspândită sub formă de fascicule, este documentul cel mai sigur. Din această cauză ne permitem să citäm din ultima lucrare amintită începutul paragrafului: Întreaga natură umană este construită în interiorul ei pe nişte *condiţii dumnezeieşti nepotrivite*, care se rezolvă în splendoarea unui destin suprapământean, prin aceea că toate resorturile active se află în spirit şi numai greutăţile sunt situate în Univers. Respectivele nepotriviri, împreună cu manifestările lor, au fost urmărite de noi dinspre rădăcina pământească întunecată, am urmat răsucirile plantei cereşti care ne-au părut a îmbrăca din toate părţile şi în toate direcţiile numai un trunchi măreţ şi nobil; am ajuns până la vârf, însă acesta se ridică inaccesibil şi de nevăzut în spaţiile superioare, mai luminoase, ale unei alte lumi, a cărei lumină este pentru noi ca un amurg, al cărui aer am dori să-l adulmecăm...". Astfel de cuvinte sună, pentru omul actual, ca fiind sentimentale şi prea puţin ştiinţifice. Este însă suficient să observăm numai ţinta spre care se îndreaptă Troxler. El nu vrea să ştie esenţa omului dizolvată într-o lume a ideilor, ci încearcă să cuprindă „*omul din om*" ca „personalitate individuală şi nemuritoare". Troxler vrea să ştie natura umană ancorată într-o lume care nu este numai simplu gând; de aceea, el ne atrage atenţia că în om se poate vorbi despre existenţa a ceea ce îl leagă de o lume aflată dincolo de cea senzorială şi

care *nu* este numai gând. „Chiar mai demult filosofii au deosebit un corp sufletesc fin, sublim, de corpul mai grosier sau au acceptat în acest sens un fel de înveliş al spiritului, un suflet care poartă imagine a trupului şi pe care îl numeau *schemă*, şi care era pentru ei omul lăuntric superior". Troxler însuşi îl împărţea pe om în corp, trup, suflet şi spirit. Prin aceasta, el a indicat în aşa fel esenţa sufletului, încât acesta, împreună cu corpul şi trupul, se extinde în lumea senzorială, pe când împreună cu sufletul şi spiritul se înalţă într-o lume suprasenzorială, în aşa fel încât se înrădăcinează ca esenţă individuală în lumea suprasenzorială şi nu acţionând individualizat numai în lumea senzorială, pierzându-se însă totuşi în lumea spirituală în generalitatea gândului. Numai că Troxler nu ajunge până la cuprinderea mentală a gândului ca germen viu al cunoaşterii şi lăsând viaţa acestui germen al cunoaşterii în suflet să justifice cu adevărat dintr-o cunoaştere mădularele sufleteşti fiinţiale individuale, sufletul şi spiritul. El nu intuieşte că gândul, în decursul vieţuirii sale, se poate dezvolta până la ceea ce am putea numi viaţa individuală a sufletului; Troxler vorbea despre o astfel de esenţă individuală a sufletului uman numai pe baza unei presimţiri. Troxler nu a putut ajunge, în legătură cu aceste legături, la altceva decât la presimţirea contextului, şi aceasta din cauza dependenţei sale prea mari de ideile religioase pozitiv-dogmatice ale timpului său. Însă pentru că el avea o privire de ansamblu vastă asupra ştiinţei timpului său, precum şi o înţelegere profundă a mersului evoluţiei concepţiilor despre lume, trebuie să admitem că negarea filosofiei hegeliene trebuie privită ca provenind dintr-o cauză mai complexă decât antipatia proprie. Această negare poate fi considerată drept o expresie a ceea ce poate proveni din chiar dispoziţia sufletească generală a epocii, împotriva lui Hegel. În acest sens trebuie luate în

considerare cuvintele lui Troxler, când afirmă că: „Hegel a condus speculaţia până la treapta ei supremă de dezvoltare, distrugându-o tocmai prin aceasta. Sistemul său a devenit, în această direcţie a spiritului: până aici şi nu mai departe!". Troxler formulează în acest fel întrebarea care, dusă de la presimţire până la ideea clară, ar trebui să fie: Cum poate depăşi concepţia asupra lumii simpla trăire a gândului în sens hegelian, ajungând până la o participare la învierea gândului?

Pentru poziţia concepţiei hegeliene asupra lumii faţă de starea de spirit a timpului, este caracteristică o scriere din 1834 a lui *C. H. Weisse*, care poartă titlul: „Învăţătura esoterică filosofică despre nemurirea individului uman". În această scriere se spune că: „Cel ce a studiat filosofia hegeliană în contextul ei, ştie cum aceasta – care este de altfel cu totul consecventă în fundamentarea metodei ei dialectice – desfiinţează spiritul subiectiv al individului limitat, integrându-se în spiritul obiectiv, în spiritul dreptului, al statului, al moralei, ca moment dependent în acest spirit superior, fiind adică subordonat, afirmat şi contestat totodată. În acest fel, individul limitat devine o apariţie efemeră, aşa cum a fost observat de mult, atât în cadrul cât şi în afara şcolii lui Hegel... Ce scop sau importanţă ar mai putea avea dăinuirea unui astfel de individ, după ce a fost *străbătut* de spiritul universal? ..." În felul său, Weisse încearcă să demonstreze veşnicia sufletului individual împotriva lipsei sale de importanţă. Faptul că nici el nu poate realiza nici un progres real, dincolo de expunerile lui Hegel, reiese din desfăşurarea gândirii sale – aşa cum a fost ea schiţată într-un capitol anterior al acestei cărţi.

Aşa cum se putea percepe neputinţa imaginii de gânduri hegeliene faţă de esenţa individuală a sufletului, ea putea fi percepută şi faţă de cerinţa pătrunderii şi în alte

regiuni mai profunde ale naturii decât sunt cele accesibile lumii simţurilor. Lui Hegel îi era clar că tot ceea ce se oferă simţurilor este în realitate gând şi, ca atare, este *spirit*; dacă însă cu ajutorul *acestui* spirit al naturii este pătruns *întregul* spirit din natură, – aceasta ar putea fi resimţită ca o nouă întrebare. Dacă sufletul nu-şi cuprinde cu ajutorul gândului propria lui esenţă, nu s-ar putea oare ca prin altfel de trăire a propriei sale esenţe sufletul să trăiască totuşi forţe şi entităţi mai profunde din natură? Nu are nici o importanţă dacă punem cu claritate sau nu astfel de întrebări; este important însă faptul dacă ele *pot fi puse în legătură cu* o concepţie asupra lumii. Dacă ele pot fi puse, atunci, datorită acestei posibilităţi, concepţia asupra lumii face impresia că este nesatisfăcătoare. *Tocmai pentru că* acesta a fost cazul cu concepţia hegeliană asupra lumii, ea nu era percepută că ar da imaginea corectă a lumii la care se referă cele mai înalte întrebări-enigme ale existenţei. Acest lucru trebuie avut în vedere, dacă imaginea trebuie văzută în lumina justă în care se prezintă evoluţia concepţiei despre lume pe la mijlocul veacului al nouăsprezecelea. În acest timp au fost făcute noi progrese privind imaginea naturii exterioare. Această imagine apăsa şi mai puternic decât anterior asupra întregii concepţii umane despre lume. Trebuie să pară de înţeles faptul că în acest timp reprezentările filosofice erau încurcate într-o luptă aprigă, pentru că, în sensul expus, ajunseseră oarecum la un punct critic. Mai întâi, este important modul în care adepţii lui Hegel au încercat apărarea filosofiei acestuia.

Carl Ludwig Michelet, editorul cărţii „Filosofia naturii" a lui Hegel, a scris în 1843 în prefaţa la această carte: „Va mai fi oare considerată mult timp o limită a filosofiei faptul că ea nu poate crea decât gânduri, şi nici măcar un singur fir de iarbă? Adică numai ceea ce este general, persistent,

singurul lucru valabil şi nicidecum individualul, sensibilul, efemerul? Oare limita filosofiei nu trebuie să constea nu numai în aceea că nu ar putea crea nimic individual, izolat, ci şi din faptul că nici măcar nu ar şti cum se face acest lucru; atunci va trebui să se răspundă că acest cum nu este situat deasupra cunoaşterii, ci mai de grabă sub cunoaştere, astfel că nu poate avea o limită prin cunoaştere. Prin cum-ul desfăşurării acestei metamorfoze a ideii în realitate se pierde cunoaşterea, tocmai din cauză că natura este ideea lipsită de conştienţă, iar firul de iarbă creşte fără contribuţia vreunei cunoaşteri. Însă creaţia adevărată, aceea a generalităţii, este păstrată intactă de filosofie în însăşi cunoaşterea ei... Şi acum, susţinem că cea mai castă evoluţie a gândurilor speculative va corespunde în modul cel mai complet cu rezultatele experienţei, iar marele sens al naturii va lăsa să fie văzută în aceasta, în modul cel mai neascuns, numai ideile întrupate."

În aceeaşi prefaţă, *Michelet* mai dă glas şi unei speranţe, spunând: „*Goethe* şi *Hegel* sunt astfel cele două genii care, după părerea mea, sunt predestinaţi pentru a pregăti calea unei fizici speculative în viitor, prin faptul că pregătesc împăcarea speculaţiei cu experienţa... Mai cu seamă acestor prelegeri ale lui Hegel le-ar reuşi în primul rând să-şi dobândească în această privinţă recunoaşterea; pentru că dând dovada unor cunoştinţe empirice cuprinzătoare, Hegel are prin acestea proba cea mai sigură a justeţii speculaţiilor sale abstracte."

Timpul ce a urmat nu a adus cu sine o astfel de împăcare. O anumită animozitate împotriva lui Hegel a cuprins cercuri tot mai largi. Felul în care această dispoziţie opusă lui *Hegel* s-a extins tot mai mult în anii deceniului al cincilea, reiese clar din cuvintele lui *Friederich Albert Lange* folosite în a sa „Istorie a materialismului" (1866), când

spune că: „Întregul sistem al lui Hegel se mişcă în cadrul gândurilor şi fanteziilor noastre despre lucruri, cărora li se dau nume răsunătoare, fără să ne dăm seama de însemnătatea fenomenelor şi noţiunilor deduse din ele... Prin Schelling şi Hegel, panteismul a devenit o mentalitate predominantă în filosofia naturii, o concepţie asupra lumii care, pe lângă o anumită profunzime mistică, cuprinde în sine, simultan, aproape în principiu, şi primejdia unor excese ale fanteziei. În loc să separe net experienţa şi lumea simţurilor de lumea ideală, pentru ca apoi să caute în natura omului împăcarea acestor domenii, panteistul săvârşeşte împăcarea spiritului cu natura printr-o frază de forţă a raţiunii poeticii, fără nici o intervenţie a criticii".

De fapt, această părere în legătură cu modul de a gândi al lui Hegel şi cu concepţia lui asupra lumii este cât se poate de necorespunzătoare (compară expunerea lor în capitolul „Clasicii concepţiei asupra lumii", în volumul întâi al prezentei cărţi); însă această părere domina – pe la mijlocul secolului – numeroase spirite şi cucerea tot mai mult teren. Un bărbat care a deţinut de la 1833 până la 1872, ca profesor de filosofie la Berlin, o poziţie influentă în lăuntrul vieţii spirituale germane, *Trendelenburg*, putea fi sigur de succes când afirma despre Hegel că acesta voia „să instruiască pe alţii prin metoda lui, fără a învăţa el însuşi", pentru că „imaginându-şi că ar fi în posesia noţiunii divine, împiedică cercetarea obositoare, care duce posesia ei sigură". Zadarnic a încercat Michelet să justifice aşa ceva prin chiar cuvintele lui Hegel, ca acestea: „Experienţa există mulţumită evoluţiei filosofiei. Ştiinţele empirice pregătesc conţinutul specificului, pentru a fi asimilat în filosofie. De altă parte, ele conţin prin aceasta necesitatea gândirii de a păşi mai departe în întâmpinarea acestor determinări concrete".

Caracteristic pentru mersul înainte al evoluţiei concepţiei despre lume în deceniile de la mijlocul secolului al nouăsprezecelea, este afirmaţia unui cugetător remarcabil, dar din păcate prea puţin apreciat: *K. Ch. Planck*. El este autorul remarcabilei scrieri „Vârstele lumii", apărută în 1850, în a cărei prefaţă spune: „Conştientizarea legităţii naturale şi condiţionarea oricărei existenţe şi, pe de altă parte, crearea libertăţii conştiente de sine a spiritului precum şi a legii lăuntrice independente a fiinţei sale, această tendinţă dublă care formează trăsătura fundamentală caracteristică a istoriei mai noi constituie şi sarcina scrierii prezente, în cea mai pură şi explicită formă a problemei. Acea primă tendinţă se află, de la reînvierea ştiinţelor în viaţa independentă şi cuprinzătoare a cercetării naturii, precum şi de la eliberarea ei de sub stăpânirea religiozităţii pure şi de la transformarea produsă în întreaga concepţie fizică asupra lumii şi, în general, a abordării tot mai lucid-raţionale a lucrurilor, precum şi, în formă supremă, în strădania filosofică de a înţelege legile naturii după necesitatea lor lăuntrică, iese la iveală în toate direcţiile; dar ea se revelează şi practic prin formarea tot mai completă a acestei vieţi actuale nemijlocite, potrivit cu condiţiile sale naturale". Influenţa crescândă a ştiinţelor naturii, se exprimă prin astfel de fraze. Încrederea manifestată faţă de aceste ştiinţe, a crescut neîncetat. A devenit hotărâtoare credinţa că din mijloacele şi rezultatele ştiinţelor naturii se poate obţine o concepţie asupra lumii, care să nu mai aibă trăsăturile nesatisfăcătoare ale concepţiei hegeliene.

O imagine a reorientării ce a avut loc în această privinţă ne-o oferă o carte ce poate fi considerată pe drept cuvânt ca reprezentativă pentru acest timp: „Cosmosul, un proiect de descriere fizică a Universului", scrisă de

Alexander von Humboldt. Acest om aflat la nivelul cel mai înalt al formaţiei ştiinţelor naturale, vorbeşte din încrederea lui într-o cercetare ştiinţifică a lumii: „Speranţa mea se întemeiază pe starea strălucitoare a ştiinţelor naturii: bogăţia lor nemaifiind constituită de abundenţa, ci de înlănţuirea observaţiilor făcute. Rezultatele generale, care insuflă interes oricărui intelect cultivat, s-au înmulţit după sfârşitul secolului al optsprezecelea într-un mod minunat. Situaţiile faptice se prezintă mai puţin izolate; prăpăstiile dintre fiinţe se umplu. Ceea ce, în cadrul unui orizont mai restrâns, în apropierea noastră rămâne inexplicabil pentru spiritul cercetător, se clarifică prin observaţii directe făcute în cursul unor călătorii în cele mai îndepărtate regiuni ale Pământului. Formaţiuni vegetale şi animale, care au părut mult timp să fie forme izolate, se înşiră acum unele după altele, datorită descoperirii de noi forme intermediare sau de trecere. Apare o înlănţuire generalizată; însă ea se prezintă treptat simţului de cercetare a naturii, nu într-o direcţie pur liniară, ci într-o ţesătură densă care a luat naştere prin perfecţionarea sau degenerarea anumitor organe, după ezitări multilaterale în cadrul forţei superioare relative a părţilor... Studierea ştiinţei generale a naturii trezeşte parcă în noi anumite organe care mult timp au dormitat. Intrăm într-o relaţie mai intimă cu lumea exterioară". Humboldt conduce, în scrierea lui „Cosmos", numai până la poarta care deschide accesul la concepţia asupra lumii. El nu urmăreşte să asocieze între ele bogăţia fenomenelor prin idei generale în legătură cu natura; el înşiruie lucrurile şi faptele conform cu natura, unele după altele, aşa cum corespunde „direcţiei cu totul obiective a mentalităţii sale".

Însă în dezvoltarea spirituală au intervenit curând alţi cugetători, care erau îndrăzneţi în asociaţiile făcute de

gândirea lor, oameni care, pornind de pe terenul ştiinţei naturale, încercau să pătrundă în esenţa lucrurilor. Ceea ce vroiau ei să realizeze era nimic mai puţin decât o modelare radicală a tuturor concepţiilor filosofice despre lume şi despre viaţa de până atunci, pe baza ştiinţei moderne şi a cunoaşterii naturii. Terenul le fusese pregătit pentru aceasta, în modul cel mai riguros, de cunoaşterea naturii a secolului al nouăsprezecelea. Feuerbach indică într-un mod radical ce voiau aceştia: „A-l aşeza pe Dumnezeu anterior naturii este identic cu a afirma existenţa bisericii înaintea pietrelor din care este construită, sau a pune existenţa arhitecturii, a artei care asamblează pietrele într-o construcţie, înaintea combinării chimice a substanţelor care alcătuiesc o piatră, pe scurt, înaintea naşterii şi formării naturale a pietrelor". – Prima jumătate a secolului a creat numeroase pietre pentru arhitectura unei noi structurări a concepţiei despre lume. Este adevărat că o construcţie nu poate fi ridicată dacă lipsesc pietrele de construcţie. Însă nu mai puţin adevărat este că nu se poate face nimic cu pietrele, dacă, *independent de ele*, nu avem o imagine a construcţiei ce urmează a fi ridicată. După cum, în lipsa unui plan, aşezarea pietrelor unele lângă altele sau unele deasupra altora şi cimentarea lor nu poate da naştere unui edificiu, la fel nu poate lua naştere nici o concepţie despre lume din adevărurile cercetării naturii, dacă, *independent de ceea ce poate dărui cercetarea naturii*, în sufletul uman nu există forţa necesară formării concepţiei despre lume. Această condiţie le-a scăpat cu totul din vedere combatanţilor pentru crearea unei filosofii independente.

Dacă cercetăm personalităţile care s-au implicat în deceniul al cincilea la elaborarea unei concepţii noi asupra lumii, se evidenţiază cu o deosebită claritate fizionomia a trei bărbaţi: *Ludwig Büchner* (1824-1899), *Carl Vogt* (1817-

1895) şi *Jacob Moleschott* (1822-1893). Dacă vrem să caracterizăm sentimentul fundamental care-i însufleţeşte pe aceşti trei bărbaţi, putem s-o facem cu cuvintele lui Moleschott: „Dacă omul a cercetat toate însuşirile substanţelor care pot impresiona simţurile sale dezvoltate, atunci el a cuprins mental şi esenţa lucrurilor. Prin aceasta el atinge cunoaşterea absolută a omenirii. O altă cunoaştere nu are nici un fel de temelie". Orice filosofie anterioară – după părerea acestor trei bărbaţi – i-a transmis omului numai o astfel de cunoaştere fără temelie. Filosofii idealişti cred – aşa cum afirmă Büchner şi tovarăşii săi de gânduri – că-şi extrag ideile din raţiune; însă printr-un astfel de procedeu –, zice Büchner, nu poate lua naştere o structură de reprezentări plină de conţinut. „Însă adevărul", continuă Moleschott", nu poate fi aflat decât numai trăgând cu urechea la natură şi activitatea ei". Pe timpul lor, ca şi după aceea, luptătorii pentru crearea unei astfel de concepţii despre lume, obţinute din cele aflate prin observarea naturii, au fost categorisiţi drept materialişti. Şi se sublinia că materialismul lor ar fi o concepţie străveche despre lume, despre care spirite proeminente recunoscuseră cât de nesatisfăcătoare ar fi pentru o gândire superioară. Büchner a combătut o astfel de părere, scoţând în evidenţă că: „În primul rând, materialismul, sau întreaga orientare materialistă, nu a fost demonstrat a fi adevărat sau fals, şi el nu este numai cea mai veche abordare filosofică a lumii, ci la fiecare reînviere a filosofiei în cursul istoriei el a reapărut cu forţe înnoite; iar în al doilea rând, materialismul de astăzi nu mai este cel de odinioară, al lui Epikur sau al enciclopediştilor, ci un cu totul altul, un curent filosofic fundamentat pe cuceririle ştiinţei pozitive, curent care se deosebeşte esenţialmente de precursorii săi prin aceea că nu mai este, ca materialismul de odinioară, sistem, ci o

contemplare simplă, realist filosofică a existenţei, care caută cu precădere principiile unitare din lumea naturii şi a spiritului, tinzând peste tot la expunerea unui context natural şi legic al întregii apariţii a acelei lumi".

Se poate arăta prin exemplul atitudinii unui spirit care a născut în sensul cel mai eminent să dobândească o gândire corespunzătoare naturii, aceea a lui Goethe, faţă de *Paul Heinrich Dietrich von Holbach* (n. 1723) – enciclopedistul veacului anterior, unul dintre cei mai proeminenţi materialişti ai francezilor –, modul în care un spirit înclinat să acorde drept deplin reprezentărilor ştiinţelor naturale, se putea opune materialismului. Holbach şi-a tipărit cartea „Système de la nature" în 1770. Goethe, căruia cartea i-a căzut în mână la Strasburg, descrie în „Poezie şi adevăr" impresia respingătoare ce i-a produs-o citirea ei: „O materie ar trebui să existe din veci şi să fie mişcată din veci, şi prin această mişcare la dreapta şi la stânga, şi în toate direcţiile, ar trebui să creeze, pur şi simplu de la sine, infinitele fenomene ale existenţei. Cu toate acestea, am fi fost chiar mulţumiţi, dacă autorul ar fi reuşit în faţa ochilor noştri să creeze Universul din materia sa în mişcare. Însă el ştie despre natură tot atât de puţin ca şi noi; căci în timp ce afişează câteva noţiuni generale, el le şi părăseşte îndată, pentru ca ceea ce este mai înalt decât natura, sau ceea ce apare ca natură superioară în natură, să fie transformat într-o natură materială, grea, ce-i drept aflată în mişcare, însă totuşi lipsită de direcţie şi formă – şi crede că prin toate acestea a câştigat foarte mult". Goethe era pătruns de convingerea că: „Teoria ca atare nu este folositoare la nimic decât numai în măsura în care ne determină să credem în legăturile dintre fenomene", („Aforisme în proză", Literatura naţională germană, Operele lui Goethe, vol. 36, secţ. 2, pag. 357).

Rezultatele înregistrate de ştiinţele naturii în prima jumătate a secolului al nouăsprezecelea erau potrivite în orice caz pentru a furniza materialiştilor deceniului al cincilea temelia construirii concepţiei lor despre lume. Pentru că se pătrunsese tot mai adânc în interacţiunile proceselor materiale, în măsura în care acestea se dezvăluie observaţiei cu ajutorul simţurilor şi a acelei gândiri care vrea să se sprijine numai pe această observare cu ajutorul simţurilor. Însă dacă şi cu prilejul unei astfel de pătrunderi se doreşte negarea faţă de sine şi faţă de alţii a faptului că acţionează spiritul în materie, se dezvăluie totuşi în mod inconştient acest spirit. Într-un anumit sens este cu totul adevărat ceea ce spune Friedrich Theodor Vischer în al treilea caiet despre „Vechi şi nou": „Tocmai faptul că aşa numita materie poate produce ceva a cărui funcţie este spirit este cel mai desăvârşit argument împotriva materialismului". Iar Bücher combate în mod inconştient materialismul prin încercarea lui de a dovedi că fenomenele spirituale provin pentru observarea senzorială din profunzimile realităţilor materiale.

Un exemplu de felul în care cunoştinţele ştiinţelor naturale au adoptat forme care au putut exercita apoi influenţe profunde în ceea ce priveşte concepţia asupra lumii, ne oferă descoperirea din 1828 a lui Wöhler. Acesta a reuşit să producă în mod artificial, în afara organismului viu, o substanţă care se formează în acesta. Prin aceasta părea să fi fost făcută dovada falsităţii convingerii de până atunci, care susţinea că anumiţi compuşi chimici s-ar putea forma numai sub influenţa unei forţe specifice existente în organismul viu. Dacă s-ar putea produce în afara trupului viu şi fără aportul forţei vitale astfel de compuşi, atunci se putea conchide că şi organismul viu lucrează numai pe baza acelor forţe de care se ocupă chimia. Materialiştilor le-a

venit la îndemână să spună că dacă organismul viu nu are nevoie de o forţă vitală deosebită pentru a produce ceea ce i se atribuia acesteia, atunci de ce ar mai trebui să fie necesare anumite forţe spirituale, pentru a se produce în el acele fenomene de care sunt dependente trăirile sufletesc-spirituale? Materia cu însuşirile sale a devenit pentru materialişti ceea ce dă naştere din sânul său tuturor lucrurilor şi fenomenelor. Faptul că hidrogenul, oxigenul, carbonul şi azotul se pot reuni într-o combinaţie organică, i-a furnizat lui Büchner argumentul necesar pentru a putea afirma, că: „Cuvintele suflet, spirit, gând, senzaţie, voinţă, viaţă nu indică entităţi, lucruri adevărate, ci numai însuşiri, capacităţi, proprietăţi ale substanţelor vii, sau rezultate ale activităţii unor esenţe a căror temelie se află în formele existenţei materiale". Büchner nu mai numea ca fiind nemuritoare esenţa divină, sufletul omenesc, ci materia cu forţa ei. Iar Moleschott a exprimat aceeaşi convingere prin cuvintele: „Forţa nu este un Dumnezeu care împinge, nu este o esenţă a lucrurilor. Ea este însuşirea indisolubil legată de aceasta, existentă din veşnicie, – Acidul carbonic, hidrogenul şi oxigenul sunt forţele care descompun şi cea mai dură stâncă, pe care o aduce în torentul a cărui curgere naşte viaţa. Taina vieţii animale este schimbul de materie şi formă în diferitele ei părţi, în timp ce forma fundamentală rămâne aceeaşi".

Activitatea cercetătorilor ştiinţelor naturii în decursul primei jumătăţi a veacului i-a dat lui Ludwig Büchner posibilitatea de a exprima păreri ca aceasta: „Aşa cum maşina cu aburi produce mişcare, tot aşa şi întortocheata complicaţie organică de substanţe dotate cu forţă din trupul animal dă naştere unei întregi sume de efecte legate într-o unitate, denumită de noi spirit, suflet, gând". Iar Karl Gustav Reuschle explică în cartea lui: „Filosofia şi ştiinţa naturii. În

amintirea lui David Friederich Strauss" (1874), că înseşi rezultatele ştiinţelor naturale ar închide în ele un moment filosofic. Înrudirile descoperite între puterile naturii au fost considerate drept călăuze spre profunzimile tainelor existenţei.

O astfel de importantă înrudire a fost descoperită în 1819 la Copenhaga de *Oersted*, căruia i s-a dezvăluit că acul magnetic este deviat de curentul electric. La rândul său, *Faraday*, a descoperit în 1831 complementarul acestui fenomen, cum că la apropierea unui magnet, într-o spirală din sârmă de aramă poate fi produsă electricitate. În acest fel s-a recunoscut că electricitatea şi magnetismul sunt înrudite. Cele două forţe nu se mai prezentau izolate, una lângă alta; oamenilor le era indicat faptul că, în existenţa materială, cele două forţe au ceva în comun. În anii deceniului al patrulea, *Julius Robert Mayer* a realizat o pătrundere în profunzimea esenţei materiei şi a forţei, când i-a devenit clar că între lucrul mecanic şi căldură domneşte o relaţie foarte precisă exprimabilă printr-un număr. Prin presiune, izbitură, frecare, etc., adică prin lucrul efectuat, ia naştere căldură. În maşina cu aburi, căldura este din nou transformată în lucru mecanic. Cantitatea de căldură ce ia naştere din lucrul mecanic poate fi calculată din cantitatea acestuia. Când se transformă în lucru cantitatea de căldură necesară pentru încălzirea cu un grad a unui kilogram de apă, atunci, cu ajutorul lucrului mecanic obţinut se poate ridica o greutate de 424 kilograme la o înălţime de un metru. Nu trebuie să ne mirăm aşadar că astfel de fapte erau privite ca un progres uriaş, în comparaţie cu explicaţiile despre materie, date de Hegel: „Trecerea de la ideal la real, de la abstracţie la existenţa concretă, în cazul în speţă de la spaţiu şi timp la realitate – care apare ca materie –, este de neînţeles pentru intelect, manifestându-se pentru el

întotdeauna ca ceva exterior şi ca ceva dat". Importanţa unei astfel de observaţii poate fi recunoscută numai dacă *gândul* ca atare poate fi privit ca ceva valoros. Aşa ceva era însă de neconceput pentru cugetătorii amintiţi mai sus.

Astfel de descoperiri în legătură cu caracterul unitar al forţelor anorganice ale naturii au mai fost făcute şi de alţii, care au lămurit compoziţia lumii organismelor. În 1838, botanistul *Schleiden* a descoperit importanţa celulei simple pentru corpul vegetalelor. El a arătat cum sunt construite toate ţesuturile vegetale, aşadar chiar ele însele din aceste „organisme elementare". Aceste „organisme elementare" fuseseră recunoscute de Schleiden a fi o bobiţă de mucilagiu vegetal fluid, înconjurată de un înveliş celular (membrană celulară) şi care cuprinde un nucleu celular mai solid. Aceste celule se înmulţesc şi se dispun în aşa fel unele lângă altele, încât construiesc fiinţa vegetală. Nu după mult timp, *Schwann* a descoperit acelaşi lucru şi în regnul animal. În anul 1827, genialul *Carl Ernst Baer* a descoperit oul uman. El a urmărit şi procesele dezvoltării animalelor superioare şi a omului, începând cu oul.

În acest fel se produsese în toate privinţele o renunţare la căutarea ideilor ce se găsesc la temelia obiectelor naturii. În schimb se observa cum iau naştere procesele şi fiinţele mai complicate, superioare ale naturii, din elemente simple, inferioare. Deveneau tot mai rari bărbaţii care căutau o interpretare idealistă a fenomenelor lumii. O rămăşiţă a spiritului idealist al concepţiei despre lume i-a insuflat, în 1837, antropologului *Burdach* părerea că viaţa nu şi-ar avea temelia în materie, ci că printr-o forţă superioară, ea transformă materia în sensul în care o poate folosi. Dimpotrivă Moleschott putuse deja să enunţe: „Forţa vitală, ca şi viaţa nu sunt altceva decât rezultatul interacţiunii complicate şi a angrenării forţelor fizice şi chimice".

Conştienţa timpului împingea spre o explicare a Universului exclusiv prin fenomenele desfăşurate în faţa ochilor omului. – Prin cartea lui: „Principles of geology", apărută în 1830, *Charles Lyell* a dărâmat cu acest principiu explicativ întreaga geologie veche. Până la fapta care a făcut epocă, a lui Lyell, se credea că dezvoltarea Pământului ar fi avut loc în salturi. Tot ceea ce ia naştere pe Pământ a fost distrus în mod repetat prin catastrofe globale, iar din mormântul fiinţelor dispărute ar fi luat naştere o creaţie nouă. În acest fel era explicată prezenţa în straturile lăuntrice Pământului a fosilelor vegetale şi animale. *Cuvier* a fost reprezentantul principal al existenţei unor astfel de epoci repetate de creaţie. Lyell a ajuns la convingerea că nu este nevoie de astfel de străpungeri ale mersului continuu al dezvoltării Pământului. Dacă se admit perioade suficient de lungi de timp, s-ar putea spune că întreaga evoluţie a fost pricinuită de forţele ce activează încă şi în prezent asupra Pământului. În Germania, Goethe, şi mai înainte *Karl von Hoff*, aderaseră la o astfel de părere. Ultimul dintre ei a reprezentat-o prin cartea lui: „Istoria modificărilor naturale ale suprafeţei Pământului, verificate prin tradiţie" apărută în 1822.

Cu toată îndrăzneala unor entuziaşti ai gândirii, Vogt, Büchner şi Moleschott s-au apucat să explice toate fenomenele pe baza proceselor materiale, aşa cum se derulează acestea în faţa simţurilor umane.

O expresie importantă a luptei ce trebuia dusă de materialism s-a manifestat atunci când fiziologul din Göttingen, *Rudolf Wagner*, l-a înfruntat pe *Carl Vogt*. Wagner s-a pronunţat în anul 1852, în „Ziarul general", pentru existenţa unei esenţe psihice independente, în opoziţie cu concepţia materialistă. El vorbea despre faptul că: „sufletul se poate împărţi, căci copilul moşteneşte multe de la tată şi

multe de la mamă". Vogt a răspuns mai întâi în cartea lui „Imagini din viaţa animalelor". Putem sesiza poziţia lui Vogt în cearta iscată cu Wagner, căci în răspunsul său, el scria fraza următoare: „Tocmai sufletul care trebuie să constituie suma însuşirilor făpturii unice indivizibile, tocmai acest suflet să se poată împărţi! Teologilor, înşfăcaţi-l pe acest eretic – care până de curând a fost unul de-ai voştri. Suflete împărţite! Dacă – aşa cum este dl. Rudolf Wagner de părere –, sufletul se poate împărţi în decursul actului de procreare, atunci el s-ar putea eventual divide şi în momentul morţii, astfel că partea cea încărcată de păcate să se îndrepte spre focul purificator, în timp ce partea cealaltă s-ar îndrepta direct spre Paradis. La sfârşitul scrierilor sale fiziologice, Dl. Wagner promite şi nişte viitoare incursiuni în domeniul fiziologiei – iar noi suntem foarte dornici să citim această fiziologie a sufletelor divizate". Lupta a devenit violentă când în 1854, cu prilejul întrunirii cercetătorilor naturii, ce a avut loc la Göttingen, Wagner a ţinut o prelegere despre „Crearea omului şi substanţa psihică", îndreptată împotriva materialismului. El vroia să dovedească două lucruri. În primul rând, că rezultatele cercetărilor ştiinţei naturale mai noi nu contrazic credinţa biblică în descendenţa speciei umane dintr-o singură pereche; iar în al doilea rând, că aceste rezultate nu decid nimic în legătură cu sufletul. Vogt scrie în 1855 un pamflet îndreptat împotriva lui Wagner, intitulat: „Credinţă oarbă şi ştiinţă", care îl arată a fi, în primul rând, la curent cu cunoştinţele ştiinţelor naturale ale timpului său; iar în al doilea rând demonstrează că era un cugetător foarte perspicace, care dezvăluia fără menajamente că deducţiile oponentului său nu sunt altceva decât nişte năluciri. Contrazicerea primei susţineri a lui Wagner de către Vogt culminează prin frazele: „Toate cercetările istorice ca şi cele ale evoluţiei naturii furnizează

dovada peremptorie a originii multiple a raselor umane. Învăţăturile biblice despre Adam şi Noe ca şi despre origine, repetată de două ori, a omului dintr-o singură pereche, sunt poveşti absolut imposibil de susţinut din punct de vedere ştiinţific". Iar împotriva învăţăturii wagneriene cu privire la suflet, Vogt a obiectat că noi vedem activităţile psihice ale omului dezvoltându-se treptat, paralel cu perfecţionarea organelor corporale. Vedem însuşirile psihice perfecţionându-se de la vârsta copilăriei până la maturitate; vedem, de asemenea, că orice diminuare funcţională a simţurilor şi a creierului atrage după sine şi o diminuare a funcţiilor „spiritului". „O astfel de dezvoltare este incompatibilă cu acceptarea existenţei unei substanţe psihice nemuritoare, implantate în creier ca organ". Cearta dintre Vogt şi Wagner demonstrează cu claritate deplină că materialiştii trebuiau să combată la oponenţii lor nu numai argumente raţionale, ci şi sentimente. Wagner a făcut apel, în prelegerea lui de la Göttingen, la necesitatea morală, care nu admite ca nişte „aparate mecanice, ce se deplasează cu două braţe şi două picioare", să se descompună până la urmă în substanţe indiferente, fără a se putea nutri speranţa ca binele săvârşit de ele să fie răsplătit, iar răul făcut de ele să fie pedepsit. Vogt ripostează la aceasta, spunând: „Pentru domnul Wagner, existenţa unui suflet nemuritor nu este rezultatul cercetării sau reflectării... El are nevoie de un suflet nemuritor, pentru ca, după moartea omului, să-l poată tortura şi pedepsi".

Heinrich Czolbe (1819-1873) a încercat să demonstreze că există un punct de vedere din care şi ordinea morală universală poate fi de acord cu opinia materialistă. El explică, în scrierea lui „Limitele şi originea cunoaşterii umane, în opoziţie cu Kant şi Hegel", apărută în 1865, că fiecare teologie ia naştere din nemulţumirea cu

lumea aceasta: „Pentru excluderea supranaturalului sau a tot ce este de neînțeles și care conduce la admiterea existenței unei a doua lumi, adică la naturalism, nu este necesară forța faptelor științelor naturale, și nici filosofia care vrea să înțeleagă totul, ci morala în motivația cea mai profundă, adică acea relație morală a omului față de ordinea cosmică pe care am numit-o convieţuirea cu deplină satisfacție cu lumea naturală". Czolbe vede în dorirea unei lumi supranaturale, consecința nemulțumirii cu lumea naturală. Temeliile filosofiei lumii de dincolo sunt pentru el erori morale, păcate comise împotriva spiritului ordinei naturale a lumii. Pentru că acestea îndepărtează de la „străduința pentru acceptarea fericirii posibile fiecăruia" și de la îndeplinirea datoriei care decurge dintr-o astfel de străduință „împotriva noastră înșine și a altora, fără a lua în considerare răsplata și pedeapsa supranaturală". După părerea lui Czolbe, omul trebuie să fie plin de „acceptarea cu recunoștință a fericirii pământești poate redusă care îi revine, alături de mulțumirea cu umilirea cuprinsă în lumea naturală, suferința ei inevitabilă". Întâlnim aici o respingere a ordinei morale cosmice supranaturale din motive morale.

În concepția lui Czolbe vedem clar ce anume face ca materialismul să fie atât de acceptabil pentru gândirea umană. Pentru că este în afară de orice dubiu, „că Büchner și Moleschott nu au fost destul de filosofi pentru a-și putea formula logic fundamentele părerii lor. Ei se aflau sub influența forței faptelor științelor naturii. Fără a escalada înălțimile unui mod de gândire corespunzător ideilor, așa cum obișnuia să se exprime Goethe – ei trăgeau mai mult ca niște cugetători asupra naturii concluzii din ceea ce era perceput de simțuri. A-și da seama din natura cunoașterii umane despre procedeul aplicat de ei, nu era treaba lor. Însă Czolbe a făcut acest lucru. În cartea lui „Nouă prezentare a

sensualismului", (1855), sunt arătate motivele pentru care el consideră că numai o cunoaştere bazată pe percepţii senzoriale are valoare. Numai o astfel de cunoaştere furnizează noţiuni, judecăţi şi concluzii ce pot fi reprezentate cu claritate intuitiv. Trebuie respinsă orice concluzie bazată pe ceva ce nu poate fi reprezentat, ca şi orice noţiune neclară. Potrivit părerii lui Czolbe, este clar de intuit nu sufletescul ca atare, ci ceea ce este material şi în care spiritualul apare ca o însuşire. Din această cauză, el se străduieşte în scrierea sa din 1856, „Geneza conştienţei de sine, un răspuns dat domnului profesor Lotze", să atribuie conştienţa de sine unor fenomene material-vizibile. El admite o mişcare circulară a părţilor de creier. Printr-o astfel de mişcare, care se închide în ea însăşi, o impresie făcută de un lucru asupra simţurilor devine o simţire conştientă. Uimitor este că această explicare fizică a conştienţei a devenit totodată pentru Czolbe şi prilejul de a-şi trăda materialismul. Aici iese în evidenţă una din slăbiciunile inerente materialismului. Dacă el ar rămâne credincios principilor sale, el nu ar merge niciodată mai departe decât i-o permit faptele constatate prin simţuri. El nu ar vorbi despre nici un alt fel de fenomene din creier decât cele care pot fi stabilite cu ajutorul mijloacelor ştiinţelor naturale. Ceea ce şi-a propus este deci un ţel infinit de departe. Spirite precum Czolbe, nu se mulţumesc cu ceea ce este cercetat; ele acceptă fapte ipotetice încă necercetate. O astfel de prezumţie este şi mai sus citata mişcare în circuit a părţilor creierului. O cercetare completă a creierului va descoperi cu siguranţă în lăuntrul acestuia procese care nu pot fi întâlnite nici unde în lume. De aici va urma că procesele psihice condiţionate de procese din creier, pot fi întâlnite numai în legătură cu un creier. Czolbe nu a putut afirma despre ipotetica lui mişcare corticală circulară că ar fi

limitată numai la creier. Ea ar putea fi întâlnită şi în afara organismului animal. Însă atunci ea ar trebui să fie purtătoare de fenomene psihice şi în lucruri neînsufleţite. Acest Czolbe care năzuia spre atingerea unei clarităţi desăvârşite, nu exclude însufleţirea întregii naturi. „Să nu fie oare – zice el – părerea mea o realizare a sufletului universal, propus şi susţinut de *Platon* în «Timaios»? Să nu fie oare acesta punctul de convergenţă al idealismului lui Leibniz, care construia Universul întreg din esenţe însufleţite (monade), cu naturalismul modern?"

Greşeala comisă de Czolbe cu mişcarea lui corticală în circuit ne apare amplificată la genialul *Karl Christian Planck* (1819-1880). Scrierile acestui cugetător au fost uitate cu totul, cu toate că sunt dintre cele mai interesante ce au fost inspirate de filosofia mai nouă. Cu aceeaşi vigoare ca şi materialismul, Planck se străduia să obţină o explicare a Universului pe baza realităţii perceptibile. El dojeneşte idealismul german al lui Fichte, Schelling şi Hegel, pentru că el căuta, în mod unilateral, în idee esenţa lucrurilor. „A explica lucrurile într-adevăr în mod independent, din ele însele, înseamnă a le recunoaşte în condiţionarea şi limitarea lor originară" (compară: Planck „Die Weltalter" – Vârstele Universului, pag. 103). „Există numai natura unică şi într-adevăr pură, astfel încât natura singură într-un sens mai restrâns şi spiritul nu sunt decât antagonisme în cadrul naturii unice în sensul mai elevat şi cuprinzător (tot acolo, pag. 101). Se întâmplă însă cu Planck un lucru ciudat, el afirmă că realitatea, extinderea sunt ceea ce trebuie să caute explicarea Universului, şi că, în ciuda acestui fapt, el nu caută experienţa senzorială, observarea faptelor, pentru a ajunge la realitate, la extindere. Pentru că el crede că raţiunea umană poate pătrunde prin ea însăşi până la realitate. Hegel ar fi săvârşit greşeala de a fi pus raţiunea să

se cerceteze pe ea însăşi, astfel încât ea ajungea să se vadă în toate lucrurile pe ea însăşi; însă el, Plank, n-ar vrea să lase raţiunea să persevereze în ea însăşi, ci ar vrea să o călăuzească în afara ei, la ceea ce este extins, ca realitate adevărată. Planck îl mustră pe Hegel care pune raţiunea să-şi ţească din ea însăşi propria ei ţesătură; el însuşi este destul de temerar pentru a pune raţiunea să ţească existenţa obiectivă. Hegel spunea că spiritul poate pricepe esenţa lucrurilor pentru că raţiunea este esenţa lucrurilor, iar raţiunea îşi dobândeşte existenţa în spiritul uman; Planck explică: raţiunea nu constituie esenţa lucrurilor; cu toate acestea el o foloseşte pentru a prezenta această esenţă. Edificiul ideilor lui Planck este o construcţie îndrăzneaţă despre lume, gândită spiritual însă gândită departe de observarea reală, de lucrurile reale, fiind cu toate acestea concepută cu credinţa că ar fi saturată, îmbibată cu cea mai veritabilă realitate. El priveşte succesiunea evenimentelor Universului ca o alternare de extensii şi contracţii. Gravitaţia reprezintă pentru el tendinţa corpurilor extinse în spaţiu de a se contracta. Căldura şi lumina sunt străduinţa unui corp de a transmite în depărtare acţiunea substanţei sale contractate, deci tendinţa spre extensie.

Deosebit de interesantă este relaţia lui Planck cu contemporanii săi. Feuerbach spunea despre sine: „Hegel se situează pe un punct de vedere care construieşte lumea... eu mă aflu pe un punct de vedere care vrea să recunoască existenţa lumii; el coboară, eu urc. Hegel îl aşează pe om pe cap, eu îl reaşez pe picioarele sale sprijinite pe geologie”. În acest fel şi-ar fi putut caracteriza profesiunea lor de credinţă şi materialiştii. Însă Planck procedează exact ca Hegel. Cu toate acestea, el crede că procedează ca Feuerbach şi materialiştii. Însă dacă aceştia ar fi interpretat modul de a proceda al lui Planck, ei ar fi putut spune: Te-ai situat pe un

punct de vedere de construire a lumii, cu toate acestea crezi că o recunoşti ca existând; cobori şi consideri coborârea ca o urcare; răstorni lumea cu capul în jos şi ţi se pare că ar sta pe picioare. Tendinţa, din cel de al treilea sfert al secolului al nouăsprezecelea, de sprijinire pe realitatea faptică, naturală, nu putea desigur să fie exprimată mai pregnant decât prin concepţia asupra Lumii a unui bărbat care voia să extragă ca prin farmec din raţiune nu numai idei, ci şi realitate. Nu mai puţin interesantă pare a fi personalitatea lui Planck atunci când o comparăm cu aceea a contemporanului său *Max Stirner*. În această privinţă trebuie luat în considerare modul în care gândea Planck despre motivele acţiunilor umane, ca şi despre viaţa comunitară. Aşa cum, în vederea lămuririi naturii, materialiştii porneau de la existenţa materiilor şi forţelor cu care erau confruntate simţurile lor, tot aşa pleacă Stirner de la personalitatea reală individuală pentru a explica linia directoare a comportamentului uman. Raţiunea – după Stirner – există numai individual. Ceea ce este determinat de raţiune drept linie directoare a comportamentului are valabilitate, din această cauză, numai pe plan individual. Convieţuirea rezultă de la sine din interacţiunile reciproce firești dintre personalităţile izolate. Dacă fiecare personalitate acţionează conform raţiunii sale, atunci, prin coacţionare liberă a tuturor, va lua naştere starea cea mai favorabilă. Convieţuirea firească se naşte de la sine, după Stirner, când fiecare individ lasă raţiunea să acţioneze în individualitatea sa după cum în concepţia materialiştilor părerea conformă cu natura despre fenomenele lumii se naşte atunci când lucrurile sunt lăsate să-şi exprime ele însele esenţa lor, limitând activitatea raţiunii numai la asocierea şi interpretarea datelor furnizate de simţuri. Însă după cum Planck nu explică Lumea prin aceea că lasă obiectele să vorbească pentru ele, ci decide cu

ajutorul raţiunii sale ceea ce spun ele, tot astfel nu lasă în viaţa comunitară să se ajungă la o interacţionare reală a personalităţilor, ci visează la o reglare cu ajutorul raţiunii a binelui general, realizând o uniune a popoarelor cu ajutorul unei forţe juridice supreme. El consideră în această privinţă posibil ca raţiunea să dirijeze ceea ce se află dincolo de personalitate: „Legea originară generală de drept îşi pretinde existenţa exterioară de la o forţă juridică generală; căci n-ar exista deloc de la sine, ca modalitate generală de convieţuire pe cale exterioară, dacă ar fi lăsată numai pe seama indivizilor izolaţi, întrucât aceştia sunt, din punct de vedere juridic, numai reprezentanţi ai dreptului propriu, şi nu al celui general". Planck construieşte o forţă de drept generală, pentru că ideea de drept poate fi creată numai în acest fel. Cu cinci ani mai devreme, Max Stirner scrisese: „Ca proprietar şi creator al dreptului meu, nu recunosc existenţa nici unui alt izvor al dreptăţii în afară de mine: nici pe Dumnezeu, nici statul, nici natura şi nici omul însuşi cu veşnicele sale 'drepturi umane', nici vreun drept divin sau al omului". Stirner era de părere că dreptul real al individului nu poate fi menţinut în cadrul unui drept general. Setea lui de adevăr este ceea ce îl împinge pe Stirner la negarea unui drept general nereal; însă tot sete de realitate este şi ceea ce îl duce şi pe Planck la năzuinţa de a vrea să construiască o stare juridică reală dintr-o idee.

Descifrăm din scrierile lui Planck prezenţa neliniştitoare la maximum a sentimentului că o credinţă în existenţa a două ordini cosmice care interferează, una conformă cu natura, iar cealaltă pur spirituală, este insuportabilă pentru el.

Au existat însă şi în timpurile anterioare unii cugetători care năzuiau să dobândească un mod de reprezentare de pe poziţiile ştiinţelor naturale. Făcând

abstracţie de încercările mai mult sau mai puţin reuşite ale altora, *Jean Lamarck* a conceput şi publicat în anul 1809 o imagine despre naşterea şi dezvoltarea vieţuitoarelor, care, după nivelul cunoştinţelor de atunci, trebuia să aibă multe lucruri atractive pentru o concepţie asupra lumii potrivită epocii. El îşi imagina apariţia celor mai simple vieţuitoare prin procese anorganice desfăşurate în anumite condiţii. O dată creată în acest fel o vieţuitoare, ea dezvoltă din ea, prin adaptarea la condiţiile lumii înconjurătoare, organe noi necesare vieţii sale. Ea formează din sine organe noi, pentru că îi sunt necesare. Fiinţele se pot aşadar transforma şi, prin această transformare, ele se pot şi perfecţiona. Lamarck îşi imagina transformarea cam în felul următor: Există bunăoară un animal care depinde de posibilitatea procurării hranei sale de pe copacii înalţi. De aceea, trebuie să-şi alungească gâtul. În cursul timpului chiar are loc o alungire a gâtului, sub influenţa necesităţii. Dintr-un animal cu gâtul scurt, se naşte în acest fel girafa cu gâtul ei lung. Aşadar, făpturile nu s-au născut de la bun început într-o mare varietate de forme, ci aceasta s-a dezvoltat în mod natural în decursul timpului, datorită împrejurărilor exterioare. Lamarck este de părere că omul este inclus în această evoluţie. Din animale antropoide, omul a evoluat în decursul timpului, atingând o formă care îi permite să satisfacă exigenţe trupeşti şi spirituale superioare. Aşadar, Lamarck asociase întreaga lume a organismelor, până la om inclusiv, lumii anorganice.

Încercarea lui Lamarck de a explica varietatea mare a formelor de viaţă a fost prea puţin luată în seamă de cercetătorii timpului său. Două decenii mai târziu, la Academia Franceză a izbucnit o ceartă între *Geoffroy St. Hilaire* şi *Cuvier*. Geoffrory St. Hilaire credea a fi descoperit, în bogăţia de organisme animale, în ciuda marii

diversităţi, un plan structural comun. Un astfel de plan comun era condiţia preliminară pentru posibilitatea explicării evoluţiei animale dintr-o specie în alta. Dacă formele animale s-au dezvoltat unele din altele, în ciuda multitudinii de forme, ele trebuie să aibă totuşi ceva comun. Până şi în animalul situat cel mai jos trebuie să mai poată fi recunoscut ceva ce necesită numai perfecţionarea pentru ca în decursul timpului să devină întruchiparea animalelor superioare. Cuvier s-a împotrivit energic consecinţelor unei astfel de concepţii. El era omul prevăzător, care a arătat că faptele reale nu justifică tragerea unor astfel de concluzii atotcuprinzătoare. De îndată ce a aflat, Goethe a considerat această ceartă drept evenimentul cel mai important al timpului. Pentru el, faţă de această luptă, interesul pentru toate evenimentele politice contemporane, cum a fost Revoluţia franceză din iulie, pălea cu totul; lucru pe care l-a şi exprimat destul de clar într-o convorbire din august 1830 avută cu Friederich Jakob Soret. Pentru Goethe era evident că o concepţie despre lumea organică corespunzătoare naturii depindea de această dispută. Într-un articol pe care l-a scris atunci, Goethe s-a pronunţat energic în favoarea lui Geoffroy St. Hilaire. El i-a spus lui Johannes von Müller că Geoffroy St. Hilaire păşea pe acelaşi drum pe care a păşit el însuşi, cu cinzeci de ani în urmă. Rezultă de aici cu claritate ce urmărea de fapt Goethe, când, imediat după mutarea lui la Weimar, a început să studieze fiinţa (natura) animală şi cea vegetală. Deja pe atunci, în faţa ochilor săi plutea o explicaţie naturală pentru multitudinea vietăţilor, însă şi el era prevăzător. Goethe nu afirma niciodată mai mult decât era îndreptăţit să facă prin faptele reale. Iar în introducerea la „Metamorfoza plantelor” el afirmă că, referitor la aceste fapte, timpul de atunci era destul de

tulbure. Se credea, spune Goethe, că este suficient ca maimuța să se ridice și să meargă pe picioarele sale posterioare, pentru a putea deveni om.

Cugetătorii bazați pe științele naturii, vieţuiau într-un mod de reprezentare cu totul diferit de cel al hegelienilor, care se puteau menține în lumea lor ideală. Ei puteau dezvolta ideea omului din ideea lor despre maimuţă, fără a fi preocupați de modul în care natura reuşeşte să creeze, în lumea reală, pe om alături de maimuţă. Nu spusese oare Michelet (vezi pag. 245 de mai sus) că nu este treaba ideii de a se pronunța asupra modului de desfăşurare al proceselor din lumea reală? Modelatorul unei concepţii idealiste asupra lumii se află în această privinţă în cazul matematicianului care, la rândul său, nu trebuie să spună decât prin ce fel de operaţiuni mentale se transformă un cerc într-o elipsă, iar aceasta într-o parabolă sau hiperbolă. Însă cel ce se străduieşte să obţină o explicaţie pe baza unor fapte reale, acela ar trebui să indice adevăratele fenomene prin care s-ar putea săvârşi o astfel de transformare. În acest caz, el este modelatorul unei concepţii realiste asupra lumii. El nu va adopta punctul de vedere la care se referă Hegel, când afirmă că: „A fost o reprezentare stângace a filosofiei mai vechi dar şi mai noi a naturii, de a privi evoluţia şi trecerea unei forme a naturii şi a unei sfere într-una superioară, drept un produs exterior-real, care, pentru a-i da mai multă claritate, a fost situată în bezna trecutului. Naturii îi este caracteristică tocmai exterioritatea, lăsarea să se separe deosebirile şi să apară ca existenţe indiferente; noţiunea dialectică ce ghidează treptele evoluţiei, este interioritatea acestora. Contemplarea gânditoare trebuie să se elibereze de astfel de reprezentări nebuloase, în fond senzoriale, cum este bunăoară, mai cu seamă, aşa numita apariţie a plantelor şi animalelor din apă, iar după aceea apariţia organismelor

animale superioare din cele inferioare şi aşa mai departe" (Hegel, Opere, 1847, vol. 7, pag. 33). Unei astfel de afirmaţii a unui gânditor idealist i se opune cea a realistului Lamarck: „La începutul începutului au apărut numai animalele şi plantele cele mai simple şi inferioare şi abia la urmă au apărut şi cele având organizarea cea mai complexă. Mersul evoluţiei Pământului şi a populaţiei sale organice a fost cu totul continuu, neîntrerupt prin revoluţii ample... Animalele şi plantele cele mai simple, situate pe treapta cea mai de jos a scării organizării, au apărut şi mai apar încă şi în prezent în mod spontan (Generatio spontanea)".

Lamarck a avut şi în Germania un tovarăş de mentalitate. Şi *Lorenz Oken* (1779-1851) a susţinut, de asemenea, o dezvoltare naturală a vieţuitoarelor, bazată pe „reprezentări senzoriale". „Tot ceea ce este organic a luat naştere din mucilagiu, şi nu este altceva decât mucilagiu modelat în forme diferite. Acest mucilagiu primordial a luat naştere în mare, din materie anorganică, ca urmare a evoluţiei planetei".

În ciuda unor astfel de ideaţii pătrunzătoare, atât timp cât rămânea neexplicată finalitatea fiinţelor vii, tocmai la cugetătorii care, în mod prudent nu vroiau să părăsească nicicând firul conducător al cunoaşterii faptelor, au trebuit să persiste anumite îndoieli. Chiar şi unui cugetător şi cercetător deschizător de drumuri ca *Johannes Müller*, examinarea finalităţii fiinţelor vii i-a trezit ideea: „Corpurile organice nu se deosebesc de cele anorganice numai prin natura compunerii lor calitative din elemente, ci activitatea neîntreruptă existentă în materia organică creează cu o anumită finalitate şi în legile unui plan raţional, prin aceea că părţile sunt ordonate conform scopului unui întreg şi tocmai aceasta caracterizează organismul". La un om ca Johannes Müller, care s-a menţinut strict în cadrul graniţelor cercetării

naturii şi la care părerea despre utilitatea fiinţelor vii se menţine ca un gând particular, în fundalul cercetării faptelor reale, această părere nu a putut de naştere unor consecinţe deosebite. El a cercetat strict obiectiv legile organismelor, în ciuda interconexiunilor lor utile, dar datorită cugetului său cuprinzător, care s-a priceput să se folosească într-o măsură neîngrădită de cunoştinţele fizice, chimice, anatomice, zoologice, microscopice şi embriologice, a devenit un reformator al ştiinţelor moderne ale naturii. Concepţia lui nu l-a împiedicat să bazeze cunoaşterea însuşirilor psihice ale fiinţelor pe particularităţile lor corporale. Una dintre concepţiile sale fundamentale era că nu poţi fi psiholog dacă nu eşti şi fiziolog. Însă cel ce ajungea în domeniul concepţiei generale asupra lumii venind din cercetarea naturii, nu se afla într-o situaţie fericită pentru a putea transfera în mod direct ideea finalităţii în fundal. De aceea, pare lesne de înţeles că un cugetător aşa de important, cum a fost *Gustav Theodor Fechner* (1801-1887), să exprime în cartea lui apărută în 1852, sub titlul: „Zend-Avesta sau despre obiectele Cerului şi ale Lumii de dincolo", gândul că în orice caz ar fi uimitor să se creadă că n-ar fi nevoie de conştienţă pentru a crea fiinţe conştiente cum sunt oamenii, deoarece maşinile inconştiente nu pot fi create decât de omul conştient. Doar *Carl Ernst von Baer*, care a urmărit în mod retrospectiv dezvoltarea fiinţei animale până la starea iniţială, nu s-a putut dezbăra de gândul că procesele din corpul viu se îndreaptă spre anumite ţinte, ba chiar şi că pentru totalitatea naturii, ar urma să fie aplicată noţiunea de finalitate generală (C. E. v. Baer, Studii din domeniul ştiinţei naturii, 1876).

Astfel de dificultăţi, care pentru anumiţi cugetători se opuneau unei imagini a lumii care vrea să-şi ia elementele numai din natura senzorial perceptibilă, rămâneau neobservate de gânditorii cu înclinaţii materialiste. Ei se

străduiau să îi opună imaginii idealiste a lumii, ce a dominat prima jumătate a secolului, o imagine care primește orice lămurire necesară explicării lumii numai din faptele reale ale naturii. Ei aveau încrederea numai în cunoştinţele dobândite pe această bază.

Nimic nu ne permite să privim mai bine în inima materialiştilor decât această încredere. Li s-a reproşat că deposedează obiectele de suflet, şi prin aceasta le iau ceea ce se adresează inimii, dispoziţiei sufleteşti a omului. Şi nu se pare oare că îi jefuiesc naturii toate însuşirile ce înalţă sufletul, coborând-o la nivelul unui lucru mort care satisface raţiunea numai în dorinţa ei de a căuta cauzele tuturor lucrurilor, lăsând inima umană fără participare? Nu produce oare procedura cugetătorilor materialişti impresia că ar îngropa morala – care caută, dincolo de instinctele pur naturale, motive pur spirituale mai înalte – vrând să desfăşoare drapelul instinctelor animalice, care îşi spun: Să mâncăm, să bem şi să ne satisfacem instinctele trupeşti, căci mâine vom fi morţi? Despre timpul aflat aici în discuţie, Lotze (1817-1881) spune că adepţii materialismului preţuiesc adevărul cunoştinţelor experimentale lucide după gradul duşmăniei cu care ofensează tot ceea ce sufletul consideră ca fiind intangibil.

Prin *Carl Vogt* facem cunoştinţă cu un om care avea o adâncă înţelegere faţă de frumuseţile naturii pe care, în calitatea lui de diletant, încerca să le fixeze pe pânză. Era un om receptiv la creaţiile fanteziei umane şi se simţea bine în societatea pictorilor şi poeţilor. Nu în ultimul rând, plăcerea estetică este resimţită faţă de minunata construcţie a fiinţei organice care i-a înflăcărat pe materialişti pentru gândul că splendoarea fenomenelor trupeşti până la urmă poate da naştere chiar şi sufletelor. Să nu-şi fi spus ei oare: cu cât mai justificată pretenţie poate avea măreaţa construcţie a

creierului uman să fie considerată drept cauză a spiritului, decât esența abstractă a noțiunilor cu care se ocupă filosofia?

Însă nici reproșul unei degradări a elementului moral nu-i afectează în mod obligator pe materialiști. Cunoașterea naturii era legată în cazul lor cu motive etice profunde. Sublinierea lui Czolbe că naturalismul are o temelie morală era resimțită și de alți materialiști. Ei vroiau să implanteze în om bucuria existenței naturale și să trezească în el sentimentul că ar avea de căutat pe Pământ datorii și sarcini. Ei considerau drept o întărire a demnității umane ca în om să acționeze conștiența că acesta s-a înălțat, dintr-o ființă subordonată, până la atingerea perfecțiunii sale actuale. Și ei își promiteau o apreciere justă a acțiunilor umane numai din partea celui ce cunoaște necesitățile conforme cu natura, pe baza cărora acționează personalitatea. Ei își spuneau că poate recunoaște valoarea unui om numai acela care știe că o dată cu materia viața se deplasează circular prin cosmos; că de viață este legat în mod firesc și necesar gândul, iar gândul este legat tot necesar și firesc de voința bună sau rea. Aceluia ce crede că libertatea etică i-ar fi primejduită prin materialism, Moleschott îi răspunde că: „este liber orice om care este conștient cu bucurie de necesitatea naturală a existenței sale, de relațiile, de necesitățile, de pretențiile și cerințele sale, de limitele și importanța sferei sale de acțiune. Cel ce a înțeles aceste necesități naturale, acela știe să lupte pentru apărarea drepturilor sale și satisfacerea necesităților sale, care își au originea în trebuințele speciei. Ba chiar mai mult: din cauză că numai libertatea, care este la unison cu ceea ce este pur uman, luptă cu necesitate naturală, în fiecare luptă de eliberare dusă pentru dobândirea unor bunuri umane este garantată victoria finală asupra asupritorului".

Cu asemenea sentimente, cu asemenea dăruire de sine față de minunile proceselor naturii, cu astfel de sentimente etice, materialiștii puteau să aștepte omul care, după părerea lor, trebuia să apară după un timp mai scurt sau mai lung, omul care va învinge marea piedică aflată în calea elaborării unei concepții asupra lumii conformă cu natura. Acest om s-a ivit pentru ei în persoana lui *Charles Darwin*, iar opera lui, prin care ideea finalității a fost introdusă și în domeniul cunoașterii naturii, a apărut în 1859, sub titlul: „Apariția speciilor prin selecție naturală sau conservarea raselor favorizate în lupta pentru existență".

Pentru cunoașterea impulsurilor ce acționează în evoluția concepției asupra lumii, nu progresele realizate în domeniul științelor naturale *ca atare* au importanță, ci faptul că progresele de *acest fel* au coincis cu nașterea *imaginii hegeliene despre lume*. Expunerea făcută în capitolele anterioare asupra mersului evoluției filosofiei, a arătat cum s-a aflat imaginea mai nouă a lumii, începând cu timpurile lui *Copernic*, *Galilei* și ale altora, sub influența modului de reprezentare al științelor naturii. Însă această influență nu a putut fi așa de importantă ca cea exercitată de cuceririle științelor naturii în secolul al nouăsprezecelea. La cumpăna secolelor al optsprezecelea și al nouăsprezecelea au fost de asemenea realizate importante progrese în domeniul științelor naturii. Să ne gândim la descoperirea oxigenului făcută de *Lavoisier*, la descoperirile în domeniul electricității făcute de *Volta* și la numeroasele descoperiri făcute de mulți alții. Și *cu toate acestea*, cugetători ca Fichte, Schelling, Goethe, cu toată recunoașterea acestor progrese, au putut ajunge la o imagine a lumii ce provenea din spirit. Mentalitatea științelor naturii încă nu putea acționa asupra lor cu forța cu care a acționat asupra gânditorilor predispuși la materialism de la mijlocul secolului. Se mai puteau pune

de o parte a imaginii concepţiei despre lume reprezentările ştiinţelor naturii, iar *de cealaltă parte*, existau reprezentări care conţineau *mai mult* decât numai „nişte gânduri". O astfel de reprezentare a fost bunăoară cea a „Forţei vitale", sau cea a „finalităţii structurii" unei fiinţe. Astfel de reprezentări au făcut posibilă formularea unor afirmaţii ca: În lume acţionează ceva ce nu se supune legităţii obişnuite a naturii, ceva ce este de natură spirituală. Din această afirmaţie a rezultat apoi o reprezentare a spiritului ce avea într-o măsură oarecare un „conţinut faptic". Însă Hegel izgonise din spirit tot ceea ce aparţinea de „faptele reale". El l-a diluat până la a deveni „gând pur". Pentru aceia pentru care gândurile pure nu pot fi altceva decât *imagini* ale faptelor reale, a fost arătat în acest mod chiar prin filosofie spiritul în nulitatea sa. Ei au trebuit să înlocuiască „lucrurile pur şi simplu ale gândului" ale lui Hegel, cu ceva care să aibă, pentru ei, un conţinut adevărat. Din această cauză, ei căutau originea „fenomenelor spirituale" în fenomenele materiale, care pot fi observate cu ajutorul simţurilor ca „fapte reale". Prin ceea ce a făcut Hegel din spirit, concepţia despre lume a fost forţată să devină gândul originii materiale a spiritului.

Cel ce înţelege că în decursul istoriei evoluţiei omenirii intervin forţe mai profunde decât cele ce se manifestă la suprafaţă, va descoperi ceva important pentru dezvoltarea concepţiei asupra lumii în raportul dintre materialismul secolului al nouăsprezecelea şi naşterea filosofiei hegeliene. În gândurile lui Goethe se aflau germenii unui progres al filosofiei care au fost înhăţaţi numai în mod lacunar de Hegel. Când Goethe căuta să obţină o astfel de reprezentare a „plantei primordiale", încât să poată vieţui lăuntric cu această reprezentare, şi să poată determina apariţiile la nivel mental a unor formaţiuni vegetale speciale viabile,

atunci el arăta străduinţa sa de a afla o vitalizare a gândului în suflet. El se afla în faţa intrării gândului într-o dezvoltare vie a acestui gând, în timp ce Hegel s-a oprit în faţa gândului. Prin coabitarea sufletească cu gândul trezit la viaţă – aşa cum o năzuia Goethe – am fi avut parte de o trăire spirituală care ar fi putut recunoaşte prezenţa spiritului şi în materie; însă, în gândul pur, aşa ceva nu exista. Astfel că dezvoltarea lumii era confruntată cu o încercare grea. Impulsurile istorice mai adânci, timpul mai nou tindea *nu numai* la trăirea gândului, ci la aflarea, pentru Eul conştient de sine, şi a unei reprezentări prin care să se poată spune: Eul este înrădăcinat solid în structura lumii. Datorită faptului că Eul era gândit ca rezultat al unor procese materiale, acest lucru a fost atins într-un mod corespunzător formaţiei intelectuale a acelui timp. Chiar şi în negarea esenţei spirituale a Eului conştient de sine, prin materialismul secolului au nouăsprezecelea, mai acţionează încă impulsul căutării esenţei acestui Eu. De aceea şi imboldul venit dinspre ştiinţele naturii, care i-a fost aplicat în această perioadă concepţiei asupra lumii, îi aparţine într-un sens cu totul diferit, istoriei ei, decât influenţele reprezentărilor ştiinţelor naturii asupra curentelor materialiste anterioare. Acestea însă nu fuseseră încă constrânse de filosofia hegeliană a gândului să caute un sprijin din partea ştiinţelor naturii. În orice caz, această constrângere nu se derulează în aşa fel încât să ajungă cu deplină claritate în starea de conştienţă a personalităţilor influente; ea acţionează însă ca un impuls al timpului în temeliile subconştiente ale sufletului.

DARWINISMUL ŞI CONCEPŢIA DESPRE LUME

Dacă gândul finalităţii ar fi suferit o modificare în sensul unei concepţii despre lume conformă cu natura, atunci realităţile corespunzătoare ale naturii vii ar fi trebuit să fie explicate în acelaşi fel cum explică fizicianul şi chimistul procesele fără viaţă. Când o baghetă magnetică atrage pilitura de fier, atunci nici un fizician nu se gândeşte că în baghetă ar acţiona o forţă îndreptată spre realizarea ţelului, a scopului atragerii. Când hidrogenul şi oxigenul se combină dând apă, chimistul nu interpretează acest fenomen ca şi cum în ambele materii ar acţiona ceva care ar avea în vedere scopul formării apei. O explicare a esenţei fiinţelor vii, dominată de o mentalitate naturalistă asemănătoare, trebuie să-şi spună: Organismele devin adecvate fără ca ceva să urmărească în natură această adecvare. Adecvarea ia naştere fără să existe undeva o predispoziţie în acest sens. *Charles Darwin* a dat o astfel de explicare a adecvării. El s-a situat pe poziţia recunoaşterii faptului că în natură nimic nu urmăreşte adecvarea. Pentru natură nu intră în discuţie dacă ceea ce ia naştere din ea este adecvat sau nu. Aşadar, natura creează neselectiv atât ceea ce este neadecvat, cât şi ceea ce este adecvat.

În definitiv, ce înseamnă a fi adecvat? Desigur, ceea ce este organizat în aşa fel încât să corespundă necesităţilor sale şi condiţiilor sale de existenţă. Dimpotrivă, neadecvat este ceea ce nu corespunde acestor cerinţe. Ce se va întâmpla dacă, din cauza totalei lipse de planificare a naturii, vor lua naştere toate gradele de la ceea ce este cel mai adecvat până la ceea ce este cel mai neadecvat. Fiecare fiinţă va încerca să-şi modeleze existenţa în funcţie de ambianţa dată. Celei adecvate acest lucru îi va reuşi fără nici o complicaţie, în timp ce celei mai puţin adecvate îi va

reuşi numai într-o măsură redusă. La aceasta se mai adaugă ceva, şi anume: că natura nu face economie la crearea fiinţelor vii. Numărul germenilor este imens. Acestei supraabundenţe a producţiei de germeni îi corespunde numai în mică măsură mijloace de promovare ale vieţii. Consecinţa este aceea că fiinţele mai bine înzestrate în vederea însuşirii alimentelor evoluează mai uşor. Când o fiinţă mai adecvat constituită se străduieşte alături de alta organizată mai puţin adecvat să-şi asigure existenţa, cea organizată mai corespunzător i-o va lua înainte celei organizate mai puţin corespunzător. Alături de prima fiinţă, ultima trebuie să se prăpădească. Cea mai capabilă, adică cea mai adecvată, se menţine, pe când cea incapabilă, adică neadecvată, nu se va putea menţine. Aceasta este aşa-numita „Luptă pentru existenţă". Ea determină menţinerea organismului adecvat chiar dacă în natură apar neselectiv atât organisme perfecte cât şi imperfecte. Printr-o lege atât de obiectivă, dar şi atât de neînţeleaptă, cum numai o lege matematică sau mecanică a naturii poate fi, mersul evoluţiei naturii menţine tendinţa spre adecvare fără ca această lege să facă cumva parte din natură.

Darwin a fost condus spre aceste gânduri de lucrarea economistului *Malthus*, apărută sub titlul: „Despre condiţiile şi consecinţele creşterii demografice". În această carte este afirmat că în cadrul societăţii umane se desfăşoară o luptă neîncetată, pentru că populaţia creşte cu mult mai rapid decât cantitatea necesară de hrană. Această lege, stabilă în legătură cu istoria omenirii, a fost generalizată de Darwin, care a transformat-o într-o lege cuprinzătoare a întregii lumi a viețuitoarelor.

Darwin a vrut să arate felul în care lupta pentru existenţă devine creatorul numeroaselor forme ale fiinţelor

vii, cum se dărâmă prin ea vechiul principiu al lui Linné, care afirma că, în principiu, „numărăm tot atâtea specii în regnurile animal şi vegetal, câte forme diferite sunt create". Îndoielile cu privire la acest principiu fundamental s-au conturat foarte clar la Darwin când, în vara lui 1835, a participat la o călătorie în America de Sud şi în Australia. El ne face cunoscut modul în care s-au consolidat îndoielile: „Când, în timpul navigării cu vasul Beagle, am vizitat arhipelagul Galapagos, care se află situat în Oceanul Pacific, la o distanţă de aproximativ cinci sute de mile engleze de tărâmul Americii de Sud, m-am văzut înconjurat de specii ciudate de păsări, reptile şi şerpi, care nu există niciunde altundeva în lume. Totuşi, aproape toate aceste specii purtau pecetea americană. În cântecul mierloiului (Minus), în strigătul ascuţit al vulturului hoinar (Gyps fulvus), în opunţiile mari, asemănătoare unor candelabre, am observat clar vecinătatea cu America; şi totuşi, aceste insule sunt despărţite prin atât de multe mile de uscat şi se abăteau mult de la caracteristicile continentale prin constituţia lor geologică, prin clima lor. Şi mai surprinzător era faptul că cei mai mulţi locuitori ai fiecărei insule izolate ale acestui arhipelag unic se deosebeau între ei, cu toată înrudirea apropiată. Mă întrebasem atunci adesea, care putea fi oare originea acestor animale şi oameni aşa de deosebiţi. Cea mai simplă explicaţie părea a fi aceea că locuitorii insulelor diferite se trag dintr-o origine comună, iar în decursul descendenţei lor au suferit modificări, dar şi că toţi locuitorii insulelor arhipelagului au aceeaşi obârşie, pe cel mai apropiat uscat, respectiv America, de unde, desigur, ar proveni prin colonizare. Mult timp mi-a rămas însă ca problemă insolubilă: modul în care s-a putut ajunge la gradul necesar de modificare". Răspunsul la această întrebare cuprinde concepţia despre evoluţia conformă cu

natura făpturilor vii. Aşa cum, pentru a cunoaşte însuşirile unei substanţe, fizicianul o supune unor condiţii diferite, la fel a observat Darwin, după întoarcerea sa în patrie, fenomenele ce rezultă în legătură cu fiinţele vii în împrejurări diferite. El a făcut încercări de creştere cu porumbei, găini, câini, iepuri şi plante cultivabile. Prin aceste experienţe i s-a dezvăluit că formele vii, în decursul înmulţirii lor, se modifică neîntrerupt. În anumite împrejurări, după câteva generaţii, anumite fiinţe se metamorfozează atât de mult încât, comparând noile forme rezultate cu strămoşii lor, s-ar putea vorbi de două specii complet diferite, fiecare cu propriul său plan de organizare. O astfel de variabilitate a formelor este folosită de crescător pentru a obţine organisme care corespund anumitor scopuri. El poate selecţiona un soi de oi cu lână deosebit de fină, dacă permite înmulţirea numai a acelor indivizi din turma sa care au cea mai fină lână. Dintre urmaşi, el va selecţiona din nou indivizii cu lâna cea mai fină. Finețea lânii sporeşte astfel cu numărul generaţiilor. După un timp, se obţine o specie de oi foarte îndepărtată de strămoşii ei în ceea ce priveşte finețea lânii. La fel se întâmplă şi cu alte însuşiri ale făpturilor vii. Din acest fapt real rezultă două concluzii. În primul rând, că naturii îi este proprie tendinţa transformării fiinţelor vii. Iar în al doilea rând, că o însuşire care a început să se schimbe într-o anumită direcţie îşi amplifică transformarea în această direcţie, dacă vor fi eliminaţi de la înmulţire indivizii care încă nu posedă însuşirea respectivă. Formele organice adoptă deci în decursul timpului alte însuşiri şi îşi menţin direcţia transformării manifestate. Ele se transformă şi transmit, prin ereditate, urmaşilor lor, însuşirile modificate.

Consecinţa firească ce rezultă din această observaţie este că transformarea şi moştenirea însuşirilor noi

dobândite sunt principii active în evoluţia fiinţelor vii. Dacă admitem că în lume fiinţele se transformă în mod natural în aşa fel încât indivizii adecvaţi se nasc împreună cu cei neadecvaţi şi că ia naştere o adecvare mai mult sau mai puţin accentuată, atunci trebuie să presupunem şi existenţa unei lupte între indivizi transformaţi în diferite grade. Această luptă realizează în mod întâmplător ceea ce cultivatorul face după un anumit plan. După cum crescătorul exclude din reproducere indivizii care ar introduce în evoluţie ceea ce el nu doreşte, tot aşa lupta pentru existenţă elimină inadecvarea. Astfel că pentru evoluţie rămâne numai adecvarea. În felul acesta, tendinţa perfecţionării neîncetate este inclusă ca o lege mecanică. După ce a înţeles acest lucru, construind în acest fel o temelie sigură pentru concepţia, conformă cu natura, despre lume, la sfârşitul operei sale ce introducea o epocă nouă în gândire, apărută sub titlul „Originea speciilor", el scrie cuvintele entuziaste: „Din lupta naturii, din flămânzire şi moarte, rezultă direct lucrul suprem pe care-l putem cuprinde cu mintea: producerea animalelor superioare. Există ceva măreţ în această concepţie asupra vieţii, conform căreia Creatorul a creat viaţa, cu feluritele ei forţe, iniţial numai din puţine forme, sau poate chiar că numai din una singură; precum şi că, în timp ce această planetă, conform legilor gravitaţiei, se mişcă circular, au fost dezvoltate, dintr-un început destul de modest, un număr infinit de forme frumoase şi minunate şi se mai dezvoltă încă". Se poate vedea din această frază şi faptul că Darwin nu a ajuns la concepţia sa din cauza unor sentimente antireligioase, ci numai pe baza concluziilor trase din faptele reale evidente. De asemenea, el nu a fost, cu siguranţă, impulsionat de antipatia faţă de necesităţile sentimentului, pentru acceptarea unei concepţii raţionale asupra naturii, pentru că, în cartea lui, el ne spune clar cum

se adresează inimii sale lumea ideilor ce a dobândit-o: „Scriitori proeminenţi par a fi pe deplin satisfăcuţi de opinia după care fiecare specie ar fi fost creată independent de altele. După părerea mea, corespunde mai bine legilor fixate de Creator în materie faptul că apariţia şi dispariţia locuitorilor de mai înainte şi de acum ai Pământului, ca şi determinantele naşterii şi morţii unui individ, depind de cauze secundare. Dacă privesc toate fiinţele nu ca pe nişte creaţii speciale, ci ca pe descendenţi liniari ai numai câtorva fiinţe, care au vieţuit cu mult înainte ca să se fi sedimentat straturile geologice cele mai timpurii, ele îmi apar prin aceasta înnobilate... Putem să privim cu încredere spre un viitor de lungă durată. Şi pentru că selecţia naturală acţionează numai prin şi pentru binele fiecărei fiinţe, iată că toate însuşirile corporale şi spirituale vor tinde spre perfecţiunea lor".

Sprijinindu-se pe o mare bogăţie de fapte reale, Darwin a arătat cum cresc şi se reproduc organismele, cum în decursul evoluţiei lor ele moştenesc proprietăţile dobândite, cum se nasc organe noi care se transformă apoi prin folosirea sau nefolosirea lor, cum se adaptează, aşadar, creaturile la condiţiile lor de existenţă şi, în sfârşit cum lupta pentru existenţă operează o selecţie naturală, datorită căreia se nasc forme variate, tot mai perfecte.

În acest fel pare să fi fost găsită o explicare a fiinţelor eficient adaptate la anumite condiţii de mediu, care nu necesită un alt mod de abordare a naturii organice decât a celei anorganice. Atât timp cât nu s-a putut da o astfel de explicaţie, trebuia acceptat, pentru a rămâne consecvenţi, că oriunde în natură apare adaptarea, intervine şi o forţă străină naturii. Prin aceasta, pentru fiecare astfel de caz, era acceptată o minune.

Cei care timp de decenii înaintea apariţiei operei lui Darwin s-au străduit să elaboreze o concepţie despre lume şi viaţă conformă cu natura resimţeau acum, în modul cel mai viu, faptul că fusese dată o nouă direcţie a gândirii. O astfel de percepţie a fost exprimată în 1872 de *David Friedrich Strauss*, în cartea lui „Credinţă veche şi nouă", prin cuvintele: „Vedem că deplasarea se îndreaptă în direcţia în care fâlfâie steguleţele în vânt. Da, vesele, şi anume în sensul celei mai pure, mai sublime bucurii a spiritului. Noi, filozofii şi teologii critici am avut cam multişor de vorbit când am decretat că minunea se află în decădere, însă hotărârea noastră autoritară s-a stins fără efect, pentru că n-am ştiut să facem minunea inutilă, să dovedim existenţa unei forţe a naturii care ar fi putut înlocui minunea, acolo unde până acum era considerată absolut indispensabilă. Darwin a dovedit existenţa acestei forţe a naturii, a acestui mod de a acţiona al naturii; el a deschis uşa pe care o lume viitoare, mai fericită, va azvârli afară pentru totdeauna minunea. Orice om care ştie ce ţine de minune îl va preţui pe Darwin ca pe unul dintre cei mai mari binefăcători ai omenirii".

Datorată ideii darwiniene privind adecvarea, a devenit posibilă gândirea noţiunii de evoluţie ca lege a naturii. Vechea învăţătură a încutierii, care acceptă că tot ceea ce se naşte a existat în mod ascuns deja anterior (vezi pag. 202 a primului volum al acestei cărţi), a pierdut în acest fel ultimele speranţe. În cadrul unui proces de evoluţie conceput în sensul lui Darwin, ceea ce este perfect nu este preexistent în nici un fel în ceea ce este imperfect. Pentru că desăvârşirea unei fiinţe superioare ia naştere datorită unui proces care nu are nimic de a face cu înaintaşii săi. Să ne gândim bunăoară că o cale a evoluţiei a ajuns până la animalele marsupiale (ale căror femele au pe abdomen o pungă din piele în care-şi ţin puii nou născuţi). În forma

marsupialelor nu există nimic care să amintească o formă superioară, mai perfecţionată. Există în ele numai capacitatea ca în cursul înmulţirii lor ulterioare să se transforme la întâmplare. Dar survin împrejurări noi, absolut independente de orice predispoziţie „lăuntrică" de evoluţie a formei marsupialelor, care sunt însă de aşa natură încât dintre toate formele de metamorfozare posibile se obţin din marsupiale lemurieni. În forma de marsupial, forma lemurienilor era tot atât de puţin existentă, pe cât de puţin o bilă de biliard, aflată deja în rostogolire, conţine direcţia în care îşi va continua drumul după ce va fi lovită de o altă bilă.

Pentru cei ce erau obişnuiţi cu mentalitatea idealistă, nu prea a fost uşoară înţelegerea acestei noţiuni reformate a evoluţiei. Spiritul deosebit de perspicace şi elevat care a fost *Friederich Theodor Vischer* şi care şi-a absolvit ucenicia la şcoala lui Hegel, mai scria încă în 1874, într-un articol; „Evoluţia este o desfăşurare dintr-un germene care progresează de la o etapă la alta, până când imaginea, care se aflase cuprinsă ca posibilitate în germene, a devenit realitate; însă atunci, oprindu-se, reţine forma dobândită, permanentizând-o. În general, orice noţiune începe să se clatine, dacă tipurile existente de atâtea milenii pe planeta noastră şi mai cu seamă propriul nostru tip uman, ar trebui să-l considerăm încă permanent transformabil. Atunci, gândurilor noastre, ba chiar şi legilor gândirii noastre, sentimentelor noastre, imaginilor ideale ale fanteziei noastre, care nu sunt, în fond, altceva decât nişte copii explicative ale formelor ce le întâlnim în natura cunoscută nouă – tuturor acestor repere statornice de sprijinire a sufletului nostru, nu le vom mai putea acorda încredere. Totul este pus sub semnul întrebării". Şi într-un alt loc al aceluiaşi articol citim: „Pot crede cu greu şi acum, că am primi ochiul de la văz şi

urechea de la auz. Importanţa neobişnuită ce i se atribuie selecţiei nu mă luminează nici ea".

Dacă Vischer ar fi fost întrebat dacă-şi imaginează că în hidrogen şi oxigen ar fi cuprinsă în germene o imagine a apei, pentru ca aceasta să se poată forma din cele două elemente, el ar fi răspuns fără ezitare: Nu; nici în oxigen şi nici în hidrogen nu se găseşte nimic din apă; condiţiile producerii acestei substanţe sunt prezente abia în clipa în care oxigenul şi hidrogenul se întâlnesc în anumite situaţii. Trebuie oare să fie altfel când din interacţiunea marsupialelor cu condiţiunile exterioare de existenţă iau naştere lemurienii? De ce ar trebui oare ca lemurienii să fie deja ascunşi ca posibilitate, ca imagine, în marsupiale, pentru a se putea dezvolta din ele? Ceea ce este produs prin evoluţie apare ca ceva nou, fără a fi existat mai înainte într-o formă oarecare.

Cercetători precauţi ai naturii au simţit importanţa noii teorii a adecvării, nu mai puţin decât gânditorii, ca Strauss. Fără îndoială, *Herman Helmholz* aparţine acelor spirite care în deceniile al cincilea şi al şaselea puteau trece drept reprezentanţi ai unor astfel de cercetători precauţi. El subliniază modul minunat în care adecvarea construcţiei şi a structurilor fiinţelor vii se dezvăluie tot mai bogată în faţa ştiinţei în creştere, construcţia şi activităţile făpturilor provoacă de-a dreptul la compararea proceselor vitale cu unele acţiuni umane. Căci acestea sunt singura suită de fenomene care au un caracter asemănător fenomenelor organice. Structurile adecvate din lumea organismelor depăşesc în general, pentru capacitatea noastră de judecată, cu mult ceea ce poate produce inteligenţa umană. Nu este deci de mirare dacă s-a ajuns la ideea atribuirii construcţiei şi activităţii lumii vii unei inteligenţe ce depăşeşte cu mult pe cea umană. „Din această cauză" – spune Helmholtz –,

„înaintea lui Darwin se dădeau numai două explicaţii ale adecvării organice, care însă se refereau amândouă la intervenţia unei inteligenţe libere în desfăşurarea proceselor naturii. Fie procesele vitale erau considerate, în conformitate cu teoria vitalistă, a fi conduse continuu de un suflet al vieţii, fie se recurgea, pentru fiecare specie, la fapta unei inteligenţe supranaturale, prin care trebuia să se fi născut... Teoria lui Darwin conţine un gând creator esenţialmente nou. Ea demonstrează cum adecvarea formării organismelor se poate produce şi fără amestecul unei inteligenţe, prin domnia oarbă a unei legi a naturii. Aceasta este legea eredităţii caracteristicilor individuale de la părinţi la urmaşi; este o lege de mult cunoscută şi recunoscută şi care a avut nevoie numai de o formulare concisă". Helmholtz este de părere că prin principiul selecţiei naturale, realizată în lupta pentru existenţă, a fost realizată o astfel de definire a legii.

Un alt cercetător, care aparţinea nu mai puţin decât Helmholtz grupului celor mai precauţi, *J. Henle*, afirmă într-o conferinţă: „Dacă experienţele de selecţie artificială ar urma să fie aplicate ipotezei Oken-Lamarck, atunci ar trebui arătat cum începe natura pentru a obţine structurile cu ajutorul cărora experimentatorul îşi atinge ţinta. Aceasta este sarcina ce şi-a trasat-o Darwin şi pe care a urmărit-o cu o râvnă şi o perspicacitate demne de admiraţie".

Cel mai mare entuziasm pentru *fapta lui Darwin*, a fost resimţit de materialişti. Ei erau lămuriţi de mult timp că, mai devreme sau mai târziu, va trebui să vină cineva care să lumineze de pe o poziţie filosofică mulţimea de date acumulate într-un domeniu de fapte reale cu ajutorul unui gând conducător. Conform părerii lor, după descoperirea lui Darwin, victoria concepţiei asupra lumii pentru care militaseră ei nu va mai întârzia.

Darwin şi-a abordat sarcina sa ca cercetător al naturii. El s-a menţinut, la început, în limitele unei astfel de cercetări. În cartea lui fundamentală se face numai aluzie la faptul că gândurile sale ar putea arunca o lumină vie asupra problemelor fundamentale ale concepţiei despre lume, asupra relaţiilor omului cu natura. În acest sens, el afirmă: „Văd deschizându-se în viitor un teren deschis pentru cercetări cu mult mai importante. Psihologia se va situa cu certitudine pe ideea fundamentală a necesităţii dobândirii treptate a oricărei forţe şi aptitudini spirituale. Multă lumină se poate răspândi şi asupra originii şi istoriei omului".

După expresia lui Büchner, problema originii omului a devenit, pentru materialişti, de o importanţă capitală. În conferinţele sale, ţinute în anii 1866-1867 la Offenbach, Büchner a spus: „Trebuie oare să aplicăm teoria transformării şi propriului nostru neam, omului sau nouă înşine? Trebuie oare să acceptăm că aceleaşi principii şi reguli, care au chemat la viaţă restul organismelor, ar fi valabile şi pentru propria noastră apariţie şi origine? Sau poate că – în calitatea noastră de stăpâni ai creaţiei – constituim o excepţie?"

Ştiinţele naturii propovăduiau clar că omul nu ar putea constitui o excepţie. Pe baza unor studii de anatomie comparativă precise, cercetătorul englez al naturii *Huxley*, a putut să pronunţe, în 1863, în „Mărturii ale poziţiei omului în natură", fraza: „Compararea critică a tuturor organelor şi a modificărilor lor în cadrul seriei maimuţelor ne duce la unul şi acelaşi rezultat, că deosebirile anatomice care-l desparte pe om de gorilă şi de cimpanzeu nu sunt aşa de mari ca deosebirile care despart maimuţele antropoide de speciile inferioare de maimuţe". În faţa unor astfel de fapte reale, ne-am mai putea oare îndoi că evoluţia naturală, care a produs prin creştere şi reproducere, prin ereditate,

variabilitate a formelor şi, prin lupta pentru existenţă, seria de fiinţe organice până sus la maimuţe, l-a creat până la urmă pe aceeaşi cale şi pe om?

Concepţia fundamentală a pătruns tot mai adânc în cursul secolului în inventarul cunoştinţelor din domeniul ştiinţelor naturale, de care era pătruns Goethe – desigur, *în felul său*, – din cauza cărora el s-a străduit din toate puterile să corecteze părerea contemporanilor săi cum că în maxilarul superior al omului ar lipsi un aşa numit os intermaxilar. Se credea că toate animalele au acest os, numai omul nu. Şi acest fapt se considera a fi dovada că omul se deosebeşte pe plan anatomic de animale; că, prin planul său structural, omul ar fi fost gândit altfel. Modul de a gândi conform cu natura, al lui Goethe, i-a impus ca, în vederea înlăturării acestei erori să întreprindă cercetări anatomice foarte amănunţite. Şi când cercetările sale au fost încununate de succes, pătruns de sentimentul deplin al importanţei descoperirii sale pentru cunoaşterea naturii, Goethe i-a scris lui Herder: „Am comparat craniul uman şi cel animal, am găsit urma şi iată, am descoperit-o! Te rog însă ca nu cumva să te trădezi, căci descoperirea trebuie păstrată deocamdată secretă. Trebuie să te bucure şi pe tine din toată inima; căci este ca o piatră de construcţie finală a omului, care nu lipseşte, ci există şi ea! Însă cum!"

Sub influenţa unor astfel de reprezentări, marea problemă a concepţiei despre lume cu privire la relaţia omului cu el însuşi şi cu lumea exterioară s-a transformat în sarcina de a demonstra, cu mijloacele ştiinţelor naturii, care sunt procesele reale care au condus în decursul evoluţiei la formarea omului. Prin aceasta s-a produs o modificare a punctului de vedere pe baza căruia se încerca explicarea fenomenelor naturii. Atâta timp cât în fiecare organism, inclusiv în cel uman, se vedea realizat un plan structural

adecvat, în cazul explicării fiinţelor trebuia avut în vedere acest scop. Trebuia să se ţină seama de faptul că, în embrion, organismul viitor este cuprins în structuri. Extins asupra întregului Univers, aceasta însemna că îşi va îndeplini cel mai bine sarcina acea explicaţie a lumii care va arăta modul în care, aflată pe treptele ei timpurii de evoluţie, natura se pregăteşte să realizeze treptele ulterioare, şi cum, ajunsă pe culme, să-l creeze şi pe om.

Ideea modernă a evoluţiei a respins orice înclinaţie a cunoaşterii de a vedea reprezentate, în stadiile anterioare, stadiile de mai târziu. Pentru ea, ulteriorul nu este cuprins în nici un fel în anterior. Dimpotrivă în ea s-a înrădăcinat tot mai mult principiul căutării a ceea ce a fost anterior în stadiul ulterior. Această teză a alcătuit o parte componentă a principiului eredităţii. Se poate vorbi de-a dreptul despre o înverşunare a direcţiei necesităţii explicării. Importantă a devenit această inversare pentru desăvârşirea ideii despre dezvoltarea indivizilor organici izolaţi, de la ou până la stadiul matur, pentru aşa numita istorie a embrionului (ontogenie). În loc de a se ţine seama că, în embrion, organele de mai târziu sunt pregătite, s-a căutat să se compare formele pe care le adopta un organism, în decursul dezvoltării sale individuale de la ou până la completa maturitate, cu alte forme de organisme. Deja *Lorenz Oken* a urmărit o astfel de pistă. În cel de al patrulea volum al operei sale „Istoria generală a naturii pentru toate nivelele", el afirma, la pag. 468: „Prin cercetările mele de fiziologie am ajuns cu mai mulţi ani în urmă la părerea că etapele de dezvoltare ale puişorului de găină în ou au asemănări frapante cu diferite clase de animale, astfel încât la început posedă oarecum numai organe ale infuzorilor, apoi, treptat, pe cele ale polipilor, meduzelor, scoicilor, melcilor etc. Ulterior a trebuit să iau în considerare în sens invers şi

diferitele clase de animale, ca trepte de dezvoltare care prezentau un „paralelism" cu cele ale puişorului. Această concepţie asupra naturii a necesitat cea mai atentă comparare a acelor organe care se adaugă celor anterioare în fiecare clasă superioară de animale, şi la fel şi a celorlalte care se dezvoltă treptat în puişor, în timpul clocitului. Desigur, un paralelism desăvârşit nu poate fi stabilit prea uşor într-o chestiune aşa de dificilă şi încă prea puţin cercetată. Însă a dovedi existenţa acestui paralelism nu este dificil, căci ni se dezvăluie cât se poate de clar prin metamorfoza insectelor, care nu este nimic altceva decât o dezvoltare în faţa ochilor noştri a formelor juvenile, care se desfăşoară în afara oului, şi anume aşa de încet încât putem observa şi cerceta pe îndelete fiecare etapă embrionară". Oken compară stările de transformare ale insectelor cu alte animale şi găseşte că omizile prezintă cele mai mari asemănări cu viermii, în timp ce crisalidele se aseamănă cu racii. Din astfel de asemănări, gânditorul genial conchide că: „Este în afară de orice îndoială că în acest caz există o asemănare şocantă, care justifică acceptarea ideii că istoria dezvoltării care are loc în ou nu este altceva decât o repetare a istoriei creării claselor de animale". Exista în natura acestui bărbat spiritual posibilitatea de a intui o idee măreaţă printr-o inspiraţie fericită de moment. Pentru o astfel de intuire, el nu avea nici măcar nevoie de cunoaşterea faptelor reale corespunzătoare. Dar există şi în natura unor astfel de idei intuite faptul că ele nu produc o impresie prea puternică asupra celui ce lucrează în domeniul ştiinţei. Oken s-a ivit strălucitor ca o cometă pe cerul concepţiei germane despre lume. El a radiat multă lumină. El a dat noţiuni conducătoare în cele mai diferite domenii ale ştiinţei dintr-un mare tezaur de idei. Însă modul în care îşi orânduia legăturile dintre faptele reale avea

adesea un caracter forţat. El îşi îndrepta atenţia şi efortul exclusiv asupra punctului final al expunerilor sale. Acesta a fost şi cazul cu sus-numita lege a repetării unor forme animale, în dezvoltarea embrionară a altora.

În opoziţie cu Oken, *Carl Ernst von Baer* se ţinea, pe cât posibil, cu stricteţe de faptele reale când în 1828, în: „Istoria evoluţiei animalelor", a vorbit despre ceea ce l-a condus pe Oken la ideea sa „Embrionii mamiferelor, păsărilor, şopârlelor şi şerpilor – probabil şi ale broaştelor ţestoase – sunt, la începutul dezvoltării lor, extraordinar de asemănători între ei, atât ca întreg, cât şi în ce priveşte dezvoltarea diferitelor părţi; aceşti embrioni se aseamănă atât de mult între ei, încât de multe ori pot fi deosebiţi numai după dimensiunile lor. Eu am doi embrioni mici, conservaţi într-un borcan cu alcool, cărora am omis să le notez numele; şi iată că acum nu sunt în stare să determin cărei clase aparţin. Ei pot fi şopârle, păsări sau mamifere foarte tinere. Atât este de concordantă formarea capului şi trunchiului ambilor embrioni. Însă le lipsesc încă extremităţile. Dar chiar dacă ar fi şi ele prezente tot nu ne-ar spune nimic, pentru că picioarele şopârlelor şi mamiferelor, aripile şi picioarele păsărilor precum şi mâinile şi picioarele oamenilor se dezvoltă din aceeaşi formă fundamentală".

Astfel de amănunte ale istoriei embrionului, trebuiau să trezească cel mai viu interes acelor gânditori a căror convingeri îi înclinau spre darwinism. Căci Darwin a demonstrat posibilitatea ca formele organice să se transforme, precum şi că, pe calea transformărilor, speciile de astăzi ar descinde numai din câteva sau poate că numai *dintr-o singură* formă primordială. Acum imensa varietate a fiinţelor vii se prezintă în primele lor stadii de dezvoltare atât de asemănătoare, încât nu pot sau abia pot fi deosebite între ele. Amândouă aceste idei, cea a asemănării formelor

embrionare precum şi aceea a descendenţei, au fost legate organic de *Fritz Müller* într-o scriere bogată în idei, „Pentru Darwin", din 1864. Müller este una dintre acele personalităţi de înaltă spiritualitate, al căror suflet are o nevoie stringentă de o concepţie asupra lumii conformă cu natura pentru respiraţia lor spirituală. El resimţea satisfacţie în legătură cu propriile sale acţiuni numai când, faţă de motivele acţiunilor sale, putea avea sentimentul că sunt la fel de necesare ca şi o forţă a naturii. În anul 1852, Müller s-a mutat în Brazilia. Timp de doisprezece ani, el a activat ca profesor de gimnaziu la Desterro (pe insula Sfânta Caterina, nu departe de ţărmul Braziliei). În 1867 a trebuit să renunţe şi la acest post. Omul concepţiei noi asupra lumii a trebuit să cedeze în faţa presiunilor reacţiunii, care, sub influenţa iezuiţilor, a pus stăpânire pe postul său de profesor. Ernst Haeckel a descris, în „Revista pentru ştiinţele naturii din Jena" (vol. XXXI, N.F. XXIV, 1897), viaţa şi opera lui Fritz Müller, care fusese caracterizat de Darwin drept „Rege al cercetătorilor". Dintr-o bogăţie de observaţii făcute de Müller s-a născut micuţa, dar importanta scriere „Pentru Darwin". În aceasta este tratată o singură grupă de forme organice, racii, în spiritul despre care Fritz Müller credea că ar trebui să rezulte din concepţia lui Darwin. Müller a demonstrat că formele de raci, foarte diferite între ele la maturitate, sunt absolut identice la ieşirea lor din ou. Dacă se admite că, în sensul legii darwiniene a descendenţei, formele de raci s-au dezvoltat dintr-o formă primordială, şi admiţând că asemănarea acestor animale în stadiile juvenile este o consecinţă a eredităţii formei strămoşeşti comune, ajungem la reunirea ideilor lui Darwin cu cele ale lui Oken despre repetarea istoriei creării claselor de animale în dezvoltarea formelor animale izolate. Această reunire a ideilor lui Darwin şi Oken, a făcut-o şi Fritz Müller. Prin aceasta, el a

creat anumite legături dintre formele timpurii ale unei clase de animale cu formele care au rezultat mai târziu din ele, prin transformare. Faptul că forma unor strămoşi ai unei fiinţe de astăzi a avut un anumit aspect, a făcut ca fiinţa care trăieşte în prezent să aibă în decursul evoluţiei sale cutare sau cutare aspect într-unul din stadiile sale de dezvoltare. Strămoşii unor organisme pot fi recunoscuţi după formele embrionare ale acestora, iar calitatea strămoşilor determină caracterele germenilor. Istoria grupului şi istoria embrionului (filogenia şi ontogenia) se leagă în cartea lui Fritz Müller, ca relaţie cauză-efect. Prin aceasta, în direcţia ideilor darwiniene a intervenit o trăsătură nouă. Acest lucru nu-şi pierde din importanţă chiar dacă cercetările lui Müller asupra racilor au fost modificate de studiile ulterioare ale lui *Arnold Lang*.

Trecuseră abia patru ani de la apariţia lucrării lui Darwin, „Originea speciilor", când a fost publicată scrierea lui Müller în apărarea şi confirmarea concepţiei lui Darwin. El arătase, prin cercetările sale concentrate asupra unei singure clase de animale, cum ar trebui să se lucreze în spiritul noilor idei. Şapte ani după apariţia „originii speciilor", în anul 1866, se tipărea deja o carte pătrunsă pe de-a-ntregul de noul spirit, care, de pe o poziţie înaltă, lumina, cu ajutorul ideilor darwinismului, conexiunile fenomenelor vieţii; este vorba de „Morfologia generală a organismelor", scrisă de *Ernst Haeckel*. Fiecare pagină a acestei cărţi trădează marele scop de a executa, pe baza noilor gânduri, un tur de orizont asupra totalităţii fenomenelor naturii. Haeckel căuta obţinerea unei concepţii noi asupra lumii, plecând de la darwinism.

Haeckel se străduia să servească noua concepţie asupra lumii în două direcţii: el a îmbogăţit neîntrerupt cunoaşterea faptelor reale, care oferă explicarea

interacţiunilor dintre fiinţele şi forţele naturii; el a extras cu o consecvenţă de fier, din aceste fapte reale, ideile care trebuie să satisfacă necesităţile umane de explicare. Haeckel avea convingerea de nestrămutat că omul poate obţine, din aceste fapte reale şi idei, satisfacerea deplină a tuturor necesităţilor sale psihice. Aşa cum îi era lui Goethe clar în felul său, la fel îi erau de clare şi lui Haeckel în felul său, că natura „acţionează după legi veşnice, necesare şi ca atare divine; că Divinitatea însăşi n-ar putea să le modifice". Şi pentru că acest lucru îi este clar, el îşi venerează Dumnezeul în legile veşnice şi necesare ale naturii şi în substanţele asupra cărora acţionează aceste legi. După cum, conform concepţiei sale, raţiunea este satisfăcută de armonia legilor naturii în mod necesar interdependente, la fel se ofereau şi inimilor sensibile, sufletului predispus pentru etică şi religie, ceea ce îi este necesar pentru a-şi potoli setea. În piatra atrasă de Pământ, care cade, se exprimă aceeaşi divinitate ca şi în floarea plantei sau în spiritul uman care îl plăsmuieşte dramatic pe „Wilhelm Tell".

Din activitatea lui Ernst Haeckel reiese cu claritate cât de greşit este să se creadă că, prin pătrunderea raţională în acţiunea naturii, prin cercetarea legilor ei, se distruge sentimentul pentru minunatele frumuseţi ale naturii. Explicării raţionale a naturii i s-a contestat capacitatea satisfacerii necesităţilor sufleteşti. Se poate afirma că oriunde ar fi vătămată lumea sufletească a omului prin cunoaşterea naturii, faptul nu ţine de această cunoaştere, ci de omul ale cărui sentimente se mişcă într-o direcţie greşită. Cel ce urmăreşte fără idei preconcepute căile unui cercetător al naturii cum este Haeckel, va simţi cum îi bate inima mai puternic la fiecare pas făcut în aprofundarea cunoaşterii naturii. Dezmembrarea anatomică, cercetarea microscopică, nu-i va distruge omului frumuseţea naturii, ci

dimpotrivă, îi va dezvălui nenumărate splendori noi. Este neîndoios că în timpul nostru există o luptă între intelect şi fantezie, între reflexie şi intuiţie. *Ellen Key*, eseista plină de spirit, are fără îndoială dreptate când vede în această luptă, una dintre cele mai importante fenomene ale timpului actual. Cel ce, asemenea lui Ernst Haeckel, forează adânc în puţul faptelor reale şi se înalţă apoi îndrăzneţ, cu gândurile ce rezultă din aceste fapte reale, până pe culmile cunoaşterii umane, nu poate găsi decât în explicarea naturii forţa conciliatoare „între ambii concurenţi, încă la fel de tari, între reflexie şi intuiţie, care se îngenunchează reciproc". (Ellen Key: „Eseuri", Berlin, 1899). Aproape în acelaşi timp cu publicarea de către Haeckel a concepţiei sale despre lume, rezultată din cunoaşterea naturii expusă, cu onestitatea lui nereţinută, în cartea lui, „Enigmele Lumii" (1899), el a început să editeze în fascicule şi „Formele artistice din natură", în care oferă imagini din nesecata bogăţie a formelor splendide ce le creează natura din sânul ei şi care, prin frumuseţea şi diversitatea lor, depăşesc cu mult „toate formele artistice create de om". Acelaşi bărbat ce ne călăuzeşte raţiunea în legitatea naturii ne îndreaptă şi fantezia spre frumuseţea naturii.

Necesitatea creării unui contact nemijlocit între marile întrebări ale concepţiei asupra lumii şi diferitele cercetări ştiinţifice l-a călăuzit pe Haeckel la una din acele fapte despre care Goethe afirma că ar caracteriza punctele expresive prin care natura oferă benevol şi ne prezintă ideile fundamentale necesare înţelegerii ei. Acest fapt i s-a oferit lui Haeckel prin cercetarea ce a întreprins-o pentru a vedea măsura în care vechiul gând al lui Oken – aplicat de Fritz Müller crustaceelor, – ar putea fi făcut rodnic în legătură şi cu întregul regn animal. La toate animalele – cu excepţia protozoarelor, alcătuite tot timpul vieţii lor dintr-

o singură celulă –, din ovulul cu care fiinţa îşi începe dezvoltarea ei embrionară se formează un corp în formă de cupă sau de ulcior, aşa numita gastrulă. Acest germene în formă de cupă este o formă animală prin care trec absolut toate animalele, de la bureţi până sus, la om. Această formă are numai membrană, gură şi stomac. Există însă şi unele animale inferioare, numite celenterate, care posedă în tot cursul vieţii numai aceste organe, care se aseamănă deci cu germenul cu formă de cupă (gastrula). Această faptă a fost interpretată de Haeckel în sensul teoriei evoluţiei. Forma de gastrulă este o moştenire pe care animalele au primit-o de la forma strămoşului lor comun. A existat cândva o specie de animale, dispărută probabil cu milioane de ani în urmă, Gastraea, care era construită asemănător zoofitelor inferioare de astăzi: bureţi, polipi etc. Din această specie animală s-a dezvoltat întreaga varietate de forme actuale, de la polipi şi bureţi până la oameni: Toate animalele repetă, pe parcursul istoriei lor embrionare, această formă primordială a lor.

În acest fel, fusese dobândită o idee de o incomensurabilă însemnătate. Era trasată calea de legătură de la simplu la compus, la perfecţiune în lumea organismelor. O formă animală simplă se dezvoltă în anumite împrejurări. Unul sau mai mulţi indivizi având această formă se transformă, ca înfăţişare şi organizare, în funcţie de condiţiunile de viaţă în care ajung. Ceea ce a luat naştere prin transformare este transmis pe cale ereditară urmaşilor. În felul acesta găsim deja două forme: cea veche, care a rămas pe prima treaptă a dezvoltării, şi cea nouă. Ambele forme se pot dezvolta mai departe în diferite direcţii şi atingând diferite grade de perfecţionare. După perioade lungi de timp, datorită transmiterii ereditare a caracterelor

la formele noi, apărute pe calea adaptării la condiţiile de viaţă, se constată existenţa unei multitudini de specii noi.

Pentru Haeckel, acesta este modul în care se leagă ceea ce se întâmplă astăzi cu ceea ce a avut loc în timpuri imemoriale. Dacă vrem să explicăm un organ al unui animal actual, trebuie să privim retrospectiv la strămoşii săi, care şi-au format organul respectiv în împrejurările ambientale în care au trăit. Ceea ce s-a produs în timpuri de demult din cauze naturale a fost transmis până astăzi, pe cale ereditară. În istoria unui grup animal se lămureşte evoluţia individului. În evoluţia seminţiei (filogenie), rezidă, aşadar, cauzele evoluţiei individului (ontogenie). Haeckel exprimă acest lucru în legea sa biogenetică fundamentală spunând că: „Ontogeneza scurtă, sau evoluţia individului, este o repetare rapidă şi concisă a filogeniei lungi sau a evoluţiei speciei".

Prin aceasta, din domeniul organicului a fost îndepărtată orice explicare a anumitor scopuri, orice teleologie în sensul vechi. Nu se mai caută scopul unui organ, ci cauzele dezvoltării sale; o formă oarecare nu mai indică ţelul spre care tinde, ci originea care i-a dat naştere. Modul de explicare al organicului a devenit identic cu cel al anorganicului. Apa nu mai este considerată a fi ţelul oxigenului şi nici omul nu mai este considerat a fi scopul creaţiei. Se investighează originea, cauza efectivă a fiinţelor. Modul dualist de contemplare, care susţinea că anorganicul şi organicul trebuie explicate după două principii diferite, se transformă într-un mod monist de reprezentare, un monism care nu are decât un singur mod unitar de explicare pentru întreaga natură.

Haeckel arată cu ajutorul unor cuvinte importante că, prin descoperirea lui, a fost găsită calea pe care orice dualism, în sensul de mai sus, trebuie să fie depăşit.

„Filogenia este cauza mecanică a ontogeniei". Prin această propoziţie este caracterizată clar concepţia noastră principial monistă, a evoluţiei organice, şi de adevărul acestei teze fundamentale depinde în primul rând adevărul teoriei Gastrae-ei. Fiecare cercetător al naturii va trebui să se declare în viitor pentru sau împotriva acestei teze fundamentale, cercetător care, prin biogenie, nu se mai mulţumeşte numai cu simpla admirare a fenomenelor uimitoare, ci care tinde, dincolo de ele, spre înţelegerea semnificaţiei lor. Prin această frază este caracterizată totodată şi prăpastia de netrecut care desparte vechea morfologie teleologică şi dualistă de cea nouă, monistă şi mecanică. Dacă funcţiile fiziologice ale eredităţii şi adaptabilităţii sunt dovedite a fi singurele cauze ale apariţiei formelor organice, atunci se elimină din domeniul biogenezei totodată orice fel de concepţie teleologică, de mentalitate metafizică; opoziţia pronunţată dintre aceste două principii conducătoare este demonstrată în mod clar prin aceasta. Ori există o legătură directă, cauzală între ontogenie şi filogenie, ori nu există. Ontogeneza este un extract rezumativ al filogenezei sau nu este aceasta. Între aceste două ipoteze nu poate exista o a treia. Ori epigeneză şi descendenţă, ori preformare şi creaţie". Haeckel este o personalitate filozofică. Din această cauză, de îndată ce a preluat în sine concepţia darwiniană, s-a şi pus imediat cu întreaga lui energie în slujba apărării concluziilor finale ce rezultă din această concepţie în legătură cu originea omului. El nu se putea mulţumi să indice ca Darwin, cu timiditate, această „Problemă a tuturor problemelor". Din punct de vedere anatomic şi fiziologic, omul nu se deosebeşte de animalele superioare. Ca urmare, trebuie să i se atribuie o origine comună cu acestea. Cu un curaj extraordinar, Haeckel a intervenit imediat în favoarea acestei păreri şi a

tuturor consecinţelor ei cu privire la concepţia asupra lumii. Pentru el era în afară de orice îndoială că de acum încolo manifestările supreme ale vieţii omului, faptele spiritului, urmează a fi considerate din acelaşi punct de vedere ca şi activităţile celor mai simple făpturi vii. Observarea animalelor celor mai simple, a protozoarelor (infuzori şi rizopode), l-au învăţat că şi aceste organisme posedă un suflet. Prin mişcările lor, sugerând existenţa unei simţiri, el a identificat manifestări ale vieţii care trebuiau numai să fie amplificate, desăvârşite, pentru a deveni complicatele acţiuni raţionale şi voliţionale ale omului.

Ce paşi a făcut oare natura pentru ca Gastraea, celenteratul primordial care a trăit acum multe milioane de ani, să ajungă la treapta de om? Aceasta a fost întrebarea cuprinzătoare pe care şi-a pus-o Haeckel. Răspunsul l-a dat în lucrarea sa „Antropogenia" apărută în 1874, în care tratează, în partea întâi, istoria embrionară a omului, iar în partea a doua filogenia acestuia. Punct cu punct a fost arătat cum în filogenie se află cauzele evoluţiei embrionare. În acest fel, poziţia omului în natură a fost determinată după principiile doctrinei evoluţioniste. Pentru opere, ca „Antropogenia" lui Haeckel, ne este permis să aplicăm cuvintele pe care marele anatomist *Karl Gegenbaur* le-a scris în cartea sa „Anatomia comparată" (ediţia a doua, 1870), prin care consideră că darwinismul, ca teorie, reprimeşte din abundenţă de la ştiinţă ceea ce i-a dăruit acesteia ca metodă: claritate şi certitudine. O dată cu metoda darwiniană, pentru Haeckel, i-a fost dăruită ştiinţei şi teoria originii omului.

Ceea ce a fost făptuit în acest fel, poate fi apreciat în toată amploarea numai dacă luăm în considerare opoziţia cu care a fost primită, de către partizanii concepţiilor idealiste asupra lumii, aplicarea cuprinzătoare, de către Haeckel, a

principiilor fundamentale darwiniene. Pentru aceasta nici nu trebuie să ne referim la cei care, printr-o credinţă oarbă în părerile adoptate prin tradiţie, se ridicau împotriva „Teoriei provenienţei din maimuţă", sau la cei care cred că orice moralitate mai înaltă, mai subtilă, ar fi primejduită, dacă oamenii nu vor mai fi de părere că au o „origine mai înaltă, mai pură". Ne putem limita la cei care erau absolut înclinaţi să preia în ei adevăruri noi. Dar şi acestora le era greu să se regăsească în acest adevăr nou. Ei se întrebau: Nu negăm noi oare gândirea noastră raţională, dacă nu mai căutăm originea ei într-o raţiune universală generală situată deasupra noastră, ci în regnul animal, dedesubtul nostru? Astfel de gânditori indicau, cu multă sârguinţă, punctele prin care concepţia lui Haeckel părea încă neconfirmată prin anumite fapte. Şi astfel de oponenţi aveau aliaţi foarte puternici într-un număr de cercetători ai naturii care, dintr-un ciudat sentiment de părtinire, îşi foloseau cunoştinţele lor reale pentru a sublinia fără încetare zonele în care experienţa dobândită era încă insuficientă pentru a permite tragerea concluziilor lui Haeckel. Reprezentantul tipic, şi totodată cel mai impresionant, al acestui punct de vedere al cercetătorilor naturalişti este *Rudolf Virchow*. Antagonismul dintre Haeckel şi Virchow ar putea fi caracterizat cam aşa: Haeckel se încrede în consecvenţa lăuntrică a naturii, despre care Goethe zicea că oferă o consolare pentru inconsecvenţa oamenilor – şi îşi spunea: Dacă în anumite cazuri un principiu al naturii s-a dovedit a fi just, însă ne lipseşte experienţa necesară pentru demonstrarea justeţii sale şi în alte cazuri, aceasta nu este totuşi un temei pentru a pune cătuşe progresului cunoaşterii noastre; ceea ce experienţa ne refuză încă astăzi, ne poate fi dăruit mâine. Virchow este de altă părere. Pe cât posibil, el îi refuză unui principiu cuprinzător să câştige teren. El pare a crede că unui astfel de

principiu nu i se pot ridica suficiente obstacole. Antagonismul dintre aceste două spirite s-a ascuțit mult cu ocazia celei de a cincizecia conferințe a medicilor și cercetătorilor germani ai naturii, în septembrie 1877. Haeckel a ținut cu acest prilej o prelegere despre: „Teoria evolutivă actuală în raport cu ansamblul științei".

În anul 1894, Virchow s-a văzut silit să spună: „Prin speculații, s-a ajuns la adoptarea teoriei descendenței din maimuță; s-ar fi putut formula tot așa de bine și o teorie a descendenței omului din elefanți sau ovine". Virchow pretinde dovezi incontestabile pentru această concepție. Însă de îndată ce apare ceva ce se dovedește a fi o verigă în lanțul argumentării, Virchow încearcă să-i bagatelizeze valoarea prin orice mijloace.

O astfel de verigă în lanțul dovezilor o formează resturile de oseminte descoperite în anul 1894 în Java de *Eugen Dubois*. Vestigiile constau dintr-o calotă craniană, un femur și câțiva dinți. În legătură cu această descoperire, la Congresul din Leyden al zoologilor a avut loc o discuție interesantă. Dintr-un număr de doisprezece zoologi prezenți, trei au fost de părerea că resturile ar proveni de la o maimuță, alți trei au fost de părere că ar proveni de la un om; însă șase au considerat că osemintele ar fi aparținut unei forme intermediare între om și maimuțe. Dubois a demonstrat în mod convingător în ce relație s-ar afla ființa ale cărei resturi erau examinate, pe de o parte cu maimuțele actuale, iar de altă parte cu omul actual. Teoria evoluționistă naturalist științifică trebuie să ia în considerare mai cu seamă astfel de forme intermediare. Ele umple golurile care există între numeroasele forme ale organismelor. Fiecare astfel de formă intermediară furnizează o dovadă nouă în favoarea tezei înrudirii a tot ce este viu. Virchow s-a opus părerii că resturile de oseminte ar proveni de la o astfel de

formă intermediară. Mai întâi a declarat că porţiunea de craniu ar proveni de la o maimuţă, pe când femurul i-ar fi aparţinut unui om. Paleontologi specialişti s-au declarat hotărât, după examinarea conştiincioasă a documentelor încheiate cu ocazia descoperirii osemintelor, pentru apartenenţa acestora la o singură fiinţă. Virchow a încercat să-şi susţină părerea provenienţei exclusiv umane a femurului, prin aceea că o proliferare osoasă prezentă pe femur ar dovedi că fiinţa respectivă ar fi suferit de o boală care ar putea fi vindecată numai printr-o îngrijire umană atentă. Împotriva acestei opinii s-a pronunţat paleontologul *Marsch*, spunând că astfel de proliferări osoase se întâlnesc şi la maimuţe sălbatice. O altă afirmaţie a lui Virchow, conform căreia strangularea profundă dintre marginea superioară a orbitelor şi calota craniană a presupusei fiinţe intermediare ar pleda pentru natura sa de maimuţă, a fost contrazisă de cercetătorul naturii *Nehring*, care a afirmat că aceeaşi formaţie s-ar găsi şi la un craniu uman de la Santos din Brazilia. Aceste obiecţii ale lui Virchow proveneau din aceiaşi mentalitate care l-a determinat să afirme că vestitele cranii de la Neanderthal, Spy etc., ar reprezenta formaţii patologice, anormale, în timp ce tovarăşii de convingeri ai lui Haeckel le considerau a fi forme intermediare între maimuţe şi om.

Haeckel nu s-a lăsat clintit în încrederea ce o avea în modul său de reprezentare prin nici un fel de obiecţii. El tratează ştiinţa în continuare de pe poziţia punctelor de vedere dobândite şi acţionează, prin expunerea populară a concepţiei sale asupra naturii, asupra conştienţei publice. În „Filogenia sistematică – schiţă a unui sistem natural al organismelor pe baza filogeniei" (1894-1896), el a căutat să prezinte înrudirile naturale ale organismelor într-un mod strict ştiinţific. În „Istoria creaţiei naturale", care a fost

reeditată de unsprezece ori între 1868 şi 1908, el a oferit o explicaţie pe înţelesul tuturor a concepţiilor sale. În studiile, sale redactate pe înţelesul tuturor, despre filosofia monistă cuprinse în „Enigme ale lumii", el a prezentat în 1899 o privire de ansamblu asupra ideilor sale de filosofia naturii, expunând fără rezerve consecinţele ideilor sale fundamentale în toate direcţiile. Între toate aceste lucrări, el a publicat şi studii asupra celor mai diferite cercetări speciale, ţinând seama tot timpul, în egală măsură, atât de principiile filosofice cât şi de cunoştinţele ştiinţifice de detaliu.

Lumina care provine din concepţia monistă asupra lumii este, după convingerea lui Haeckel, ceea ce „împrăştie norii grei ai ignoranţei şi superstiţiei, care întindeau până acum o beznă de nepătruns asupra celei mai importante dintre problemele cunoaşterii, şi anume asupra problemei originii omului, a adevăratei sale esenţe şi a poziţiei sale în natură". În acest fel s-a exprimat el în cuvântarea ce a ţinut-o la 26.08.1898 cu ocazia celui de al patrulea Congres internaţional de zoologie din Cambridge, cu titlul: „Despre actualele noastre cunoştinţe în legătură cu originea omului". Modul în care concepţia lui asupra lumii constituie o legătură între religie şi ştiinţă a fost expus de Haeckel în modul cel mai clar în scrierea lui: „Monismul ca legătură între religie şi ştiinţă. Mărturisirea de credinţă a unui cercetător al naturii", apărută în 1892.

Dacă-l comparăm pe Haeckel cu Hegel, rezultă clar deosebirea intereselor concepţiilor despre lume în ambele jumătăţi ale secolului al nouăsprezecelea. Hegel vieţuieşte scufundat cu totul în idee, luând din lumea faptelor reale numai atât cât îi este necesar pentru a ilustra imaginea lumii sale ideale. Haeckel este înrădăcinat cu toate fibrele existenţei sale în lumea faptelor reale, extrăgând din aceasta

numai suma de idei la care îl împing acestea. Hegel se străduieşte în permanenţă să arate cum toate fiinţele tind să-şi atingă în spiritul uman culmea devenirii lor; Haeckel este permanent preocupat să demonstreze cum cele mai complicate formaţiuni umane fac trimitere la cele mai simple obârşii ale existenţei. Hegel explică natura prin spirit; Haeckel derivă spiritul din natură. Acesta este motivul pentru care se poate vorbi despre o inversare a sensului gândirii în cursul secolului al nouăsprezecelea. În cadrul vieţii spirituale germane, această inversare a fost introdusă de Strauss, Fereurbach şi alţii; direcţia nouă a descoperit în materialism o expresie provizorie extremă, strict ştiinţifică metodic, potrivit lumii gândurilor lui Haeckel. Căci importanţa lui Haeckel constă în pătrunderea întregii sale activităţi de cercetare cu un spirit profund filozofic. El nu urmărea dobândirea unor rezultate care, din motive oarecare, sunt puse ca ţeluri ale concepţiei asupra lumii sau ale cugetării filosofice; însă procedeul lui este filosofic. La el, ştiinţa se prezintă nemijlocit având caracteristica unei concepţii asupra lumii. Întregul mod în care contempla lucrurile l-au predestinat să fie un propagator al monismului celui mai intransigent. El priveşte spiritul şi natura cu aceeaşi dragoste. Din această cauză, el mai putea găsi spiritul şi în fiinţele cele mai simple. El merge chiar mai departe, căutând urmele prezenţei spiritului în particulele anorganice. „Fiecare atom – spune el – posedă o sumă inerentă de forţă şi este, în acest sens, însufleţit. Fără acceptarea existenţei unui suflet atomic, cele mai simple şi generale fenomene chimice rămân inexplicabile. Plăcerea şi neplăcerea, dorinţa şi repulsia, atracţia şi respingerea trebuie să le fie comune tuturor maselor atomice; căci mişcările atomilor care trebuie să aibă loc la formarea şi descompunerea

oricărei combinaţii chimice pot fi explicate numai dacă li se atribuie simţire şi voinţă şi, în fond, numai pe aceste însuşiri se întemeiază învăţătura chimică, general acceptată, a afinităţilor elective". Aşa cum urmăreşte Haeckel spiritul până în atom, tot aşa urmăreşte şi desfăşurarea pur mecanic-materială până în cele mai sublime realizări ale spiritului. „Spiritul şi sufletul omului nu sunt altceva decât forţele legate inseparabil de substratul material al corpului nostru. După cum forţa de mişcare a cărnii noastre este legată de elementele de formă ale muşchilor, la fel este legată şi forţa cugetătoare a spiritului nostru de elementele de formă ale creierului. Forţele noastre spirituale sunt funcţiuni ale acestor părţi ale corpului, după cum fiecare forţă este funcţia unui corp material".

Acest mod de reprezentare nu trebuie însă confundat cu acela care, într-un mod mistic şi neclar, imaginează existenţa sufletelor în fiinţele naturii, afirmând totodată că sunt mai mult sau mai puţin asemănătoare cu sufletele umane. Haeckel este un oponent declarat al unei astfel de concepţii asupra lumii care transpune însuşirile şi activităţile omului în lumea exterioară. Condamnarea din partea lui a umanizării naturii, a aşa numitului antropomorfism, a fost exprimată de Haeckel în repetate rânduri, cu o claritate care nu permite înţelegeri greşite. Când Haeckel atribuie însuşiri sufleteşti masei anorganice sau organismelor celor mai simple, el nu se referă în acest mod la nimic mai mult decât la suma manifestărilor de forţă, pe care acestea le prezintă. El respectă cu stricteţe faptele reale. Pentru Haeckel simţirea şi voinţa atomului nu reprezintă forţe psihice mistice, căci ele se epuizează prin ceea ce noi conştientizăm ca atracţie şi respingere. El nu vrea să spună că atracţia şi respingerea ar fi de fapt simţire

şi voinţă, ci că, pe treapta cea mai inferioară, ele reprezintă ceea ce sunt simţirea şi voinţa pe o treaptă superioară a evoluţiei. Evoluţia nu este o simplă dezvoltare a treptelor superioare ale spiritului din treptele inferioare, în care ele se află deja ascunse, ci o urcare adevărată spre formaţiuni noi, o creştere a atracţiei şi respingerii la simţire şi voinţă. Această concepţie fundamentală a lui Haeckel corespunde într-un anumit sens cu cea a lui Goethe, care se exprimă cu privire la aceasta prin cuvintele: împlinirea concepţiei sale asupra naturii i-a fost dăruită prin cunoaşterea celor „două mari roţi care pun natura în mişcare", a polarităţii şi a intensificării, „polaritatea aparţinând materiei, în măsura în care o gândim în mod material, iar intensificarea în timp ce o gândim în mod spiritual; polaritatea este cuprinsă în neîncetata atracţie şi respingere, iar intensificarea într-o înălţare printr-o continuă străduanie. Însă pentru că materia nu există nicicând fără spirit, după cum nici spiritul nu poate exista şi acţiona nicicând fără materie, materia se poate intensifica, iar spiritului nu i se poate lua proprietatea de a atrage şi de a respinge".

Adeptul unei astfel de concepţii asupra lumii se mulţumeşte să deducă lucrurile şi procesele cu adevărat existente în lume, unele dintr-altele. Concepţiile idealiste asupra lumii au nevoie, pentru a deduce un lucru sau proces, de fiinţe spirituale ce nu pot fi aflate în lăuntrul domeniului realităţii. Haeckel deduce forma gastrulei, care apare în cursul dezvoltării animale, dintr-un organism care a existat realmente odinioară. Un idealist caută forţe ideale sub a căror influenţă, embrionul aflat în curs de dezvoltare devine o gastrulă. Monismul lui Haeckel extrage din lumea reală tot ceea îi este necesar pentru explicarea lumii reale. El execută un tur de orizont în domeniul realităţii, pentru a recunoaşte modul în care obiectele şi procesele se explică

reciproc, unele pe altele. Teoriile sale nu-i sunt necesare, ca acelea ale idealiştilor, pentru a căuta, în vederea explicării realităţii, ceva mai înalt, un conţinut ideal care să explice realitatea, ci pentru a face inteligibile interconexiunile realităţii însăşi. Idealistul Fichte îşi punea întrebări în legătură cu determinarea omului. Prin aceasta el înţelegea ceva ce nu se epuizează în formele realităţii, ale faptelor; el se gândea la ceva adăugat de raţiune la existenţa de fapt; la ceva ce luminează existenţa reală a omului cu o lumină mai înaltă. Haeckel, cercetătorul monist al lumii, pune întrebări în legătură cu originea omului şi prin aceasta el se gândeşte la originea reală, la acele făpturi inferioare, din care, prin procese reale, a evoluat omul.

Este caracteristic modul în care Haeckel fundamentează însufleţirea fiinţelor inferioare. Un idealist s-ar fi referit în acest caz la concluzii raţionale. El ar veni cu necesităţi ale gândirii. Însă Haeckel se referă la ceea ce a văzut cu ochii săi. „Fiecare cercetător al naturii, care, asemenea mie, a examinat ani de-a rândul activitatea vitală a protozoarelor monocelulare, este convins în mod categoric că şi ele posedă un suflet; şi acest suflet celular este alcătuit dintr-o mulţime de senzaţii, reprezentări şi acţiuni voliţionale; simţirea, gândirea şi voinţa sufletelor noastre umane sunt deosebite de ale monocelularelor numai prin treapta superioară de dezvoltare". Idealistul îi atribuie materiei spiritul, pentru că nu-şi poate imagina că dintr-o materie lipsită de spirit s-ar putea naşte spirit. El crede că spiritul ar trebui negat dacă nu se acceptă prezenţa sa înainte de a se afla acolo, adică în toate formele de existenţă în care încă nu există nici un organ, nici un creier pentru el. Pentru monist nu există o astfel de desfăşurare de idei. El nu vorbeşte despre o existenţă care nu s-ar manifesta ca atare şi în exterior. El nu atribuie obiectelor două feluri de

însuşiri: de o parte cele care există cu adevărat în ele şi se exprimă prin ele, iar de altă parte, însuşiri care sunt tăinuite în ele, pentru a se exterioriza de abia pe o treaptă superioară până la care evoluează lucrurile. Pentru monist există numai ceea ce el observă şi nimic mai mult. Iar când obiectul observat evoluează mai departe şi creşte calitativ în cursul dezvoltării, atunci formele sale ulterioare vor fi prezente de abia din clipa în care se arată cu adevărat.

Cât de uşor se poate interpreta greşit monismul haeckelian pe această direcţie ne-o demonstrează obiecţiile făcute de foarte spiritualul *Bartholomäus von Carneri*, care, altminteri, a acumulat merite nepieritoare în ceea ce priveşte construirea unei etici a acestei concepţii asupra lumii. În scrierea sa: „Simţire şi conştienţă. Reflecţii moniste", apărută în 1893, el este de părerea că teza: „Nu există spirit fără materie, dar nici materie fără spirit – ne-ar îndreptăţi să extindem această constatare asupra vegetalelor şi asupra primei stânci întâlnite pe drum", atribuindu-le şi acestora spirit. Este însă în afară de orice îndoială că, în acest fel, ar fi creată o adevărată harababură. Căci nu trebuie pierdut din vedere că naşterea conştienţei poate avea loc numai prin activitatea celulelor din scoarţa cerebrală cenuşie. „Convingerea că nu există nici un fel de spirit fără materie, adică cum că întreaga activitate spirituală ar fi legată de o activitate materială şi că ea îşi află sfârşitul o dată cu sfârşitul acesteia, se întemeiază pe experienţă, în timp ce nici o experienţă nu demonstrează o posibilă legătură a spiritului cu materia". Cel ce ar atribui un suflet materiei – care nu trădează prezenţa unui spirit în ea – s-ar asemăna cu acela care, făcând abstracţie de mecanismul ceasului, i-ar atribui deja metalului din care este confecţionat ceasul capacitatea de a indica ora.

Înţeleasă corect, concepţia lui Haeckel nu este atinsă de reflecţiile lui Carneri. Ea este apărată de faptul că se urmăresc îndeaproape datele observaţiei. În scrierea sa: „Enigmele Lumii", Haeckel spune: „Eu însumi nu am adoptat niciodată ipoteza existenţei unei conştienţe a atomului... Dimpotrivă, am subliniat clar că activităţile psihice elementare ale simţirii şi ale voinţei ce pot fi atribuite atomilor, mi le reprezint ca fiind inconştiente". Haeckel nu vrea nimic altceva decât ca în explicarea fenomenelor naturii să nu fie admisă producerea de salturi, ca modul complicat cum apare spiritul prin activitatea creierului, să fie urmărit retrospectiv până la modul cel mai simplu prin care masa se atrage şi se respinge. Haeckel consideră că una dintre cele mai importante descoperiri ale ştiinţei moderne este descoperirea organelor gândirii de către *Paul Flechsig*. Acesta a subliniat că în zona cenuşie a scoarţei cerebrale se află situate patru organe de simţ centrale, patru „sfere de simţire lăuntrice", şi anume sfera senzorială corporală pentru percepţiile interne, sfera mirosului, sfera văzului şi sfera auzului. Între aceste patru centre senzoriale se află centrele gândirii, adică „organele reale al vieţii spirituale"; ele sunt uneltele cele mai importante ale activităţii psihice, care mijlocesc gândirea şi conştienţa... Aceste patru centre ale gândirii, deosebite de centrele senzoriale situate între ele prin structuri nervoase specifice, extrem de complicate, sunt adevăratele organe cugetătoare, singurele organe ale conştienţei noastre. În timpul din urmă, Flechsig a dovedit că, într-o parte a acestora, la om se află în plus nişte structuri nervoase extrem de complicate, care lipsesc la restul mamiferelor şi care explică superioritatea conştienţei umane".

Astfel de expuneri arată destul de clar că pentru Haeckel nu este vorba – aşa cum este pentru cei ce explică natura în mod idealist – să introducă spiritul încă de pe

treptele inferioare ale existenţei materiale, spre a-l regăsi apoi pe treptele superioare ale existenţei, ci este important ca, pe baza observării, să urmărească fenomenele simple până la cele complicate, pentru a demonstra modul în care activitatea materiei, ce se manifestă în domeniul primitiv ca atracţie şi respingere, creşte până la gradul de activităţi spirituale superioare.

Haeckel nu caută un principiu spiritual general pentru că nu s-ar putea descurca numai cu legitatea generală a fenomenelor spiritului şi ale naturii; pentru necesităţile sale este absolut suficientă tocmai această legitate generală. Legitatea ce se exprimă prin acţiunile spirituale este pentru el de acelaşi fel ca şi ceea ce iese la iveală prin atracţia şi respingerea părticelelor atomice de masă. Când spune că atomii sunt însufleţiţi, acest lucru are un sens cu totul diferit decât când acelaşi lucru este făcut de un adept al unei concepţii idealiste asupra lumii. Idealistul porneşte de la spirit, ducând reprezentările dobândite prin contemplarea spiritului în jos, în acţiunile simple ale atomilor, când îi gândeşte ca fiind însufleţiţi. Aşadar idealistul explică fenomenele naturii prin entităţile pe care el însuşi le-a introdus în acestea. Haeckel porneşte de la contemplarea celor mai simple fenomene ale naturii şi le urmăreşte pe acestea în sus, până la acţiunile spirituale. El explică aici fenomenele apariţiei spiritului pe baza unor legi pe care le-a observat la cele mai simple fenomene ale naturii.

Imaginea cosmică haeckeliană se poate naşte într-un suflet care se rezumă numai la observarea proceselor şi făpturilor naturii. Un astfel de suflet va vrea să *înţeleagă* legătura dintre aceste procese şi făpturi. Idealul său poate deveni înţelegerea a ceea ce spun procesele şi făpturile spirituale ele *însele* despre devenirea şi colaborarea lor, dar şi de a respinge ceea ce este adăugat de afară, prin gândire,

pentru explicarea evenimentului şi a efectului modului pe care-l produce. Un astfel de ideal procedează cu natura întreagă cam aşa cum procedăm şi noi când explicăm mecanismul unui ceasornic. Nu trebuie să ştim nimic despre cel ce l-a făcut, despre dibăciile sale sau despre gândurile care l-au frământat cu ocazia confecţionării ceasornicului. Mersul mecanismului ceasornicului îl vom înţelege când vom putea stăpâni cu mintea legile mecanice ale interacţiunii părţilor sale. Între anumite limite, printr-o astfel de înţelegere s-a făcut tot ce este necesar pentru explicarea mersului ceasornicului. Da, trebuie să ne fie clar că ceasornicul însuşi – ca atare – *nu* poate fi explicat, dacă admitem un alt mod de explicare. Dacă,de exemplu, în afara forţelor şi legilor mecanice, vom mai născoci şi anumite forţe spirituale speciale, care ar împinge înainte arătătoarele ceasurilor în conformitate cu mersul aparent al Soarelui. Lui Haeckel, orice forţe *inventate şi adăugate* proceselor naturii îi par a fi toate asemănătoare unei anumite forţe vitale, sau unei forţe care acţionează pentru o adecvare a fiinţelor. El nu vrea să *gândească* nimic altceva despre procesele naturii, decât ceea ce prezintă ele însele spre a fi observate. Construcţia *sa* de gânduri trebuie să fie obţinută prin ceea ce s-a perceput în natură. Pentru cercetarea evoluţiei concepţiei asupra lumii, această construcţie de gânduri se prezintă, într-o oarecare măsură, ca un dar contrar făcut de ştiinţa naturii concepţiei hegeliene despre lume, care, în tabloul său construit din gânduri, nu vrea să aibă preluat *nimic* din natură, ci *totul* din suflet. Când concepţia lui Hegel asupra lumii spunea: Eul conştient de sine se află pe sine însuşi prin trăirea pură în sine a gândului – concepţia haeckeliană asupra naturii ar putea să răspundă: Această trăire a gândului nu este altceva decât un rezultat al fenomenelor naturii, este produsul lor suprem. Iar când concepţia hegeliană asupra naturii nu se

simţea satisfăcută de o astfel de replică, concepţia haeckeliană asupra naturii putea să pretindă: Arată-mi *astfel* de trăiri lăuntrice ale gândului, care *nu* apar ca o oglindire a ceea ce se întâmplă *în afara* gândului. La o astfel de pretenţie, filosofia trebuie să arate cum poate învia gândul în suflet şi să creeze acolo cu adevărat o lume care să nu fie o pură reflectare, gândită, a lumii exterioare. Gândul ce este numai gândit, nu-i poate opune nimic concepţiei haeckeliene asupra naturii. Comparativ, aceasta poate să susţină: Doar nici în ceasornic nu poate fi aflat nimic ce ar permite tragerea unei concluzii asupra persoanei, gândurilor, dibăciei şi aşa mai departe, ale ceasornicarului. Concepţia lui Haeckel asupra naturii este pe cale de a arăta că, atât timp cât ne aflăm numai în faţa naturii, nu vom putea spune despre ea nimic mai mult decât ceea ce spune ea însăşi despre sine. Aceasta ne arată importanţa rolului jucat de concepţia asupra naturii promovată de Haeckel şi în mersul evoluţiei concepţiei asupra lumii. Ea demonstrează că filosofia trebuie *să-şi creeze* un domeniu de activitate ce se află dincolo de gândurile dobândite prin contemplarea naturii, în domeniul autocreator al vieţii gândului. Ea trebuie să facă acel pas ce-l depăşeşte pe Hegel, pas despre care am vorbit într-un capitol anterior. Ea *nu* poate consta numai într-o simplă metodă care se opreşte pe acelaşi teren care este şi acela al ştiinţei naturii. Desigur, Haeckel nu simte nici cea mai mică nevoie de a atrage atenţia asupra unui astfel de pas al filosofiei. Concepţia lui asupra lumii permite gândurilor să învie în suflet, însă numai în măsura în care viaţa gândului este stimulată prin observarea fenomenelor naturii. Îi revine însă unei concepţii mai înalte asupra lumii sarcina de a-i adăuga concepţiei haeckeliene ceea ce poate crea gândul ca imagine cosmică, atunci când învie în suflet fără această stimulare. Căci trebuie, bunăoară, să fie depăşit ceea ce spune ceasornicul însuşi dacă

vrem să ajungem să cunoaştem aspectul feţii ceasornicarului. De aceea, nu avem dreptul să afirmăm despre concepţia haeckeliană asupra naturii că aceasta ar trebui să vorbească despre natura însăşi altfel decât cum vorbeşte Haeckel atunci când expune ceea ce a observat cu certitudine despre procesele şi esenţa naturii.

LUMEA CA ILUZIE

Alături de curentul de concepţie asupra lumii care vrea să creeze, prin gândul evoluţionismului, o unitate deplină în interpretarea fenomenelor naturale şi spirituale, mai evoluează şi un alt curent care scoate în relief acest antagonism cu cea mai mare claritate imaginabilă. Şi acest curent a luat naştere tot din ştiinţa naturii. Propovăduitorii săi se întreabă: Pe ce ne sprijinim oare noi, cei care, plecând de la observare, construim prin gândire o concepţie asupra Lumii? Pipăim, vedem şi auzim lumea corpurilor prin simţurile noastre. Însă, după aceea, gândim în legătură cu ceea ce ne spun simţurile despre lume. Ne întemeiem deci gândurile despre lume pe mărturia simţurilor. Sunt însă mărturiile simţurilor noastre neînşelătoare? Să întrebăm, în acest sens, observaţia. Ochiul ne aduce fenomenele luminoase. Spunem că un corp ne trimite lumina roşie, când ochiul percepe roşul. Însă ochiul ne furnizează o senzaţie luminoasă şi în alte cazuri; când este împins sau apăsat, când capul este traversat de un curent electric, ochiul are, de asemenea, senzaţia de lumină. S-ar putea deci ca şi în cazurile în care percepem un corp ca fiind luminos, în corpul nostru să se petreacă ceva ce nu se aseamănă deloc cu senzaţia noastră de lumină, şi ochiul ne-ar mijloci totuşi o senzaţie de lumină. Fiziologul *Johannes Müller* (1801-1858) a tras din aceste fapte concluzia că senzaţia umană nu

depinde de fenomenele exterioare, ci de propriul lui organism. Nervii ne transmit senzaţii. Aşa cum nu simţim însuşi cuţitul care ne taie, ci o stare a nervilor noştri care ne apare a fi dureroasă, tot aşa nu simţim un fenomen al naturii când percepem lumină, ci o stare a nervilor noştri vizuali. În afara noastră se poate întâmpla orice, însă nervul nostru vizual traduce întâmplarea din exterior într-o senzaţie luminoasă. „Senzaţia nu este conducerea unei calităţi sau a unei stări a corpurilor exterioare în conştienţă, ci conducerea unei calităţi, a unei stări a nervilor noştri în conştienţă, pricinuită de o cauză dinafară". Johannes Müller a denumit această lege, legea energiilor senzoriale specifice. Dacă această lege este adevărată, atunci în observaţiile noastre nu este cuprins nimic din lumea exterioară, ci numai suma propriilor noastre stări. Ceea ce percepem, n-are nimic de a face cu lumea dinafară, ci este un produs al propriului nostru organism. Conştientizăm deci, în fond, numai ceea ce se află în noi înşine.

Cercetători de seamă ai naturii consideră aceste gânduri drept temelia de necombătut a concepţiei lor asupra lumii. *Hermann Helmoltz* (1821-1894) a găsit în ea gândul kantian – conform căruia toate cunoştinţele noastre se referă la procese ce au loc în noi, şi nu la lucruri aflate în afara noastră – tradus în limbajul ştiinţelor naturale. El este de părere că lumea noastră senzorială ne oferă numai semne ale evenimentelor ce au loc în corpurile din lumea exterioară. „Relaţia dintre senzaţie şi obiectul acesteia am crezut că trebuie s-o formulez în aşa fel, încât am declarat că senzaţia ar fi numai un semn al efectului produs de obiect. Esenţa unui semn constă din aceea că pentru unul şi acelaşi obiect se dă totdeauna acelaşi semn. De altminteri nici nu este necesară existenţa vreunei asemănări între semn şi obiect, tot aşa cum este cazul şi cu cuvântul rostit şi obiectul

pe care-l numeşte. – Impresiile noastre senzoriale nu le putem numi nici măcar imagini; pentru că imaginea reproduce asemănătorul prin asemănător. La o statuie reproducem forma corpului real prin forma corpului statuii; într-un desen reproducem aspectul de perspectivă al obiectului prin cel asemănător al imaginii; într-o pictură reproducem culoarea prin culoare". Simţirea noastră, a ceea ce se petrece în lumea dinafară, trebuie să fie deci mai diferită decât imaginea celor reproduse. În imaginea noastră senzorială a Cosmosului nu avem de a face cu ceva obiectiv, ci cu ceva eminamente subiectiv, pe care-l construim din lăuntrul nostru, pe baza acţiunilor unei lumi exterioare, ce nu poate pătrunde niciodată în noi.

Acestui mod de reprezentare îi vine în întâmpinare, dintr-un alt sens, abordarea fizică a fenomenelor senzoriale. Un zgomot auzit de noi ne indică existenţa unui corp în lumea exterioară, ale cărui părţi se află într-o anumită stare de mişcare. O coardă întinsă, atinsă, vibrează, iar noi auzim un sunet. Coarda atinsă determină vibrarea aerului. Vibraţiile se răspândesc şi ajung la urechea noastră: ni se comunică o senzaţie de sunet. Fizicianul cercetează legile după care, în exterior, se mişcă părţile unui obiect, în timp ce auzim cutare sau cutare sunet. Se spune că percepţia subiectivă a sunetelor are la bază mişcarea obiectivă a părticelelor unui corp. Fizicianul vede relaţii asemănătoare şi cu privire la percepţiile luminoase. Şi lumina are la bază mişcare. Numai că această mişcare nu este transmisă prin vibraţia particulelor de aer, ci prin vibraţiile eterului, a acestei substanţe extrem de subtile ce străbate toate spaţiile Universului. Prin fiecare corp ce luminează autonom, eterul este pus într-o vibraţie ondulatorie, care se propagă până la retina ochiului nostru şi excită nervul optic, care, la rândul său, produce în noi percepţia luminoasă. Ceea ce se prezintă

în imaginea noastră despre Cosmos ca lumină şi culoare, în spaţiul dinafară este, de fapt, mişcare. *Schleiden* exprimă această părere prin cuvintele: „Lumina din afara noastră, din natură este de fapt o mişcare a eterului; o mişcare poate fi înceată sau rapidă, poate să aibă cutare sau cutare direcţie; însă este evident că nu are absolut nici un sens să se vorbească despre o mişcare luminoasă sau întunecată, verde sau roşie; pe scurt: în afara noastră, care suntem fiinţele ce percep, nu există luminos şi întunecat, nu există culori".

Fizicianul exclude deci culorile şi lumina din lumea exterioară, pentru că descoperă acolo numai mişcare; însă fiziologul se vede silit să le accepte existenţa în suflet, pentru că este de părere că nervul reflectă numai propria lui stare, indiferent de agentul care l-a excitat. Concepţia exprimată în acest fel este formulată cu maximă precizie de *H. Taine* în cartea sa „Intelectul" (Ediţia germană, Bonn 1980). După părerea lui, perceperea exteriorului este o halucinaţie. Halucinatul, care vede la o distanţă de trei paşi în faţa lui fantoma unui cap de mort, are parte de aceeaşi percepţie ca şi cel ce recepţionează razele de lumină ce le emite un cap de mort veritabil. În interiorul nostru se află aceeaşi fantomă lăuntrică, indiferent că avem în faţa noastră un cap real de mort sau numai o halucinaţie. Singura deosebire între cele două perceperi, este că în cazul halucinaţiei mâna întinsă bâjbâie în gol, pe când, în celălalt caz, o mână întinsă întâlneşte rezistenţa unui corp solid. Simţul tactil sprijină deci simţul văzului. Să fie însă sprijinul într-adevăr de aşa natură, încât datorită lui se transmite o mărturie certă? Ceea ce este valabil pentru un simţ, este adevărat şi pentru alt simţ. Senzaţiile tactile se dovedesc a fi şi ele tot halucinaţii. Anatomistul *Henle* exprimă aceeaşi părere într-ale sale „Prelegeri antropologice" (1876), prin cuvintele: „Tot ceea ce ne face să credem că suntem instruiţi

de o lume exterioară sunt forme ale conştienţei, faţă de care lumea dinafară se comportă numai ca o cauză stimulatoare, ca o excitaţie, în sensul fiziologilor. Lumea dinafară nu posedă nici culori, nici sunete, nici gusturi; ceea ce ea are cu adevărat aflăm numai pe ocolite, sau deloc; ceea ce există, adică ceea ce afectează un simţ este dedus de noi din raportul său cu alte simţuri după cum bunăoară sunetul, adică vibraţiile diapazonului, le auzim în urechi, dar le vedem şi cu ochii şi le simţim şi cu degetele; esenţa unora dintre excitanţii ce se dezvăluie numai pe seama unui singur simţ, bunăoară excitanţii olfactivi, ne este astăzi inaccesibilă. Numărul însuşirilor materiei se acomodează după numărul şi acuitatea simţurilor; cel ce pierde un simţ, pierde în mod iremediabil o grupă de însuşiri; iar cel ce ar avea un simţ în plus acela ar avea un organ pentru receptarea unor calităţi, a căror existenţă o bănuim tot atât de puţin ca şi orbul culoarea".

O trecere în revistă a literaturii fiziologice din a doua jumătate a secolului al nouăsprezecelea ne arată că această concepţie despre natura subiectivă a imaginii percepţiei, a cuprins cercuri largi. Vom întâlni mereu variante noi ale gândului, pe care *J. Rosenthal* l-a exprimat în a sa „Fiziologie generală a muşchilor şi nervilor" (1877): „Senzaţiile primite de noi datorită impresiilor exterioare, nu depind de natura acestor impresii, ci de natura celulelor noastre nervoase. Nu resimţim ceea ce acţionează asupra trupului nostru, ci numai ceea ce se petrece în creierul nostru".

Măsura în care imaginea noastră cosmică subiectivă ne dă semne în legătură cu lumea obiectivă exterioară, ne este arătată de Helmholtz în lucrarea sa „Optică fiziologică": „Este lipsit de orice sens să ne punem întrebarea dacă cinabrul este în adevăr atât de roşu cum îl vedem, sau dacă ceea ce vedem este numai o iluzie senzorială. Senzaţia de

roşu este reacţia normală a ochilor alcătuiţi normal la lumina reflectată de cinabru. Un om suferind de daltonism va vedea cinabrul în culoare neagră sau galben cenuşiu închis; şi aceasta este reacţia normală a ochilor săi structuraţi într-un mod deosebit. El trebuie numai să ştie că ochii săi sunt constituiţi în alt fel decât ai altor oameni. În fond, niciuna din aceste percepţii nu este nici mai normală şi nici mai greşită decât cealaltă, chiar dacă cei ce văd culoarea roşie alcătuiesc o mare majoritate. Culoarea roşie a cinabrului există în general numai în măsura în care există ochi cu însuşiri asemănătoare ochilor majorităţii oamenilor. Exact în aceeaşi măsură este îndreptăţită o însuşire a cinabrului de a fi şi de culoare neagră, adică pentru daltonişti. În general, lumina reflectată de cinabru n-ar trebui numită roşie, ea este roşie numai pentru anumiţi ochi. Este însă altceva când afirmăm că lungimea de undă a luminii reflectate de cinabru are o anumită valoare. Aceasta este o afirmaţie pe care o putem face independent de natura specială o ochiului nostru, o afirmaţie care ar avea însă de a face numai cu relaţia dintre substanţă şi diferitele sisteme de unde eterice".

Este clar că, pentru o astfel de concepţie întreaga mulţime a evenimentelor cosmice se divide într-o dualitate, şi anume într-o lume a stărilor mobile – care este independentă de natura deosebită a capacităţii noastre de percepere – şi, într-o lume a stărilor subiective, ce se manifestă numai înlăuntrul fiinţelor care percep. Această concepţie fiziologică a fost apreciată foarte favorabil, fiind expusă de *Du Bois-Reymond* în conferinţa lui, „Despre limitele cunoaşterii naturii", ţinută cu ocazia celei de a patruzeci şi cincea reuniuni a medicilor şi a cercetătorilor germani ai naturii, ţinută la Lipsca în 14 august 1872. Cunoaşterea naturii este atribuirea fenomenelor,

conştientizate de noi în lumea mişcării, particulelor celor mai mici corpuri sau „descompunerea proceselor naturii în mecanica atomilor". Pentru că este „un fapt real al experienţei psihologice că, acolo unde reuşeşte o astfel de descompunere", necesitatea noastră de a cunoaşte este provizoriu satisfăcută. Şi sistemul nostru nervos şi creierul nostru sunt, de asemenea, de natură corporală. Procesele care se desfăşoară în cadrul lor pot fi, de asemenea, numai fenomene ale mişcării. Dacă vibraţiile sonore sau luminoase se propagă până la organele mele senzoriale, iar de acolo până în creierul meu, ele nu pot fi aici altceva decât tot numai mişcări. Pot să spun numai atât, că în creierul meu are loc un anumit fenomen de mişcare în cursul căruia percep „roşu". Căci dacă este fără sens să se spună despre cinabru că este roşu, nu este mai puţin lipsit de sens să se spună despre o mişcare a părţilor creierului că ar fi luminoasă sau întunecată, verde sau roşie. Lumea este „mută şi întunecată în sine, adică fără însuşiri", pentru abordarea în sensul ştiinţei naturii, care, „în loc de sunet şi lumină nu cunoaşte decât vibraţiile unei materii primordiale lipsite de însuşiri şi devenită ponderabilă în cazul sunetului şi imponderabilă în cazul luminozităţii... Sintagma mozaică: „Şi s-a făcut lumină", este falsă din punct de vedere fiziologic. Lumina a fost abia după ce punctul roşu al stigmei (Numele dat petei fotosensibile prezentă la unele organisme monocelulare – n.tr.) unui infuzor a deosebit pentru prima dată lumină şi beznă. Fără substanţa foto- şi fonosensibilă, lumea colorată, incandescentă şi sonoră din jurul nostru ar fi mută şi întunecată" („Limite ale cunoaşterii naturii"). Datorită fenomenelor ce au loc în substanţa noastră foto- şi fonosensibilă, lumea mută şi întunecată – conform acestei concepţii – se transformă ca prin vrajă într-o lume sonoră şi scăldată în culorile luminii, Lumea întunecată şi mută este

trupească; lumea sonoră şi colorată, este sufletească. În ce fel se înalţă ultima din prima, cum se transformă mişcarea în senzaţie? Prin acest fenomen, zice Du Bois-Reymond, ni se dezvăluie „o limită a cunoaşterii naturii". În creierul nostru şi în lumea exterioară există numai mişcări; în sufletul nostru apar senzaţiile. Nu vom putea înţelege niciodată cum se nasc unele din celelalte. „La o examinare superficială ar putea să pară că, prin cunoaşterea fenomenelor materiale din creier, ne-ar deveni inteligibile anumite procese şi anumite predispoziţii pe plan spiritual. Socotesc ca făcând parte din acestea: memoria, curgerea şi asocierea reprezentărilor, consecinţele exerciţiilor, talentele specifice şi multe altele asemănătoare. Cea mai neînsemnată reflexie ne va arăta că aceasta este o iluzie. Noi am fi informaţi numai prin anumite condiţii lăuntrice ale vieţii spirituale, care au o semnificaţie aproximativ identică cu condiţiile exterioare stabilite prin impresii senzoriale, nu printr-o geneză a vieţii spirituale datorită acestor condiţii. Ce fel de legătură imaginabilă există, pe de o parte, între anumite mişcări ale anumitor atomi din creierul meu, iar de altă parte, în faptele reale, pentru mine primordiale, indefinibile în amănunţime, de netăgăduit când spun bunăoară: simt durerea, simt plăcerea, gust dulce, miros parfumul trandafirului, aud sunetele orgii, văd roşul şi certitudinea ce decurge la fel de nemijlocit din toate acestea: Aşadar exist? Este întru totul şi pentru totdeauna de neînţeles că unor atomi de oxigen, hidrogen, azot, acid carbonic şi aşa mai departe, nu le-ar fi indiferent cum stau şi se mişcă, cum au stat şi s-au mişcat sau cum vor sta şi se vor mişca". Mărturisirea de credinţă a lui Du Bois-Reymond afirmă că pentru cunoaştere nu există nici o punte între mişcare şi senzaţie. Nu putem ajunge, de la mişcările lumii materiale, în lumea sufletească a senzaţiilor. Ştim că prin materia aflată

în mişcare ia naştere senzaţia, însă nu ştim cum este posibil acest lucru. Şi nici în lumea mişcării nu putem avansa dincolo de mişcare. Pentru percepţiile noastre subiective putem indica anumite forme de mişcare, pentru că din modul cum se succed percepţiile putem trage concluzii despre desfăşurarea mişcărilor. Însă nu avem nici o reprezentare despre ceea ce se mişcă afară, în spaţiu. Afirmăm că materia se mişcă. Îi urmărim mişcările prin ce ne spun stările noastre sufleteşti. Însă pentru că nu percepem însuşi obiectul ce se mişcă, ci numai un semn subiectiv al său, nu putem şti niciodată ce este materia. Du Bois-Reymond este de părere că am putea rezolva şi enigma senzaţiilor, dacă am rezolva mai întâi enigma din faţa noastră. Dacă am şti ce este materia, atunci am şti probabil şi cum ajunge ea să simtă. Aceste două lucruri ar fi inaccesibile cunoaşterii noastre. Cei ce vor să depăşească această graniţă, să-şi amintească de cuvintele lui Du Bois-Reymond: „S-ar putea încerca cealaltă unică soluţie, cea a supranaturalismului. Numai că acolo unde începe supranaturalismul, încetează ştiinţa".

Ştiinţa mai nouă a naturii este împărţită în două curente în totală contradicţie. Unul dintre ele, curentul monist, pare a se afla pe calea ieşirii din domeniul cunoaşterii naturii înspre cele mai importante probleme ale concepţiei asupra lumii; celălalt curent se declară însă în imposibilitate de a merge mai departe cu mijloacele ştiinţei naturii, dincolo de a recunoaşte că diferitelor stări subiective le corespund diferite procese de mişcare. Iar reprezentanţii celor două curente se înfruntă cu multă pasiune. Du Bois-Reymond a minimalizat şi a dat la o parte „Istoria creaţiunii", lucrarea lui Haeckel, ca pe un roman (vezi discursul lui Du Bois-Reymond „Darwin versus Galiani"). Arborii genealogici elaboraţi de Haeckel pe baza

anatomiei comparate, a embriologiei şi paleontologiei au pentru Du Bois-Reymond „eventual aceeaşi valoare pe care o au pentru critica istorică arborii genealogici ai eroilor lui Homer". Însă Haeckel consideră concepţia lui Du Bois-Reymond ca fiind un dualism neştiinţific, care trebuie să ofere un sprijin naturalist abordărilor retrograde ale lumii. „Bucuria entuziastă a spiritualiştilor", în legătură cu cuvântarea îngrăditoare a lui Du Bois-Reymond, „a fost cu atât mai clară şi mai îndreptăţită, cu cât Emile Du Bois-Reymond fusese considerat până atunci a fi reprezentantul cel mai de seamă al materialismului ştiinţific".

Ceea ce îi captivează pe mulţi în favoarea împărţirii lumii în procese exterioare ale mişcărilor şi procese interioare (subiective) ale simţirii şi reprezentării, este aplicabilitatea matematicii la procesele mişcărilor exterioare. Dacă admiţi existenţa particulelor materiale (atomilor) înzestrate cu forţe, este firesc că se poate calcula cum trebuie să se mişte aceşti atomi sub influenţa forţelor respective. Caracterul atrăgător pe care îl are astronomia prin metodele ei strict matematice, a fost transpus astfel celor mai mici corpuri. Astronomul calculează, pe baza legilor mecanicii cereşti, modul de mişcare al corpurilor cereşti. Descoperirea planetei Neptun a prilejuit trăirea unui triumf al acestei mecanici cereşti. La nişte astfel de legi ca cele ale mişcării corpurilor cereşti pot fi aduse şi mişcările ce au loc în lumea exterioară, când auzim un sunet sau când vedem o culoare; poate că într-o zi vor putea fi calculate şi mişcările ce au loc în creierul nostru când enunţăm judecata: doi ori doi fac patru. În momentul în care se va putea calcula tot ceea poate fi cuprins în formule matematice, Universul va fi explicat pe plan matematic. *Laplace* a oferit, în al său „Essai philosophique sur les Probabilités" (1814), o expunere captivantă a idealului unei

astfel de explicări a lumii: „Un spirit care cunoaşte pentru un anumit moment dat toate forţele care animă natura şi poziţia reciprocă a fiinţelor din care se compune, dacă ar fi altminteri destul de cuprinzător pentru a supune analizei matematice aceste date, ar putea cuprinde în aceeaşi formulă atât mişcările celor mai mari corpuri cereşti cât şi a atomilor celor mai uşori: nimic n-ar mai fi nesigur pentru el, iar viitorul şi trecutul ar fi contemporanii ochilor săi actuali. Prin perfecţiunea ce s-a priceput să o dea astronomiei, intelectul uman oferă o copie palidă a unui astfel de spirit". Şi, ca încheiere, Du Bois-Reymond mai adaugă: „După cum astronomul anunţă dinainte ziua în care, după mai mulţi ani, va reapărea pe firmamentul ceresc o cometă, la fel ar putea, acelaşi spirit, să stabilească prin ecuaţiile sale ziua în care crucea ortodox-bizantină va străluci pe cupola moscheii Sophia sau când Anglia îşi va arde ultima rezervă de cărbuni de Pământ".

Nu poate fi pus la îndoială faptul că nici prin cea mai desăvârşită cunoaştere matematică nu pot dobândi ceva ce să mă lămurească de ce o anumită mişcare apare ca o culoare roşie. Când o bilă este lovită de altă bilă putem – aşa pare – să explicăm traiectoria bilei a doua. Putem adică arăta matematic ce fel de mişcare se naşte dintr-o altă mişcare. Nu putem însă arăta în acelaşi mod cum este produsă culoarea roşie dintr-o anumită mişcare. Putem spune doar atât: când este prezentă cutare sau cutare mişcare, va exista cutare sau cutare culoare. În acest caz, putem descrie numai un fapt real. În timp ce putem explica ceea ce poate fi determinat prin calcul – aparent în opoziţie cu simpla descriere –, în tot ceea ce se sustrage calculului, nu ajungem decât la o descriere.

O importantă mărturisire ştiinţifică a fost făcută de *Kirchhoff* când, în anul 1847, a descris sarcina mecanicii prin

cuvintele: „mecanica ar trebui să descrie complet şi în modul cel mai simplu mişcările ce se desfăşoară în natură". Mecanica foloseşte matematica. Kirchhoff recunoaşte că, cu ajutorul matematicii, nu poate fi realizat nimic decât o descriere completă şi simplă a fenomenelor din natură.

Pentru personalităţile care pretind de la o explicaţie ceva esenţialmente diferit decât o descriere realizată din perspectiva anumitor puncte de vedere, mărturisirea de căinţă a lui Kirchoff a putut servi drept confirmare a părerii lor că ar exista „o limită a cunoaşterii naturii". Du Bois-Reymond preţuieşte „reţinerea înţeleaptă a maestrului" (a lui Kirchhoff), care statorniceşte ca sarcină a mecanicii descrierea mişcării corpurilor şi pe care o opune lui Ernst Haeckel, care ar vorbi despre „suflete ale atomilor".

O încercare importantă de a elabora concepţia asupra lumii pe de reprezentarea că tot ceea ce percepem ar fi numai rezultatul organizării noastre a făcut-o *Friedrich Albert Lange* (1828-1875) prin lucrarea lui „Istoria materialismului" (1866). El a avut îndrăzneala şi consecvenţa nestrămutată de a gândi într-adevăr până la capăt această reprezentare fundamentală. Forţa lui Lange era caracterul foarte categoric, dezvoltat cât se poate de omnilateral. A fost una dintre acele personalităţi care pot pune stăpânire pe multe lucruri, fiind aptă de a acoperi cele luate în stăpânire cu capacităţile lui.

Importantă a devenit înnoirea deosebit de influentă a modului de reprezentare al lui Kant, după care percepem obiectele nu cum o cer ele, ci după cum este reclamat de organismul nostru. El s-a folosit şi de aportul ştiinţei naturii mai noi. În fond, Lange nu a formulat nişte idei noi; însă el a luminat, într-o lume de gânduri dată, cu o lumină ce posedă o rară strălucire. Organismul nostru, creierul nostru împreună cu simţurile sunt cele ce creează lumea senzaţiilor

noastre. Văd „albastru", simt „duritate", pentru că sunt organizat într-un anumit fel. Dar eu stabilesc şi legături între semnificaţii şi obiecte. Din senzaţiile de „alb" şi „moale" etc., alcătuiesc bunăoară noţiunea de „ceară". Când îmi examinez gândind senzaţiile, nu mă aflu în mişcare în vreo lume dinafară. Raţiunea mea stabileşte legături în lumea senzaţiilor, în conformitate cu legile gândirii raţionale. Când spun că însuşirile pe care le percep în legătură cu un corp, aceasta presupune existenţa unei materii aflate în mişcare, eu nu ies nici atunci din mine. Mă văd silit, datorită organizării mele, să adaug în gând fenomene de mişcare materială senzaţiilor mele. Acelaşi mecanism care produce totalitatea senzaţiilor creează şi reprezentarea ce o avem despre materie. Materia este şi ea un produs al organizării mele, în aceeaşi măsură cum este şi culoarea sau sunetul. Chiar şi când vorbim despre lucruri în sine, trebuie să ne fie clar că prin acestea nu putem ieşi din propria noastră fiinţă. Suntem organizaţi în aşa fel, că este practic imposibil să evadăm din noi înşine. Da, chiar şi ceea ce se află dincolo de domeniul nostru poate fi evocat numai cu ajutorul unor reprezentări ale noastre. Simţim la un moment dat graniţa sferei noastre de activitate şi ne spunem că dincolo de această graniţă trebuie să existe ceva ce pricinuieşte senzaţii în noi. Ajungem însă numai până la graniţă. Până şi graniţa aceasta ne-o stabilim noi înşine, pentru că nu putem avansa mai departe. „Peştele din lac poate înota numai în apă, nu în pământ; însă el poate totuşi lovi cu capul fundul şi pereţii lacului". În acest fel putem vieţui în lăuntrul esenţei noastre de reprezentare şi de simţire, însă nu în obiecte exterioare; dar ne lovim de o limită pe care nu o putem depăşi, în faţa căreia nu ne *mai* este permis să spunem decât că: dincolo, se află necunoscutul. Toate reprezentările ce ni le facem despre acest necunoscut sunt nejustificate; căci nu am putea

face nimic altceva decât să raportăm reprezentările ce le-am obţinut în lăuntrul nostru la necunoscut. Iar dacă am vrea să facem aşa ceva, am fi tot pe atât de înţelepţi ca şi peştele care-şi spune: nu pot înota mai departe, deci de aici încolo este o altfel de apă, în care vreau să încerc să înot altfel. Căci el poate înota numai în apă şi în nici un alt mediu.

Însă acum urmează şi o altă variantă a gândului, care îi aparţine primei. Lange, ca un spirit stăpânit de o neînduplecată consecvenţă, a menţionat această variantă. Cum stau oare lucrurile cu mine, când mă examinez pe mine însumi? Nu sunt oare legat şi în acest caz de legile propriei mele organizări, ca atunci când examinez altceva? Ochiul meu examinează obiectul, ba chiar mai mult: îl creează. Fără ochi nu există nici culori. Uitându-mă la ceva, cred că aş avea în faţa mea un obiect, însă, când privesc mai atent, observ că obiectul este creat de fapt de ochiul meu, adică de mine însumi. Însă acum vreau să-mi examinez propriul meu ochi. Pot întreprinde acest lucru altcum decât iarăşi cu organele mele? Nu este, deci, şi reprezentarea ce mi-o fac despre mine însumi numai reprezentarea mea? Lumea senzorială este produsul organismului nostru. Organele noastre vizibile sunt, ca şi toate celelalte părţi ale lumii aparenţelor, numai imagini ale unui obiect necunoscut. Ca urmare, propriul nostru organism ne rămâne tot aşa de ascuns ca şi adevăratele obiecte exterioare. În faţa noastră avem permanent numai produsul ambelor lumi, interioară şi exterioară. Pe baza unei lumi ce ne este necunoscută, producem dintr-un Eu necunoscut o lume a reprezentărilor, singura de care ne putem ocupa.

Lange se întreabă: Încotro ne conduce materialismul consecvent? Fie ca toate hotărârile raţiunii noastre şi senzaţiile simţurilor noastre să fie produse de creierul nostru legat de condiţii materiale şi de organele de

asemenea materiale. Ne aflăm atunci în faţa necesităţii de a cerceta organismul nostru, pentru a vedea cum acţionează. Acest lucru îl putem face, de asemenea, numai cu organele noastre. Nici o culoare nu există fără ochi; însă nici un ochi nu poate exista fără ochi. „În acest fel, concepţia materialistă consecventă se metamorfozează într-una consecvent idealistă. În fiinţa noastră nu este cazul să presupunem existenţa unei prăpăstii. Nu trebuie să atribuim unele funcţii ale fiinţei noastre unei naturi fizice, iar altele unei naturi spirituale, ci suntem îndreptăţiţi ca pentru totul, chiar şi pentru mecanismul gândirii, să acceptăm de la început existenţa unor condiţiuni fizice, şi să nu ne oprim până când le vom găsi. Însă nu suntem mai puţin în dreptul nostru când considerăm că nu numai lumea exterioară ce ni se înfăţişează, ci şi organele cu care o cuprindem pe aceasta sunt numai simple imagini ale existentului real. Ochiul, cu care credem că vedem, este la rândul său numai un produs al reprezentării noastre şi când descoperim că imaginile văzului nostru sunt produse prin modul de organizare al ochiului, nu va trebui să uităm niciodată că şi ochiul împreună cu anexele sale – nervul optic, împreună cu creierul şi cu toate acele structuri pe care am dori să le putem încă descoperi eventual drept cauze ale gândirii – sunt numai reprezentări care, ce-i drept, formează în sine o lume coerentă, totuşi o lume ce indică ceva aflat în afara ei... Simţurile ne oferă – aşa cum spune Helmholtz – numai acţiuni ale obiectelor şi nu imaginile lor fidele sau chiar obiectele însele. Însă tot acestor simple acţiuni le aparţin şi simţurile împreună cu creierul şi cu mişcările moleculare gândite a avea loc în el" (Istoria materialismului, pag. 734). De aceea, Lange acceptă existenţa unei lumi dincolo de a noastră, chiar dacă aceasta s-ar baza pe obiecte în sine, sau chiar dacă s-ar constitui din ceva ce n-ar avea nimic comun

nici cu „obiectul în sine", căci şi această noţiune, pe care ne-o formăm la graniţa domeniului nostru, aparţine numai lumii noastre de reprezentări.

Concepţia lui Lange asupra lumii conduce deci la părerea că avem numai o lume a reprezentării. Însă aceasta ne sileşte să admitem existenţa a ceva dincolo de aceasta; ea se dovedeşte a fi cu totul improprie să facă ori şi ce fel de predicţie despre acest ceva. Aceasta este concepţia asupra lumii a necunoaşterii absolute, a agnosticismului.

Convingerea lui Lange este că orice străduinţă ştiinţifică trebuie să rămână stearpă, dacă nu se ţine de mărturiile simţurilor precum şi de raţiunea logică, care leagă aceste mărturii. Şi tot pentru el este evident şi faptul care rezultă din abordările sale, că simţurile împreună cu intelectul nu ne oferă nimic altceva decât un rezultat al activităţii organismului nostru. În fond, pentru el, lumea este deci o compoziţie a simţurilor şi raţiunii. Această părere îl determină să nu mai formuleze de loc întrebări, privitoare la adevărul ideilor. Lange nu recunoaşte un adevăr ce ne lămureşte cu privire la esenţa Universului. Însă tocmai datorită a faptului că nu trebuie să admită un adevăr al cunoştinţelor dobândite prin simţuri şi raţiune, el obţine şi calea liberă pentru ideile şi idealurile pe care spiritul uman le formează în legătură cu ceea ce obţine de la simţuri şi raţiune. Fără a sta prea mult pe gânduri, el consideră a fi născociri tot ceea ce depăşeşte observarea senzorială şi cunoaşterea raţională. Orice a fost gândit de un filosof idealist despre esenţa lucrurilor, sunt pentru el: aiureli. Datorită direcţiei imprimate materialismului de către Lange, se naşte în mod necesar întrebarea: De ce n-ar fi valabile născocirile de idei superioare, când şi simţurile nu fac altceva decât să născocească? Prin ce se deosebeşte un mod de a născoci de celălalt? Pentru cel ce cugetă în acest fel,

trebuie să existe un motiv cu totul diferit pentru care el admite valabilitatea unei reprezentări, decât pentru acela care crede că trebuie să admită valabilitatea unei reprezentări pentru că este adevărată. Şi Lange descoperă acest motiv în faptul că o reprezentare are o valoare pentru viaţă. Nu este deci vorba ca reprezentarea să fie adevărată, ci ca ea să fie valoroasă pentru om. Un lucru trebuie totuşi să fie recunoscut în mod clar: faptul că văd un trandafir roşu, faptul că leg efectul de cauză le am în comun cu toate creaturile sensibile şi gânditoare. Simţurile mele şi raţiunea mea nu-şi pot crea valori speciale. Însă dacă trec dincolo de ceea ce este născocit de simţuri şi raţiune, nu voi mai fi legat de organizarea întregului neam omenesc. Schiller, Hegel, cutare şi cutărică văd o floare în acelaşi fel; însă versurile scrise de Schiller despre floare, sau ceea ce gândeşte Hegel despre ea, nu poate fi gândit şi scris în acelaşi fel de marea masă a oamenilor. Însă aşa cum marea masă comite o eroare când consideră reprezentarea lor despre floare ca fiind o entitate aflată în ambianţa lor (în exterior), la fel ar comite o eroare şi Hegel şi Schiller, dacă şi-ar considera ideile drept altceva decât nişte născociri poetice, corespunzătoare necesităţilor lor spirituale. Ceea ce creează simţurile şi raţiunea aparţine întregului neam omenesc; nici un om nu se poate deosebi în această privinţă de alt om. Ceea ce depăşeşte creaţia simţurilor şi raţiunii este problema fiecărui individ. Dar Lange îi atribuie şi acestei creaţii a individului o valoare şi pentru întregul neam omenesc, dacă individul izolat „care le produce, este dotat normal şi cu generozitate, fiind tipic prin modul său de a gândi şi destinat, datorită puterii sale spirituale, de a deveni un conducător". Astfel, Lange crede că-i poate asigura lumii ideale valoarea ei, prin aceea că transformă şi aşa numita realitate într-o operă poetică. El vede, oriîncotro ne putem

îndrepta privirea, numai creaţie poetică, de la cea mai inferioară treaptă a concepţiei senzoriale, la care „individul pare a fi legat cu totul de temelia speciei; până la treapta superioară a acţiunii creatoare în poezie". „Funcţiile simţurilor şi ale raţiunii care face asociaţii şi care ne produc realitatea pot fi numite inferioare în comparaţie cu zborul înalt al spiritului, în arta liber creatoare. Însă în totalitate şi în legăturile sale, ele nu admit subordonarea lor faţă de nici o activitate spirituală. Oricât de puţin ar fi realitatea noastră o realitate după dorinţa inimii noastre, ea constituie totuşi temelia solidă a întregii noastre existenţe spirituale. Individul creşte pe terenul speciei, iar cunoaşterea necesară şi generală formează singura temelie sigură pentru înălţarea individului până la o cuprindere estetică a lumii".

Lange nu consideră că greşeala concepţiilor idealiste asupra lumii constă în faptul că acestea au pornit cu ideile lor de la lumea raţiunii şi a simţurilor, ci în credinţa lor că prin aceste idei se realizează mai mult decât o operă poetică individuală. Trebuie să ne construim o lume ideală; trebuie să fim însă conştienţi că această lume ideală nu este nimic altceva decât o nălucire. Dacă susţinem că este mai mult, atunci materialismul nu va întârzia să se prezinte, pentru a ne spune: Eu sunt cel ce posed adevărul, idealismul este o născocire. Ei bine, zice Lange, idealismul este într-adevăr o nălucire, însă nici materialismul nu este altceva. În idealism, creează individul, în materialism creează specia. Dacă ambele curente sunt conştiente de esenţa lor, atunci totul este în ordine: ştiinţa raţională bazată pe simţuri, cu dovezile ei stricte, obligatorii pentru întreaga specie, crearea ideilor împreună cu lumile superioare de reprezentări produse de individ însă valoroase pentru toată specia. „Un lucru este sigur: că omul are nevoie de o completare a realităţii printr-o lume ideală creată de el

însuşi, şi că funcţiile cele mai înalte şi nobile ale spiritului său co-acţionează în astfel de creaţii". Trebuie oare ca această faptă liberă a spiritului să ia însă mereu chipul înşelător al unei ştiinţe întemeiată pe dovezi? Atunci materialismul va reapărea mereu, spre a distruge speculaţiile mai îndrăzneţe, în timp ce încearcă să îi corespundă impulsului spre unitate al raţiunii, cu un minimum de înălţare deasupra realului şi demonstrabilului" (Istoria materialismului, pag. 828).

Un idealism complet păşeşte, la Lange, alături de o abandonare totală a adevărului. Pentru el lumea este un produs poetic, însă de aşa natură, încât nu-l preţuieşte mai puţin decât în cazul în care l-ar putea recunoaşte drept realitate.

În cadrul evoluţiei moderne a concepţiei asupra lumii se confruntă cu asprime două curente cu caracter clar imprimat de ştiinţa naturii. Cel monist, în care acţionează modul de reprezentare al lui Haeckel, şi cel dualist, al cărui cel mai energic şi mai consecvent apărător este Friederich Albert Lange. Monismul vede în lumea care poate fi observată de om un adevăr real şi nu se îndoieşte că, cu ajutorul gândirii, care este legată de observaţie, poate obţine despre această realitate şi cunoştinţe de o importanţă esenţială. El nu-şi închipuie că ar putea epuiza esenţa fundamentală a lumii cu ajutorul unor formule gândite îndrăzneţ; el păşeşte înainte pe baza unor fapte reale şi-şi formulează idei despre interdependenţa acestor fapte reale. Este însă convins că aceste idei îi oferă cunoaşterea unei existenţe adevărate. Concepţia dualistă a lui Lange împarte lumea în ceva cunoscut şi ceva necunoscut. Partea cunoscută o tratează în aceeaşi manieră ca şi monismul, dirijat de acelaşi fir conducător al observării şi al gândirii contemplative. Însă concepţia monistă este convinsă că prin

această observare şi cugetare nu poate deveni cunoscut nici cel mai mic lucru despre nucleul esenţial adevărat al lumii. Monismul crede în adevărul realităţii şi consideră că este cel mai bun sprijin al lumii ideilor umane prin aceea că aceasta are ca bază solidă lumea adevărată. În ideile şi idealurile ce le extrage din existenţa naturală, el vede entităţi care satisfac pe deplin cugetul, respectiv necesitatea lui morală. El găseşte în natură existenţa supremă pe care nu vrea s-o cunoască numai gândind, ci căreia îi dăruieşte un devotament afectuos, întreaga lui iubire. Dualismul lui Lange consideră natura drept improprie satisfacerii supremelor necesităţi ale spiritului. El trebuie să presupună pentru acest spirit existenţa unei lumi deosebite, a creaţiei poetice superioare care îl călăuzeşte dincolo de ceea ce dezvăluie observarea directă şi gândirea. Prin cunoaşterea adevărată, monismului i se dăruie o valoare spirituală supremă care, datorită adevărului său, îi conferă omului patosul religios şi etic cel mai pur. Dualismului, cunoaşterea nu îi poate oferi o astfel de satisfacţie. El trebuie să măsoare valoarea vieţii cu ajutorul altor entităţi decât adevărul. Ideile nu au valoare pentru că provin din adevăr, ci pentru că slujesc vieţii în formele sale supreme. Viaţa nu este valorizată cu idei, ci ideile sunt apreciate în funcţie de rodnicia lor pentru viaţă. Omul nu se străduieşte să dobândească cunoştinţe adevărate, ci gânduri valoroase.

Prin recunoaşterea mentalităţii ştiinţei naturii, concepţia lui Friederich Albert Lange coincide cu monismul în măsura în care contestă orice altă sursă de cunoaştere a realităţii; numai că îi neagă acestei mentalităţi orice capacitate de a pătrunde în esenţa lucrurilor. Pentru a se putea mişca pe un teren sigur, el îi taie aripile modului de reprezentare uman. Ceea ce este făcut într-un mod insistent de Lange corespunde unei înclinaţii de a gândi, înrădăcinată

adânc în evoluţia din timpul mai nou a concepţiei asupra lumii. Acest lucru se dezvăluie cu claritate deplină şi într-un alt domeniu al lumii ideilor secolului al nouăsprezecelea. De-a lungul mai multor faze, această lume a ideilor evoluează transformându-se în anumite puncte de vedere din care *Herbert Spencer* întemeiază în Anglia – aproximativ în acelaşi timp cu Lange în Germania – un dualism care tinde, pe de o parte, spre formularea unei concepţii ştiinţifice-naturaliste complete, iar pe de altă parte, faţă de esenţa existenţei, se raliază la agnosticism. Când Darwin şi-a publicat „Originea speciilor", furnizându-i prin aceasta un temei solid monismului, el a putut recunoaşte, lăudând mentalitatea ştiinţifică-naturalistă a lui Spencer: „Într-unul dintre „Eseurile" sale din 1852, Herbert Spencer, pune faţă în faţă într-un mod uimitor de dibaci şi eficace teoria creaţiei şi a evoluţiei organice. El conchide din analogia cu produsele selecţiei, din modificările prin care trec embrionii multor specii, din dificultatea de a deosebi specia şi varietatea, precum şi din teza fundamentală a unei succesiuni generale de trepte ale evoluţiei, că speciile s-au transformat. Aceste transformări le consideră dependente de schimbarea condiţiilor mediului. Autorul a tratat în 1855 şi psihologia după principiul dobândirii treptate, necesare forţei şi capacităţii spirituale". Aşa cum s-a simţit fondatorul modern al concepţiei atras de procesele vitale, tot aşa s-au simţit şi alţi cercetători ai ştiinţelor naturale atraşi de Spencer, care se străduia să explice realitatea plecând de la faptele anorganice, până sus, în psihologie, în direcţia exprimată în citatul din Darwin de mai sus. Însă Spencer este situat şi pe poziţia agnosticilor, astfel că Friederich Albert Lange poate afirma că: „Herbert Spencer omagiază, de pe un punct de vedere apropiat de al nostru, un materialism fenomenologic, a cărui justificare îşi află

limitele în ştiinţa naturală în gândul unui Absolut incognoscibil".

Ne putem imagina că Spencer a fost condus la punctul său de vedere plecând de la premize asemănătoare cu cele ale lui Lange. El a fost precedat în evoluţia gândirii engleze de unii precursori conduşi de un interes dublu. Ei voiau să determine ce are omul de fapt prin cunoaşterea sa. Însă ei nu voiau să zdruncine nici esenţialul lumii prin îndoieli sau prin raţiune. Într-un mod mai mult sau mai puţin explicit, ei erau stăpâniţi de sentimentul exprimat de Kant, când spune că: „A trebuit să desfiinţez cunoaşterea, pentru a obţine loc pentru credinţă".

La începutul evoluţiei concepţiei asupra lumii a secolului al nouăsprezecelea, se află în Anglia *Thomas Reid* (1710-1796). Trăsătura fundamentală a convingerii acestui om o formează concepţia pe care şi Goethe o exprimă prin cuvintele: „După cum mi se pare, până la urmă este vorba de operaţiile practice şi de autorectificare ale raţiunii obişnuite umane, care îndrăzneşte să se antreneze într-o sferă superioară" (vezi Goethe, Opere, vol. 36, p. 595, în Literatura Germană a lui Kürschner). Acest intelect uman obişnuit nu se îndoieşte că, atunci când observă faptele reale ale lumii, are de a face cu lucruri şi procese esenţiale adevărate. Reid consideră că este valabilă pentru viaţă numai o concepţie asupra lumii care este bine ancorată în această convingere fundamentală a intelectului uman sănătos. Dacă am accepta chiar că observaţia noastră ne-ar putea înşela şi că adevărata esenţă a lucrurilor ar fi cu totul altceva decât ceea ce ne spun simţurile şi raţiunea, n-ar trebui să ne preocupe o astfel de posibilitate. O scoatem la capăt în viaţă dacă avem încredere în observaţiile noastre; tot ceea ce depăşeşte aceste observaţii, nu ne priveşte. Pornind de la acest punct de vedere, Reid crede că ajunge la adevăruri

realmente satisfăcătoare. El nu încearcă să ajungă la o concepţie asupra lucrurilor cu ajutorul unor procedee complicate de gândire, ci prin întoarcerea la părerile acceptate instinctiv de suflet. Iar sufletul posedă deja în mod instinctiv, inconştient, ceea ce este just, înainte de a purcede la iluminarea propriei sale esenţe cu ajutorul făcliei conştienţei. El ştie instinctiv la ce se poate aştepta de la însuşirile şi procesele ce au loc în lumea corpurilor; însă tot în mod instinctiv îi sunt proprii şi direcţia comportamentului său moral precum şi aprecierea binelui şi răului. Reid dirijează gândirea prin invocarea adevărurilor înnăscute în raţiunea umană sănătoasă asupra observării sufletului. Această inclinaţie caracteristică de cercetare a sufletului rămâne de aici încolo proprie evoluţiei concepţiei englezeşti despre lume. În cadrul acestei evoluţii, activează personalităţi marcante ca: *William Hamilton* (1788-1856), *Henry Mansel* (1820-1871), *William Whewell* (1794-1866), *John Herschel* (1792-1871), *James Mill* (1773-1836), *John Stuart Mill* (1806-1873), *Alexander Bain* (1818-1903), *Herbert Spencer* (1820-1903). Toţi aceştia plasează psihologia în centrul concepţiei lor asupra lumii.

Şi pentru Hamilton trece drept adevăr ceea ce sufletul său se găseşte nevoit să accepte în mod primordial drept adevăr. În faţa adevărurilor originare, dovedirea şi priceperea lor încetează; se poate numai stabili pur şi simplu ivirea lor la orizontul conştienţei. În acest sens, adevărurile nu pot fi înţelese. Însă printre primele afirmaţii ale conştienţei este şi aceea că orice lucru din lumea aceasta depinde de ceva ce nu cunoaştem. În lumea în care trăim găsim numai lucruri dependente, nicăieri nu există ceva necondiţionat independent. Totuşi aşa ceva trebuie să existe. Dacă întâlnim lucruri dependente, trebuie să presupunem că există şi ceva independent. Cu gândirea

noastră nu putem pătrunde în ceea ce este independent. Ştiinţa umană este planificată pentru ceea ce este dependent şi se încurcă în contraziceri dacă îşi foloseşte gândurile, care sunt foarte potrivite cu cele dependente, pentru ceea ce este independent. Aici credinţa religioasă se află în elementul ei. Omul poate fi o fiinţă morală abia prin recunoaşterea faptului că nu poate şti nimic despre nucleul esenţial al Lumii. El poate accepta existenţa unui Dumnezeu care impune în lume o ordine morală. Nici un fel de logică nu poate desfiinţa credinţa într-un Dumnezeu infinit, de îndată ce se recunoaşte că orice logică este îndreptată numai spre ceea ce este dependent şi nu spre ceea ce este independent. *Mansel* este discipolul şi continuatorul lui Hamilton, ale cărui păreri le prezintă în forme şi mai extreme. Nu vom ajunge prea departe dacă vom spune că Mansel este un avocat al credinţei, care nu judecă imparţial între cunoaştere şi religie, şi intervine în mod părtinitor în favoarea dogmei religioase. El este de părere că adevărurile religioase revelate învăluie cunoaşterea, în mod obligatoriu, în contradicţii. Aceasta nu ar proveni însă din deficienţele adevărurilor revelate, ci din faptul că spiritul uman este limitat şi nu poate ajunge niciodată în regiunile la care se referă revelaţia. – *William Whewell* crede că ajunge cel mai bine la o părere asupra importanţei, originii şi valorii cunoaşterii umane prin aceea că cercetează cum şi-au dobândit cunoştinţele diferite spirite deschizătoare de drum pe tărâmul ştiinţelor. Lucrările sale, „Istoria ştiinţelor inductive”(1837) şi „Filosofia ştiinţelor inductive” (1840), se străduiesc să pătrundă psihologia cercetării ştiinţifice. El încearcă, prin cercetarea celor mai proeminente descoperiri ştiinţifice, să afle ce parte din reprezentările noastre aparţine lumii exterioare şi cât îi revine din acestea omului însuşi. Whewell găseşte că, în orice ştiinţă, sufletul

completează observaţia cu ce îi este propriu. Kepler avea în el însuşi noţiunea de elipsă, înainte de a descoperi că planetele se mişcă pe elipse. Ştiinţele nu se nasc deci numai prin simplă receptare, ci prin intervenţia activă a spiritului uman care îşi imprimă legile celor primite din exterior. Însă ştiinţele nu ajung cu investigaţiile lor până la ultima limită a lucrurilor. Ele se ocupă cu amănuntele lumii. Dar aşa cum trebuie presupusă existenţa unei cauze pentru fiecare obiect luat separat, trebuie presupusă existenţa unei cauze şi pentru lumea întreagă. Însă pentru că în faţa acesteia ştiinţa este neputincioasă, pentru completarea golului trebuie să intervină dogma religioasă. Ca şi Whewel, şi *Herschel* a căutat să dobândească o concepţie asupra naşterii ştiinţei în spiritul uman prin examinarea a numeroase exemple (în „A Preliminary Discourse of the Study of Natural Philosophy", apărut în 1831).

John Stuart Mill aparţine tipului de cugetător pătruns de sentimentul că nu putem fi destul de precauţi când este vorba să se stabilească cu precizie certitudinile şi incertitudinile cunoaşterii umane. Faptul că încă din copilărie el a fost introdus în cele mai diferite ramuri ale ştiinţei, a putut imprima spiritului său trăsătura sa specifică. Deja la vârsta de trei ani i s-a predat limba greacă, iar nu mult după aceea a fost instruit şi în domeniul aritmeticii. Celelalte domenii ale instruirii i-au fost făcute cunoscute relativ devreme. Asupra tânărului a avut desigur o influenţă şi mai mare modul de instruire pus la punct de tatăl său, pe care *James Mill* l-a modelat, ca gânditor important, în aşa fel încât logica cea mai tainică a devenit o adevărată a doua natură a lui John Stuart. Din autobiografia lui, aflăm: „Tatăl meu nu-mi spunea niciodată ceva ce putea fi aflat cu ajutorul gândirii, înainte ca eu să-mi fi epuizat forţele mele, pentru a mă obişnui să-mi rezolv singur problemele".

Pentru un astfel de om, enigmele care-i preocupau gândirea trebuiau să devină, în sensul cel mai propriu al cuvântului, destinul vieţii sale. „N-am fost niciodată copil, n-am jucat niciodată crichet; este totuşi mai bine să lăsăm natura să-şi urmeze drumurile ei", zice John Stuart Mill, nu fără referire la experienţele pe care le face cineva, al cărui destin este atât de exclusiv gândirea. Problema importanţei cunoaşterii trebuia să apese cu toată forţa asupra lui, care parcursese o astfel de dezvoltare. În ce măsură poate cunoaşterea – care înseamnă pentru el viaţa – să-l călăuzească şi la izvorul fenomenelor lumii? Direcţia pe care a apucat-o evoluţia gândirii lui Mill, pentru a dobândi un răspuns la aceste întrebări, fusese determinată desigur tot de timpuriu, de tatăl său. Gândirea lui James Mill provenea din experienţa psihologică. El observase modul în care reprezentările se articulează unele cu altele. Prin asocierea unei reprezentări cu alta, omul dobândeşte cunoaşterea lumii. El trebuie deci să se întrebe: În ce relaţie se află articularea reprezentărilor cu articularea lucrurilor aflate în lume? Printr-o astfel de abordare a problemei, gândirea devine neîncrezătoare faţă de ea însăşi. Reprezentările s-ar putea asocia în om, în definitiv, într-un mod cu totul diferit decât cum se asociază lucrurile afară, în lume. Gândirea lui John Stuart Mill era întemeiată pe această neîncredere când, în 1843, i-a apărut opera principală, având titlul: „System of Logic".

Abia ar putea fi gândit, în probleme de concepţie despre lume, un antagonism mai net decât cel existent între „Logica" lui Stuart Mill, şi „Ştiinţa logicii" a lui Hegel, apărută cu douăzeci şi şapte ani mai devreme. La Hegel aflăm cea mai deplină încredere în gândire, certitudinea cum că nu putem fi înşelaţi de ceea ce noi trăim în noi înşine. Hegel se simte ca fiind o parte a lumii. Ceea ce el trăieşte în sinea lui, trebuie deci să-i aparţină şi lumii. Şi pentru că se cunoaşte

pe sine în modul cel mai nemijlocit, Hegel crede în ceea ce cunoaşte în sinea lui şi judecă întreg restul lumii în funcţie de propria sa recunoaştere. Hegel îşi spune: Când percep un obiect exterior, acesta mi-ar putea arăta eventual numai partea lui exterioară, în timp ce esenţa i-ar rămâne tăinuită. În cazul meu, aşa ceva este imposibil. Eu mă pătrund pe mine însumi. Şi atunci pot compara obiectele din exterior cu propria mea fiinţă. Dacă, prin latura lor exterioară, ele trădează ceva din propria mea făptură, atunci le pot atribui şi eu ceva din propria mea esenţă. Acesta este motivul pentru care spiritul, asociaţiile de gânduri pe care le găseşte în el însuşi, Hegel le caută plin de încleştare şi afară, în natură. Mill se simte mai întâi nu ca mădular, ci ca spectator al lumii. Lucrurile exterioare îi sunt ceva necunoscut, iar gândul pe care şi-l face omul despre aceste lucruri, le întâmpină cu neîncredere. Percepi oameni. S-a observat mereu până acum că oamenii au murit. Din această cauză a fost formulată concluzia că: Toţi oamenii sunt muritori. „Toţi oamenii sunt muritori; ducele de Wellington este un om; deci ducele de Wellington este muritor". Oamenii conchid în acest fel. Ce îi îndreptăţeşte să procedeze astfel? se întreba John Stuart Mill. Dacă s-ar dovedi într-un singur caz că un om este nemuritor, atunci întreaga judecată ar fi răsturnată. Ne este oare îngăduit, pentru că oamenii au murit până acum cu toţii, să presupunem că ei vor face acest lucru şi în viitor? Întreaga cunoaştere este incertă. Căci, pe baza unor observaţii pe care le-am făcut, noi tragem concluzii asupra unor lucruri despre care nu putem şti nimic, atâta vreme cât nu am făcut observaţiile respective şi direct asupra lor. Ce ar trebui să spună cineva care gândeşte în sensul lui Hegel despre o astfel de concepţie? Ne putem forma, fără dificultate, o idee despre acestea. Ştim pe baza unor noţiuni sigure că în fiecare cerc toate diametrele sunt

identice. Când întâlnim în realitate un cerc perfect, vom putea spune că şi toate diametrele acestui cerc real sunt egale între ele. Dacă observăm însă acelaşi cerc după un sfert de oră şi găsim că diametrele sale sunt inegale, nu ne vom decide să conchidem că într-un cerc, în anumite împrejurări, diametrele pot fi inegale, ci ne vom spune: ceea ce a fost mai înainte un cerc s-a alungit, din anumite cauze, transformându-se într-o elipsă. Cam aceasta ar fi poziţia unui cugetător din şcoala lui Hegel în legătură cu judecata: Toţi oamenii sunt muritori. Omul nu şi-a format noţiunea de om prin observaţie, ci printr-o trăire lăuntrică a gândului, după cum şi-a format şi noţiunea de cerc. Noţiunii de om îi aparţine calitatea lui de muritor, după cum noţiunii de cerc îi aparţine egalitatea diametrelor sale. Dacă întâlnim în viaţa reală o fiinţă care posedă toate celelalte însuşiri ale omului, ea trebuie să fie şi muritoare, după cum şi toate celelalte însuşiri ale cercului atrag după sine şi pe cea a egalităţii diametrelor sale. Dacă ar fi întâlnit o fiinţă care nu moare, Hegel ar fi putut spune numai: Această fiinţă nu este un om – nu însă: Un om poate fi şi nemuritor. El pune ca premisă că noţiunile nu se formează în noi în mod arbitrar, ci că sunt înrădăcinate în esenţa lumii, aşa cum îi aparţinem acestei esenţe şi noi înşine. O dată formată în noi, noţiunea de om provine din esenţa lucrurilor; iar noi suntem îndreptăţiţi întru totul să o folosim şi în legătură cu această fiinţă. De ce s-a format în noi noţiunea omului muritor? Numai pentru că îşi are temeiul în natura lucrurilor. Cine crede că omul ar sta cu totul în afara lucrurilor, formându-şi judecăţile ca fiinţă ce stă în exterior, poate să-şi spună: Până acum am văzut oamenii murind şi, ca urmare, ne formăm, ca privitori din exterior, noţiunea de oameni muritori. Cel ce este conştient că el însuşi aparţine obiectelor, şi că acestea se exprimă în gândurile sale, îşi spune: până acum, oamenii au murit cu

toţii; ca atare, este o caracteristică a fiinţei lui ca să moară; iar cel care nu moare, nu este om, ci este cu totul altceva. Logica lui Hegel a devenit o logică a obiectelor; căci graiul logicii este pentru Hegel o acţiune a esenţei lumii şi nu ceva adăugat dinafară acestei esenţe de spiritul uman. Logica lui Mill este o logică de spectator, care taie, mai întâi, firul care o uneşte cu lumea.

Mill atrage atenţia asupra faptului că unele gânduri care apar într-o anumită epocă ca fiind neapărat trăiri lăuntrice certe, sunt răsturnate într-o epocă următoare. În Evul Mediu, bunăoară, se credea că este imposibilă existenţa unor persoane la antipod, precum şi că stelele ar trebui să cadă, dacă nu ar fi ancorate în nişte sfere solide. Omul va putea dobândi deci o relaţie justă cu cunoştinţele sale numai dacă, cu toate că este conştient că logica lumii se exprimă prin el, îşi formează o judecată ce necesită o corectare permanentă pe baza observaţiei şi în detaliu, numai prin verificarea contextului reprezentărilor sale. Iar John Stuart Mill încearcă, prin calcule reci, să stabilească în logica sa metodele observării. Un exemplu în acest sens este următorul: Să presupunem că un fenomen oarecare s-ar produce totdeauna, în anumite condiţii. Într-un anumit caz, sunt întrunite o întreagă serie a acestor condiţii în afară de câteva, care lipsesc. Ca urmare, fenomenul nu se produce. În acest caz, va trebui să conchidem că fenomenul ce nu s-a produs se află într-o interdependenţă cauzală cu condiţiunile lipsă. Dacă din două elemente chimice se formează totdeauna o anumită substanţă, iar într-un caz nu se întâmplă acest lucru, atunci va trebui cercetat ce lipseşte de astă dată din cele care au fost întotdeauna prezente. Printr-o astfel de metodă ajungem la reprezentări despre ansambluri de fapte care sunt considerate pe bună dreptate că îşi au temelia în natura lucrurilor. John Mill vrea să

urmărească metodele observării. Logica despre care Kant a afirmat că n-a mai făcut nici un pas de la Aristotel, este un mijloc de orientare în lăuntrul gândirii însăşi. Logica ne indică cum se poate ajunge de la un gând just, la altul. Logica lui Mill este un mijloc de orientare înlăuntrul lumii faptelor reale. Ea vrea să arate cum se poate ajunge pe baza observaţiilor la judecăţi valabile despre obiecte. Mill nu face deosebire între judecăţile umane. Pentru el, totul emană din ceea ce este gândit de om despre obiecte şi nu admite nici o excepţie, nici măcar cu privire la matematică. Până şi matematica trebuie să-şi dobândească cunoştinţele sale fundamentale din observaţie. În toate cazurile observate până acum, am văzut că două drepte care s-au intersectat o dată, au devenit divergente şi nu s-au mai intersectat a doua oară. Din această observare conchidem că dreptele respective nu se pot intersecta deloc. Însă nu avem, în acest sens, o dovadă perfectă. Pentru John Stuart Mill, lumea este aşadar ceva străin omului. Omul examinează fenomenele lumii şi le aranjează după afirmaţiile pe care acestea le fac în viaţa sa de reprezentări. El ia cunoştinţă de anumite regularităţi în fenomene şi ajunge prin cercetări metodic-logice ale acestor regularităţi, la anumite legi ale naturii. Însă nimic nu conduce până la însăşi temelia obiectelor. Motiv pentru care ne putem reprezenta foarte bine faptul că totul în lume ar putea fi şi altfel. Mill este convins că fiecare dintre cei care sunt obişnuiţi cu abstractizarea şi analiza, folosindu-şi capacităţile în mod cinstit, după antrenare suficientă a forţei sale de reprezentare, nu va mai găsi nici o dificultate în ideea că într-un alt sistem solar, diferit de al nostru, s-ar putea să nu se găsească nimic din legile valabile la noi.

Este cât se poate de firesc ca acest punct de vedere, de spectator al evenimentelor lumii, adoptat de Mill, să fie

extins şi asupra propriului Eu al omului. Omul sesizează că în lăuntrul său vin şi dispar tot felul de reprezentări, care se asociază sau se despart. Însă el nu sesizează o fiinţă care-şi rămâne sieşi asemănătoare ca „Eu", în această venire şi plecare, în această despărţire şi asociere de reprezentări. Până acum, el a văzut că în sine apar reprezentări şi presupune că acest lucru se va întâmpla şi mai departe. Din această posibilitate a concentrării unei lumi de reprezentări în jurul unui centru se naşte reprezentarea de „Eu". Omul este, aşadar, un spectator şi faţă de propriul său „Eu". El îşi lasă reprezentările să-i spună ceea ce poate şti despre el însuşi. Mill cercetează faptele amintirii şi ale aşteptării. Dacă tot ceea ce ştiu despre mine trebuie să se epuizeze în reprezentări, atunci nu pot să spun: îmi amintesc de o reprezentare pe care am avut-o mai de mult sau aştept desfăşurarea unei anumite trăiri; ci: o reprezentare îşi aminteşte de sine sau aşteaptă apariţia ei viitoare. „Când" – zice Mill – „vorbim despre spirit ca despre o serie de percepţii, atunci trebuie să vorbim despre o serie de percepţii care este conştientă de sine ca fiind în curs de devenire şi de trecere. Şi iată că ne aflăm în dilema, fie de a spune că „Eul" sau spiritul ar fi ceva diferit de percepţii, fie de a susţine paradoxul că o simplă serie de reprezentări ar putea avea cunoaşterea trecutului şi viitorului lor". Mill nu poate rezolva această dilemă, care constituie pentru el o enigmă de nerezolvat. El a rupt firul de legătură dintre sine – cel care observă – şi lume, şi nu este în stare să reînnoade firul rupt. Lumea rămâne pentru el necunoscutul de dincolo, care face impresii asupra omului. Tot ceea ce acesta ştie despre necunoscutul de dincolo este că există posibilitatea de a produce percepţii în el. Astfel, în loc de a vorbi despre obiecte aflate în afara lui, omul poate vorbi, în fond, numai despre existenţa posibilităţii de a realiza percepţii. Cel ce

vorbeşte despre lucruri în sine se îmbată cu apă chioară; numai cel ce vorbeşte despre posibilitatea permanentă a producerii unor senzaţii, percepţii, reprezentări, se mişcă pe terenul faptelor reale.

John Stuart Mill simţea o aversiune violentă împotriva tuturor gândurilor dobândite în alt fel decât prin compararea faptelor reale, prin urmărirea lucrurilor asemănătoare, analoage şi lucrurilor legate în fenomene. El este de părere că dirijării vieţii umane i-ar putea fi pricinuite numai cele mai mari prejudicii dacă ne-am legăna în credinţa că s-ar putea ajunge la vreun adevăr în alt fel decât prin observare. În această aversiune a lui Mill se simte teama ca nu cumva în năzuinţele de a cunoaşte să ne comportăm în faţa obiectelor altfel decât receptiv (pasiv). Obiectele, ele însele trebuie să-i dicteze omului ce are de gândit despre ele. Dacă încearcă să depăşească receptarea şi să spună ceva din el însuşi despre obiecte, omului îi lipseşte orice garanţie că acest produs propriu, ar avea într-adevăr ceva comun cu obiectele. Până la urmă, în cazul acestei concepţii, este vorba de faptul că adeptul ei nu se poate decide să-şi socotească propria lui gândire independentă ca făcând parte din Univers. El este derutat tocmai datorită faptului că este independent. El ar dori cel mai mult să excludă sinele său, pentru ca nu cumva să adauge ceva greşit în ceea ce spun fenomenele despre ele însele. El nu apreciază în mod just faptul că gândirea lui aparţine naturii la fel ca şi creşterea unui fir de iarbă. Pe cât de clar este că trebuie să observăm firul de iarbă dacă vrem să aflăm ceva despre el, tot pe atât de clar ar trebui să fie şi faptul că va trebui să investigăm şi propria noastră gândire autonomă, dacă vrem să aflăm ceva despre ea. Vorba lui Goethe, cum să cunoaştem relaţia noastră cu noi înşine şi cu lumea exterioară, dacă vrem să ne excludem pe noi înşine cu totul

din procesul de cunoaştere? Oricât de mari ar fi meritele lui Mill în legătură cu descoperirea metodelor prin care omul cunoaşte tot ceea ce nu depinde de el, o părere despre relaţia omului cu sine însuşi, şi a sinelui său cu lumea dinafară, nu poate fi totuşi dobândită prin astfel de metode. Din această cauză, toate aceste metode îşi au valabilitatea lor numai faţă de ştiinţele izolate, însă nu pentru o concepţie cuprinzătoare despre lume. Nici o observaţie nu poate să demonstreze ce este gândirea autonomă; aceasta o poate afla numai gândirea, din ea însăşi. Şi pentru că gândirea poate spune ceva despre sine numai prin ea însăşi, tot numai ea îşi poate spune ceva şi despre relaţia sa faţă de lumea dinafară. Ca urmare, modul de reprezentare al lui Mill exclude cu desăvârşire obţinerea unei concepţii asupra lumii. Aşa ceva poate fi dobândit numai printr-o gândire capabilă de a se aprofunda pe sine, şi prin aceasta să cuprindă relaţia sa cu lumea exterioară. Faptul că John Stuart Mill privea cu antipatie o astfel de gândire ce se constituie pe sine însăşi, poate fi înţeles, fără dificultate, din caracterul său. *Gladstone* spunea într-o scrisoare (vezi Gomperz, John Stuart Mill, Viena 1889) că în convorbirile sale obişnuia să-l numească pe Mill drept: „Sfântul raţionalismului". Un om care se epuizează complet prin gândire în acest fel, îi ridică gândirii pretenţii mari şi aplică măsurile de prevedere cele mai mari posibile, ca să nu poată fi înşelat de ea. În acest fel, el devine bănuitor faţă de gândire, căci crede că ar ajunge uşor în domeniul nesiguranţei dacă ar pierde puncte solide de sprijin. Iar nesiguranţa în ceea ce priveşte toate întrebările ce depăşesc cunoaşterea strictă dobândită prin observare este o trăsătură fundamentală a personalităţii lui Mill. Cel ce îi citeşte scrierile poate observa la tot pasul cum Mill

consideră ca nerezolvate întrebările la care nu îndrăznește să formuleze un răspuns sigur.

Herbert Spencer este și el un partizan al părerii că adevărata esență a obiectelor nu poate fi recunoscută. El se întreabă mai întâi: Cum ajung la ceea ce consider că sunt adevăruri despre lume? Observ unele amănunte ale obiectelor și emit judecăți cu privire la aceste observații. Am observat că, în anumite împrejurări, hidrogenul și oxigenul se combină dând apa. Este un fenomen despre care îmi formez o părere. Acesta este un adevăr izolat, care se extinde numai asupra unui cerc mic de obiecte. Observ apoi în ce împrejurări are loc combinarea chimică a altor substanțe. Comparând observațiile izolate, descopăr adevărurile mai generale în legătură cu modul în care are loc îndeobște combinarea chimică a unor substanțe. Orice cunoaștere este bazată pe faptul că omul trece de la adevăruri izolate la adevăruri tot mai generale, pentru a ajunge la sfârșit la adevărul suprem, pe care nu-l mai poate raporta la alt adevăr; acest adevăr suprem – el trebuie să-l accepte, fără a-l mai putea înțelege mai departe. Pe această cale de cunoaștere nu dispunem de nici un mijloc pentru a înainta la cunoașterea esenței absolute a lumii. După această părere, gândirea nu poate face nimic altceva decât să compare între ele diferite obiecte, pentru ca din ceea ce le este comun să extragă și să-și formeze adevăruri generale. Însă esența universală necondiționată, datorită unicității sale, nu poate fi comparată cu nici un alt obiect. Acesta este motivul pentru care gândirea este dezarmată în fața acesteia care-i rămâne inaccesibilă.

În exprimarea unor astfel de reprezentări auzim reverberând totdeauna gândul care s-a format și el pe baza fiziologiei simțurilor. La mulți cugetători acest gând este atât de concrescut cu viața lor spirituală, încât îl consideră a

fi tot ce poate exista mai sigur. Ei îşi spun că omul recunoaşte obiectele numai prin aceea că devine conştient de ele. Ei transformă, mai mult sau mai puţin involuntar, acest gând în altul, conform căruia putem şti ceva numai despre ceea ce intră în conştienţă; rămâne însă necunoscut cum erau lucrurile înainte de a fi intrat în conştienţă. Din această cauză şi percepţiile senzoriale sunt privite ca şi cum s-ar afla în conştienţă; căci se crede că ele trebuie mai întâi să intre în conştienţă, să devină deci părţi ale acesteia, adică reprezentări, dacă vrem să ştim ceva despre ele.

Şi Spencer susţine sus şi tare că depinde numai de noi, oamenii, felul cum putem cunoaşte lucrurile şi că, din această cauză, dincolo de ceea ce ne este mijlocit de simţuri şi de gândirea noastră, trebuie să acceptăm existenţa a ceva necognoscibil. Avem o conştienţă clară a tot ceea ce ne spun reprezentările noastre. Însă acestei claritǎţi îi este adăugată o conştienţă oarecum nebuloasă care ne şopteşte că la temelia a tot ceea ce observăm şi gândim, se află ceva ce nu mai poate fi observat şi gândit. Ştim că avem de a face numai cu aparenţe, nu cu realităţi depline, de sine stătătoare. Însă tocmai pentru că ştim precis că lumea noastră este o aparenţă, mai ştim şi că la temelia ei se află ceva real ce nu poate fi reprezentat. Prin astfel de sinuozităţi ale gândirii sale, Spencer credea că va putea produce împăcarea deplină a religiei cu cunoaşterea. Există ceva ce nu este accesibil nici unei cunoaşteri; există deci şi ceva ce poate fi cuprins de religie în credinţă; într-o credinţă ce nu poate fi zdruncinată de cunoaşterea neputincioasă.

Domeniul pe care Spencer îl consideră a fi accesibil cunoaşterii, îl tratează exclusiv ca pe un domeniu al reprezentărilor ştiinţei naturii. Atunci când încearcă să explice, el o face numai în sensul ştiinţelor naturale.

Spencer îşi imaginează procesul cunoaşterii din punctul de vedere al ştiinţei naturii. Fiecare organ al unei fiinţe a luat naştere prin aceea că s-a adaptat condiţiilor în care trăieşte. Aparţine condiţiilor de viaţă ale omului faptul că el se orientează în lume gândind. Organul său de cunoaştere ia naştere prin adaptarea vieţii reprezentărilor sale la condiţiile lumii exterioare. Când omul afirmă ceva despre un obiect sau un fenomen oarecare, aceasta nu înseamnă nimic altceva decât că el se adaptează lumii înconjurătoare. Toate adevărurile s-au născut pe această cale a adaptării. Iar ceea ce a fost dobândit prin adaptare poate fi transmis urmaşilor pe calea eredităţii. Nu au dreptate cei ce afirmă că omului îi este dată prin natura sa, o dată pentru totdeauna, o anumită predispoziţie pentru anumite adevăruri generale. Ceea ce se manifestă ca o astfel de predispoziţie, îi lipsea încă precursorului omului, fiind dobândit ulterior prin adaptare şi transmis apoi ereditar urmaşilor. Au dreptate anumiţi filosofi atunci când vorbesc despre adevărurile pe care omul nu are nevoie să le extragă din propria lui experienţă individuală, căci ele se află dintru început în organizareaa lui. Astfel de adevăruri au fost şi ele totuşi dobândite, numai că nu de om ca individ, ci ca specie. Individul le-a moştenit de-a gata într-o perioadă mai timpurie. Goethe relatează că a participat la unele discuţii cu privire la „Critica raţiunii pure" a lui Kant şi a observat cu această ocazie reînnoirea vechii întrebări fundamentale: „în ce măsură contribuie sinele nostru propriu şi în ce măsură contribuie lumea exterioară la existenţa noastră spirituală?". Şi Goethe continuă: „N-am făcut nicicând vreo deosebire între aceste două elemente, iar atunci când filozofam ocazional, în felul meu, cu privire la unele lucruri, o făceam cu o naivitate inconştientă, crezând într-adevăr că mi-aş vedea părerile în faţa ochilor". Spencer a transpus această

„veche problemă fundamentală" în lumina modului de observare al ştiinţelor naturii. El credea că arată că omul evoluat trebuie să contribuie în orice caz şi din propriul său sine la existenţa lui pe plan spiritual; însă acest sine se compune totuşi din moştenirile dobândite de strămoşii noştri în lupta lor cu lumea dinafară. Când astăzi credem că ne vedem părerile în faţa ochilor, acestea nu au fost întotdeauna părerile noastre, ci au fost odinioară observaţii făcute într-adevăr cu ochii asupra lumii exterioare. Calea lui Spencer – ca şi cea a lui Mill – porneşte din psihologie. Însă Mill se opreşte la psihologia individuală, pe când Spencer urcă, retrospectiv, de la individ la înaintaşii acestora. Psihologia individuală se află în aceeaşi situaţie ca şi embriologia în zoologie. Anumite fenomene ale embriologiei pot fi înţelese numai dacă se raportează la fenomene ale filogeniei. La fel nu pot fi înţelese prin sine, nici faptele reale ale conştienţei individuale. Trebuie să ne urcăm până la specie, ba să depăşim retrospectiv chiar şi specia umană, până la îmbogăţirea cunoaşterii la care au contribuit strămoşii animali ai omului. Spencer îşi foloseşte marea lui perspicacitate pentru a-şi sprijini această istorie a evoluţiei procesului de cunoaştere. El arată cum capacităţile spirituale au evoluat treptat, plecând de la stadii inferioare, prin adaptări succesive la lumea exterioară din ce în ce mai corespunzătoare spiritului, ca şi prin moştenirea acestor adaptări. Tot ceea ce dobândeşte omul individual în afara experienţei, prin pură gândire asupra lucrurilor, a fost însuşit de omenire, sau de înaintaşii ei, prin observare, prin experienţă. Leibniz a crezut că ar putea explica acordul dintre interioritatea umană şi lumea exterioară prin acceptarea existenţei unei armonii prestabilite de Creator. Spencer explică această potrivire din punctul de vedere al ştiinţelor naturii. Aceasta nu este prestabilită, ci s-a instalat

prin devenire. Avem de a face aici cu continuarea gândirii ştiinţelor naturii până în faptele reale supreme dăruite omului. Linné explică existenţa fiecărei forme a fiinţelor vii prin aceea că aşa a făcut-o Creatorul. Darwin explică evoluţia formei vieţuitoarelor prin adaptările şi transmiterea însuşirilor dobândite. Leibniz demonstrează că gândirea coincide întru totul cu lumea exterioară pentru că această coincidenţă a fost instaurată de Creator. Spencer arată că această coincidenţă există pentru că s-a dezvoltat prin adaptare şi caracterul ereditar al lumii gândurilor.

Spencer a plecat de la necesitatea unei explicări fireşti a fenomenelor spirituale. Direcţia acestei explicări i-a fost dată de geologia lui Lyell. În această geologie, de fapt, mai era combătut gândul că formele organice s-ar fi format unele din altele printr-o evoluţie treptată, divergentă; el găseşte totuşi un sprijin important prin aceea că formaţiunile anorganice (geologice) ale suprafeţei Pământului sunt explicate printr-o astfel de evoluţie treptată şi nu în urma unor uriaşe catastrofe. Spencer, care primise o instrucţie temeinică în domeniul ştiinţelor naturii, activând un timp şi ca inginer civil, a recunoscut imediat însemnătatea deplină a gândului evoluţiei şi a aplicat-o, în ciuda combaterii ei de către Lyell. Ba mai mult, el a aplicat-o chiar şi proceselor spirituale. Deja în 1850, în scrierea „Social Statics", Spencer a descris evoluţia socială prin analogie cu cea organică. A cunoscut şi studiile lui Harvey şi Wolff în legătură cu embriologia organismelor şi a aprofundat lucrările lui Carl Ernst von Baer, care i-au dezvăluit cum evoluţia constă în aceea că dintr-o stare de echilibru, de uniformitate se dezvoltă o stare a diversificării, a varietăţii, a bogăţiei. În primele stadii embrionare, organismele se aseamănă mult între ele; mai târziu ele se diversifică. Acest gând evoluţionist a primit apoi deplină

confirmare prin Darwin. Întreaga bogăţie a diferitelor forme ale lumii organice actuale s-a dezvoltat din câteva organisme primordiale, puţine la număr.

De la gândul evoluţiei, Spencer vroia să urce până la adevărurile cele mai generale, care – după părerea lui – constituie ţinta străduinţei umane pentru cunoaştere. El credea că descoperă gândul evoluţiei până şi în fenomenele cele mai simple. Când din picături mărunte de apă risipite în atmosferă se formează un nor pe cer, când din firele de nisip răspândite pe sol, se formează o grămadă de nisip, avem de-a face cu procese evolutive. Materia răspândită se concentrează într-un tot. În ipoteza cosmogonică a lui Kant-Laplace, întâlnim acelaşi proces de aglomerare. Părţi risipite ale unui nor cosmic haotic s-au aglomerat la un loc. Organismul ia naştere în acelaşi fel. Elemente răspândite sunt concentrate în ţesuturi. Psihologul poate observa cum procedează omul când adună laolaltă observaţii ocazionale în adevăruri generale. În lăuntrul întregului concentrat, are apoi loc procesul de diferenţiere a părţilor. Masa primordială se transformă în corpurile cereşti ale sistemului solar; organismul întreg se diferenţiază în variate organe specializate.

Prin producerea concentrării, încetează procesul descompunerii şi împrăştierii părţilor. Când un proces de dezvoltare atinge un anumit punct culminant, se produce o stare de echilibru. Omul se dezvoltă, bunăoară, până la formarea unei maxime armonii a capacităţilor sale lăuntrice cu natura dinafară. Însă o astfel de stare de echilibru nu poate dăinui; intervin forţe exterioare în mod destructiv. Procesul evolutiv trebuie să fie urmat de procesul descendent, degenerativ; ceea ce s-a concentrat se extinde iarăşi; cosmicul se transformă din nou în haos. Procesul

evoluţiei poate începe din nou. Spencer vede în întregul proces universal o mişcare ritmică.

Desigur că nu este lipsită de interes pentru istoria comparată a evoluţiei concepţiilor despre lume, faptul că, din urmărirea devenirii fenomenelor cosmice, Spencer a ajuns la un gând asemănător celui exprimat şi de Goethe pe baza ideilor despre devenirea vieţii. El descrie creşterea plantei după cum urmează: „Oricât ar răsări, înflori şi rodi planta, toate acestea sunt în fond întotdeauna aceleaşi organe, care îndeplinesc prescripţiile naturii în scopuri multiple şi adesea în forme modificate. Acelaşi organ care, pe tulpină, se întinde (dilată) ca frunză, şi care a îmbrăcat o multitudine de forme, se contractă în caliciu, se extinde în petale, se contractă în organele de reproducere, pentru a se extinde apoi pentru ultima dată ca fruct". Dacă gândim această reprezentare transpusă la întregul proces cosmic, ajungem la ceea ce afirmă Spencer despre concentrarea şi risipirea materiei.

Spencer şi Mill au exercitat o puternică influenţă în ultima jumătate a secolului asupra evoluţiei concepţiei despre lume. Punerea severă în evidenţă a observaţiei şi prelucrarea unilaterală a metodelor cunoaşterii observatoare prin Mill; aplicarea reprezentărilor ştiinţelor naturii asupra întregului cuprins al cunoaşterii umane prin Spencer: ele trebuiau să corespundă sentimentelor unei epoci, care vedea în concepţiile idealiste asupra lumii a unor Fichte, Schelling, Hegel numai semnele decăderii gândirii umane, acordând în schimb o apreciere exclusivă doar succeselor cercetărilor ştiinţelor naturii, în timp ce lipsa de consens a gânditorilor idealişti precum şi – după părerea multora – completa lipsă de rodnicie a gândirii adâncite în ea însăşi au produs o profundă neîncredere în idealism. Se poate chiar afirma că o părere larg răspândită în ultimele

decenii exprimă ceea ce spune Rudolf Virchow în 1893, în cuvântarea sa: „Întemeierea Universităţii berlineze şi trecerea de la epoca filosofică la epoca ştiinţelor naturii”: „După ce credinţa în formulele magice a fost reprimată în cercurile cele mai largi ale poporului, nu au mai produs răsunet nici formulele filosofilor naturii. Iar unul dintre cei mai însemnaţi filosofi ai celei de a doua jumătăţi a secolului al nouăsprezecelea, Eduard von Hartmann, recapitulează caracterul concepţiei sale asupra lumii prin acel „Motto” pe care l-a pus la începutul cărţii sale „Filosofia inconştientului”: „Rezultate speculative după metoda inductivă a ştiinţelor naturale”. Da, el este de părerea că „Trebuie recunoscută amploarea progresului indus de Mill”, prin care „au fost învinse pentru totdeauna toate încercările filosofării deductive”. (E. von Hartmann: „Istoria metafizicii”, partea a II-a).

Recunoaşterea anumitor limite ale cunoaşterii umane – pe care o indicau mulţi cercetători ai naturii –, a trezit simpatia unor naturi cu înclinaţii religioase, care îşi spuneau: Cercetătorii naturii observă faptele anorganice şi cele organice şi încearcă, prin asocierea fenomenelor izolate, să descopere legi generale, cu ajutorul cărora pot fi explicate anumite aspecte, ba chiar poate fi prevăzută şi desfăşurarea regulată a unor fenomene viitoare. La fel trebuie să procedeze şi concepţia sintetizatoare despre lume; ea trebuie să se ţină de faptele reale, să cerceteze, extrăgând din aceste fapte adevăruri generale, în limite modeste, şi să nu nutrească pretenţia de a pătrunde în domeniul „ininteligibilului”. Cu separarea sa totală a „inteligibilului” de „neinteligibil”, Spencer a venit în cea mai mare măsură în întâmpinarea unor astfel de necesităţi religioase. Dimpotrivă, aceste spirite cu înclinaţii religioase considerau modul de reprezentare idealist ca o ţicneală. Aceasta nu

poate recunoaşte în principiu un „neinteligibil", pentru că trebuie să se menţină pe poziţia că prin scufundarea în viaţa umană lăuntrică, este posibilă cunoaşterea nu numai a părţii exterioare a existenţei Universului, ci şi a nucleului său adevărat.

În aceeaşi direcţie ca aceea a unor spirite cu înclinaţii religioase se mişcă şi gândirea unor cercetători influenţi ai naturii, ca, bunăoară, a lui Hurley, care aderă la un agnosticism total în ce priveşte esenţa lumii, declarând totodată că un monism susţinut, în sensul cunoştinţelor darwiniene, ar putea fi aplicat numai în legătură cu latura exterioară a naturii dată omului. Hurley este unul dintre primii care au intervenit în favoarea ideilor darwiniene; însă tot el este unul dintre cei mai convinşi susţinători ai caracterului limitat al acestui mod de reprezentare. Unei păreri asemănătoare i s-a raliat fizicianul *John Tyndall* (1820-1893), care recunoaşte în procesul cosmic existenţa unei forţe absolut inaccesibile intelectului uman. Căci, tocmai dacă s-ar presupune că în lume totul s-ar naşte prin dezvoltare naturală, nu s-ar mai putea recunoaşte niciodată că materia – care este în definitiv purtătoare a întregii evoluţii – n-ar fi altceva decât ceea ce poate fi înţeles despre ea de raţiunea noastră.

O apariţie caracteristică pentru timpul său este personalitatea omului englez de stat *James Balfour* (1848-1930), care în anul 1879, în cartea sa: „A Defence of Philosophic Doubt: Being an Essay on the Foundations of Belief", a depus o mărturisire de credinţă, asemănătoare, fără îndoială, cu aceea a unor largi cercuri. Cu privire la ceea ce poate fi explicat de om, el se situează cu totul pe terenul gândirii ştiinţelor naturii. Pentru el, în cunoaşterea naturii se epuizează întreaga cunoaştere. Însă, în acelaşi timp, el mai susţine şi că numai acela ar înţelege cunoaşterea

ştiinţelor naturii, care ar recunoaşte că necesităţile raţionale şi sufleteşti ale omului nu vor putea fi niciodată satisfăcute prin această cunoaştere. Este suficient să se recunoască cum că, până la urmă, şi în ştiinţa naturii se ajunge la a crede în ultimele adevăruri, ce nu mai pot fi demonstrate. Însă nu este deloc dăunător faptul că ajungem în această privinţă numai la a crede, pentru că această credinţă ne călăuzeşte cu fermitate în acţiunile ce le săvârşim în viaţa obişnuită. Noi credem în legile naturii şi le stăpânim prin această credinţă; iar prin credinţa noastră silim natura să slujească scopurilor noastre. Credinţa religioasă trebuie să stabilească un acord egalizator între acţiunile omului şi necesităţile superioare ce depăşesc cotidianul.

Concepţiile despre lume, expuse aici rezumativ sub denumirea de „Lumea ca iluzie", arată că la temelia lor se află năzuinţa căutării unui raport satisfăcător al reprezentării Eului conştient de sine cu o imagine a întregului Univers. Ele apar a fi deosebit de importante, tocmai prin aceea că ele nu privesc această căutare ca scop filosofic, conştient, al lor şi nu-şi îndreaptă căutările lor expres spre această ţintă, ci că, într-un mod oarecum instinctiv, îi dau modului lor de reprezentare amprenta determinată de această căutare ca impuls inconştient. Iar modul acestei căutări este de aşa natură încât trebuie să fie condiţionat de reprezentările mai noi ale ştiinţelor naturii. Ne apropiem de caracterul fundamental al acestor reprezentări dacă ne oprim la noţiunea „conştienţei". Această noţiune s-a revărsat clar în viaţa concepţiei mai noi despre lume de abia cu Descartes. Anterior, gânditorii puneau preţ pe noţiunea de „suflet" ca atare. Se ţinea mai puţin seama de faptul că sufletul parcurge numai o parte a vieţii sale în apariţiile sale conştiente. Căci, în timpul somnului, sufletul nu vieţuieşte conştient. Faţă de viaţa

conştientă, esenţa sufletului trebuie să constea deci din forţe mai profunde, care îi conferă sufletului o conştienţă numai în starea de veghe. Însă cu cât mai mult se ajungea să se formuleze întrebări cu privire la justificarea şi valoarea cunoaşterii pe baza unor reprezentări lămuritoare, cu atât mai mult se ajungea şi la sentimentul că sufletul găseşte certitudinea cea mai mare din toată cunoaşterea atunci când nu pătrunde mai sus de sine şi nici mai adânc în sine, ci numai până unde ajunge conştienţa. Exista părerea că oricât de incert a fi restul, cel puţin ceea ce se află în conştienţă, este, ca atare, cert. Chiar dacă edificiul, prin faţa căruia trec, nu ar exista în afara mea, pot totuşi afirma că *imaginea* edificiului acestuia vieţuieşte acum în conştienţa mea. Însă de îndată ce ne îndreptăm atenţia asupra conştienţei, nu se poate evita ca noţiunea de „Eu" să se contopească cu cea a conştienţei. Oricare ar fi esenţa „Eului" în afara conştienţei, domeniul „Eului poate fi reprezentat până unde se întinde conştienţa". Însă nu poate fi negat faptul că imaginea senzorială a lumii, care se află în mod conştient în faţa sufletului, ar lua naştere din impresia făcută de lume asupra omului. De îndată ce ne agăţăm de această afirmaţie, nu ne mai putem elibera iarăşi uşor de ea. Pentru că, pe furiş, se strecoară judecata: Fenomenele lumii sunt cauza; ceea ce se reprezintă în conştienţă, este efectul. Deoarece se crede că efectul există numai în conştienţă, se presupune o existenţă a cauzei într-o lume aflată cu totul *în afara* omului, ca „Obiect în sine", neperceptibil. Expunerile de mai sus arată felul în care cunoştinţele fiziologice mai noi conduc la consolidarea unei astfel de păreri. Există însă părerea potrivit căreia „Eul", împreună cu trăirile sale subiective, se vede încuiat cu totul în propria lui lume. Această iluzie intelectuală, produsă cu multă perspicacitate, o dată produsă, nu poate fi distrusă până când „Eul" nu va afla în

sine ceva despre care ştie că, cu toate că îşi are oglindită imaginea în conştienţă, îşi află totuşi esenţa în afara conştienţei subiective. „Eul" trebuie să fie contactat în afara conştienţei senzoriale, de esenţe care-şi garantează fiinţarea prin ele însele. „Eul" trebuie să afle în sine ceva ce conduce *în afara lui însuşi*. Acest lucru poate fi săvârşit de ceea ce a fost spus despre aducerea la viaţă a gândului. Dacă „Eul" a avut o trăire a gândului numai în sine, atunci se simte pe sine împreună cu gândul în sine însuşi. De îndată ce gândul îşi începe viaţa lui proprie, el smulge „Eul" din viaţa lui subiectivă. Se săvârşeşte atunci un proces pe care Eul îl trăieşte în mod subiectiv, însă care este totuşi, prin natura sa, obiectiv, şi care smulge „Eul" din tot ce poate fi resimţit de el numai în mod subiectiv. După cum se vede, şi reprezentările pentru care lumea devine iluzie năzuiesc spre ţinta dezvoltării în continuare a imaginii hegeliene a lumii gândului devenit viu. Aceste reprezentări se modelează în funcţie de felul în care trebuie să devină imaginea concepţiei despre lume, care este mânat în mod inconştient de impulsul existent în acest ţel, care însă nu are forţa necesară pentru a răzbate până la atingerea acestui ţel. În profunzimile dezvoltării concepţiei despre lume acţionează dorinţa atingerii acestui ţel. Însă concepţiilor asupra lumii care apar le lipseşte forţa necesară pentru a răzbate până la acest ţel. Chiar şi în imperfecţiunea lor, concepţiile vechi despre lume poartă totuşi amprenta acestui ţel; iar ideile care apar sunt simptomele exterioare ale unor forţe active ce rămân ascunse.

ECOURI ALE MODULUI KANTIAN DE REPREZENTARE

În cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea, puţine sunt personalităţile care să caute, prin adâncirea în idei tipic hegeliene, dobândirea unei certitudini privind raportul dintre o reprezentare despre Eul conştient de sine şi imaginea generală a Universului. Unul din cei mai buni este prea de timpuriu dispărutul *Paul Asmus* (1842-1876), care a publicat în 1873 scrierea „Eul şi obiectul în sine", în care arată că, în modul cum erau considerate de Hegel gândirea şi lumea ideilor, poate fi dobândită o anumită relaţie a omului cu esenţa obiectelor. El discută cu multă perspicacitate faptul că în gândirea omului nu este cuprins ceva străin de realitate, ci ceva plin de viaţă, ceva primordial-real, în care este suficient să ne afundăm pentru a ajunge la trăirea esenţei existenţei. El a prezentat într-un mod luminos cursul luat de evoluţia concepţiei despre lume, care, plecând de la Kant – care a considerat „obiectul în sine" ca ceva străin de om, ceva inabordabil – ajunge la Hegel, a cărui părere era că gândul nu se cuprinde numai pe sine însuşi, în calitatea lui de esenţă ideală, ci şi „obiectul în sine". Însă unor astfel de voci nu li s-a acordat atenţia cuvenită. Acest lucru a fost exprimat în modul cel mai direct în discursul universitar de la Heidelberg, al lui *Eduard Zeller*, care a devenit o sintagmă foarte iubită într-un anumit mediu filosofic: „Înapoi la Kant". Reprezentările, de o parte inconştiente, de altă parte conştiente, care au generat acest îndemn, sunt cam următoarele: Ştiinţa naturii a zdruncinat încrederea în gândirea independentă care vrea să pătrundă prin ea însăşi până la problemele supreme ale existenţei. Însă noi nu ne putem declara satisfăcuţi cu simplele rezultate ale ştiinţelor naturii, pentru că ele nu călăuzesc

dincolo de partea exterioară a obiectelor. Dincolo de părţi exterioare, mai trebuie să se afle cauze ascunse ale existenţei. Căci doar chiar ştiinţa naturii este cea care a demonstrat că lumea culorilor, a sunetelor şi aşa mai departe, care ne înconjoară, nu este o realitate aflată afară, în lumea obiectivă, ci că este un produs al structurării simţurilor noastre şi al creierului nostru. Va trebui deci să ne punem întrebările: În ce măsură indică rezultatele cercetărilor întreprinse de ştiinţele naturii, dincolo de ele însele, rezolvarea unor probleme mai înalte? Care este esenţa cunoaşterii noastre? Poate oare această cunoaştere să ne conducă la rezolvarea sarcinilor mai înalte? Kant pusese astfel de întrebări în mod foarte insistent. Unii vroiau să vadă cum a procedat Kant pentru a lua o atitudine faţă de aceste întrebări. Se dorea regândirea cu cea mai mare exactitate a mersului gândirii lui Kant, pentru ca, prin continuarea mai departe a ideilor sale, prin ocolirea erorilor lui, să se găsească o ieşire din încurcătură.

O serie de gânditori a depus eforturi susţinute pentru a ajunge la un scop oarecare, pornind de la puncte de plecare kantiene. Cei mai importanţi dintre aceştia sunt: *Hermann Cohen* (1842-1918), *Otto Liebmann* (1840-1912), *Wilhelm Windelband* (1848-1915), *Johannes Volkelt* (1848-1930), *Benno Erdmann* (1851-1921). În scrierile acestor gânditori se găseşte multă agerime a minţii. Foarte multă muncă a fost depusă pentru a cerceta natura şi însemnătatea capacităţii umane de a cunoaşte. *Johannes Volkelt*, care, în măsura în care a activat ca teoretician al cunoaşterii a trăit cu totul în acest curent, a scos şi o operă fundamentală despre „Teoria kantiană a cunoaşterii" (1879), a scris, ca o ilustrare a acestui curent, şi o carte despre „Experienţă şi gândire" (1886), în care sunt amintite toate problemele determinante pentru acest fel de

reprezentare; la inaugurarea catedrei din Basel, în 1884, el a ţinut un discurs în care a afirmat că orice gândire care depăşeşte rezultatele ştiinţelor factuale izolate, trebuie să aibă în sine „caracterul neliniştit al căutării, al gândirii, al încercării, al apărării şi al mărturisirii în sine"; „este o avansare, care însă parţial se retrage din nou; o cedare, care însă după aceea întinde parţial din nou mâna", (Volkelt: „Despre posibilităţile metafizicii", 1884). Foarte ascuţit nuanţată apare noua legătură cu gândirea lui Kant la *Otto Liebmann*. Scrierile sale: „Despre analiza realităţii" (1876), „Gânduri şi fapte" (1882), „Climaxul teoriilor" (1884), constituie adevărate pilde ale unei critici filosofice exemplare. O inteligenţă corozivă descoperă aici, într-un mod genial, contradicţii în lumea gândurilor, indică nepotriviri în judecăţi aparent de nezdruncinat şi le demonstrează diferitelor ştiinţe ce aspecte nesatisfăcătoare conţin argumentele lor, când rezultatele lor sunt supuse tribunalului suprem al gândirii. Liebmann îi face socoteala darwinismului, indicându-i contradicţiile; el îi dezvăluie presupunerile nu întru totul întemeiate precum şi golurile sale în gândire. El afirmă că trebuie să existe ceva ce călăuzeşte dincolo de contradicţii, ceva ce umple golurile, ceva ce conferă părerilor un fundament. Liebmann încheie o expunere făcută în legătură cu natura fiinţelor vii, spunând: „Faptul că sămânţa plantelor – în ciuda păstrării sale uscate timp de mai multe milenii – nu-şi pierde capacitatea germinativă, că, bunăoară, boabele de grâu găsite în sarcofagele mumiilor egiptene, după ce fuseseră îngropate, închise ermetic de-a lungul a mii de ani, semănate în sol umed, se dezvoltă excelent; că mai departe, rotatorii şi alţi infuzori complet deshidrataţi, colectaţi din jgheaburile de scurgere de pe acoperiş, de îndată ce sunt udaţi cu apă de ploaie încep să forfotească readuşi la viaţă; mai mult, că

broaşte şi peşti ce s-au transformat în bulgări de gheaţă solizi în apa îngheţată, prin dezgheţare făcută cu grijă îşi redobândesc viaţa pierdută, – toate aceste împrejurări admit interpretări cu totul opuse. Pe scurt, orice contestare categorică în această chestiune ar fi un dogmatism grosolan. Acest „De aceea, ne oprim aici" este în fond, chiar dacă nu cuvânt cu cuvânt, totuşi conform sensului, gândul de încheiere al fiecărei expuneri liebmanniene. Ba este chiar rezultatul final al multor adepţi noi şi prelucrători ai kantianismului. Adepţii acestui curent nu pot să sublinieze destul că ei preiau lucrurile în conştienţa lor, că deci tot ceea ce este văzut, auzit şi aşa mai departe, de ei, nu se află afară în lume, ci în lăuntrul lor, precum şi că, în consecinţă, nu se pot lămuri deloc cu ceea ce se află în afara lor. În faţa mea stă o masă – îşi spune neokantianul. Totuşi, nu este chiar aşa, ci numai mi se pare a fi aşa. Numai un naiv în ce priveşte problemele concepţiei asupra lumii, poate spune: În afara mea se află o masă. Cel ce s-a eliberat de naivitate, îşi spune: Ceva necunoscut produce asupra ochiului meu o impresie; din această impresie, ochiul şi creierul meu fac o percepţie de culoare brună. Şi pentru că percepţia de culoare brună nu o am într-un singur punct, ci ochiul meu se poate plimba deasupra unei suprafeţe şi a unor formaţii, patru la număr, asemănătoare unor coloane, iată că tot ce-mi apare brun se transformă în mine într-un obiect care este tocmai masa cu pricina. Iar dacă voi atinge masa, ea îmi opune rezistenţă. Ea face o impresie asupra simţului meu tactil, ceea ce exprim prin aceea că, formaţiunii create de ochiul meu, îi atribui o consistenţă. Aşadar, determinat de un „obiect în sine", ce-mi este necunoscut, am creat din mine, masa care este o reprezentare a mea. Ea există numai în conştienţa mea. Această părere este pusă de Volkelt la începutul cărţii sale despre teoria cunoaşterii elaborată de Kant: „Prima idee

fundamentală de care filosoful trebuie să devină conştient constă în a recunoaşte faptul că ce ştim nu se extinde în primul rând asupra a nimic altceva decât numai asupra reprezentărilor noastre. Reprezentările noastre sunt unicul lucru pe care-l aflăm nemijlocit, pe care îl trăim direct; şi tocmai pentru că le aflăm nemijlocit, nici cea mai categorică îndoială nu ne poate rupe de cunoaşterea lor. Dimpotrivă, cunoaşterea ce îmi depăşeşte reprezentarea – folosesc aici această expresie în sensul cel mai larg, astfel încât cuprinde tot ce se întâmplă pe plan psihic –, nu este scutită de îndoială. Din această cauză, la începutul filosofării, întreaga cunoaştere ce depăşeşte reprezentările trebuie considerată categoric a fi ceva foarte îndoielnic". Otto Liebmann foloseşte acest gând şi pentru a susţine afirmaţia că: Omul poate şti tot pe atât de puţin, dacă lucrurile pe care şi le reprezintă se află în sau în afara conştienţei sale. „Tocmai pentru că în realitate nici un subiect care are reprezentări nu poate ieşi din sfera reprezentării sale subiective; tocmai pentru că niciodată, cu saltul peste propria-i conştienţă, simultan cu emanciparea de sine însuşi, nu este în stare să constate ce poate exista sau nu în afara subiectivităţii sale; tocmai de aceea este nepotrivit să vrei să afirmi, că obiectul reprezentat, nu există în afara reprezentării sale subiective".

Atât Volkelt cât şi Liebmann sunt însă preocupaţi să demonstreze că omul găseşte gata pregătit, în lăuntrul lumii reprezentărilor sale, ceva ce nu este numai observat, numai perceput, ci care îi este adăugat în gând lucrului perceput şi care cel puţin indică esenţa obiectelor. Volkelt este de părere că în cadrul vieţii de reprezentare există şi un fapt care indică, dincolo de viaţa de reprezentare, spre ceva ce se află în afara acesteia. Acest fapt este că anumite reprezentări i se impun omului cu o necesitate logică. În cartea sa, apărută în 1906, sub titlul „Izvoarele certitudinii umane", la

pag. 3, putem citi părerea lui Volkelt: „Dacă ne întrebăm pe ce se bazează certitudinea cunoașterii noastre, ne lovim de două origini, de două izvoare ale certitudinii. Oricât de necesară ar fi cooperarea intimă a ambelor moduri de certitudine când trebuie să ia naștere o cunoaștere, este totuși imposibil să raportăm pe unul la celălalt. Unul dintre izvoarele certitudinii este siguranța de sine a conștienței, interioritatea faptelor conștienței mele. Pe cât de adevărat eu sunt conștiență, tot pe atât de adevărat conștiența mea îmi dovedește existența anumitor desfășurări și stări, a anumitor conținuturi și forme. Fără acest izvor al certitudinii, nu ar exista, în general, nici un fel de cunoaștere; ea ne dăruiește materia din a cărei prelucrare apar mai întâi toate cunoștințele. Celălalt izvor al certitudinii este necesitatea gândirii, certitudinea constrângerii logice, conștiența necesității obiective. În acest caz ne este dat ceva de-a dreptul nou, ceva ce este imposibil de dobândit din certitudinea de sine a conștienței". Despre acest al doilea izvor al certitudinii, Volkelt se exprimă în scrierea lui mai sus amintită, în modul următor: „Experiența nemijlocită ne permite să ne dăm seama că anumite înlănțuiri de noțiuni au în sine o necesitate extrem de specifică, care este deosebită esențialmente de toate celelalte feluri de necesități, însoțite de reprezentări. Această necesitate ne silește să gândim despre anumite noțiuni că ele nu sunt necesarmente legate între ele în reprezentarea conștientă, ci să admitem și o legătură necesară corespunzătoare, obiectivă, independentă de reprezentările conștiente. În continuare, această necesitate ne silește, nu prin aceea că ne-ar spune că dacă cele prescrise de ea nu ar avea loc s-ar termina cu satisfacția noastră morală sau cu fericirea noastră lăuntrică, cu mântuirea noastră, etc., ci constrângerea pe care o exercită

conţine faptul că fiinţarea obiectivă ar trebui să se desfiinţeze pe sine în sine însăşi, să-şi piardă posibilitatea de existenţă, dacă ar urma să se menţină contrariul celor prescrise de ea. Excelenţa acestei constrângeri constă deci în aceea că gândul – trebuie să existe opusul necesităţii ce ni se impune –, ar urma să ni se facă cunoscut în mod necesar ca o pretenţie, în sensul că realitatea s-ar răscula împotriva condiţiilor sale de existenţă. După cum se ştie, noi desemnăm această constrângere specială, trăită nemijlocit, drept constrângere logică sau necesitate a gândirii. Necesitatea logică ni se revelează nemijlocit ca o exprimare a obiectului însuşi. Şi, de fapt, importanţa judicioasă specială, „străluminarea raţională" este cea care cuprinde tot ce este logic, fapt datorită căruia este creată, printr-o evidenţă nemijlocită, valoarea reală, obiectivă a înlănţuirilor logice de noţiuni". (Volkelt: „Teoria kantiană a cunoaşterii"). Iar Otto Liebmann mărturiseşte, spre sfârşitul scrierii sale „Klimaxul teoriilor", că, după părerea lui, întregul edificiu al cunoaşterii umane, de la parterul ştiinţei observării până în regiunile cele mai aeriene ale ipotezelor celor mai înalte ale concepţiilor despre lume, este străbătut de gânduri ce indică dincolo de percepţie, precum şi că „Frânturi ale percepţiei, completate mai întâi potrivit anumitor feluri de a proceda ale raţiunii, cu foarte multe amănunte neobservate, vor trebui să fie înşirate una după alta, într-o ordine strictă". Cum i se poate însă tăgădui gândirii umane capacitatea de a recunoaşte din sine însăşi ceva, prin propria-i activitate, dacă pentru punerea în ordine a faptelor reale ale percepţiei observate trebuie chemată în ajutor această activitate proprie a ei? Neokantianismul se află într-o situaţie specială. El ar vrea să rămână înlăuntrul conştienţei, înlăuntrul vieţii de reprezentare, trebuie însă să-şi mărturisească cum că, în acest „înlăuntrul", el nu poate face nici un singur pas care nu

l-ar călăuzi în afară spre dreapta sau spre stânga. Otto Liebmann încheie cel de al doilea caiet de „Gânduri şi fapte reale" în acest fel: „Dacă, pe de o parte, văzut din punctul de vedere al ştiinţei naturii, omul n-ar fi altceva decât praf dotat cu viaţă, iată că, pe de altă parte, privit din singurul punct de vedere nemijlocit, accesibil nouă, întreaga natură care apare în spaţiu şi timp este un fenomen antropocentric".

În ciuda faptului că concepţia după care lumea observată este numai o reprezentare umană trebuie să se autoanihileze când ajunge să fie înţeleasă corect, totuşi adepţii ei sunt numeroşi. Este o concepţie mereu reînnoită în diferite nuanţe, în decursul ultimelor decenii ale secolului al nouăsprezecelea. *Ernst Laas* (1837-1885) reprezintă cu fermitate punctul de vedere potrivit căruia, în cadrul cunoaşterii, ar fi permisă prelucrarea numai a faptelor percepute pozitive. Pornind de la aceeaşi concepţie fundamentală, *Aloys Riehl* (1844-1924) declară că nu poate exista nici un fel de concepţie generală asupra lumii, ci că tot ceea ce depăşeşte ştiinţele izolate nu este altceva decât o critică a cunoaşterii. Cunoaştere nu există decât în ştiinţele izolate; filosofia are sarcina de a arăta cum are loc cunoaşterea precum şi de a avea grijă ca nu cumva gândirea să introducă în cunoaştere ce nu ar putea fi justificat prin fapte. Cel mai radical a procedat însă *Richard Wahle*, prin cartea sa „Filosofia în totalitatea ei şi sfârşitul ei", apărută în 1894. El filtrează eliminând din cunoaştere, în modul cel mai perspicace posibil, tot ce este adăugat de spiritul uman „întâmplărilor" lumii. Până la urmă, acest spirit se află în marea întâmplărilor ce se perindă, văzându-se pe sine însuşi în această mare ca pe o astfel de întâmplare, fără să găsească nicăieri un punct de sprijin, pentru a se putea lămuri în mod raţional în legătură cu întâmplările. Acest spirit ar trebui să-

şi înhame propriile sale forţe, pentru a pune în ordine desfăşurarea întâmplărilor, plecând de la el. Dar atunci, el însuşi este cel care aduce ordine în natură. Când ajunge să spună ceva despre esenţa întâmplărilor, cele spuse nu sunt scoase din obiecte, ci din el însuşi. El ar putea să facă acest lucru numai dacă şi-ar mărturisi că în propria lui faptă s-ar desfăşura ceva esenţial, dacă ar putea admite că atunci când el spune ceva, aceasta ar avea o importanţă oarecare şi pentru obiecte. În sensul concepţiei despre lume a lui Wahle, spiritul nu are voie să aibă această încredere. El trebuie să-şi pună mâinile în poală şi să asiste la ceea ce curge în jurul şi în lăuntrul său; şi s-ar păcăli pe el însuşi dacă ar da importanţă unei concepţii oarecare pe care ar elabora-o în legătură cu întâmplările. „Ce răspuns ar putea da până la urmă spiritul care, pândind în spaţiul cosmic, ar frământa în sinele său întrebări privitoare la esenţa şi ţelul întâmplării? Căci i s-a mai întâmplat că, în timp ce stă faţă în faţă cu lumea ce îl înconjoară, s-a dizolvat şi, în goana întâmplărilor, s-a contopit cu toate întâmplările. El nu mai „ştia" de lume; spunea că nu este sigur dacă sunt sau nu sunt prezenţi niscaiva ştiutori, însă că sunt prezente, pur şi simplu, întâmplări. Ele vin desigur în aşa fel încât noţiunea unei cunoaşteri s-ar putea naşte prea timpuriu, în mod nejustificat... Şi izbucneau în sus noţiuni, pentru a aduce lumină în întâmplări, însă erau lumini rătăcitoare ca în mlaştini, suflete ale dorinţei de cunoaştere, postulate deplorabile ce nu spun nimic din evidenţa lor despre forme neîmplinite ale cunoaşterii. Factori necunoscuţi trebuie să domnească alternativ. Deasupra naturii lor se întindea bezna, întâmplările sunt vălul adevărului..." Wahle îşi încheie cartea care trebuie să prezinte „moştenirile" filosofiei lăsate ştiinţelor individuale, cum sunt teologia,

filosofia, estetica şi pedagogia de stat, cu cuvintele: „Vie timpul când se va spune: cândva a existat filosofie".

Cartea mai sus amintită a lui Wahle (ca şi celelalte ale sale: „Privire istorică asupra dezvoltării filosofiei", 1894, „Despre mecanismul vieţii spirituale", 1906), constituie unul dintre cele mai însemnate simptome ale evoluţiei concepţiei despre lume în secolul al nouăsprezecelea. Neîncrederea faţă de cunoaştere, care-şi are punctul de plecare în opera lui Kant, se sfârşeşte pledând pentru o lume a gândurilor aşa cum se prezintă ea la Wahle, cu întronarea unei totale necredinţe în toate concepţiile despre lume.

CONCEPŢIILE REALITĂŢII ŞTIINŢIFICE ASUPRA LUMII

În Franţa secolului al nouăsprezecelea, *Auguste Comte* (1798-1857) a încercat să obţină numai pe baza cunoştinţelor ştiinţelor exacte o concepţie generală asupra lumii şi vieţii. Această întreprindere, care a scos la lumină o imagine cuprinzătoare a lumii, prin cele şase volume de „Cours de philosophie positive" (1830-1842) ale lui Comte, se află într-o opoziţie accentuată faţă de părerile idealiste ale lui Fichte, Schelling, Hegel, din prima jumătate a secolului şi, chiar dacă mai puţin dură, totuşi destul de clară şi cu toate construcţiile intelectuale ce decurg din ideile despre evoluţie ale lui Lamarck şi Darwin. Observarea şi cuprinderea propriului spirit al omului care, după Hegel, se află în centrul oricărei concepţii asupra lumii, este respinsă cu totul de Comte. El îşi spune: dacă spiritul omului ar vrea să se observe pe el însuşi, ar trebui să se dividă de-a dreptul în două personalităţi; el ar trebui să se strecoare afară din el însuşi, pentru a se opune lui însuşi. Comte nu acceptă nici psihologia care nu se epuizează prin observaţii fiziologice ci

ia în considerare fenomenele spirituale. Tot ceea ce vrea să devină obiect al cunoașterii trebuie să se refere la conexiuni obiective ale faptelor reale, trebuie să se prezinte tot atât de obiectiv ca și legile științelor matematice. De aici provine și opoziția lui Comte față de încercările lui Spencer și ale cugetătorilor ce se sprijineau pe ideile științific-naturaliste ale lui Lamarck și Darwin, cu imaginile lor despre Univers. Pentru Comte, specia umană este dată a fi imuabilă, de nemodificat; el nu vrea să știe nimic despre teoria lui Lamarck. Legile naturii, simple, transparente, așa cum le aplică fizica în fenomenele ei, sunt pentru Comte idealuri ale cunoașterii. Atâta timp cât o știință încă nu lucrează cu asemenea legi simple, ea rămâne nesatisfăcătoare ca domeniu al cunoașterii pentru Comte. El este un cap matematic. Iar ceea ce nu poate fi tratat transparent și simplu ca o problemă matematică, este pentru el încă nematurizat pentru știință. Comte nu sesizează deloc necesitatea unor idei, cu atât mai pline de viață cu cât ne înălțăm mai mult de la procesele pur mecanice și fizice la formațiile superioare ale naturii și la om. În acest fel, concepția lui despre lume dobândește un caracter mort, încremenit. Lumea întreagă este prezentată ca mecanismul format din roți dințate ale unei mașini. Comte trece pretutindeni cu vederea viul; el exclude viața și spiritul din lucruri, explicând apoi numai însușirile lor mecanice, mașinale. Viața istorică, bogată în conținut, a omului, se înfățișează în prezentarea lui ca imaginea concretă pe care o schițează astronomul despre mișcările corpurilor cerești. Comte a construit o scară în trepte a științelor. Pe treapta cea mai de jos se află matematica; urmează apoi fizica, chimia, biologia; încheierea o constituie sociologia, cu cunoașterea societății umane. Năzuința lui este de a aduce toate aceste științe la simplitatea matematicii. Fenomenele

cu care se ocupă ştiinţele individuale sunt mereu altele; legile ar fi în fond totdeauna aceleaşi.

Valurile stârnite de gândurile lui *Holbach* şi *Condillac* mai pot fi sesizate cu claritate în prelegerile despre „Raportul sufletului cu trupul", de *Pierre Jean Georges Cabanis* (1757-1808), între anii 1797-1798, la Universitatea înfiinţată de Convenţie la Paris. Cu toate acestea, ele pot fi considerate drept începutul dezvoltării concepţiei franceze despre lume din secolul al nouăsprezecelea. Se exprimă în ele o conştienţă clară despre faptul că modul de abordare al lui Condillac privind fenomenele vieţii sufleteşti, ar fi modelate prea mult după concepţiile despre modul cum iau naştere procesele pur mecanice ale naturii anorganice. Cabanis analizează influenţa vârstei, sexului, modului de viaţă, temperamentului asupra modului de gândire şi simţire a omului. El formează reprezentarea că spiritul şi trupul nu-şi stau faţă în faţă ca două entităţi ce nu au nimic comun unul cu celălalt, ci că ele formează o singură unitate indisolubilă. Ceea ce-l deosebeşte de precursorii săi, nu este concepţia sa fundamentală, ci modul în care o construieşte. Înaintaşii săi transpun direct concepţiile dobândite din lumea anorganică în lumea spirituală; Cabanis însă, îşi spune: Să examinăm în primul rând lumea spiritului, la fel de lipsiţi de prejudecăţi ca şi atunci când privim anorganicul; atunci ea ne va dezvălui poziţia ei faţă de restul fenomenelor naturii. – Într-un mod asemănător a procedat şi *Destutt de Tracy* (1754-1836). Şi el a vrut să abordeze procesele spirituale mai întâi fără idei preconcepute, observându-le cum se prezintă când le abordăm fără prejudecăţi filosofice sau ale ştiinţei naturii. După opinia acestui cugetător, ne lăsăm cuprinşi de o eroare fundamentală dacă ne reprezentăm sufletul în mod atât de mecanicist cum a făcut Condillac şi discipolii săi. Acest

caracter automat al sufletului nu poate fi menţinut, dacă ne analizăm în mod sincer pe noi înşine. Nu aflăm în lăuntrul nostru nici un fel de automat sau o fiinţă, călăuzită din afară ca de nişte hăţuri. Găsim în noi întotdeauna independenţă şi propria noastră fiinţă. Ba mai mult chiar, noi n-am şti nimic despre acţiunile lumii de afară dacă nu am sesiza în propria noastră viaţă o perturbare produsă de ciocnirile noastre cu lumea exterioară. Ne trăim pe noi înşine; dezvoltăm din noi activitatea noastră; însă în timp ce facem acest lucru, ne lovim de o rezistenţă; observăm că în afara noastră mai există ceva ce ne opune rezistenţă, o lume exterioară.

Cu toate că a pornit de la Destutt de Tracy, observarea de sine a sufletului a călăuzit doi gânditori pe drumuri cu totul diferite: *Maine de Biran* (1766-1824) şi *André-Marie Ampére* (1775-1836). Biran este un observator delicat al spiritului uman. Ceea ce izbucneşte la Rousseau în mod tumultos, ca un mod de abordare produs de un capriciu arbitrar, la Biran ne întâmpină ca o gândire clară, bogată în conţinut. Ceea ce este omul prin natura fiinţei sale, prin temperamentul său, şi ceea ce face el din sine prin intervenţie activă, caracterul său: ambii aceşti factori ai vieţii lăuntrice a omului sunt ceea ce este luat de profundul psiholog Biran drept obiect al meditaţiilor sale. El caută ramificaţiile şi metamorfozele vieţii lăuntrice; el descoperă în lăuntrul omului, izvorul cunoaşterii. Forţele ce ajungem să le cunoaştem în lăuntrul nostru sunt cunoştinţe intime ale vieţii noastre; iar o lume exterioară, o cunoaştem numai în măsura în care aceasta se dezvăluie a fi mai mult sau mai puţin asemănătoare şi înrudită cu lumea noastră lăuntrică. Ce am şti despre forţele naturii de afară dacă în sufletul activ prin sine nu am ajunge să cunoaştem cu adevărat o forţă ca trăire, şi dacă n-am putea-o compara cu ceea ce ne întâmpină asemănător cu o forţă în lumea exterioară. Din

această cauză, Biran este neobosit în căutarea fenomenelor ce au loc în însuşi sufletul omului. El îşi îndreaptă privirea asupra involuntarului, inconştientului din viaţă lăuntrică, asupra proceselor spirituale care sunt deja în suflet atunci când în el se aprinde lumina conştientului. Căutările lui Biran, pentru a descoperi înţelepciune în lăuntrul sufletului, l-au condus în anii lui târzii la o mistică ciudată. Când extragem înţelepciunea cea mai profundă din suflet, trebuie să ajungem şi în cea mai mare apropiere a cauzelor primordiale ale existenţei când ne adâncim în noi înşine. Trăirea celor mai adânci procese sufleteşti este, aşadar, sinonimă cu o transpunere în izvorul primordial al existenţei, în Dumnezeu din noi.

Calitatea atrăgătoare a înţelepciunii lui Biran constă în modul intim în care o expune. El nici nu a aflat o formă mai potrivită de prezentare decât cea a unui „Jurnal intim". Scrierile lui Biran, care conduc în profunzimile lumii gândurilor sale, au fost editate abia după moartea lui, de *E. Naville*, „Maine de Biran. Sa vie et ces pensées, 1857, şi Oevres inédites de M. de Biran", editate de Naville. Cabanis, Destutt de Tracy – ca oameni mai vârstnici, aparţineau unui cerc restrâns de filosofi, în mijlocul cărora se afla şi tânărul Biran. – Printre cei care încă în timpul vieţii lui Biran erau cu totul iniţiaţi în concepţiile acestuia, era şi Ampère, care, ca cercetător al naturii, este important prin lărgirea observaţiilor făcute de Oersted în legătură cu relaţia dintre electricitate şi magnetism (vezi mai sus). Modul de abordare al lui Biran este mai intim; cel al lui Ampère este mai ştiinţific-metodic. Acesta urmăreşte, pe de o parte, modul în care se înlănţuie în suflet percepţiile cu reprezentările, iar pe de altă parte, cum ajunge spiritul să dobândească, cu ajutorul gândirii sale, o ştiinţă a fenomenelor cosmice.

Importanţa acestui curent al concepţiei despre lume – ce se înfăţişează temporal ca o continuare a învăţăturilor lui Cordillac – trebuie căutată în faptul că viaţa proprie a sufletului este subliniată cu hotărâre, că autonomia personalităţii lăuntrice umane trece pe primul plan al observării şi că, cu toate acestea, spiritele ce pot fi luate aici în considerare depun eforturi în vederea dobândirii unor cunoştinţe într-un sens strict naturalist-ştiinţific. Ele cercetează spiritul din punct de vedere al ştiinţelor naturii; însă apariţiile sale nu vor să le aşeze a priori pe picior de egalitate cu celelalte fenomene din natură. Şi din începuturile lor mai mult materialiste rezultă la sfârşit o năzuinţă de a formula o concepţie despre lume, care înclină net spre spirit.

Victor Cousin (1792-1867) a întreprins mai multe călătorii prin Germania, făcând acolo cunoştinţă personală cu spiritele conducătoare ale epocii idealiste. Cea mai adâncă impresie au făcut-o asupra lui, Hegel şi Goethe. El a adus idealismul lor în Franţa. El putea acţiona în favoarea acestui idealism prin fascinantul său talent oratoric, cu care făcea o impresie profundă, la început ca profesor de la „Ecole Normale" (începând din 1814), iar mai târziu la Sorbona. Cousin a preluat din viaţa spirituală idealistă gândul că un punct de vedere satisfăcător al concepţiei despre lume nu poate fi dobândit prin observarea meditativă a lumii exterioare, ci prin aceea a spiritului uman; aceasta a adus-o Cousin din viaţa spirituală idealistă. El a fundamentat, ceea ce a vrut să spună, pe autoobservarea sufletului. Şi de la Hegel a preluat afirmaţia că spiritul, ideea, gândul nu acţionează numai în lăuntrul omului, ci şi afară, în natură, precum şi în continuitatea vieţii istorice, că există raţiune în adevăr, în realitate. El propovăduia că însăşi caracteristica unui popor, a unei epoci

nu sunt dominate numai de aproximaţie oarbă, numai de arbitrarul voinţei unor oameni izolaţi, ci că în acestea se exprimă un gând necesar, o idee adevărată, ba chiar şi că un om mare apare în lume numai ca mesager al unei idei mari, pentru a o realiza în cadrul mersului istoriei. Asupra auditorului său francez, care trebuia să înţeleagă furtunile fără egal ale istoriei mondiale în cele mai timpurii faze de dezvoltare a poporului lor, expunerea făcută de un orator strălucit a produs, desigur, o profundă impresie când a auzit vorbindu-se despre raţionalitatea devenirii istorice pe baza marilor gânduri ale concepţiei despre lume.

Energic, sigur de sine, aşa se situează Auguste Comte în mersul evoluţiei franceze a concepţiei despre lume, cu teza lui principală, conform căreia: Punctul de plecare pentru formarea unei concepţii asupra lumii trebuie căutat numai într-o mentalitate ştiinţifică dominată de adevăruri matematice şi observate, cum sunt fizica sau chimia. El poate considera drept matură numai o astfel de gândire umană, care a reuşit să pătrundă, luptând, până la dobândirea acestei concepţii. Pentru a ajunge până acolo, omenirea a trebuit să parcurgă două epoci ale imaturităţii: una în care a crezut în zei şi o epocă ulterioară, în care ea s-a dăruit ideilor abstracte. Comte vede drept mers necesar al evoluţiei umanităţii în trecerea de la concepţia teologică asupra lumii, prin cea idealistă, până la concepţia ştiinţifică despre lume. În primul stadiu, omul a introdus prin gând, în procesele naturii, divinităţi asemănătoare cu el, care dau naştere fenomenelor naturii într-un mod la fel de arbitrar cum îşi rezolvă şi omul treburile sale. Mai târziu, omul a înlocuit divinităţile cu idei abstracte, cum sunt: forţă vitală, raţiunea generală universală, sensul cosmic şi aşa mai departe. Însă şi această fază a evoluţiei trebuie să-i facă loc uneia mai înalte. Trebuie să se recunoască cum că o

explicare a fenomenelor cosmice poate fi aflată numai prin observarea și abordarea lor strict matematică și logică. În vederea formării unei concepții asupra lumii, gândirea trebuie să adune și să stabilească legături numai între cele cercetate în acest fel de fizică, chimie și știința ființelor vii (biologie). La ceea ce a fost cercetat de științele individuale, nu mai trebuie adăugat nimic – așa cum procedează teologia cu entitățile ei divine și filosofia idealistă cu gândurile ei abstracte. Și concepțiile despre mersul evoluției omenirii, despre convieţuirea oamenilor în state în societate, etc., vor deveni abia atunci cu adevărat clare, când vor căuta legi ca cele ale științelor exacte ale naturii. Cauzele pentru care sunt înființate familii, uniuni, concepții juridice, organizații statale, trebuie căutate în același fel ca cele care determină căderea corpurilor solide la pământ sau care explică de ce organele digestive ale animalelor își fac treaba. Știința care se ocupă cu convieţuirea socială, cu dezvoltarea omenirii, sociologia, era tratată cu cea mai mare grijă de Comte. El încearcă să-i dea acestei științe caracterul exact pe care l-au adoptat treptat celelalte științe. El are, în această privință, un înaintaș în persoana lui *Claude-Henri de Saint-Simon* (1760-1825). Acesta exprimase părerea că omul va deveni numai atunci un conducător deplin al destinului său, când își va concepe și organiza viața în stat, în societate, în decursul istoriei în sens strict științific și în sensul unei deveniri natural-științifice legice. Comte a întreținut un timp legături de strânsă prietenie cu Saint-Simon. S-a despărțit însă de el, când acesta a părut că se pierde în tot felul de vise și utopii lipsite de orice temei. Odată intrat pe direcția trasată, Comte a activat cu o rară sârguință. Al său „Cours de psihologie positive" este o încercare, făcută într-un stil străin de spirit, de a construi o concepție despre lume pe baza cuceririlor științifice ale timpului său, printr-o simplă asamblare

orientativă şi prin perfecţionarea sociologiei, fără a recurge la ajutorul unor gânduri teologice sau idealiste. Filosofilor, Comte nu le-a trasat altă sarcină decât cea a realizării unei astfel de asamblări orientative. El nu mai are nimic de adăugat din partea sa la cele stabilite de ştiinţe privind legăturile dintre faptele reale. În acest fel, a fost exprimată în modul cel mai clar părerea că, atunci când este vorba de construirea şi perfectarea unei concepţii despre lume, numai ştiinţele, cu observarea pe care o fac ele asupra realităţii, cu metodele lor, au dreptul să vorbească.

În cadrul vieţii spirituale germane s-a manifestat, ca un vajnic apărător al ideii că gândirea ştiinţifică este singura care est justificată, *Eugen Dühring* (1833-1921), când şi-a publicat, în anul 1866, lucrarea: „Dialectica naturii". În anul 1875, el a prezentat lumii părerile sale într-o redactare mai amplă, în cartea „Curs de filosofie ca şi concepţie asupra lumii şi modelare a vieţii strict ştiinţifice şi a vieţii", precum şi în numeroase alte scrieri matematice, de ştiinţe ale naturii, filosofice, de istoria ştiinţelor şi de economie politică. Întreaga creaţie a lui Dühring a luat naştere dintr-o mentalitate matematică şi mecanicistă în cel mai strict sens al cuvântului. Dühring este demn de admiraţie prin regândirea a tot ceea ce poate fi atins în fenomenele Universului prin legile matematice. Însă acolo unde o astfel de gândire nu poate ajunge, el pierde orice posibilitate de a se orienta în viaţă. Această caracteristică spirituală a lua Dühring explică arbitrarul, lipsa de obiectivitate cu care judecă atât de multe lucruri. Acolo unde trebuie judecat în funcţie de idei superioare, cum sunt relaţiile complicate ale convieţuirii umane, el nu are alt punct de sprijin, decât simpatiile şi antipatiile implantate în el prin relaţii personale întâmplătoare. El, creierul matematic-obiectiv, cade pradă bunului său plac când încearcă să evalueze

activităţile umane ale trecutului istoric sau ale prezentului. Mentalitatea lui matematică prozaică l-a determinat bunăoară să ponegrească o personalitate de talia lui Goethe, spunând că este capul cel mai neştiinţific al timpului mai nou, a cărui singură importanţă, după părerea lui, ar constitui-o numai câteva producţii lirice. În adevăr, nu se poate merge mai departe cu subaprecierea a tot ceea ce depăşeşte realitatea lucidă, decât cum a făcut-o Dühring în cartea sa: „Figurile proeminente ale literaturii moderne". Cu toată unilateralitatea sa, Dühring rămâne totuşi una dintre figurile cele mai stimulatoare ale evoluţiei moderne a concepţiei despre lume. Nimeni dintre cei ce s-au adâncit în citirea cărţilor sale pline de idei, nu-şi poate mărturisi altceva decât că a primit prin ele influenţe profunde.

Dühring rezervă expresiile cele mai grosolane pentru toate concepţiile despre lume care pornesc de la alte puncte de vedere decât cele strict ştiinţifice. Astfel de moduri neştiinţifice de a gândi „se află în stadiul imaturităţii copilăriei, în accesele febrile sau în atrofieri ale senectuţii; ca atare, ele pot bântui întregi epoci şi părţi ale omenirii, sau ocazional elemente izolate, precum şi straturi decăzute ale societăţii, însă ele ţin tot timpul de domeniul imaturităţii, a patologicului sau a supramaturităţii cuprinse deja de putrezire" („Curs de filosofie", pag. 44). Ceea ce au produs Kant, Fichte, Schelling, Hegel este condamnat şi etichetat de Dühring drept o elucubraţie a înţelepciunii profesorale şarlatanești; idealismul, ca o concepţie asupra lumii, este pentru el o teorie a nebuniei. El vrea să creeze o filosofie a realităţii, singura conformă cu natura, pentru că ea „înlătură fanteziile artificiale şi contrare naturii, transformând pentru întâia oară noţiunea realităţii într-o măsură a concepţiei ideale"; realitatea este gândită de ea într-un mod care exclude

orice veleitate spre o reprezentare a lumii cu caracter de vid şi limitată subiectiv" („Curs de filosofie").

Să ne transpunem în modul de a gândi al mecanicului adevărat, al fizicianului calificat, care se lasă condus numai de ceea ce sesizează simţurile, care pot combina logic prin raţiune şi pot efectua calcule. Tot ceea ce trece dincolo de acestea este numai un joc cu noţiunile. Aceasta îşi spune Dühring. Dar el vrea să ajute acestei gândiri să ajungă în drepturile ei. Cel ce se lasă condus numai de o astfel de gândire poate fi sigur că ea îi oferă deslușiri cu privire la realitate. Orice meditare asupra faptului dacă putem pătrunde cu ajutorul gândirii noastre în tainele evenimentelor cosmice, toate cercetările, care vor să îngrădească, ca şi cele ale lui Kant, capacitatea de cunoaştere sunt izvorâte dintr-o absurditate logică. Să nu cădem pradă autocontestării raţiunii care se sacrifică pe sine, care nu îndrăzneşte să stabilească ceva pozitiv despre lume. Ceea ce putem şti este o prezentare reală, netulburată a adevărului. „Întregul lucrurilor are o organizare sistematică şi o consecvenţă logică lăuntrică. Natura şi istoria au o constituţie şi evoluţie a căror esenţă corespunde în mare parte condiţiilor logice generale ale tuturor noţiunilor. Însuşirile şi relaţiile generale ale noţiunilor gândirii cu care se ocupă logica trebuie să fie valabile şi pentru cazul izolat, evidenţiat în mod particular, şi anume că obiectul ei ar constitui integritatea existenţei cu principalele ei forme. Deoarece gândirea cea mai generală decide într-un cerc larg ce poate să fie şi cum poate să fie, principiile fundamentale şi formele principale ale logicii trebuie să dobândească importanţa decisivă pentru orice adevăr şi formele acestuia („Curs de filosofie"). Realitatea şi-a creat în gândirea umană un organ prin care se creează din nou pe sine în mod spiritual, într-o imagine ideală. Natura este

dominată pretutindeni de o legitate generală, justificată prin sine, şi care nu poate fi criticată. Cum ar putea avea vreun sens să fie criticată eficienţa gândirii, a organului naturii. Este o nebunie ca natura să fie bănuită că şi-ar crea un organ prin care s-ar gândi pe sine însăşi în mod nedesăvârşit sau cu lipsuri. Din această cauză, ordinea şi legitatea de afară, din realitate, trebuie să-i corespundă ordinei şi legităţii din gândirea umană. „Sistemul ideal al gândurilor este imaginea sistemului real al adevărului obiectiv; cunoaşterea desăvârşită are în forma gândurilor aceeaşi înfăţişare pe care o au lucrurile în forma existenţei reale". În ciuda acestei concordanţe generale dintre gândire şi adevăr, există totuşi posibilitatea ca gândirea să depăşească realitatea. Gândirea continuă, prin idee, acţiunile impuse de realitate. În cadrul realităţii orice corp este divizibil, însă numai până la o anumită limită. Dar gândirea nu se opreşte la această limită, ci divide în idee mai departe. Gândul hoinăreşte dincolo de graniţele realităţii; el admite o divizibilitate infinită a corpului, alcătuit din infinit de multe componente mici. Însă, în realitate, acest corp se compune numai dintr-un număr finit de părţi mici, nu din infinit de multe părţi mici. În acest fel iau naştere toate noţiunile infinitului ce depăşesc realitatea. De la orice eveniment se trece la un alt eveniment care este cauza primului; de la această cauză se trece la cauza acesteia şi aşa mai departe. De îndată ce gândirea părăseşte solul realităţii, ea şi hoinăreşte într-un infinit. Ea îşi închipuie că fiecărei cauze trebuie să-i fie căutată din nou o cauză, că lumea ar fi fără început în timp. Gândirea procedează în mod asemănător şi cu umplerea spaţiului. Când măsoară spaţiul ceresc, ea găseşte mereu, dincolo de stelele cele mai îndepărtate, încă alte stele; ea trece dincolo de acest fapt real şi-şi imaginează spaţiul umplut la infinit cu un număr infinit de corpuri cereşti. Dühring este de părere

că ar trebui să ne fie clar că toate reprezentările despre infinităţi de acest fel nu au nimic de-a face cu realitatea. Ele iau naştere numai prin aceea că gândirea depăşeşte, cu metodele care sunt deplin corespunzătoare realităţii în cadrul acesteia, domeniul realului şi ajunge într-un domeniu fără limite.

Când gândirea rămâne conştientă de ruperea ei de realitate, atunci, potrivit părerii lui Dühring, ea nu trebuie să fie reţinută faţă de transferul de noţiuni împrumutate de la activitatea omului asupra naturii. Plecând de la astfel de puncte de vedere, Dühring nu se sfiieşte nici măcar de a-i recunoaşte naturii fantezie în creaţia ei, aşa cum o recunoaşte şi omului în creaţiile sale. „Fantezia se extinde în natura însăşi, ea se înrădăcinează, ca, în general, întreaga gândire, în impulsuri care preced conştienţa finisată şi ea nu formează nici un element al senzaţiei subiective" („Cursul de filosofie"). Gândul apărat de Comte – că orice concepţie asupra lumii nu trebuie să fie altceva decât o punere în ordine a faptelor reale – îl stăpâneşte într-atât pe Dühring, încât el transferă fantezia în lumea faptelor reale, pentru că el crede că, dacă aceasta s-ar prezenta numai în domeniul spiritului uman, atunci ar trebui pur şi simplu să-i tăgăduiască existenţa. Plecând de la aceste reprezentări, el ajunge la transpunerea altor noţiuni împrumutate din activitatea omului în domeniul naturii. El gândeşte, bunăoară, că nu numai omul poate face în activitatea lui experienţe ratate, la care până la urmă renunţă din cauză că nu-şi ating scopul, ci că şi în acţiunile naturii pot fi sesizate încercări făcute într-o direcţie sau alta. „Caracterul de încredere în modelări nu este străin realităţii şi nu se recunoaşte de ce, din amabilitate faţă de o filosofie superficială, paralelei dintre natura din exteriorul omului cu cea din lăuntrul omului i se acordă valabilitate numai pe

jumătate. Dacă eroarea subiectivă a gândirii şi imaginării rezultă din izolarea şi independenţa relativă a acestei sfere, atunci de ce nu ar putea fi şi o eroare sau greşeală practica naturii obiective şi necugetătoare, consecinţa unei izolări şi înstrăinări reciproce relative ale diferitelor ei părţi şi forţe motoare? O filosofie adevărată ce nu se sperie de prejudecăţile obişnuite va recunoaşte, până la urmă, paralelismul complet şi unitatea generală a constituţiei în ambele părţi. („Curs de filosofie").

Dühring nu este deci rigid când este vorba ca noţiunile produse de gândire în ea însăşi să fie transpuse asupra realităţii. Însă, pentru că prin întreaga sa predispoziţie el are simţ numai pentru reprezentările matematice, până la urmă şi imaginea ce o schiţează despre Univers dobândeşte o amprentă matematic-schematică. El respinge modul de abordare ce s-a concretizat prin munca lui Darwin şi Haeckel şi nu are nici o înţelegere pentru cercetarea cauzelor care au determinat dezvoltarea unei fiinţe din alta. Matematicianul pune şi el una lângă alta formaţiunile: triunghi, pătrat, cerc, elipsă; de ce nu ne-am mulţumi atunci şi în natură cu o astfel de juxtapunere schematică? Dühring nu-şi îndreaptă atenţia asupra procesului devenirii din natură, ci asupra întruchipărilor solide realizate de natură prin combinarea forţelor sale, aşa cum matematicianul ia în consideraţie formaţiunile sale spaţiale strict delimitate. Şi Dühring nu consideră că ar fi nepotrivit să îi atribuie naturii depunerea unui efort folosit pentru crearea unor astfel de formaţiuni solide. Dühring nu-şi imaginează, această năzuinţă a naturii orientată spre un scop, acţionând ca la om; însă ea se află întipărită tot aşa de clar în acţiunea naturii, ca şi celelalte legităţi naturale. Părerea lui Dühring este, aşadar, în această privinţă, antipodul concepţiei reprezentate de Friederich Albert Lange; acesta declară

noţiunile superioare, adică tot ceea ce este creat cu aportul fanteziei, drept o operă poetică justificată; Dühring contestă orice contribuţie poetică la formarea noţiunilor, însă atribuie în schimb realitate faptică unor idei ce îi sunt indispensabile. Apare deci a fi cât se poate de consecventă intenţia lui Lange de a sustrage morala de sub acţiunea tuturor ideilor ce îşi au rădăcinile în realitate (compară mai sus pag. 308) şi tot pe atât de consecventă este şi tendinţa lui Dühring de a aplica şi naturii ideile ce le consideră a fi valabile în domeniul moralei. El este cu totul convins că ceea ce are loc în om şi prin om se desfăşoară tot aşa de firesc ca şi procesele din lumea neînsufleţită. Ca atare, ceea ce este just în viaţa umană nu poate fi greşit în natură. Astfel de consideraţiuni au contribuit la a face din Dühring un oponent energic al teoriei darwiniste a „Luptei pentru existenţă". Dacă lupta tuturor împotriva tuturor ar fi în natură condiţia perfecţionării, atunci ar trebui să se întâmple la fel şi în viaţa oamenilor. „O astfel de reprezentare, care se pretinde în plus a fi şi ştiinţifică, este cea mai imorală din toate câte pot fi imaginate. Caracterul naturii este interpretat în acest fel în sens antimoral. Ea nu apare a fi deci indiferentă numai faţă de morala umană superioară, ci de-a dreptul consonantă şi legată de imoralitatea practicată de borfaşi". Ceea ce este resimţit de om drept impulsuri morale, trebuie să fie – în sensul concepţiei lui Dühring – predispus deja în natură. În natură trebuie să fie observată o tendinţă înspre moralitate. După cum natura creează alte forţe care se combină apoi în mod util în plăsmuiri solide, la fel introduce ea în om şi instincte de simpatie. Prin acestea îi este determinată comportarea în convieţuirea sa cu aproapele său. Aşadar, în om se continuă la un nivel superior activitatea naturii. Dühring le atribuie forţelor mecanice lipsite de viaţă capacitatea de a forma în

mod maşinal sensibilitatea. „Cauzalitatea mecanică a forţelor naturii este, ca să spunem aşa, subiectivistă în simţirea fundamentală. Este evident că faptul acestui proces elementar de subiectivizare nu poate fi explicat mai amănunţit; pentru că undeva şi în anumite condiţiuni, mecanica lipsită de conştienţă a Universului trebuie să ajungă la sentimentul de sine" (Curs de filozofie). Însă când ea ajunge pe această treaptă, nu începe să activeze o legitate nouă, o împărăţie a spiritului, ci are loc numai continuarea a ceea ce există deja sădit în mecanica lipsită de conştienţă. Această mecanică este, aşadar, lipsită de conştienţă, fiind totuşi înţeleaptă, pentru că „Pământul, cu tot ce produce, împreună cu cauzele menţinerii vieţii aflate în exterior, şi anume, în Soare, ca şi în general, cu toate influenţele ce provin din întreaga lume înconjurătoare, această întreagă structurare şi organizare, trebuie să fie creată ca fiind esenţială pentru om, adică trebuie gândită în concordanţă cu binele său".

Dühring îi atribuie naturii gânduri, ba chiar şi ţeluri şi tendinţe morale, fără însă a admite, că prin aceasta o idealizează. Pentru a explica natura sunt necesare idei care depăşesc realitatea; însă, după părerea lui Dühring, aşa ceva nu trebuie să existe; ca urmare, el le reinterpretează ca fapte reale. Ceva asemănător există şi în concepţia despre lume a lui *Julius Heinrich von Kirchmann*, care a debutat cu opera lui „Filosofia cunoaşterii" aproximativ în acelaşi timp (1864) în care a apărut şi Dühring cu „Dialectica naturală".

Kirchmann porneşte de la gândul că este real numai ceea ce este perceput. Prin capacitatea lui de a percepe, omul se află în legătura cu existenţa. El trebuie să excludă din cunoaşterea realităţii tot ceea ce nu provine din percepţie. Acest lucru el îl obţine prin respingerea a tot ceea ce este contradictoriu. Cea de a doua teză fundamentală a lui

Kirchmann este: „Contradicţia nu există"; în timp ce prima lui teză fundamentală sună „Ceea ce este perceput, există".

Kirchmann admite drept stări sufleteşti ale omului numai sentimentele şi dorinţele care au o existenţă în sine. El opune cunoaşterea acestor stări existente ale sufletului. „Cunoaşterea formează o contradicţie faţă de celelalte două stări sufleteşti: simţirea şi dorinţa... La temelia cunoaşterii s-ar putea afla un proces de natură spirituală, ba poate şi ceva asemănător cu o presiune, cu o tensiune; însă concepută în acest fel, cunoaşterea nu este cuprinsă în esenţa sa. Cunoaşterea trebuie cercetată aici numai ca atare, căci ea îşi ascunde propria ei existenţă şi se transformă numai în oglinda unei existenţe străine. Nu există nici o comparaţie mai bună pentru acest fapt decât oglinda. Aşa după cum oglinda este cu atât mai perfectă cu cât se lasă mai puţin văzută ea însăşi, ci oglindeşte numai o existenţă străină – la fel ce întâmplă şi cu cunoaşterea. Esenţa acesteia este oglindirea pură a unei existenţe străine, fără adăugarea stării sale existenţiale". În orice caz este imposibil de imaginat un antagonism mai categoric faţă de modul de prezentare al lui Hegel decât această concepţie despre cunoaştere. În timp ce la Hegel esenţa unui obiect apare în gând, adică în ceea ce sufletul adaugă percepţiei prin propria lui activitate, Kirchmann elaborează un ideal al cunoaşterii prin aceea că aceasta este o oglindire a percepţiilor eliberată de toate adaosurile proprii ale sufletului.

Dacă vrem să apreciem corect poziţia lui Kirchmann în cadrul vieţii spirituale, trebuie să luăm în considerare marile greutăţi cu care era confruntat cineva care simţea în sine impulsul de a construi o concepţie proprie asupra lumii. Rezultatele cercetărilor întreprinse de ştiinţele naturii, care trebuiau să exercite o influenţă profundă asupra evoluţiei

concepţiei asupra lumii, erau încă recente. Starea în care se afla era suficientă numai pentru zdruncinarea încrederii în concepţia idealistă clasică asupra lumii, a cărei semeaţă construcţie trebuise să fie înălţată fără contribuţia ştiinţei mai noi a naturii. Nu era însă uşor ca, în faţa avalanşei de rezultate izolate, să se poată ajunge într-o formă nouă la gânduri fundamentale orientative. În cercuri largi se pierduse firul conducător care putea călăuzi de la cunoaşterea ştiinţifică a faptelor reale la o concepţie generală nouă despre lume. Mulţi cercetători au fost dominaţi de o anumită dezorientarea în problemele concepţiei despre lume. Înţelegerea pentru un avânt al gândirii, asemănător celui ce trăise în concepţia lui Hegel despre lume, abia mai putea fi găsit.

CONCEPŢII IDEALISTE MODERNE DESPRE LUME

În cea de a doua jumătate a secolului al nouăsprezecelea, modul de reprezentare al ştiinţelor naturale a fost de trei ori amalgamat cu tradiţiile idealiste ale primei jumătăţi a aceluiaşi veac, rezultând concepţii despre lume cu fizionomii net individualizate, prin operele a trei capete de cugetători: *Hermann Lotze* (1817-1881), *Gustav Theodor Fechner* (1801-1887) şi *Eduard von Hartmann* (1842-1906).

Prin lucrarea lui intitulată „Viaţa şi puterea vitală", publicată în 1843 (în Dicţionarul portativ de Filozofie a lui R. Wagner), *Lotze* se opunea cu hotărâre credinţei că în fiinţele vii ar exista o forţă specială, forţa vitală, şi apăra în acelaşi timp gândul că fenomenele vieţii pot fi explicate numai prin fenomene complicate de felul celor ce se desfăşoară şi în natura lipsită de viaţă. În această privinţă, el se situa exclusiv de partea modului de reprezentare al

ştiinţelor naturii mai noi, care încerca să creeze puntea dintre neviu şi viu. În sensul acestui punct de vedere sunt redactate operele sale care tratează obiecte natural-ştiinţifice ca: „Patologia generală şi terapia ca ştiinţe mecanice ale naturii" (1842) şi „Fiziologia generală a vieţii corporale" (1851). *Fechner* a produs, prin ale sale „Elemente ale psihofizicii" (1860) şi „Şcoala pregătitoare a esteticii" (1876), opere ce poartă în sine spiritul unui mod de reprezentare strict naturalist-ştiinţific şi anume în domenii care înaintea lui fuseseră prelucrate aproape fără excepţie în sensul unui mod de gândire idealist. Lotze şi Fechner resimţeau însă necesitatea categorică de a construi o lume idealistă a gândurilor, dincolo de modul de abordare al ştiinţelor naturii. Lotze a devenit un cugetător silit de calitatea firii sale, care îi pretindea nu numai o urmărire prin gândire a legităţii naturale în lume, ci care îl îmboldea să caute viaţă şi interioritate, în toate obiectele şi fenomenele, de felul acelora pe care le percepe omul însuşi în pieptul său. El vrea să „lupte fără încetare împotriva reprezentărilor care vor să cunoască numai o jumătate a lumii, şi anume pe cea mai neînsemnată, numai dezvoltarea unor fapte în alte fapte, a unor forme în forme noi, însă nu permanenta reinteriorizare a tot ce este exterior spre a deveni singurul lucru care are valoare şi adevăr în lume; fericire şi deznădejde, admiraţie şi repulsie, iubire şi ură, certitudine fericită şi dorinţă neîncrezătoare, toate acele nenumărate temeri fără nume care umplu viaţa, – singura ce merită a fi numită într-adevăr viaţă". Lotze ca şi mulţi alţii este cuprins de sentimentul că imaginea umană a naturii devine rece şi searbădă, dacă nu vom introduce în ea reprezentări preluate din sufletul uman. Ceea ce în cazul lui Lotze este o consecinţă a predispoziţiilor naturii sale, pare a fi la Fechner rezultatul desfăşurării bogate a fanteziei, care

acţionează în aşa fel încât conduce totdeauna de la o cuprindere logică a lucrurilor la o expunere plină de poezie a lor. În calitatea lui de cugetător în cadrul ştiinţelor naturii, el nu poate cerceta numai condiţiile apariţiei omului, precum şi legile care fac ca, după un anumit timp, acesta să moară din nou. Pentru el, naşterea şi moartea devin evenimente care îi călăuzesc fantezia înspre admiterea unei vieţi înainte de naştere precum şi a unei vieţi după moarte. „Omul" – zice Fechner în „Cărticica despre viaţa de după moarte" – „nu trăieşte pe Pământ numai o dată, ci de trei ori. Prima treaptă a vieţii sale este un somn neîntrerupt; cea de a doua este o alternanţă între somn şi veghe, cea de a treia, o veghe veşnică. Pe prima treaptă, omul trăieşte singur, în beznă; pe treapta a doua, el trăieşte în societate, însă izolat, alături de, şi printre, alţii, într-o lumină ce i-o reflectă suprafaţa; pe treapta a treia, viaţa lui se împleteşte cu cea a altor spirite întru vieţuirea mai înaltă în spiritul superior, privind atunci şi în esenţa lucrurilor mărginite. Pe prima treaptă, trupul se dezvoltă din germen şi îşi creează uneltele sale pentru treapta a doua, pe treapta a doua din germen se dezvoltă spiritul şi îşi creează uneltele necesare pentru treapta a treia; pe treapta a treia se dezvoltă germenul divin ce se află în spiritul fiecărui om, indicând de pe acum deasupra omului, prin presentiment, credinţă, simţire şi instinct al geniului, un dincolo ce nouă ne pare întunecat, care pentru spiritul treptei a treia este luminos ca ziua. Trecerea de pe prima treaptă a vieţii la cea de a doua se numeşte naştere; trecerea de pe treapta a doua la cea de a treia se numeşte moarte".

Lotze a dat o interpretare a fenomenelor cosmice care corespundea nevoilor firii sale, în lucrarea sa „Microcosmos" (1856-1864), precum şi în scrierile sale: „Trei cărţi ale logicii" (1874) şi „Trei cărţi de metafizică" (1879). Au apărut

şi copii ale conferinţelor sale privitoare la diferite domenii ale filosofiei. Procedeul său se prezintă ca o urmărire a legităţii strict naturale în lume, o organizare a acestei legităţi în sensul unei ordini şi activităţi însufleţite ideale, armonioase, a temeliei Universului. Vedem cum acţionează un obiect asupra altuia; însă primul obiect nu ar putea acţiona asupra celui de-al doilea dacă între ambele obiecte n-ar exista o înrudire şi unitate originară. Celui de al doilea obiect ar trebui să-i fie indiferent ce face primul obiect, dacă nu ar poseda capacitatea să-şi acomodeze propria lui acţiune în funcţie de voinţa primului. O bilă lovită de o altă bilă poate fi determinată să se pună în mişcare numai dacă îi vine într-un anumit sens, cu înţelegere, în întâmpinare celeilalte, dacă în interiorul ei există aceeaşi înţelegere pentru mişcare ca în bila ce loveşte. Capacitatea de mişcare este ceva ce trebuie să existe, în comun, în ambele bile. Toate obiectele şi procesele trebuie să aibă o astfel de proprietate comună. Faptul că le percepem ca obiecte şi întâmplări separate între ele provine de acolo că, prin observaţiile noastre, facem cunoştinţă numai cu exteriorul lor; dacă am putea privi în lăuntrul lor, atunci ne-ar apărea ceea ce nu le desparte, ci le leagă într-un întreg mare, universal. Pentru noi există o singură fiinţă, pe care nu o cunoaştem numai din afară, ci şi dinăuntru; pe care nu o privim numai de afară, ci putem să privim şi în interiorul ei. Acesta este propriul nostru suflet, întregul personalităţii noastre spirituale. Însă pentru că toate obiectele trebuie să aibă în lăuntrul lor ceva ce le este comun, ele trebuie să aibă toate, în comun cu sufletul nostru, ceea ce constituie nucleul lor cel mai lăuntric. Din această cauză, ne putem imagina că lăuntrul obiectelor are însuşiri asemănătoare cu sufletul nostru. Iar temelia Universului, care conduce în calitatea ei de element comun al tuturor obiectelor, nu poate fi gândită

de noi altcum decât ca o Personalitate atotcuprinzătoare, după modelul imaginii propriei noastre personalităţi. „Nostalgiei firii noastre de a cuprinde ca pe o realitate entitatea supremă pe care o poate intui, nu-i poate răspunde, şi nici măcar nu poate fi pusă în discuţie, nici o altă formă a existenţei sale decât cea a propriei ei personalităţi. Oricât de convinsă este firea noastră că egoitatea vie, ce se posedă şi se savurează pe sine, este condiţia de neînlăturat şi singura patrie posibilă a tot ceea ce este bine ca şi a tuturor bunurilor, oricât ar fi ea de cuprinsă de desconsiderare liniştită faţă de orice existenţă aparent lipsită de viaţă, în preocupările începuturilor religiei creatoare de mituri o găsim ocupată cu transfigurarea adevărului natural în adevăr spiritual, dar nu a simţit nicicând necesitatea de a raporta vivacitatea spirituală la realitatea oarbă ca bază mai solidă". În ce priveşte propriile sale sentimente faţă de obiectele naturii, Lotze le exprimă prin cuvintele; „Eu nu cunosc masele moarte despre care vorbiţi voi; pentru mine, orice viaţă şi activitate, şi chiar şi odihna şi moartea, sunt numai aparenţă trecătoare a unei neobosite activităţi interioare". Iar dacă procesele naturii, aşa cum apar în observaţii, sunt numai o astfel de aparenţă trecătoare, atunci nici esenţa lor cea mai profundă nu poate fi căutată în legitatea supusă observării, ci exclusiv în „neobosita activitate" a Personalităţii generale ce îi fericeşte pe toţi, în ţelurile şi scopurile sale. Ca atare, Lotze îşi imaginează că în acţiunea naturală totală este exprimat un scop moral înspre care tinde lumea. Legile naturii sunt expresia exterioară a unei legităţi etice care acţionează în toate. Această explicare etică a lumii se află întru totul de acord cu cele spuse de Lotze despre continuarea vieţii sufletului uman după moarte: „Nu avem la dispoziţie alt principiu fundamental în afară de convingerea

idealistă generală că: va dăinui mai departe orice creatură, a cărei dăinuire ţine de sensul lumii, şi va trece tot ceea ce îşi are justificarea realităţii sale numai într-o fază trecătoare a mersului lumii… De altfel, nu trebuie nici măcar amintit că acest principiu fundamental nu permite nici un fel de întrebuinţare în mâinile oamenilor; desigur, nu cunoaştem meritele care îi pot conferi unei fiinţe pretenţia sa la o existenţă veşnică, şi nici lipsurile pentru care altor fiinţe le este refuzat aşa ceva" (Trei cărţi de metafizică, 245). Acolo unde expunerile lui Lotze se leagă de domeniul marilor probleme-enigmă ale filosofiei, gândurile sale devin nesigure. Se poate sesiza că purtătorul acestor gânduri nu poate dobândi din cele două izvoare ale sale de cunoaştere, ştiinţa naturii şi autoobservarea sufletească, o reprezentare sigură a relaţiei omului cu evoluţia lumii. Forţa lăuntrică a autoobservării nu pătrunde până la un gând care ar putea îndreptăţi Eul să se simtă pe sine ca o anumită entitate în cadrul întregii lumi. În conferinţele sale despre „Filosofia religiei" poate fi citit: „Credinţa în *nemurire* nu are nici un alt temei cert în afara *necesităţii religioase*. Din această cauză nici din punct de vedere filosofic nu poate fi stabilit mai mult despre modul dăinuirii în continuare decât ceea ce ar putea decurge dintr-o simplă frază metafizică, şi anume: deoarece luăm în considerare fiecare fiinţă numai ca pe o *creatură a lui Dumnezeu*, nu există nici un fel de *drept* primordial valabil, la care s-ar putea referi sufletul izolat, ca substanţă, pentru a pretinde o dăinuire individuală veşnică. Mai degrabă am putea susţine numai că: fiecare fiinţă este *menţinută* de Dumnezeu în viaţă *atât timp* cât existenţa ei are o importanţă valoroasă pentru întregul planului său Universal...". Prin caracterul nehotărât al unor astfel de fraze se exprimă *însemnătatea* ce o pot dezvolta ideile lui Lotze în domeniul marilor probleme-enigme ale filosofiei.

Fechner îşi expune într-o mică scriere intitulată „Despre viaţa de după moarte”, părerea sa despre relaţia omului cu lumea. „Ce vede specialistul în anatomie când priveşte în creierul omului? O încâlceală de fibre albe, al căror sens nu-l poate ghici. Şi ce se vede în sine însuşi? O lume de lumină, sunete, gânduri, amintiri, fantezii, sentimente de iubire şi ură. Gândeşte-te deci la raportul a ceea ce, stând în exterior faţă în faţă cu lumea, zăreşti în ea şi la ceea ce vede lumea însăşi în sine – şi nu pretinde ca ambele, exteriorul şi interiorul, să pară mai asemănătoare în totalitatea lumii mai mult decât în tine, cel ce eşti numai o parte a ei. Şi numai pentru că eşti doar o parte a acestei lumi, te lasă să vezi în tine o parte din ceea ce ea vede în ea însăşi”. Fechner îşi închipuie că spiritul universal are aceeaşi relaţie cu materia universală pe care îl are spiritul uman cu trupul uman. De aceea, el îşi spune: Omul vorbeşte despre sine când vorbeşte despre trupul său; şi el vorbeşte tot despre el însuşi, când grăieşte despre spiritul său. Specialistul în anatomie, care cercetează încâlceala de fibre din creier, are în faţa lui organul din care au izvorât cândva gânduri şi fantezii. Pe când mai trăia, omul al cărui creier este cercetat de specialistul în anatomie, în faţa sufletului său nu stăteau fibrele creierului şi activitatea lor corporală, ci o lume de reprezentări. Ce se schimbă acum, când în locul omului ce priveşte în propriul său suflet, specialistul în anatomie priveşte în creier, în organul corporal al acestui suflet? Nu este oare aceeaşi fiinţă, acelaşi om, care este observat şi într-un caz, şi în celălalt? Fiinţa, zice Fechner, este aceeaşi, numai că punctul de vedere al observatorului este altul. Specialistul în anatomie priveşte din afară ceea ce fusese contemplat de om, mai înainte, din lăuntrul său. Este ca şi cum am privi acelaşi cerc, odată din afară şi altă dată din lăuntrul său. În primul caz ni se înfăţişează, în relief,

înalt, în celălalt caz, pare gol. Şi totuşi, de fiecare dată este acelaşi cerc. La fel se întâmplă şi cu omul: când se priveşte pe sine din lăuntrul său, el este spirit; când îl priveşte cercetătorul naturii de afară, el este trup, materie. În sensul modului de reprezentare fechnerian nu este inclusă reflectarea asupra modului în care acţionează, unul asupra celuilalt, corpul şi spiritul. Pentru că ambii – corpul şi spiritul – nu sunt două fiinţe diferite, ci una şi aceeaşi. Numai dacă sunt observate din două locuri diferite ele se înfăţişează ca şi cum ar fi diferite. Fechner vede în om un trup care este în acelaşi timp şi spirit. Din acest punct de vedere, pentru Fechner rezultă posibilitatea de a-şi reprezenta întreaga natură ca fiind spirituală, însufleţită. În ceea ce-l priveşte, omul se află în situaţia de a-şi privi corporalitatea dinăuntru, să recunoască, aşadar, nemijlocit latura sa lăuntrică ca fiind spirituală. Nu este atunci oare pe aproape gândul că tot ce este trupesc, dacă ar putea fi contemplat dinăuntru, ar apărea ca fiind de natură spirituală? Noi putem privi o plantă numai de afară. Nu este oare posibil ca şi ea, privită dinăuntru, să se dovedească a fi suflet? Această reprezentare s-a consolidat în fantezia lui Fechner, dobândind convingerea că tot ce este corporal este totodată şi ceva spiritual. Chiar şi cea mai mică părticică de materie este însufleţită. Iar atunci când părţile materiale se unesc în corpuri materiale mai desăvârşite, acest proces este privit numai de afară; acestui proces îi corespunde un proces lăuntric, care s-ar prezenta a fi o asociere de suflete individuale într-un suflet general mai desăvârşit, dacă ar putea fi contemplat. Dacă cineva ar fi în stare să privească din interior agitaţia corporală de pe Pământul nostru, cu plantele ce trăiesc pe el, cu animalele şi oamenii ce zburdă pe el, atunci acest întreg i s-ar prezenta ca suflet al Pământului. Acelaşi lucru ar fi adevărat şi pentru întregul

sistem solar, ba chiar şi pentru întregul Univers. Văzut de afară, Universul este Cosmosul corporal; contemplat dinăuntru, el este Spiritul general, personalitatea desăvârşită, Dumnezeu.

Cel ce vrea să ajungă la o concepţie despre lume, trebuie să treacă dincolo de faptele reale care i se dezvăluie fără contribuţia sa. Există cele mai diferite păreri cu privire la ceea ce poate fi atins printr-o astfel de depăşire a lumii percepţiilor nemijlocite. În 1874, Kichhoff şi-a expus părerea în sensul că nici prin cea mai dezvoltată ştiinţă nu se poate obţine altceva decât numai o descriere completă şi directă a proceselor simple. Fechner porneşte de la un alt punct de vedere. El este de părere că: „marea artă a transferului de concluzii de la lumea de aici asupra lumii de dincolo nu trebuie să plece nici de la cauze pe care nu le cunoaştem, nici de la presupuneri pe care le facem, ci numai de la fapte reale pe care le cunoaştem, conchizând asupra faptelor mai mari şi mai înalte ale lumii de dincolo şi, prin aceasta, să întărim de jos în sus credinţa promovată practic şi ancorată în puncte de vedere mai înalte, s-o sprijinim şi s-o punem în relaţie vie cu viaţa. (Cărticica despre viaţa de după moarte). În conformitate cu această părere, Fechner nu caută numai interacţiunile fenomenelor trupeşti, care sunt date observării, cu fenomenele spirituale ale observării; ci el adaugă fenomenelor sufleteşti observate şi altele: spiritul Pământului, spiritul planetelor şi spiritul cosmic.

Fechner nu se lasă împiedicat de ştiinţa sa despre natură întemeiată pe o bază sigură, de la ridicarea gândurilor din lumea senzorială în regiuni în care le trec pe dinainte esenţe şi procese cosmice care, dacă există, trebuie să fie inaccesibile observaţiilor cu ajutorul simţurilor. El se simte incitat la o astfel de elevare prin observarea subtilă a

lumii senzoriale care îi spune gândirii sale mai mult decât îi poate spune simpla percepţie senzorială. El se simte îndemnat ca acest „mai mult" să-l folosească pentru imaginarea unor fiinţe extrasenzoriale. Prin acest mod al său, el năzuieşte să-şi imagineze o lume înspre interiorul căreia, gândul, devenit viu, promite să-l conducă. Această depăşire a graniţelor senzoriale nu l-au reţinut pe Fechner de la aplicarea celor mai exacte metode ale ştiinţelor naturale chiar şi într-un domeniu de la limita sufletescului. El este cel care a creat metodele ştiinţifice de investigaţie pentru acest domeniu. Lucrarea sa: „Elemente de psihofizică" (1860) este lucrarea de bază în acest domeniu. Legea fundamentală pe care şi-a construit psiho-fizica, este faptul că intensificarea senzaţiei care este determinată în om de afară, printr-o impresie crescândă, creşte într-o anumită situaţie mai încet decât creşterea intensităţii impresiei. Senzaţia creşte cu atât mai puţin, cu cât este mai mare forţa stimulului deja prezent. Pornind de la acest gând, este posibilă obţinerea unei proporţii între stimulul de afară (bunăoară, intensitatea luminii fizice) şi percepţie (bunăoară, aceea a luminii). Păşirea pe calea trasată de Fechner a dus la elaborarea psihofizicii, ştiinţă cu totul nouă a raportului simplu dintre stimulii exteriori şi percepţii, aşadar, a elementului corporal şi cel psihic. Wilhelm Wundt, care a lucrat în acest domeniu mai departe în spiritul lui Fechner, îl caracterizează pe întemeietorul psihofizicii într-un mod excelent: „Poate că în nici una dintre realizările sale ştiinţifice nu iese în evidenţă aşa de strălucitor reunirea rară de talente de care dispunea Fechner, ca în lucrările sale de psihofizică. Pentru elaborarea unei lucrări ca „Elementele psihofizicii" era nevoie de o stăpânire a principiilor exacte ale metodicii fizico-matematice şi, în acelaşi timp, de înclinaţia de a se afunda în cele mai profunde probleme ale

existenţei, pe care în această asociere numai el o avea. Şi, pentru aceasta, avea nevoie de originalitatea gândirii care se pricepea să remodeleze mijloacele ajutătoare după propriile sale necesităţi, fără a se jena să apuce pe drumuri noi şi neobişnuite. Materia primă cu ajutorul căreia a construit o ştiinţă nouă, au format-o observaţiile admirabile prin geniala lor simplitate, însă totuşi limitate, ale lui *E. H. Weber*, precum şi cele experimentale ca şi rezultatele, adeseori mai mult întâmplătoare decât obţinute în cazul unor cercetări planificate, ale altor fiziologi". Informaţii importante în legătură cu interacţiunile dintre trup şi suflet au rezultat prin metoda experimentală iniţiată de Fechner în acest domeniu. În „Prelegeri despre sufletul animal şi uman" (1863), Wundt caracterizează noua ştiinţă în felul următor: „Prin cercetările ce vor urma, voi căuta să demonstrez că mijlocul auxiliar principal în psihologie este experimentul care ne conduce de la faptele conştienţei la acele procese care, în fundalul întunecat al sufletului, pregătesc viaţa conştientă. Autoanaliza ne furnizează – ca şi observaţia – în general, numai fenomenele compuse. De abia prin experiment ajungem să dezghiocăm fenomenul din toate acele împrejurări întâmplătoare de care este legat în natură. Prin experiment producem în mod artificial fenomenul, pe baza condiţiilor care sunt sub controlul nostru. Noi modificăm condiţiile date şi prin aceasta modificăm în mod cuantificabil şi fenomenul. În felul acesta experimentul ne conduce întotdeauna şi pretutindeni la legile naturii, deoarece numai prin experiment putem cuprinde cu privirea, în acelaşi timp, atât cauzele cât şi efectele". Fără îndoială că este numai un domeniu de graniţă al psihologiei cel în care experimentul este rodnic, şi anume acel domeniu în care procesele conştiente conduc în cele inconştiente, în fundalul vieţii sufleteşti, care conduce spre nivelul material.

Fenomenele sufleteşti propriu zise pot fi cunoscute numai prin observarea lor pur spirituală. Cu toate acestea, teza psihofizicianului *E. Kraepelin* este cu totul justificată în sensul că „Ştiinţa cea nouă... va fi totdeauna capabilă să-şi menţină locul independent alături de celelalte ramuri ale ştiinţei naturii, şi mai cu seamă de cele ale fiziologiei" („Lucrări psihologice", editate de E. Kraepelin).

Când s-a prezentat în 1869 cu a sa „Filosofie a inconştientului", *Eduard von Hartmann* avea mai puţin în vedere o concepţie despre lume, pusă de acord cu rezultatele ştiinţelor moderne ale naturii, cât mai ales o concepţie menită de a ridica pe o treaptă superioară ideile sistemelor idealiste din prima jumătate a secolului al nouăsprezecelea, care îi păreau a fi în multe privinţe nesatisfăcătoare, de a le curăţa de contradicţii şi de a le remodela omnilateral. Pentru el, gândurile lui Hegel, Schelling, şi chiar cele ale lui Schopenhauer, păreau să conţină adevăraţi germeni, care trebuiau însă aduşi la maturitate. Dacă omul nu se poate mulţumi cu observarea faptelor reale, dacă vrea să cunoască obiectele şi întâmplările lumii, el trebuie să înainteze de la fapte, la idei. Aceste idei nu pot fi ceva ce – prin gândire – li se adaugă faptelor în mod arbitrar. Ideilor trebuie să le corespundă ceva în lucruri şi fenomene. Aceste corespondenţe nu pot fi idei conştiente pentru că acestea sunt create numai prin fenomenele materiale ale creierului uman. Fără creier, nu există conştienţă. Trebuie deci să ne imaginăm că ideilor conştiente ale spiritului uman le corespunde în lumea reală ceva ideal, inconştient. La fel ca şi Hegel, Hartmann considera ideea drept esenţa reală a obiectelor, care se află în ele dincolo de ceea ce este perceptibil, accesibil observării senzoriale. Însă numai conţinutul în idei al lucrurilor n-ar putea produce în ele nicicând desfăşurarea unei întâmplări

adevărate. Ideea unei bile, nu poate ciocni ideea unei alte bile. Ideea unei mese nu poate produce nici o impresie asupra ochiului uman. O întâmplare reală presupune existenţa unei forţe reale. Pentru dobândirea reprezentării unei astfel de forţe, Hartmann se sprijină pe Schopenhauer. Omul găseşte în propriul său suflet o forţă, adică voinţa, prin care le conferă realitate gândurilor, hotărârilor sale. Aşa cum se exteriorizează voinţa în sufletul uman, ea are ca premisă existenţa organismului uman. Datorită organismului, voinţa este conştientă. Dacă vrem să gândim în lucruri o forţă, ne-o putem reprezenta numai asemănătoare cu voinţa care este unica forţă pe care o cunoaştem nemijlocit. Numai că trebuie să facem iarăşi abstracţie de conştienţă. În afara noastră, în lucruri domneşte o voinţă inconştientă, care le conferă ideilor posibilitatea de a se realiza. Conţinuturile de idei şi de voinţă ale lumii alcătuiesc, prin contopirea lor, temelia inconştientă a lumii. Chiar dacă, datorită conţinutului de idei, lumea prezintă o structură întru totul logică, ea îşi datorează totuşi existenţa reală voinţei nelogice, neraţionale. Conţinutul lumii este raţional; faptul că acest conţinut are un caracter real îşi are temeiul în iraţionalitate. Dominaţia neraţionalului se exprimă prin existenţa durerilor care chinuiesc toate făpturile. Durerea depăşeşte, în lume, plăcerea. Acest fapt, care se explică pe plan filosofic prin elementele nelogice voliţionale ale existenţei, Eduard von Hartmann caută să-l explice prin cercetări minuţioase întreprinse asupra relaţiei dintre plăcere şi neplăcere în lume. Cel ce nu se lasă în voia iluziilor, ci priveşte obiectiv suferinţele lumii, nu poate ajunge la nici un alt rezultat decât că durerea există în măsură mult mai mare decât plăcerea. De aici rezultă însă că necesitatea este de preferat existenţei. Neexistenţa poate fi obţinută însă numai când ideea

raţional-logică anulează voinţa., Din acest motiv Hartmann consideră procesul cosmic ca pe o nimicire treptată a voinţei iraţionale prin lumea raţională a ideilor. Sarcina morală supremă a omului trebuie să fie colaborarea lui la învingerea voinţei. Orice progres cultural trebuie să aibă în final, ca scop, această învingere. Ca urmare, omul este bun din punct de vedere moral dacă participă la evoluţia culturii, dacă nu cere nimic pentru sine, ci se dedică în mod altruist marii opere a eliberării de existenţă. El va face acest lucru, fără îndoială, când va recunoaşte că suferinţa trebuie să fie întotdeauna mai mare decât plăcerea, că fericirea este deci imposibilă. Poate dori într-un mod egoist fericirea numai cel care o consideră posibilă. Concepţia pesimistă a preponderenţei durerii asupra plăcerii este cel mai bun leac împotriva egoismului. Individul îşi poate afla mântuirea numai prin contopirea lui cu procesul universal. Pesimismul adevărat este călăuzit la un mod neegoist de a acţiona. Ceea ce omul realizează în mod conştient este însă numai înălţarea inconştientului în conştienţă. Colaborării conştiente a omului la progresul culturii îi corespunde un proces total inconştient, care constă din eliberarea progresivă a esenţei primordiale a lumii de voinţă. Această ţintă a fost urmărită, de altfel, şi prin începutul existenţei Universului. Fiinţa primordială trebuia să creeze lumea, pentru ca, cu ajutorul ideii, să se elibereze treptat de voinţă. „Existenţa reală este întruparea Divinităţii; procesul evolutiv al Universului este istoria patimilor Dumnezeului încarnat şi totodată calea înspre mântuirea Crucificatului în trup; moralitatea însă este colaborarea în vederea scurtării acestei căi a suferinţei şi mântuirii" (Fenomenologia conştienţei morale", 1879). Într-o serie de opere voluminoase şi într-un număr mare de monografii şi articole, Hartmann şi-a consolidat şi expus în mod

omnilateral această concepţie asupra lumii. Aceste scrieri ascund în paginile lor comori spirituale de o importanţă excepţională. Aceasta se întâmplă numai în tratarea unor probleme izolate ale ştiinţei şi vieţii; Hartmann înţelege să nu se lase tiranizat de ideile sale fundamentale, ci să se dăruiască cu pasiune unei cercetări obiective a lucrurilor şi faptelor. Acest lucru este mai cu seamă valabil cu privire la cartea sa „Fenomenologia conştienţei morale", în care face o prezentare logic structurată a diferitelor teorii morale ale omenirii. El a creat un fel de „Istorie naturală" a diferitelor puncte de vedere etice, de la vânătoarea egoistă a fericirii, de-a lungul multor trepte intermediare, până la dăruirea de sine altruistă faţă de procesul cosmic general, prin care Fiinţa primordială divină se eliberează de nefericirea existenţei sale.

Deoarece Hartmann preia gândul finalităţii în imaginea cosmică pe care o prezintă, este uşor de înţeles motivul pentru care mentalitatea naturalist-ştiinţifică întemeiată pe darwinism îi pare a fi un curent unilateral de idei. În acelaşi fel în care ideea lucrează în întregul Univers în sensul atingerii neexistenţei, la fel se întâmplă şi pe plan individual, conţinutul ideilor are o finalitate. În dezvoltarea organismului, Hartmann vede un scop în curs de realizare; iar lupta pentru existenţă, cu selecţia naturală, sunt numai nişte salahori ai ideilor ce acţionează orientat spre realizarea scopului final („Filosofia inconştientului", vol. III).

Lumea gândirii secolului al nouăsprezecelea afluează, din diferite direcţii, într-o concepţie asupra lumii bazată pe incertitudinea gândirii şi a lipsei de consolare. *Richard Wahle* afirmă cu fermitate despre gândire că este incapabilă să facă ceva pentru rezolvarea problemelor celor mai înalte, „imense"; iar Eduard von Hartmann vede în întreaga muncă culturală numai o cale ocolită, pentru a aduce până la urmă,

ca scop final, eliberarea de existenţă. Unor astfel de curente de idei le poate fi opus un gând frumos, exprimat de un lingvist german, *Wilhelm Wackernagel*, în cartea sa: „Despre învăţământul în limba maternă", apărută în 1843. El este de părere că îndoiala nu poate oferi nici un fel de temelie pentru o concepţie despre lume; ea este mai degrabă o „injurie" la adresa personalităţii care vrea să recunoască ceva, şi la fel şi la adresa lucrurilor ce urmează a fi cunoscute. „Cunoaşterea începe cu încredere".

În orice caz, astfel de încredere au manifestat timpurile mai noi pentru ideile întemeiate pe metodele cercetării ştiinţelor naturii; însă nu pentru o cunoaştere care-şi extrage forţa adevărului din Eul conştient de sine. Impulsurile care acţionează în profunzimile evoluţiei vieţii spirituale pretind o astfel de forţă a adevărului. Sufletul cercetător al omului simte instinctiv că numai printr-o asemenea forţă poate fi satisfăcut. Cercetarea filosofică luptă pentru dobândirea unei astfel de forţe. Însă nu o poate afla în gândurile pentru o concepţie asupra lumii pe care ar putea-o extrage din sine. Rezultatele vieţii gândirii rămân în urma a ceea ce pretinde sufletul. Reprezentările ştiinţelor naturii îşi primeau certitudinea de la observarea lumii exterioare. În lăuntrul sufletului nu se simte o astfel de forţă, care să garanteze aceeaşi certitudine. S-ar dori adevăruri despre lumea spirituală, despre destinul sufletului şi a legăturilor acestuia cu lumea, dobândite ca şi reprezentările ştiinţelor naturii. *Franz Brentano*, gânditorul care s-a inspirat la fel de temeinic din gândirea filosofică a trecutului, după cum s-a adaptat şi la modul de cercetare al ştiinţelor naturii, a ridicat şi pentru filosofie pretenţia de a ajunge la rezultatele ei în acelaşi fel ca şi ştiinţa naturii. El spera că, bunăoară, psihologia – din cauza acestei adoptări a metodelor ştiinţei naturii –, nu va trebui să renunţe la

dobândirea lămuririlor în legătură cu cele mai valoroase probleme ale vieţii psihice. „Pentru a obţine certitudine cu privire la speranţele unui Platon şi Aristotel în legătură cu continuarea vieţii după descompunerea trupului – legile asocierii reprezentărilor, a dezvoltării unor convingeri şi păreri precum şi germinarea şi răsărirea plăcerii şi iubirii, ar fi, dimpotrivă, orice altceva decât o adevărată compensare... Şi dacă într-adevăr – «noua mentalitate naturalist-ştiinţifică» – ne-ar conduce la excluderea problemei nemuririi, atunci această concluzie ar fi de o importanţă covârşitoare pentru psihologie". Astfel de gânduri sunt exprimate de Bretono în „Psihologia din punctul de vedere empiric" din 1874. Semnificativ pentru capacitatea redusă a cercetării sufletului, care urmăreşte să copieze metodele ştiinţei naturii de a da răspunsuri, este faptul că un investigator atât de serios al adevărului, cum se dovedeşte a fi Franz Brentano, la primul volum al psihologiei sale – care se ocupă numai cu probleme ce pot fi „orice altceva, numai nu o adevărată compensare" pentru problemele supreme ale sufletului – nu a mai adăugat nici un alt volum, care ar fi urmat să se ocupe într-adevăr cu problemele cele mai înalte. Gânditorilor le lipeşte tensiunea care ar putea corespunde cerinţelor timpului mai nou. Gândul grec stăpânea imaginea naturii şi pe aceea a vieţii sufleteşti în aşa măsură încât ambele s-au contopit într-un singur tablou atotcuprinzător. În perioada următoare, în profunzimile vieţii sufleteşti s-a dezvoltat viaţa autonomă a gândului, separată de natură; ştiinţa mai nouă a naturii a oferit o imagine a naturii. În opoziţie cu acestea, s-a ivit necesitatea de a găsi o imagine a vieţii sufleteşti – în Eul conştient de sine –, care să se dovedească a fi destul de puternică, pentru ca, împreună cu imaginea naturii, să poată exista într-o imagine generală a lumii. Pentru aceasta, era nevoie să se găsească în sufletul

însuşi un punct de sprijin al certitudinii, care să fie la fel de puternic ca şi rezultatele cercetării ştiinţelor naturale. Spinoza credea că l-a găsit prin aceea că şi-a modelat imaginea sa despre lume după modalităţi matematice; Kant abandonează cunoaşterea unei lumi de sine stătătoare şi caută descoperirea acelor idei care, prin greutatea lor morală, trebuie să dea, chiar dacă nu o cunoaştere, însă o credinţă sigură. La filosofii cercetători poate fi sesizată năzuinţa ancorării vieţii sufleteşti în edificiul integral al Universului. Totuşi, puterea de încordare intelectuală încă nu-şi face apariţia care să modeleze reprezentările despre viaţa sufletească în aşa fel încât să rezulte din ele perspectivele unei rezolvări a problemelor sufleteşti. Se naşte o nesiguranţă cu privire la adevărata importanţă a ceea ce este trăit de om în suflet. Ştiinţa naturii, în sensul lui Haeckel, urmăreşte fenomenele naturii ce pot fi percepute senzorial şi vede în viaţa sufletească o treaptă superioară a unor astfel de fenomene ale naturii. Alţi cugetători consideră că prin tot ceea ce este perceput de suflet se dezvăluie numai efectele unor fenomene extraumane, necunoscute şi incognoscibile. Pentru aceşti gânditori, lumea devine o „iluzie", chiar dacă este produsă în mod natural-necesar de organismul uman. „Atât timp cât nu se va descoperi scamatoria de a privi după colţ, adică de a reprezenta fără reprezentări, renunţarea de sine mândră a lui Kant va avea drept consecinţă de a lăsa lucrurile într-un status-quo, adică vom cunoaşte numai cum-ul existentului, nu şi ce-ul său". Acestea sunt cuvintele unui filosof al celei de a doua jumătăţi a secolului al nouăsprezecelea: Robert Zimmermann. Pentru o astfel de concepţie despre lume, sufletul uman – care nu poate şti nimic despre „ce-ul" esenţei sale – pluteşte pe marea reprezentărilor, fără a deveni conştient de capacitatea lui de a descoperi ceva pe

întinsa mare a reprezentărilor, ceva ce i-ar putea face posibilă privirea în esența existenței. Hegel credea a fi perceput în gândire însăși forța vitală lăuntrică, care conduce Eul uman în sinele său. Pentru timpul următor, „gândirea pură" a devenit o formațiune ușoară a reprezentării, care nu cuprinde în sine nimic despre esența ființării adevărate. Acolo unde apare o părere despre un centru de greutate al căutării adevărului aflat în gândire, răsună nesiguranța în gândurile prezentate. Este așa cum spune Gideon Spicker: „Faptul că gândirea ca atare ar fi corectă, nu îl putem stabili cu certitudine nici logic, nici empiric..." (Concepția lui Lessing despre lume", 1883)

Philipp Mainländer (1841-1876) a arătat într-un mod cuceritor, în „Filosofia mântuirii" (1876), lipsa de încredere față de existență. Mainländer se vede confruntat cu o imagine a lumii spre care împinge știința modernă a naturii. Însă el caută degeaba o posibilitate de ancorare a Eului conștient de sine într-o lume spirituală. El nu poate ajunge, de la dobândirea din Eul conștient de sine, la predispozițiile ce existau la Goethe: adică, a simți în suflet învierea esenței lăuntrice vii, care se resimte pe sine ca fiind spiritual-vie într-un viu-spiritual dincolo de natura pur exterioară. Astfel lumea îi apare ca fiind lipsită de spirit. Însă, pentru că o poate gândi numai ca și cum parcă ar proveni din spirit, ea devine pentru el o rămășiță a unei vieți spirituale din trecut. Impresionante sunt unele fraze ale lui Mainländer, ca: „Avem acum dreptul să-i acordăm acestei Ființe binecunoscutul său nume, care a semnificat din totdeauna ceea ce nu a fost atins nicicând de vre-o capacitate de reprezentare, de nici un zbor al fanteziei celei mai îndrăznețe, de nici o gândire abstractă, oricât de profundă ar fi ea, de nici o fire concentrată, evlavioasă, de nici un spirit în extaz: *Dumnezeu*. Însă această unitate simplă a *fost*; ea nu

mai există. Modificându-şi fiinţa, ea s-a fărâmiţat într-o lume a mulţimii". (Vezi scrierea lui Max Seiling: „Mainländer, un nou Mesia"). Dacă aspectul existenţei oferă numai lucruri fără valoare, numai restul unor lucruri de valoare atunci ţelul lumii nu poate fi decât nimicirea ei. Omul poate crede, ca sarcină a vieţii sale, numai coacţionarea sa la nimicirea lumii (Mainländer şi-a terminat zilele prin sinucidere). După părerea lui Mainländer, Dumnezeu ar fi creat lumea, numai pentru a se elibera pe sine de tortura propriei sale existenţe. „Lumea este mijlocul pentru realizarea neexistenţei, şi lumea este singurul mijloc posibil pentru atingerea acestui scop. Dumnezeu a recunoscut că ar putea păşi din supraexistenţă în neexistenţă numai... prin crearea unei lumi reale a multitudinii" (Filosofia mântuirii).

Poetul *Robert Hamerling* (1830-1889), în opera ce-i reprezintă concepţia sa despre lume: „Atomismul voinţei" (apărută după moartea lui), se opune într-un mod foarte energic părerii izvorâte din neîncrederea în lume. El respinge gândul întreprinderii unor cercetări logice cu privire la valoarea sau nonvaloarea existenţei, avându-şi punctul de plecare într-o trăire primordială. „Principalul nu este dacă oamenii au sau nu dreptate când toţi, în afara unor rare excepţii, vor să trăiască cu orice preţ, indiferent de faptul că le merge bine sau rău. Lucrul principal este că ei vor acest lucru, ceea ce, pur şi simplu, nu poate fi negat. Şi totuşi, pesimiştii doctrinari nu ţin seama de acest lucru hotărâtor. Ei nu fac decât să cântărească în expuneri savante plăcerea şi neplăcerea, aşa cum le aduce mai ales viaţa, în mod raţional, laolaltă, opunându-se una alteia; însă deoarece plăcerea şi neplăcerea aparţin sentimentelor, cel ce încheie definitiv şi hotărâtor bilanţul dintre plăcere şi neplăcere nu este raţiunea, ci sentimentul. Şi acest bilanţ înclină realmente, pentru întreaga omenire, ba am putea

spune că şi pentru tot ce are viaţa, în favoarea plăcerii existenţei. Tot ce trăieşte, ce vrea să trăiască în orice condiţii, cu orice preţ, aceasta este marea realitate şi, în faţa acesteia, toată vorbăria doctrinară pesimistă este neputincioasă". Aşadar în faţa sufletului lui Hamerling se află aproximativ gândul: în profunzimea sufletului există ceva ce depinde de o existenţă şi care exprimă *mai adevărat* esenţa sufletului decât judecăţile care, împovărate de greutatea modului mai nou de reprezentare al ştiinţei-naturale, vorbesc despre valoarea vieţii. Am vrea să spunem că Hamerling *intuieşte*, în profunzimile sufletului, existenţa unui centru de greutate spiritual, care consolidează poziţia Eului conştient de sine în viaţa lumii. Din această cauză, el ar vrea să vadă în acest Eu ceva ce îi garantează existenţa mai mult decât eşafodajul de gânduri al filosofilor timpului mai nou. El consideră a fi o eroare fundamentală a concepţiei mai noi despre lume, părerea că: „în filosofia cea mai nouă se pălăvrăgeşte aşa de mult despre Eu", şi ar vrea să explice aceasta „din teama faţă de un suflet, de o existenţă a sufletului sau chiar şi de un obiect-suflet". Hamerling arată în mod semnificativ despre ce este vorba: „În gândul despre Eu intervin momente afective... Ceea ce spiritul nu a trăit, nu poate fi nici gândit de el..." Pentru Hamerling, orice concepţie mai înaltă despre lume depinde de simţirea, de trăirea gândirii însăşi. Înaintea posibilităţii unei pătrunderi în acele profunzimi ale sufletului în care pot fi dobândite reprezentările vii, care conduc la cunoaşterea esenţei sufletului – prin puterea lăuntrică a Eului conştient de sine-, pentru Hamerling sunt depozitate acolo noţiunile provenite din evoluţia mai nouă a concepţiei despre lume, care transformă imaginea Universului totuşi într-o simplă mare de reprezentări. Consideraţiunile sale în legătură cu Universul sunt introduse astfel, prin cuvinte ca: „Anumite

excitaţii produc senzaţia de miros în organul nostru olfactiv... Aşadar trandafirul nu are nici un miros, dacă nu este mirosit de nimeni. – Anumite vibraţii ale aerului produc în urechea noastră sunetul. Deci sunetul nu există fără urechi. Împuşcătura puştii nu ar bubui deci, dacă nu ar auzi-o nimeni". Astfel de reprezentări au devenit, prin forţa evoluţiei mai noi a concepţiei asupra lumii, o componentă atât de solidă a gândirii încât, la explicaţiile citate mai sus, Hamerling mai adaugă: „Dacă, iubite cititorule, acest lucru nu-ţi este limpede, dacă raţiunea ta se răzvrăteşte în faţa acestui fapt ca un cal sperios, atunci nu mai citi nici un rând mai departe; lasă necitită această carte şi toate celelalte cărţi care tratează despre lucruri filosofice şi despre ştiinţele naturii; căci îţi lipseşte capacitatea necesară pentru priceperea fără prejudecăţi a unui fapt real şi a-l fixa în gânduri". Ca ultimă lucrare poetică, Hamerling a mai extras din sufletul său scrierea „Homunculus", în care a vrut să ofere o critică a politeţii moderne. Într-un mod radical, el dezvoltă, într-o serie de imagini poetice, direcţia în care se îndreaptă o omenire tot mai lipsită de suflet, care crede numai în forţa legilor naturale exterioare. Ca *poet* al lui „Homunculus", nimic nu-l opreşte de la o critică a comportamentului modern în tot ce-i pare izvorât din această falsă credinţă, însă, ca *gânditor*, el capitulează, în adevăratul sens al cuvântului, în faţa modului de reprezentare descris în prezenta carte la capitolul „Lumea ca iluzie". El nu se dă înapoi de la cuvinte ca: „Lumea extinsă a corpurilor spaţiale există, aşadar, ca atare, numai în măsura în care o percepem. – Cel care reţine acest lucru, va înţelege ce naivă eroare este să crezi că pe lângă reprezentarea..., numită de noi, „cal", ar mai exista şi altceva, respectiv adevăratul cal, faţă de care, ceea ce vedem este un fel de imagine-copie. În afară de mine – repet – există numai

suma acelor condiţii, al căror rezultat este că în simţurile mele se formează o viziune pe care o numesc cal". Hamerling se simte în faţa vieţii sufleteşti de parcă în oceanul reprezentărilor acesteia nu s-ar putea amesteca nimic din esenţa proprie a lumii. Însă el percepe ceea ce se desfăşoară în profunzimile evoluţiei sufleteşti mai noi. El simte: Cunoaşterea omului mai recent trebuie să se aprindă vie, cu propria ei forţă a adevărului în Eul conştient de sine, la fel cum i s-a înfăţişat omului din Grecia antică, în gândurile percepute. El pipăie tot mereu punctul în care Eul conştient de sine se simte dotat lăuntric cu forţa adevăratei sale fiinţări, care se simte în acelaşi timp situat în viaţa spiritului lumii. Deoarece, în timp ce pipăie astfel, nu i se revelează nimic altceva, el se cramponează de *sentimentul fiinţării* ce vieţuieşte în suflet, care îi pare a fi mai esenţial, mai plin de existenţă decât *simpla reprezentare* a Eului, decât gândul Eului. „Din conştienţa sau sentimentul *propriei fiinţări* dobândim noţiunea unei fiinţări, care depăşeşte simpla calitate de a putea fi gândită. Dobândim noţiunea unei fiinţări care *nu mai este gândită, ci care gândeşte*". Pornind de la acest Eu, care se cuprinde pe sine în sentimentul existenţei sale, Hamerling încearcă să dobândească o imagine a lumii. Ceea ce Eul trăieşte în sentimentul existenţei sale – aşa se exprimă Hamerling – este în noi, „simţul atomului". Simţindu-se, Eul ştie despre sine; şi, comparându-se cu Universul, el se ştie ca pe un „*atom*". Trebuie să-şi reprezinte alte fiinţe la fel cum se descoperă pe sine în sinele său; ca nişte atomi se trăiesc şi se simt pe ei înşişi; ceea ce, pentru Hamerling, are sensul de atomi de voinţă, de monade voliţionale. În „Atomismul voinţei" a lui Hamerling, lumea se preface într-o mulţime de *monade* voliţionale; iar sufletul omului este una dintre aceste monade voliţionale. Cel ce gândeşte la o astfel de

imagine a Universului priveşte în jurul său şi vede lumea ca spirit; totuşi, tot ceea ce poate zări în acest spirit este o revelaţie a voinţei. Mai mult nu poate fi spus despre această temă. Dintr-o astfel de imagine a lumii nu vorbeşte nimic ce ar răspunde la întrebarea: Cum este situat sufletul omului în devenirea lumii? Căci fie că acest suflet este privit drept ceea ce el apare în faţa oricărei gândiri filosofice, fie că, în funcţie de această gândire, este caracterizat drept o monadă voliţională, va trebui să formulăm cu privire la ambele reprezentări aceeaşi întrebări-ghicitoare. Iar unul care ar gândi ca Brentano, ar putea spune: pentru a dobândi o certitudine privitor la speranţele unor Platon şi Aristotel despre supravieţuirea părţii noastre mai bune după dispariţia trupului, cunoaşterea faptului că sufletul este o monadă voliţională printre alte monade voliţionale este orice altceva decât o adevărată compensaţie.

În multe curente ale vieţii concepţiilor mai noi despre lume se observă o presiune a impulsului instinctiv (care trăieşte în subconştientul gânditorilor) de a găsi în Eul conştient de sine o forţă care nu este identică cu cea a lui Spinoza, Kant, Leibnitz şi a altora, forţă prin care acest Eu – nucleul sufletului uman – poate fi reprezentat în aşa fel încât să se reveleze poziţia omului în mersul şi în devenirea lumii. În acelaşi timp, aceste curente ale concepţiei asupra lumii arată că mijloacele folosite pentru găsirea unei astfel de forţe nu au suficientă forţă tensională pentru a împlini în aşa fel „speranţa lui Platon şi Aristotel" (în sensul lui Brentano) încât să corespundă necesităţilor sufleteşti mai noi. Se ajunge până acolo încât sunt dezvoltate păreri despre modul în care s-ar putea comporta percepţia faţă de obiectele din afara sufletului, cum se dezvoltă şi se înlănţuie reprezentările, cum are loc formarea amintirii, care este raportul sentimentului şi al voinţei faţă de reprezentare;

însă îţi închizi uşa prin modul propriu de a-ţi reprezenta, când este vorba de „speranţele lui Platon şi Aristotel". Se crede, prin tot ce poate fi gândit despre aceste „speranţe", că s-ar răni imediat cerinţele unui spirit strict ştiinţific, care sunt puse numai prin modul de gândire naturalist-ştiinţific.

O imagine de gânduri filosofică, care nu vrea să se înalţe cu ideile sale nicidecum dincolo de ceea ce permite domeniul ştiinţelor naturii, este cea a lui *Wilhelm Wundt* (1832-1920). Pentru Wundt, filosofia este „acea ştiinţă generală care trebuie să reunească cunoştinţele generale, obţinute de ştiinţele individuale, într-un sistem lipsit de contradicţii" (Wundt, Sistemul filosofiei, pag. 21). Pe calea care este căutată de o astfel de filosofie este posibilă numai continuarea asocierilor de gânduri create prin ştiinţele particulare, contopirea şi ordonarea lor într-un tot ce poate fi cuprins cu privirea. Acest lucru îl realizează Wundt, şi el procedează în aşa fel încât amprenta pe care o imprimă ideilor sale este dependentă cu totul de obişnuinţele de a reprezenta, ce se dezvoltă la un gânditor care – ca şi Wundt – este un cunoscător al ştiinţelor particulare şi o personalitate care a lucrat practic în domenii izolate ale ştiinţei (bunăoară în compartimentul psihofizic al psihologiei). Privirea lui Wundt este îndreptată asupra imaginii lumii care este construită de sufletul uman pe baza experienţei senzoriale şi pe reprezentările ce sunt trăite în suflet sub influenţa impresiei produse de această imagine a lumii. Modul de reprezentare al ştiinţelor naturii consideră senzaţiile senzoriale drept acţiuni ale unor fenomene desfăşurate în afara omului. Pentru Wundt, o astfel de concepţie este într-un anumit sens ceva de la sine înţeles. De aceea, el consideră drept realitate exterioară ceea ce ajunge să fie cunoscut conceptual pe baza percepţiilor senzoriale. Aşadar, această realitate exterioară nu este trăită; ea este

presupusă de suflet în acelaşi mod în care este presupusă prezenţa unui proces care acţionează în afara omului asupra ochiului, producând prin activitatea acestuia senzaţia de lumină în ochi. În opoziţie cu aceste percepţii, procesele din suflet sunt trăite *nemijlocit*. Prin aceste procese, cunoaşterea nu are nimic de conchis, ci numai *de a observa* cum se formează reprezentările, cum se asociază între ele, cum se leagă cu sentimente şi impulsuri ale voinţei. În cadrul acestei observări, avem de-a face numai cu activităţi sufleteşti care se manifestă în curentul trăirii lăuntrice; în afara acestui curent al curgerii vieţii sufleteşti, nu suntem deloc îndreptăţiţi de a mai vorbi despre un suflet ce se revelează în această viaţă. Suntem îndreptăţiţi să punem materia la temelia fenomenelor naturii, pentru că trebuie să tragem concluzii conceptualizând cu privire la fenomenele materiale pe baza percepţiilor senzoriale; însă nu putem conchide în acelaşi sens, cu privire la suflet, pe baza fenomenelor sufleteşti. „Noţiunea ajutătoare a materiei este legată... de însuşirile mijlocite sau *conceptuale* ale oricărei cunoaşteri a naturii. Este de-a dreptul imposibil de înţeles modul în care experienţa lăuntrică nemijlocită şi intuitivă ar trebui să pretindă, de asemenea, o astfel de noţiune ajutătoare...”.(Sistemul filosofiei). În felul acesta, pentru Wundt, este de nerezolvat problema esenţei sufletului atât prin observarea trăirilor lăuntrice cât şi prin ceea ce ar putea fi depus din observarea trăirilor lăuntrice. Wundt nu percepe nici un fel de suflet, ci numai activitatea sufletească. Iar această activitate sufletească se prezintă în aşa fel încât, oriunde se manifestă ceva de natură sufletească, are loc în paralel şi un proces corporal. Ambele: activitatea sufletească şi fenomenul corporal, formează o unitate; în fond sunt unul şi acelaşi lucru; numai omul care observă le separă în concepţia sa. Wundt este de părere că experienţa ştiinţifică

nu poate recunoaşte decât astfel de procese spirituale care sunt legate de procese corporale. Pentru Wundt, Eul conştient de sine se dizolvă în organismul sufletesc al proceselor spirituale care, pentru el, sunt identice cu procesele corporale; numai că, privite din interior, acestea apar ca fiind sufletesc-spirituale. Însă când Eul încearcă să descopere în sine ceea ce poate considera că-i este caracteristic, el descoperă activitatea sa voliţională. Eul se distinge ca individualitate independentă de restul lumii numai prin *voinţă*. În acest fel, el se vede îndreptăţit să recunoască în *voinţă* caracterul fundamental al existenţei sale. Eul îşi recunoaşte sieşi, cu privire la propria lui esenţă, că poate considera acţiunea voinţei drept izvor al existenţei lumii. *Existenţa proprie* a obiectelor pe care omul le observă în lumea exterioară îi rămâne ascunsă dincolo de observaţie; însă, în fiinţarea sa lăuntrică, el recunoaşte voinţa ca fiind esenţială; îi este deci permis să conchidă că ceea ce, din lumea exterioară, se loveşte de voinţa sa, este de aceeaşi esenţă cu propria sa voinţă. Prin faptul că activităţile voliţionale ale lumii intră în interacţiune, ele creează reprezentările, viaţa lăuntrică a unităţilor de voinţă. Din toate acestea rezultă modul în care Wundt este dirijat de impulsul fundamental al Eului conştient de sine. El coboară până la esenţa umană proprie, până la Eul ce acţionează ca voinţă; şi, stând în esenţa voliţională a Eului, el se simte îndreptăţit să îi atribuie lumii întregi aceeaşi esenţă pe care o trăieşte sufletul în sine. Nici din această lume a voinţei, nimic nu răspunde „speranţelor lui Platon şi Aristotel".

Hamerling priveşte problemele sufletului şi ale lumii ca un om al secolului al nouăsprezecelea, cu o mentalitate care înviorează în suflet impulsurile spirituale active în vremea sa. El resimte aceste impulsuri cu întreaga lui umanitate liberă, căreia i se pare de la sine înţeles să pună

întrebări privind problemele existenţei, aşa cum îi este de la sine înţeles omului natural să simtă foamea şi setea. El spune despre relaţia lui cu filosofia: „M-am simţit a fi în primul rând om, un om deplin, şi dintre toate interesele spirituale, cele mai apropiate îmi păreau a fi cele ale existenţei şi vieţii". „Nu am fost cuprins brusc de curiozitatea filosofică,... ca şi cum, întâmplător, aş fi avut chef de filosofie, sau pentru că aş fi vrut să-mi verific aptitudinile şi într-un alt domeniu. M-am ocupat de marile probleme ale cunoaşterii umane încă din fragedă tinereţe, ca urmare a impulsului firesc de neînlăturat care-l împinge pe om spre cercetarea adevărului şi căutarea rezolvării enigmelor existenţei. Nu am putut considera filosofia nicicând ca pe o ştiinţă de specialitate, al cărui studiu îl poţi face sau lăsa la o parte, ca bunăoară, statistica sau silvicultura, ci am privit-o întotdeauna drept o cercetare a ceea ce este cel mai apropiat şi mai interesant pentru fiecare om. Pe căile folosite de Hamerling pentru această cercetare, în observarea sa au pătruns forţele directoare ale gândirii care, la Kant, i-au retras cunoaşterii forţa pătrunderii în izvorul existenţei şi care, după aceea, în cursul secolului al nouăsprezecelea, au făcut să apară lumea ca o iluzie a reprezentării. Hamerling nu s-a dăruit în mod necondiţionat acestor forţe directoare; totuşi ele i-au îngreunat cercetarea. Această cercetare căuta un punct de sprijin în Eul conştient de sine, în care să poată fi trăită fiinţarea, şi credea că a găsit acest punct de sprijin în voinţă. Gândirea nu voia să acţioneze asupra lui Hamerling în acelaşi fel ca asupra lui Hegel. Lui Hamerling i s-a dezvăluit numai ca „gândire simplă", care nu poate cuprinde în sine fiinţarea, pentru ca întărită în sine să pătrundă în oceanul existenţei cosmice; astfel, Hamerling s-a dăruit voinţei, în care credea că simte forţa fiinţării, şi întărit prin forţa voinţei cuprinsă în Eu,

Hamerling gândea să se afunde prin forţa proprie într-o lume a monadelor voliționale.

Hamerling își alege ca punct de plecare ceea ce stimulează în om, *în mod cu totul nemijlocit*, problemele enigmelor lumii, pentru a fi simțite ca o senzație de foame sufletească; Wundt se lasă împins până la punerea acestor probleme prin ceea ce s-a maturizat în timpul mai nou în domeniul larg al diferitelor științe. În modul în care el pune întrebările din interiorul acestor științe, acționează forţa și mentalitatea proprie acestor științe; în ceea ce el poate da ca răspuns la aceste întrebări, trăiesc, ca și la Hamerling, forţele directoare ale gândirii mai noi, care îndepărtează din această gândire puterea de a se trăi pe sine în punctul de izvorâre a existenței. În fond, imaginea cosmică a lui Wundt devine, din această cauză, „doar o supervizare ideală" a imaginii naturii cuprinse în noul mod de reprezentare. Și chiar și la Wundt, numai voința se dovedește a fi în sufletul uman un element care nu se lasă distrus prin neputința gândirii. Voința se impune în așa fel observării lumii, încât pare a se dezvălui ca acționând pretutindeni în sfera existenței.

Prin Hamerling și Wundt sunt situate în miezul evoluției concepției mai noi despre lume două personalități, în sufletul cărora acționează forţele care au creat această evoluție în cadrul anumitor curente, pentru a stăpâni prin gândire enigmele lumii care aduc sufletului uman trăire și cunoaștere. În aceste două personalități, aceste forțe acționează în așa fel încât, în desfășurarea lor, ele nu găsesc *în ele însele* nimic prin care Eul conștient de sine se resimte izvorul existenței sale. Aceste forțe ajung mai de grabă la un punct în care își mai pot păstra numai ceva ce nu se mai poate ocupa de marile probleme ale lumii. Aceste forțe se cramponează de voință; însă, chiar și din lumea voinței

cucerite, nu răsună nimic care să permită să obţinem certitudine în legătură cu „supravieţuirea părţii noastre cele mai bune după dizolvarea trupului", sau ceea ce ar atinge, în mod asemănător unele enigme cosmice şi ale sufletului. Astfel de concepţii despre lume izvorăsc din nevoia firească, de neînlăturat, „care îl împing pe om spre cercetarea adevărului şi spre rezolvarea enigmelor existenţei"; însă, în timp ce se servesc în vederea acestei rezolvări de mijloacele care conform părerii unor curente ale timpului par să fie singurele justificate, ei se îndreaptă spre o abordare în cadrul căreia nu mai există nici un element de trăire care să aducă soluţia. Vedem deci că la un moment dat, omului, problemele cosmice i se pun foarte precis; el simte în mod instinctiv sarcina ce-i revine şi este de datoria lui să afle mijloacele prin care să găsească răspunsul. Prin folosirea acestor mijloace, el poate rămâne în urma a ceea ce îl întâmpină ca un imperativ în profunzimile evoluţiei. Filosofiile care se mişcă în cadrul unor astfel de activităţi reprezintă *lupta* pentru un scop care încă nu a fost cuprins în întregime în conştienţă. Scopul evoluţiei concepţiei mai noi despre lume este de a trăi ceva în Eul conştient de sine, care să dea ideilor imaginii cosmice fiinţare şi esenţă; curentele filosofice caracterizate mai sus se dovedesc a fi neputincioase de a conduce la o astfel de viaţă, la o astfel de fiinţare. Gândul perceput nu-i mai dăruieşte Eului – sufletului conştient de sine, – ceea ce garantează existenţă; pentru a putea crede într-o astfel de chezăşie, aşa cum se credea în Grecia antică, Eul s-a îndepărtat prea mult de natură; şi Eul încă nu şi-a activat în el însuşi viaţa, pe care natura i-a acordat-o odinioară fără a-i pretinde creaţii sufleteşti proprii.

OMUL MODERN ŞI CONCEPŢIA LUI ASUPRA LUMII

Plecând de la darwinism, gânditorul austriac *Bartholomäus Carneri* (1821-1909), a încercat să deschidă perspective largi pentru concepţia despre lume şi modelarea vieţii. El s-a evidenţiat, unsprezece ani după apariţia operei lui Darwin „evoluţia speciilor", cu cartea sa: „Morală şi darwinism" (Viena, 1871), în care, într-un mod cuprinzător, a făcut din noua lume de idei baza unei concepţii etice despre lume. După aceea a depus eforturi neobosite pentru elaborarea eticii darwiniene (prin scrierile sale: „Bazele eticii", 1881; „Omul ca scop în sine", 1877 şi „Omul modern. Eseuri asupra modului de viaţă", 1890). Carneri încearcă să descopere, în imaginea naturii, elementele prin care Eul conştient de sine ar putea să fie reprezentat în lăuntrul acestei imagini. El ar vrea să gândească această imagine atât de amplă, încât să poată cuprinde sufletul omenesc. El este preocupat de reunirea Eului, care s-a separat de natura-mamă, cu acest substrat natural. În concepţia lui despre lume, el elaborează o concepţie opusă concepţiei în care lumea devine o reprezentare iluzorie şi care, prin aceasta, renunţă pentru ştiinţă la orice legătură cu existenţa lumii. Carneri respinge orice concepţie morală care ar vrea să-i impună omului alte reguli etice decât cele ce rezultă din propria lui natură umană. Trebuie reţinut gândul că omul nu trebuie să fie conceput ca o fiinţă deosebită alături de toate celelalte lucruri ale naturii, ci drept ceva ce s-a dezvoltat treptat, după legi pur naturale, din fiinţe inferioare. Carneri este convins că tot ce este viaţă este ca un proces chimic: „Digestia la om este asemănătoare cu nutriţia plantelor". Însă el subliniază în acelaşi timp că procesul chimic trebuie să se înalţe la o formă mai înaltă de evoluţie dacă trebuie să devină plantă sau animal. „Viaţa este un proces chimic de un fel specific, ea este... procesul chimic individualizat. Procesul

chimic poate adică atinge un punct în care ajunge să se lipsească de anumite condiţii... de care avusese nevoie până atunci pentru a se putea desfăşura". După cum se vede, Carneri urmăreşte modul în care procesele naturii inferioare se intensifică în altele superioare, cum ajunge materia – prin perfecţionarea activităţilor ei – la forme de existenţă superioare. „Înţelegem că substanţa este materie în măsura în care fenomenele, datorate însuşirilor sale de a fi divizibilă şi de a se mişca, acţionează corporal, ca masă, asupra simţurilor noastre. Dacă divizarea sau diferenţierea avansează atât de mult încât fenomenele nu mai sunt perceptibile senzorial, ci numai în gând, atunci acţiunea substanţei a devenit spirituală". Nici eticul nu există ca o formă deosebită a existenţei, ci este un proces natural pe o treaptă superioară. Ca urmare, nu se poate naşte întrebarea: Ce trebuie să facă omul în sensul anumitor imperative etice, valabile mai cu seamă pentru el?, ci numai: ce apare a fi etic, când fenomenele inferioare se înalţă pe treptele spirituale cele mai înalte? „În timp ce filosofia morală stabileşte anumite legi etice şi porunceşte respectarea lor, pentru ca omul să fie ceea ce trebuie să fie, etica îl dezvoltă pe om aşa cum este el, limitându-se la a-i arăta cum ar mai putea deveni el: filosofia morală prescrie deci datorii, căutând să oblige la respectarea lor cu ajutorul pedepselor; etica stabileşte însă un ideal lipsit de orice constrângere, pentru că apropierea de ea se desfăşoară numai pe calea cunoaşterii şi a libertăţi". Aşa cum procesul chimic pe o treaptă superioară se individualizează devenind o fiinţă vie, la fel şi viaţa se înalţă pe o treaptă şi mai înaltă, devenind conştienţă de sine. Fiinţa conştientă de sine nu mai priveşte doar spre afară, în natură, ci se uită şi înăuntru, în ea însăşi. „Conştienţa de sine trezită la viaţă – concepută dualist – a fost o ruptură de natură, de care omul se simţea despărţit.

Ruptura exista numai pentru om, însă, pentru el, ea era completă. Ea nu s-a produs atât de brusc cum ne-o arată Geneza, după cum nici zilele Creaţiei nu trebuie luate ad literam; însă, prin desăvârşirea conştienţei de sine, ruptura a devenit un fapt real, şi o dată cu sentimentul infinitei însingurări, care l-a copleşit pe om, a început evoluţia lui etică". Natura călăuzeşte viaţa până la un anumit punct. Ajunsă la acest punct, se naşte conştienţa de sine, se naşte omul. „Dezvoltarea mai departe a omului, este propria lui operă, iar ceea ce l-a menţinut pe calea progresului a fost forţa şi limpezirea treptată a dorinţelor sale". Natura poartă de grijă tuturor celorlalte făpturi: însă pe om îl înzestrează cu pofte, pentru a căror satisfacere trebuie să se îngrijească el însuşi. El are în sinea lui impulsul de a-şi modela existenţa corespunzător cu dorinţele sale. Acest impuls este cel al realizării fericirii. „Pentru animal, acest impuls este ceva străin, căci el posedă numai instinctul autoconservării; iar pentru ridicarea acestuia la treapta impulsului fericirii, condiţia fundamentală o constituie existenţa conştienţei de sine umane". Străduinţa spre realizarea fericirii se află la temelia tuturor acţiunilor. „Chiar şi martirul, care-şi jertfeşte viaţa pentru convingerea lui ştiinţifică sau pentru credinţa lui în Dumnezeu, nu are nici el altceva în gând decât propria lui fericire; savantul o află în loialitatea lui faţă de propria-i convingere, credinciosul o caută într-o lume mai bună. Fericirea le este tuturor ultimul scop şi oricât de diferită ar fi imaginea pe care şi-o face individul despre ea, din timpurile cele mai primitive până în cele mai cultivate, ea rămâne totuşi începutul şi sfârşitul gândirii şi simţirii fiinţei vii sensibile". Deoarece natura îi dă omului numai necesitatea de a fi fericit, imaginea fericirii trebuie să se ivească din el însuşi. Omul îşi creează singur imaginile fericirii sale. Ele se nasc din cugetul său etic. Carneri descoperă în această

fantezie noţiunea cea nouă care îi schiţează gândirii noastre idealurile acţiunilor noastre. „Binele" este pentru Carneri „identic cu dezvoltarea mai departe. Şi pentru că dezvoltarea constituie o plăcere, iată că fericirea nu este numai ţinta supremă a omului, ci şi elementul mobilizator, care îl mână înspre ţelul său".

Carneri a încercat să afle calea care duce de la legitatea naturii la izvoarele moralităţii. El crede a fi găsit, ca element mobilizator al ordinii etice a lumii, forţa ideală care acţionează tot atât de creator de la o întâmplare etică la altă întâmplare etică, tot aşa cum forţele materiale dezvoltă în plan fizic formaţiune din formaţiune, un fapt real din altul.

Modul de a-şi reprezenta al lui Carneri este întru totul conform ideii de evoluţie care nu admite prefigurarea ulteriorului în ceea ce este anterior, ci consideră că ulteriorul este o adevărată neoformaţie. Procesul chimic nu cuprinde încă viaţa animală în faşă; fericirea se formează ca un element cu totul nou, pe temelia instinctului de conservare al animalelor. Dificultatea cuprinsă în acest gând a impulsionat un gânditor perspicace, *W. H. Rolph*, să facă expunerile cuprinse în cartea sa: „Problemele biologice, totodată încercare pentru dezvoltarea unei etici raţionale" (Leipzig, 1884). Rolph se întreabă: Care este cauza pentru care o formă de viaţă nu se opreşte pe o anumită treaptă, ci se dezvoltă mai departe, se perfecţionează în continuare? Cel ce presupune ulteriorul existent deja în anterior, nu întâmpină dificultăţi în rezolvarea acestei probleme. Căci pentru el este perfect clar că ceea ce este înfăşurat la un anumit moment se desfăşoară. Însă Rolph nu a vrut să-şi dea acest răspuns. Pe de altă parte, nu-i ajungea nici „Lupta pentru existenţă" a fiinţelor vii. Căci dacă o fiinţă luptă numai pentru satisfacerea necesităţilor sale fireşti, ea va nimici alte forme mai slabe, însă ea însăşi va rămâne ceea ce

este. Dacă nu vrem să introducem în acest proces o strădanie tainică, mistică, spre perfecţionare, atunci temeiurile perfecţionării trebuie căutate în relaţiile exterioare, naturale. Rolph le află în faptul că fiecare fiinţă, dacă există posibilitatea, îşi satisface mai din plin necesităţile decât o cere nevoia nemijlocită. „Abia prin introducerea noţiunii de insaţiabilitate devine acceptabil principiul darwinist al perfecţionării în lupta pentru supravieţuire. Căci abia acum avem o explicaţie a faptului că organismul, de câte ori poate, achiziţionează mai mult decât este necesar pentru menţinerea status quo-ului său, că el creşte peste măsură, dacă i se oferă prilejul". După părerea lui Rolph, în regnul fiinţelor vii nu are loc o luptă pentru procurarea hranei necesare, ci o „luptă pentru un plus de achiziţie". „Aşadar, în timp ce pentru darwinişti nu există niciodată o luptă pentru existenţă acolo unde viaţa creaturii nu este ameninţată, pentru mine, lupta pentru viaţă este universal prezentă. Ea este, de fapt, o luptă primordială pentru viaţă, o luptă pentru înmulţirea vieţii, dar nu o luptă pentru existenţă". Din aceste premise ale ştiinţelor naturale, Rolph trage concluzii pentru etică. „Deviza este înmulţirea vieţii şi nu menţinerea vieţii; luptă pentru avantajare şi nu luptă pentru existenţă. Simpla procurare a celor necesare vieţii şi a hranei nu este suficientă; trebuie obţinut şi confort, dacă nu chiar abundenţă, forţă şi influenţă. Pasiunea, năzuinţa îmbunătăţirii neîncetate a condiţiilor de viaţă, este impulsul caracteristic al animalului ca şi al omului" („Probleme biologice").

Gândurile lui Rolph l-au stimulat pe *Friedrich Nietzsche* (1844-1900) în formularea ideilor sale evoluţioniste, după ce a parcurs mai întâi alte stadii ale vieţii sale sufleteşti. La începutul activităţii sale scriitoriceşti, el era departe de gândul evoluţionist ca şi, în general, de ştiinţa

naturii. Mai întâi a resimţit o puternică influenţă a concepţiei asupra lumii a lui Arthur Shopenhauer. Durerea aflată la temelia oricărei existenţe este o reprezentare preluată de la Schopenhauer. Eliberarea de această durere nu a căutat-o, ca Schopenhauer şi E. v. Hartmann, în îndeplinirea obligaţiilor morale; el credea, mai de grabă, că modelarea vieţii ar conduce dincolo de durerea existenţei, la opera de artă, la creaţia artistică. Grecii antici şi-au creat o lume a frumuseţii, a aparenţei, pentru a face suportabilă existenţa plină de suferinţă. Şi în drama muzicală a lui *Richard Wagner*, el credea că descoperă o lume care, cu ajutorul frumuseţii, îl înalţă pe om deasupra durerii. Într-un anumit sens, era o lume a iluziei, pe care Nietzsche o căuta în mod conştient, pentru a depăşi mizeria lumii. El era de părerea că la baza celei mai vechi culturi elene s-ar afla impulsul transpunerii într-o stare de extaz, pentru a se produce uitarea lumii reale. „Cântând şi dansând, omul se dovedeşte a fi membrul unei comunităţi superioare. El a uitat mersul şi vorbitul şi este pe cale de a se ridica, dansând, în înalturi". În acest fel zugrăveşte şi explică Nietzsche cultul străvechilor adoratori ai lui Dionysos, cult în care este cuprins germenul întregii arte. Socrate a înfrânat acest impuls dionisiac, prin aceea că a instaurat raţiunea ca judecător peste impulsuri. Teza: „Virtutea poate fi predată, ca învăţătură, altora", înseamnă schimbarea unei culturi cuprinzătoare, impulsive cu o cultură searbădă actuală, ţinută în frâu de gândire. Astfel de idei luau naştere în Nietzsche sub influenţa lui Schopenhauer, care punea voinţa neîmblânzită, aflată veşnic în mişcare, sub stăpânirea reprezentării ordonatoare a lui Richard Wagner, cel care se declara, ca om şi ca artist, a fi un adept al lui Schopenhauer. Însă prin firea sa, Nietzsche avea, în acelaşi timp, o natură contemplativă. După ce a adoptat un timp concepţia despre

o mântuire a lumii prin aparenţa frumoasă, el a resimţit-o ca pe un element străin, aflat în fiinţa sa cea mai intimă, concepţie ce fusese sădită în el prin influenţa personală a prietenului său Richard Wagner. El a căutat să se elibereze de această direcţie a ideilor şi să se dăruiască unei concepţii mai corespunzătoare fiinţei lui, asupra adevărului. Datorită caracterului fundamental al personalităţii sale, el se simţea chemat să trăiască în sine, ca pe un destin individual nemijlocit al său, ideile şi impulsurile evoluţiei mai noi a concepţiei asupra lumii. Alţii au plămădit imagini ale concepţiei asupra lumii şi, în această plămădire, a înflorit filosofarea lor. Însă Nietzsche a înfruntat concepţiile asupra lumii din cea de a doua jumătate a secolului al nouăsprezecelea. Şi a fost destinul său să străbată personal toate fericirile, dar şi toate suferinţele pe care le pot provoca aceste concepţii asupra lumii când se revarsă asupra întregii fiinţe a sufletului uman. Nu în mod teoretic, nu, ci prin punerea în joc a întregii sale individualităţi, viaţa concepţiei asupra lumii s-a modelat în Nietzsche în aşa fel încât a fost luat cu totul în stăpânire şi a trebuit să străbată soluţiile de viaţă în existenţa sa cea mai personală. Pentru el a devenit o enigmă *cum se poate trăi*, dacă trebuie să consideri că lumea este aşa cum este ea reprezentată de Schopenhauer şi Richard Wagner; era însă o enigmă pe care nu încerca să o rezolve prin gândire, prin cunoaştere, ci o enigmă a cărei dezlegare a trebuit s-o trăiască cu fiecare fibră a fiinţei sale. Alţii *gândesc* filosofia; Nietzsche a trebuit s-o *trăiască*. Viaţa concepţiei mai noi asupra lumii devine, în Nietzsche însuşi, personalitate. Observatorul este întâmpinat de concepţiile altor gânditori asupra lumii în aşa fel, încât reprezentările ţâşnesc: asta este unilateral, asta este nejust, etc.; însă, la Nietzsche, acest observator se vede confruntat cu viaţa concepţiei asupra lumii într-o fiinţă umană, el mai sesizează

că această fiinţă umană este însănătoşită de o idee şi devine suferindă prin altă idee. Acesta este motivul pentru care, în decursul expunerii concepţiei sale asupra lumii, Nietzsche se transformă tot mai mult într-un poet, precum şi de ce, cel ce nu se poate împăca cu o astfel de expunere de filosofie, o poate totuşi admira datorită forţei sale poetice. Cât de diferit este tonul care pătrunde în evoluţia mai nouă a concepţiei asupra lumii prin glasul lui Nietzsche, în comparaţie cu cel al lui Hamerling, Wundt şi chiar şi al lui Schopenhauer! Aceştia caută prin contemplare temelia existenţei şi ajung la voinţă, descoperind-o în profunzimile sufletului uman. În Nietzsche, această voinţă trăieşte; iar el preia în sine ideile filosofice, pe care le aduce la incandescenţă cu natura sa volitivă, şi prezintă apoi ceva nou: o viaţă în care pulsează o idee purtată de o voinţă, o voinţă iluminată de idei. Aşa se întâmplă cu Nietzsche în prima lui perioadă creatoare, care a început cu „Naşterea tragediei" (1870), precum şi cu publicarea celor patru „Meditaţii neactuale" (David Straus, adeptul şi scriitorul; Despre foloasele şi dezavantajele istoriei pentru viaţă; Schopenhauer ca educator; Richard Wagner la Bayreuth). – Într-o a doua perioadă a vieţii sale, a fost destinul lui Nietzsche să retrăiască ceea ce poate fi pentru sufletul omului o concepţie asupra lumii care se întemeiază numai pe mentalitatea ştiinţelor naturii. Această a doua perioadă a vieţii lui Nietzsche îşi găseşte expresia în lucrările: „Omenesc, prea omenesc" (1878); „Aurora dimineţii", „Ştiinţa veselă" (1881). Idealurile care îi înviorează sufletul în prima perioadă a vieţii sale se răcesc acum; ele se dovedesc a fi baloane de săpun efemere ale cunoaşterii; sufletul vrea să se fortifice, să prindă puteri în simţirile sale, datorită conţinutului „real" a ceea ce poate oferi modul de reprezentare al ştiinţelor naturii. Însă sufletul lui Nietzsche este plin de viaţă; forţa acestei vieţi

lăuntrice năzuieşte să străbată în afară, dincolo de ceea ce îi poate datora observării naturii. Observarea naturii arată cum animalul devine om; în resimţirea forţei lăuntrice de viaţă a sufletului se naşte reprezentarea: Animalul l-a purtat în sine pe om; nu trebuie oare şi omul să poarte în sine germenul unei făpturi superioare, *supraomul*? Şi atunci, sufletul lui Nietzsche trăieşte în sine lupta desprinderii cu greu a supraomului din om; acest suflet se desfată înălţând ideea mai nouă, evoluţionistă, care se sprijină pe lumea simţurilor, în regiunea pe care simţurile nu o percep, care este resimţită când sufletul trăieşte în sine sensul dezvoltării. Ceea ce a fost cucerit de Rolph prin *reflecţia* sa: „Simpla procurare a celor necesare vieţii cotidiene şi a hrănirii nu este de ajuns; mai trebuie dobândită şi comoditate, dacă nu chiar abundenţă, putere şi influenţă. Căutarea, năzuinţa spre permanentă îmbunătăţire a condiţiilor de viaţă este instinctul caracteristic al animalului şi al omului", – la Nietzsche, acest rezultat al meditaţiei se transformă în trăire lăuntrică, într-un grandios imn al cunoaşterii. Cunoaşterea care redă lumea exterioară nu este suficientă; ea trebuie să se amplifice în sine în mod roditor; observarea de sine este identică cu sărăcia lăuntrică. Produsul unei noi interiorităţi, care iradiază tot ceea ce omul este deja în sine, ia naştere în sufletul lui Nietzsche; în om se naşte încă inexistentul, supraomul, ca sens al existenţei. Cunoaşterea creşte dincolo de ceea ce a fost; ea devine forţă creatoare. Şi prin faptul că omul *creează*, el se integrează sensului vieţii. În al său „Zarathustra" (1884), Nietzsche exprimă printr-un avânt liric ceea ce resimte sufletul său, ceea ce este trăit de el în fericirea creării din om, a „supraomului". O astfel de cunoaştere ce se percepe, creând, pe sine, resimte în Eul omului mai mult decât ceea ce poate fi trăit în cursul unei singure vieţi individuale; ceea

ce există într-o singură viaţă nu poate fi epuizat în aceasta. Se va întoarce mereu la o viaţă nouă. În acest fel, la Nietzsche are loc adăugarea, la ideea supraomului, şi a ideii „veşnicei reveniri" a sufletului omului.

Ideea lui Rolph despre „sporirea vieţii", se amplifică la Nietzsche la dimensiunea unei reprezentări a „Voinţei de putere", pe care o atribuie oricărei fiinţări şi vieţi în regnul animal şi uman. Acesta vede în viaţă: „Însuşirea cu forţa, vătămarea, înfrângerea a ceea ce este străin şi mai slab, oprimarea, duritatea, impunerea propriilor sale forme, încorporare şi cel puţin o exploatare, cât se poate de blândă". În „Aşa grăit-a Zarathustra", Nietzsche i-a închinat credinţei sale în realitate, în dezvoltarea omului în „supraom", un „Cântec suprem"; în opera lui rămasă neterminată: „Voinţa de putere" (Reevaluarea tuturor valorilor), el vroia să realizeze o remodelare a tuturor reprezentărilor din punctul de vedere că nici o altă voinţă a omului nu ar avea în el dominaţia supremă decât numai aceea a „puterii".

Străduinţa pentru cunoaştere devine la Nietzsche esenţă a existenţei care *capătă viaţă* în sufletul omului. În timp ce Nietzsche resimte în sine această umplere cu viaţă, viaţa se situează pentru el deasupra cunoaşterii şi adevărului ce nu se înflăcărează până la nivelul vieţii. Acest lucru a condus în cazul lui la o renunţare la orice adevăr şi la înlocuirea voinţei pentru adevăr cu „Voinţa pentru putere" care nu mai întreabă: Este oare o cunoaştere adevărată?, ci: Este ea păstrătoare de viaţă, promotoare a vieţii? „Până acum, la orice filosofare nu a fost vorba de «Adevăr», ci de altceva, să spunem, de sănătate, viitor, creştere, forţă, viaţă...". De fapt, omul a năzuit din totdeauna să dobândească puterea; numai că îşi crea iluzia că ar vrea „Adevărul". El confunda mijloacele cu scopul. Adevărul este

numai un mijloc pentru atingerea scopului „putere". „Falsitatea unei judecăți încă nu poate fi un argument împotriva judecății". Nu justețea unei concluzii este importantă, ci „măsura în care ea este promovatoare, păstrătoare a vieții, conservatoare, poate chiar și cultivatoare a speciei". „Cea mai mare parte a gândirii conștiente a unui filosof este condusă în mod tainic de instinctele sale și constrânsă să circule pe anumite traiectorii." Concepția lui Nietzsche este simțire personală ca trăire și destin individual. La Goethe ieșea în evidență impulsul adânc al concepției mai noi asupra vieții; el simțea, în Eul conștient de sine, cum se umplea de viață ideea, în așa fel încât, împreună cu gândul adus la viață, acest Eu să se poată ști în interiorul existenței lumii; la Nietzsche există impulsul de a lăsa omul să trăiască în afara lui însuși; el simte atunci că sensul vieții trebuie să se dezvăluie în interiorul a ceea ce este autocreat lăuntric. Totuși el nu pătrunde ca esență până la ceea ce este creat în om drept sens al vieții dincolo de om. El îl cântă pe supraom într-un mod grandios, însă nu îi dă formă; îi *simte* existența cum acționează, însă *nu îl vede* în mod clarvizionar. El vorbește despre o „reîntoarcere veșnică", fără a descrie ceea ce se reîntoarce. El vorbește despre o înălțare a vieții prin voința de putere, totuși, în ce privește forma vieții înălțate: unde se află zugrăvirea ei? Nietzsche vorbește despre ceva care trebuie să fie în necunoscut, însă el rămâne numai la trimiteri făcute cu privire la necunoscut. Forțele dezvoltate în Eul conștient de sine sunt insuficiente și la Nietzsche, pentru a evidenția și în mod intuitiv lucrul despre care știe că țese și adie în natura omului.

O imagine opusă celei creată de concepția lui Nietzsche asupra lumii o reprezintă cea care rezultă din concepția materialistă asupra istoriei și vieții, exprimată în

modul cel mai pregnant de *Karl Marx* (1818-1883). Marx a negat ideii orice participare la evoluţia istoriei. Ceea ce trebuie să se afle adevărat la temelia evoluţiei sunt factorii reali ai vieţii, din care au luat naştere părerile despre lume pe care şi le-au putut forma oamenii, în funcţie de condiţiile speciale de viaţă în care au fost aduşi. Cel ce lucrează fizic, dominat fiind de un altul, are o altă concepţie asupra lumii decât cel ce munceşte pe plan spiritual. O epocă ce înlocuieşte o formă economică învechită cu altă formă, aduce la suprafaţa istoriei şi alte concepţii asupra vieţii. Dacă vrem să înţelegem o epocă oarecare, trebuie să ţinem seama, pentru explicarea condiţiilor sale sociale, de realităţile economice. Toate curentele politice şi spirituale sunt numai imaginea reflectată la suprafaţă a acestor realităţi. După esenţa lor, ele se prezintă drept consecinţe ideale ale faptelor reale, la a căror geneză ideile nu participă deloc. Ca urmare, la evoluţia mai departe a actualului mod de viaţă nu poate avea un rol nici o concepţie asupra lumii rezultată din acţiunea unor factori ideali; ci este o sarcină de a accepta conflictele reale în stadiul în care au ajuns şi de a le conduce mai departe în acelaşi sens. Această concepţie s-a născut dintr-o reinterpretare materialistă a hegelianismului. La Hegel, ideea se află într-o dezvoltare veşnică, iar rezultatele acestei dezvoltări sunt întâmplările reale ale vieţii. Karl Marx vrea să ajungă la o concepţie asupra societăţii pe baza întâmplărilor reale ale vieţii, prin examinarea nemijlocită a dezvoltării economice, aşa cum Auguste Comte a făcut-o cu ajutorul reprezentărilor ştiinţei naturii. Marxismul este cea mai îndrăzneaţă dezvoltare a unui curent spiritual ce îşi alege ca punct de plecare observarea exterioară a evenimentelor istorice, perceptibile nemijlocit, pentru a înţelege viaţa spirituală, întreaga evoluţie culturală a omului. Aceasta este

„sociologia”modernă. Aceasta nu-l consideră pe om în nici o privinţă drept fiinţă izolată, ci numai ca o parte componentă a evoluţiei sociale. Modul în care omul îşi reprezintă, cunoaşte, acţionează, simte este conceput drept un rezultat al acţiunii forţelor sociale, sub a căror influenţă se află individul. *Hippolyte Taine* (1828-1893) numeşte totalitatea forţelor care determină fiecare fenomen cultural, „milieu”. Fiecare operă de artă, fiecare instalaţie, fiecare acţiune, poate fi explicată pe baza cunoaşterii împrejurărilor anterioare şi simultane. Putem explica o operă umană, cunoscând rasa, mediul şi momentul în care a fost concepută. *Ferdinand Lasalle* (1825-1864) a arătat în al său „Sistem al drepturilor dobândite”, felul în care iau naştere şi se dezvoltă, din sfera reprezentărilor unui popor, noţiunile de drept, cum sunt: proprietatea, contractul, familia, dreptul de moştenire şi aşa mai departe. Modul de reprezentare al cetăţeanului roman a creat alte norme de drept decât cel al germanului. În legătură cu toate aceste cercuri de idei nu se pune întrebarea: Ce ia naştere în fiecare individ uman izolat, – ce săvârşeşte acesta din propria sa natură primordială?, ci: Care sunt cauzele care se află în relaţiile sociale, pentru conţinutul vieţii individului? În acest curent poate fi văzută o preferinţă de sens contrar celor care au dominat începutul secolului, cu privire la problemele omului cu umea. Pe atunci se punea întrebarea: Ce drepturi îi revin omului izolat, prin propria sa individualitate (drepturi naturale); sau, cum poate avea omul cunoaştere, în conformitate cu raţiunea sa individuală? Curentul sociologic întreabă, dimpotrivă: Ce reprezentări de drept, ce noţiuni ale cunoaşterii sunt inoculate de comunităţile sociale individului? Faptul că îmi formez anumite reprezentări despre lucruri, nu depinde de raţiunea mea, ci este un rezultat al evoluţiei, din care am fost născut. În marxism, Eul

conştient de sine este dezbrăcat de esenţa sa proprie; el este mânat în marea faptelor, care se desfăşoară după legile ştiinţei naturii şi a relaţiilor sociale. În această concepţie asupra lumii, *neputinţa* filosofării mai noi faţă de sufletul uman împinge spre ceva extrem. „Eul" – sufletul uman conştient de sine – vrea să afle în sine esenţa prin care îşi dobândeşte importanţa în existenţa lumii; însă el nu vrea să se adâncească *în sine*; căci *se teme* că nu va afla în propria sa profunzime ceea ce îi conferă existenţă şi individualitate. El vrea ca propria lui individualitate să-i fie împrumutată dintr-o esenţă ce se află *în afara lui*. În acelaşi timp, conformându-se obiceiurilor de a gândi produse de timpurile mai noi sub influenţa ştiinţelor naturii, el se adresează fie lumii desfăşurărilor materiale, fie devenirii sociale. „Eul" crede că se poate înţelege pe sine în întregul vieţii, dacă îşi poate spune: Sunt condiţionat într-un anumit fel de această desfăşurare a întâmplărilor sau de această devenire. Astfel de străduinţe ale concepţiei asupra lumii scot în evidenţă modul în care anumite forţe lucrează în suflete pentru a dobândi cunoaştere, forţe despre care aceste suflete au un sentiment întunecat însă, cărora pentru moment nu le pot procura satisfacţie cu ajutorul a ceea ce a fost produs de obişnuinţele din gândirea şi cercetarea mai nouă. În suflete acţionează o viaţă spirituală ascunsă conştienţei. Ea mână aceste suflete să coboare atât de adânc în Eul conştient de sine, încât acest Eu să poată afla în adâncurile sale ceva ce conduce la izvorul existenţei lumii – la acel izvor în care sufletul omului se simte înrudit cu o fiinţă cosmică care *nu* iese la lumina zilei în fenomenele şi fiinţele naturii. În opoziţie cu aceste fenomene şi fiinţe ale naturii, timpul mai nou s-a înarmat cu un ideal al cercetării cu care se simte în siguranţă în căutările sale. La fel, desigur, am vrea să ne simţim şi noi în cercetările esenţei sufleteşti

umane. Expunerile anterioare au arătat cum, în cazul unor cugetători marcanţi, năzuinţa obţinerii unei astfel de siguranţe în cercetare a condus la imagini cosmice care nu mai cuprind nimic din elementele din care se pot obţine reprezentări satisfăcătoare despre sufletul uman. Se urmăreşte modelarea filosofiei după modelul ştiinţei naturii, însă printr-o astfel de transformare se pierde sensul punerii problemelor filosofice. Sarcina ce i se dă sufletului uman din adâncimile sale depăşeşte cu mult ceea ce vor personalităţile cugetătoare să admită drept căi sigure de cercetare, conforme cu obiceiurile mai noi de a gândi.

Privind sintetic situaţia caracterizată în acest fel a evoluţiei mai noi a concepţiei despre lume, rezultă, ca cel mai pregnant semn de recunoaştere a ei, *presiunea* exercitată asupra spiritelor de modul de gândire al ştiinţelor naturii, de la înflorirea lui. Iar ca bază a acestei presiuni este recunoscută rodnicia, forţa convingătoare a acestei mentalităţi. Pentru a vedea confirmată această afirmaţie, este suficient să privim spre un gânditor aparţinând curentului naturalist-ştiinţific, cum este *Thomas Henry Huxley* (1825-1895). Acesta nu se raliază părerii că în cunoaşterea cuprinsă de ştiinţele naturii ar putea fi aflat ceva ce ar răspunde satisfăcător ultimelor întrebări referitoare la sufletul uman. Însă el crede că cercetarea umană din cadrul ştiinţelor naturii ar trebui să se oprească şi să recunoască faptul că omul nu dispune chiar de nici un mijloc pentru a dobândi o cunoaştere a ceea ce se află în spatele naturii. Rezultatul acestei păreri este că ştiinţa naturii nu spune nimic în legătură cu speranţele cele mai înalte de cunoaştere ale omului, însă ea dă impresia că pune cercetarea pe un teren solid; aşadar, tot ceea ce nu se află în domeniul ei, trebuie lăsat să se bazeze pe sine sau să devină obiect al credinţei.

Acţiunea acestei presiuni ce provine din modul de reprezentare al ştiinţei naturii se manifestă clar în curentul de gândire denumit „Pragmatism", care, la cumpăna secolelor al nouăsprezecelea şi al douăzecilea, vrea să aşeze pe un teren sigur orice năzuinţă umană spre adevăr. Numele de „pragmatism" se trage de la un articol publicat de Charles Peirce, în anul 1878, în revista americană „Popular Science". Cei mai influenţi propagatori ai acestui mod de reprezentare sunt *Wilham James* (1842-1910) în America şi *F. C. Schiller* în Anglia, care foloseşte termenul de „Umanism" (vezi „Studies in Humanism", 1907). Pragmatismul poate fi considerat drept necredinţă în forţa gândului. Gândului ce ar vrea să rămână în el, îi neagă capacitatea de a produce ceva ce s-ar putea legitima drept adevăr, drept cunoaştere justificată prin sine însuşi. Omul este confruntat cu procesele lumii şi trebuie să acţioneze. Pentru aceasta, el are drept ajutor gândirea. Aceasta cuprinde, rezumând, în idei pe care le combină, faptele reale ale lumii exterioare. Şi cele mai bune idei sunt acelea care îl ajută să acţioneze just, în aşa fel încât să poată descoperi că ţelurile sale se armonizează cu fenomenele Universului. Iar astfel de cele mai bune idei, sunt recunoscute de om drept adevărul său. Nu gândul, ci voinţa este stăpânul în relaţia omului cu lumea. În cartea sa „Voinţa dobândirii credinţei", James mărturiseşte; „Voinţa determină viaţa, acesta este dreptul său primordial; el va avea deci şi dreptul de a exercita o influenţă asupra gândurilor. De fapt, nu în stabilirea faptelor în detaliu; aici să se descurce raţiunea singură după faptele reale; ci în ceea ce priveşte înţelegerea şi interpretarea realităţii. Dacă cunoaşterea ştiinţifică ar ajunge până la capătul lucrurilor, atunci am putea trăi bazaţi numai pe ştiinţă. Însă pentru că ea luminează numai puţin doar marginile continentului întunecat pe care-l numim Univers,

şi pentru că trebuie totuşi să ne formăm pe propria noastră răspundere nişte gânduri despre Universul căruia îi aparţinem cu viaţa noastră, vom face bine să ne formăm gânduri care să corespundă întregii noastre fiinţe, gânduri care să ne facă posibil să acţionăm, să sperăm, să trăim". Conform acestei concepţii, gândul nu posedă o viaţă proprie, ce s-ar putea cufunda în sine – în sensul lui Hegel –, să pătrundă până la izvorul existenţei; gândul se aprinde numai în Eul uman, pentru a-l urma, când, vrând şi trăind, acesta intervine în lume. Pragmatismul îi răpeşte gândului forţa ce a avut-o de la ivirea concepţiei greceşti asupra lumii. Cunoaşterea a fost transformată în acest fel într-un produs al voinţei umane; în fond, ea nu mai poate fi elementul în care se cufundă omul, pentru a se descoperi pe sine în adevărata lui esenţă. Eul conştient de sine nu se cufundă *gândind* în sine; el se pierde în subsolul întunecat al voinţei, în care gândul nu iluminează nimic altceva decât ţelurile vieţii, care însă *nu* izvorăsc, ca atare, din gând. Forţa faptelor reale asupra omului a devenit copleşitoare; conştienţa găsirii unei lumini în viaţa proprie a gândirii, care să ilumineze ultimele probleme ale existenţei, a coborât la punctul zero. În pragmatism, *Realizarea* evoluţiei concepţiei mai noi asupra vieţii este cea mai îndepărtată de ceea ce pretinde spiritul evoluţiei: de a te regăsi gândind, cu Eul conştient de sine, în acele profunzimi ale lumii în care Eul se simte tot atât de legat de punctul de izvorâre al existenţei, ca şi cercetarea grecilor prin gândul perceput. Faptul că acest spirit pretinde aşa ceva, se revelează în mod deosebit prin pragmatism. El îl situează „pe om" în focarul imaginii sale despre Univers. Prin *om* urmează să se dezvăluie cum acţionează adevărul în existenţă. În acest fel, întrebarea principală se orientează după elementul în care odihneşte Eul conştient de sine. Însă forţa gândului nu este suficientă

pentru a aduce lumină în acest element. Gândul rămâne pe loc în straturile superioare ale sufletului, când Eul vrea să pășească pe drumul care duce înspre profunzimile lui.

Pe aceleași cărări ca și pragmatismul merge, în Germania, filosofia „ficționalistă" (În limba germană „Philosophie des Als ob" = „Filosofia ca și cum-ului" – n.tr.) a lui *Hans Vaihinger* (1852-1933). Acest filosof vede în ideile conducătoare, pe care și le face omul despre fenomenele lumii, nu imagini ale gândurilor cu care sufletul cunoscător se instalează într-o realitate spirituală, ci ficțiuni, care îl călăuzesc, când sunt valabile, pentru a se putea regăsi la locul lui în lume. „Atomul", de exemplu, este imperceptibil. Omul formează gândul „atomului". El nu-l poate forma astfel încât să știe, prin aceasta, ceva despre o realitate, ci „*ca și cum*" fenomenele naturii exterioare ar lua naștere din coacționarea unor atomi. Dacă ne imaginăm că sunt prezenți atomi, în haosul fenomenelor naturale percepute se instalează ordinea. Și așa stau lucrurile cu toate ideile conducătoare. Ele nu sunt adoptate pentru a zugrăvi fapte reale, ceea ce este dat numai prin percepție; ele sunt gândite, iar realitatea este aranjată astfel „*ca și cum*" cele imaginate ar sta la baza realității. În acest fel, neputința gândului este împinsă în mod conștient în punctul central al filosofării. Forța faptelor reale exterioare presează atât de puternic asupra spiritului gânditorului, încât el nu îndrăznește să pătrundă cu „gândul gol" în acele regiuni din care realitatea exterioară izvorăște din însăși originea ei. Însă pentru că o speranță de a afla ceva despre esența omului există numai dacă se dispune de un mijloc spiritual pentru pătrunderea în regiunile caracterizate, nu poate fi vorba de o apropiere de enigmele supreme ale lumii în cazul filosofiei ficționaliste, a lui „ca și cum".

Atât pragmatismul cât şi ficţionalismul (filosofia „ca şi cum-ului"), au crescut din practica gândirii unei epoci dominate de modul de reprezentare natural-ştiinţific. Ştiinţa naturii se poate ocupa numai de cercetarea legăturilor dintre faptele exterioare – a acelor fapte reale care se desfăşoară pe terenul observării senzoriale. În această privinţă, nu poate fi vorba ca şi legăturile pe care le cercetează să fie sesizabile senzorial, ci ca aceste legături să rezulte din domeniul amintit. Prin respectarea acestor baze, ştiinţa mai nouă a naturii a devenit *un model* pentru întreaga cunoaştere ştiinţifică. Şi ea a fost mânată tot mai mult spre o practică a gândirii, potrivită sensului pragmatismului sau al filosofiei ficţiunii. Darwinismul, bunăoară, a fost mai întâi împins să stabilească o linie a evoluţiei de la fiinţa vie cea mai nedesăvârşită până la cea mai desăvârşită şi, pe lângă aceasta, să-l conceapă pe om ca formă de evoluţie superioară a maimuţelor antropoide. Specialistul în anatomie Karl Gegenbaur a atras însă atenţia, deja în 1870, că modul de cercetare aplicat pentru o astfel de idee a evoluţiei reprezintă calea rodnică. Aşa că, acest mod de a cerceta a fost folosit în continuare în timpul mai nou; şi suntem îndreptăţiţi din plin să spunem că acest mod de cercetare, rămânându-şi credincios sieşi, a condus dincolo de concepţiile de care a fost legat mai întâi. S-au făcut cercetări „ca şi cum" omul ar trebui să fie căutat în linia progresivă a maimuţelor antropoide; şi s-a ajuns atât de departe în prezent, încât aproape să se recunoască că acest lucru nu este posibil, ci că într-un timp anterior trebuie să fi existat o fiinţă care are în om pe adevăratul său urmaş în timp ce maimuţele antropoide s-au format, plecând de la această fiinţă, ca o specie mult mai imperfectă. Astfel că gândul originar al evoluţiei mai noi a fost numai unul ajutător cercetării.

În timp ce în ştiinţa naturii acţionează o astfel de practică a gândirii, pare să fie justificat să se conteste orice valoare de cunoaştere ştiinţifică unei cercetări prin gândire, unei reflectări pentru rezolvarea enigmelor lumii prin Eul conştient de sine. Cercetătorul naturii simte că se află pe o temelie sigură când vede în gândire numai un mijloc pentru a se orienta în lumea faptelor reale exterioare ale lumii. Marile cuceriri ale ştiinţei naturii la cumpăna dintre secolele al nouăsprezecelea şi al douăzecilea se împacă bine cu o astfel de practică a gândirii. În modul de cercetare al ştiinţei naturii acţionează pragmatismul şi filosofia fictivităţii (a lui „ca şi cum"); când acestea ies la suprafaţă şi ca direcţii de gândire filosofică, atunci, în acest fapt, se revelează şi caracteristica fundamentală a evoluţiei concepţiei mai noi asupra lumii.

Este uşor de înţeles că gânditorii care resimt instinctiv pretenţia spiritului concepţiei mai noi asupra lumii ce acţionează în ascuns, vor fi puşi în faţa întrebării: Cum se poate menţine o ştiinţă a naturii ca *model de perfecţiune* în faţa unei reprezentări a Eului conştient de sine? S-ar putea spune că ştiinţa naturii se află pe cale de a crea o imagine a lumii în care Eul conştient de sine nu are nici un loc. Pentru că ceea ce poate oferi ştiinţa naturii drept o imagine a omului (exterior), conţine sufletul conştient de sine numai aşa cum magnetul îşi are forţa în el. Ca atare, există două posibilităţi. Fie că acceptăm iluzia că prin expresia: „creierul gândeşte" se spune ceva în adevăr serios şi că „omul spiritual" este o manifestare superficială a materiei; ori, *recunoaştem* în acest „om spiritual" o realitate esenţialmente autonomă în sine, însă atunci suntem izgoniţi din ştiinţa naturii cu cunoaşterea omului, cu tot. Gânditori aflaţi sub influenţa ultimei posibilităţi sunt filosofii francezi *Emile Boutroux* (1845-1921) şi *Henri Bergson* (1859-1940).

Boutroux îşi ia ca punct de plecare o critică a modului mai nou de reprezentare, care vrea să raporteze întreaga istorie a lumii la legi ce pot fi înţelese prin ştiinţa naturii. Felul lui de a gândi este uşor de înţeles, dacă ne gândim bunăoară că o plantă cuprinde în sine desigur anumite procese care se desfăşoară după legi valabile şi în regnul mineral, dar că este cu totul imposibil să ne reprezentăm că legile minerale ar produce, din propriul lor conţinut, viaţa vegetală. Dacă se urmăreşte recunoaşterea faptului că existenţa vegetală se dezvoltă pe terenul activităţii minerale, atunci va trebui să se presupună că regnului mineral îi este absolut indiferent faptul că regnul vegetal ar proveni din el. Mineralului trebuie mai de grabă să i se adauge ceva autocreator, dacă trebuie să ia naştere vegetalul. De aceea, în ordinea naturii domneşte pretutindeni elementul creator. Regnul mineral este prezent; însă dincolo de el se află un element creator. Acesta lasă planta să apară *din sine* şi o aşează pe substratul mineral. Şi la fel se petrece cu toate sferele ordinei naturii până sus, la sufletul conştient al omului, ba chiar şi până la evenimentul sociologic. Sufletul uman nu ţâşneşte pur şi simplu din legile vieţii, ci nemijlocit din elementul creator primordial şi îşi adaptează apoi, entităţii sale, legile vieţii. Şi în domeniul sociologic se dezvăluie ceva primordial creator, care pune sufletele umane în context şi interacţiune corespunzătoare. În cartea lui Boutroux „Despre noţiunea legităţii naturii în ştiinţa şi filosofia prezentului", aflăm fraza: „Ştiinţa ne arată ... o ierarhie a ştiinţelor, o ierarhie a legilor, pe care noi le apropiem între ele, însă nu le putem contopi într-o singură ştiinţă şi într-o singură lege. La acestea, ştiinţa ne arată, în plus, pe lângă inegalitatea relativă a legilor – şi influenţarea lor reciprocă. Legile fizice se fac necesare fiinţelor vii, însă legile biologice coacţionaează cu cele fizice". Boutroux îşi

îndreaptă în acest fel privirea sa scrutătoare de la legile naturii, actualizate în gândire, înspre elementul creator, care acţionează dincolo de aceste legi. Şi provenind nemijlocit din elementul creator îi apar a fi fiinţele ce umplu lumea. Modul în care se comportă între ele aceste făpturi, felul în care intră în interacţiune, poate fi exprimat prin legi care pot fi cuprinse cu ajutorul gândirii. Prin aceasta, ceea ce este gândit devine o revelare a esenţei lor în lume. Pentru acest mod de reprezentare, materia devine ca un fel de bază a legilor naturii. Esenţele sunt reale şi se revelează după anumite legi; totalitatea acestor legi, deci, în fond, nerealul, legat cu o existenţă reprezentată, dă materia. Astfel că Boutroux poate spune că: „mişcarea" (el se referă la totalitatea a ceea ce are loc, după legi naturale, prin fiinţe, între acestea) „în sine, este în mod evident tot o abstracţiune ca şi gândirea în sine. În realitate, există numai fiinţe vii, a căror natură este ceva intermediar între noţiunea pură a gândirii şi mişcare. Aceste fiinţe vii formează o ierarhie, iar activitatea circulă în ele de sus în jos şi de jos în sus. Spiritul nu pune în mişcare materia, nici direct şi nici indirect. În realitate nu există nici un fel de materie brută, iar ceea ce formează esenţa materiei este în strânsă legătură cu ceea ce constituie esenţa spiritului". Însă dacă legile naturii sunt numai o concentrare a raporturilor reciproce dintre esenţe, atunci nici sufletul uman nu se află situat în aşa fel în Univers încât să poată fi explicat pe baza legilor naturii, ci el aduce din propria sa fiinţă revelarea sa, adăugată celorlalte legi. Însă, în acest fel, sufletului uman îi este asigurată libertatea, autodezvăluirea propriei sale esenţe. În acest fel de gândire filosofică poate fi văzută încercarea de a clarifica adevărata esenţă a imaginii lumii, pentru a fundamenta modul de raportare al sufletului uman la această imagine. Şi Boutroux ajunge la o astfel de reprezentare a sufletului

uman, ce poate izvorî numai din *autorevelarea* lui. După părerea lui Boutroux, interacţiunile esenţelor erau considerate în vechime a fi manipularea „capriciilor şi arbitrarului" unor esenţe spirituale; gândirea mai nouă este eliberată de această reprezentare prin cunoaşterea legilor naturii. Deoarece legile naturii au existenţă numai în interacţiunea esenţelor, ele nu pot conţine nimic din ceea ce determină esenţele. „Legile mecanice ale naturii descoperite de ştiinţa modernă constituie în realitate legătura ce sudează exteriorul cu lăuntricul. Departe de a constitui o necesitate, ele ne eliberează; ele ne permit ca, la contemplarea în care erau închişi cei vechi, să fie adăugată o *ştiinţă a acţiunii*".Aceasta constituie o referire la cerinţa spiritului concepţiei mai noi asupra lumii, amintită de mai multe ori în această carte. Cei vechi au trebuit să se oprească la contemplaţie. Pentru sensibilitatea lor, sufletul se afla în elementul adevăratei sale esenţe în contemplaţia gândului. Evoluţia mai nouă pretinde o „Ştiinţă a acţiunii". Aceasta s-ar putea naşte numai când sufletul s-ar cuprinde pe sine, gândind în Eul conştient de sine şi ar ajunge, prin starea spirituală, la autoproduse lăuntrice, cu care s-ar putea vedea pe sine situat în propria-i esenţă.

Henri Bergson încearcă să pătrundă pe o altă cale la esenţa Eului conştient de sine, în aşa fel încât, în timpul acestei pătrunderi, modul de reprezentare naturalist-ştiinţific să nu devină o frână. *Esenţa gândirii*, datorită evoluţiei concepţiilor asupra lumii începând cu perioada greacă până în prezent, a devenit un fel de enigmă a Universului. Gândul a scos sufletul uman din întregul Universului. Astfel, sufletul trăieşte în mod asemănător cu gândul şi trebuie să-i pună acestuia întrebarea: Cum mă readuci tu într-un element în care să mă simt într-adevăr adăpostit în întregul Univers? Bergson meditează asupra

gândirii ştiinţifice. El nu găseşte în gândirea ştiinţifică forţa cu ajutorul căreia să poată sălta întru câtva într-o realitate adevărată, în care s-ar putea avânta. Sufletul cugetător stă faţă-n faţă cu realitatea, dobândind imagini ale gândirii despre aceasta, imagini pe care le combină într-un ansamblu. Însă ceea ce este dobândit în acest fel nu este cuprins în realitate, ci în afara ei. Bergson vorbeşte despre gândire în acest fel: „Se înţelege că prin gândirea noastră pot fi extrase noţiuni stabilite din realitatea mobilă, este însă absolut imposibilă reconstruirea mobilităţii realului cu ajutorul stabilităţii noţiunilor...” (Introducere în metafizică, ediţia germană). plecând de la astfel de gânduri, Bergson descoperă că toate încercările de a pătrunde în realitate dinspre gândire au trebuit să eşueze, pentru că au întreprins ceva pentru care gândirea (în felul în care acţionează în viaţă şi în ştiinţă) se dovedeşte a fi neputincioasă, adică a pătrunde în esenţa realităţii adevărate. Când Bergson crede că recunoaşte în acest fel neputinţa gândirii, aceasta nu este pentru el un motiv pentru a ajunge, printr-o trăire justă, în Eul conştient de sine, la cunoaşterea adevăratei realităţi. Pentru că în Eu există o cale în afara gândirii, calea trăirii nemijlocite, a intuiţiei. „Filosofarea constă din a inversa direcţia obişnuită a activităţii gândirii”. „Cunoaşterea simbolică prin noţiuni preexistente care evoluează de la statornic la mobil este relativă, însă în nici un caz cunoaşterea intuitivă, care se transpune în ceea ce este mobil, însuşindu-şi viaţa obiectelor”. (Introducere în metafizică). Bergson consideră posibilă o metamorfoză a gândirii obişnuite, astfel că, prin această metamorfoză, sufletul – într-o percepţie intuitivă – se trăieşte pe sine însuşi într-o activitate care este *totuna cu* o existenţă dincolo de ceea ce este perceput prin cunoaşterea obişnuită. Printr-o astfel de percepţie intuitivă, sufletul se trăieşte pe

sine ca o esenţă necondiţionată de procesele corporale. Prin aceste procese apare simţirea şi sunt realizate şi mişcările omului. Când omul percepe cu ajutorul simţurilor, când îşi mişcă membrele, în el este activă o esenţă corporală; însă deja când îşi *aminteşte* de o reprezentare, atunci se desfăşoară un proces pur spiritual-sufletesc, care *nu este* condiţionat prin fenomene corporale corespunzătoare. Astfel întreaga trăire lăuntric-sufletească este o trăire proprie spiritual-sufletească, ce se derulează şi în legătură cu trupul, însă nu prin activitatea acestuia. Bergson a cercetat într-un mod amănunţit rezultatele naturalist-ştiinţifice antagonice concepţiei sale. Gândul că exteriorizările sufleteşti sunt înrădăcinate numai în fenomenele corporale, pare cu totul justificat dacă ne amintim, bunăoară, cum pierderea capacităţii de a vorbi este condiţionată de îmbolnăvirea unei părţi a creierului. Fapte reale de acest fel pot fi citate într-un număr nelimitat. Bergson le discută în scrierea lui „Materia şi memoria". Şi el află că aceste fapte nu produc nici o dovadă împotriva concepţiei despre viaţa spiritual-sufletească proprie.

Astfel, filosofia modernă pare a face prin Bergson o cotitură spre sarcina pe care i-o cere timpul, de a se adânci în trăirea Eului conştient de sine; însă ea face acest pas prin decretarea neputinţei gândirii. Acolo unde Eul ar urma *să se trăiască* în esenţa sa, el nu poate întreprinde nimic cu gândirea. Şi la fel stau lucrurile pentru Bergson şi cu cercetarea vieţii. Ceea ce acţionează în evoluţia fiinţelor vii, ceea ce aşază aceste fiinţe în lume într-o înşiruire ce merge de la nedesăvârşit până la desăvârşit, nu rezultă pentru cunoaştere, prin observarea gânditoare a fiinţelor, aşa cum se prezintă ele omului în formele lor. Nu, când omul se trăieşte în sine ca fiinţă sufletească (*fiinţă* sufletească – faţă de, în manuscris, viaţă sufletească), atunci el se află în

elementul vieţii care trăieşte în fiinţe şi care, cunoscând în sine, se contemplă pe el însuşi. Acest element al vieţii a trebuit mai întâi să se reverse în nenumăratele forme, pentru ca prin această revărsare să se pregătească să devină ceea ce a devenit în om. Forţa de avântare a vieţii ce se înalţă în om, devenind o fiinţă gânditoare, se află deja prezentă când se revelează în fiinţa cea mai simplă; ea s-a consumat pe sine prin crearea fiinţelor în aşa măsură, încât la revelarea sa în om i-a mai rămas numai un rest al entităţii sale integrale, în orice caz acela care se revelează a fi rodul întregii creări anterioare de viaţă. Astfel, esenţa entităţii umane este prezentată *înaintea* tuturor celorlalte fiinţe vii; această esenţă poate vieţui însă ca om abia după ce a înlăturat din sine toate celelalte forme de viaţă, pe care, după aceea, omul le poate observa numai dinafară ca fiind *una* dintre ele. Pe baza cunoaşterii sale intuitive, Bergson vrea să însufleţească rezultatele cercetărilor ştiinţei naturii în aşa fel, încât să poată spune: „Totul se petrece ca şi cum o esenţă nedeterminată şi activă pe care am putea-o numi *om*, sau *supraom*, ar fi năzuit să devină o realitate, pe care ar fi atins-o însă numai prin aceea că pe parcurs a renunţat la o parte a fiinţei sale. Aceste pierderi – suferite de esenţa om, sunt cele ce reprezintă restul regnului animal şi a regnului vegetal; cel puţin în măsura în care ele reprezintă ceva pozitiv, ceva sustras hazardului evoluţiei" (Bergson: „Evoluţia creatoare", ediţia germană 1912).

Bergson a scos astfel la iveală, dintr-o meditare cu ţesătură uşoară şi uşor de însuşit, o idee a evoluţiei care fusese deja exprimată în 1882, într-o formă profund gândită, de *Wilhelm Heinrich Preuss* în cartea sa „Spirit şi materie" (Ediţia a doua, 1899, Oldenburg). Şi pentru acest gânditor, omul nu provine din celelalte fiinţe ale naturii, ci este de la bun început fiinţa primordială care însă, înainte de a-şi

putea da sieşi forma corespunzătoare pe Pământ, a trebuit să respingă din sine, în celelalte fiinţe vii, treptele sale premergătoare. În susnumita carte, poate fi citit: „A sosit... timpul... elaborării unei învăţături despre apariţia speciilor organice, care să nu se bazeze numai pe nişte afirmaţii gândite unilateral ale ştiinţei naturale descriptive, ci care să se afle în acelaşi timp în deplin acord cu restul legilor naturii care sunt totodată şi legile gândirii umane. O învăţătură *eliberată de orice ipoteze*, fiind întemeiată numai pe cele mai stricte concluzii trase strict din observaţiile ştiinţei naturii în sensul cel mai larg; o învăţătură care salvează, pe cât posibil, noţiunea de specie, însă care preia în acelaşi timp în domeniul său noţiunea de evoluţie a lui Darwin, încercând s-o facă rodnică. Punctul central al acestei noi învăţături este omul, *specia care a apărut numai odată pe planeta noastră: Homo sapiens*. Este ciudat faptul că mai vechii observatori au început cu obiectele naturii, rătăcindu-se apoi până într-atât încât nu au mai găsit drumul spre om; ceea ce i-a reuşit şi lui Darwin numai în modul cel mai trunchiat şi întru totul nesatisfăcător, prin aceea că l-a căutat pe strămoşul primordial al stăpânului creaţiei printre animale – în timp ce cercetătorul naturii ar trebui să plece de la el însuşi, în calitatea lui de om, pentru ca, *progresând prin întregul domeniu al existenţei şi gândirii, să se reîntoarcă la umanitate...* Nu a fost o întâmplare faptul că natura umană a luat naştere din evoluţia a tot ce este pământesc, ci a fost o necesitate. Omul este ţelul tuturor fenomenelor telurice, şi fiecare formă apărută pe lângă el şi-a împrumutat trăsăturile de la om. Omul este fiinţa prima născută a întregului Cosmos. Când au apărut germenii săi, rezidiul organic nu a mai avut forţa necesară pentru a mai produce şi alţi germeni umani. Ceea ce a mai apărut, a devenit animal sau plantă..."

Prin dezvoltarea mai nouă a concepţiei asupra lumii, aceasta tinde să-l cunoască în afara naturii pe omul limitat la el însuşi, pentru a găsi apoi, într-o astfel de cunoaştere a omului, ceva care să arunce lumină asupra esenţei lumii care-l înconjoară pe om. În prea puţin cunoscutul gânditor din Elsfleth, W .H. Preuss, apare la zi dorinţa ca, prin cunoaşterea omului, să fie dobândită totodată şi cunoaşterea lumii. Ideile sale ferme şi semnificative sunt îndreptate nemijlocit asupra cunoaşterii entităţii umane. El vede cum *această* entitate pătrunde luptând în existenţă. Iar ceea ce trebuie să abandoneze această entitate în drumul ei rămâne drept natură, cu entităţile ei aflate pe o treaptă inferioară a evoluţiei, prezentându-se omului ca ambianţă a lui. Filosofia mai nouă arată că drumul spre tainele lumii trece printr-o aprofundare a entităţii umane ce se revelează prin Eul conştient de sine. Cu cât ne vom strădui mai mult să pătrundem în năzuinţele şi căutările filosofiei mai noi, cu atât mai mult vom conştientiza că aceste căutări sunt îndreptate spre descoperirea unor trăiri ale sufletului uman care nu lămuresc numai sufletul uman însuşi, ci în care se aprinde şi ceva ce dă o lămurire certă despre lumea aflată în afara omului. Privirea îndreptată asupra concepţiei lui Hegel şi a cugetătorilor înrudiţi cu acesta a iscat la filosofi mai noi îndoiala că în *viaţa de gânduri* s-ar putea afla forţa care ar putea aduce lumini în ambianţa esenţei sufletului. Elementul gândirii părea a fi prea slab pentru a dezvolta în sine o viaţă în care ar putea fi cuprinse dezvăluiri privind esenţa lumii. Modul de reprezentare al ştiinţelor naturii cerea o pătrundere în nucleul sufletesc care se află pe un substrat mai solid decât îl poate furniza gândul.

În această căutare şi strădanie ale timpului cel mai recent, în mod semnificativ se înscriu eforturile lui *Wilhelm Dilthey* (1833-1911). În scrieri ca „Introducere în ştiinţele

spiritului" şi în disertaţia sa ţinută la Academia din Berlin „Contribuţii la rezolvarea problemei originii credinţei noastre în realitatea lumii exterioare şi în dreptul acesteia" (1890), el a oferit discuţii detaliate, pline de tot ceea ce apasă ca enigme filosofice asupra dezvoltării concepţiei mai noi despre lume. Forma de exprimare savantă folosită în acea vreme împiedică, în orice caz, ca ceea ce el avea de spus, să facă o impresie mai generală. Concepţia lui Dilthey este că ceea ce în sufletul său are natura gândului, ceea ce ţine de reprezentare, nu-i permite omului să ajungă la nici o certitudine asupra faptului că ceea ce percep simţurile ar corespunde unei entităţi adevărate, independentă de om. Orice lucru din sfera gândurilor, a reprezentărilor, a percepţiilor senzoriale este imagine; iar lumea din jurul omului ar putea fi un vis de imagini ale propriei sale entităţi, dacă sufletul ar fi obligat să se bazeze *numai* pe perceperea adevărului prin astfel de imagini. Totuşi, în suflet nu se revelează numai aceste imagini. În el se revelează un concept al vieţii în voinţă, năzuinţă, simţire care porneşte din el, care se resimte pe sine însuşi şi al cărui adevăr trebuie să-l recunoască nu numai prin cunoaştere intelectuală, ci prin trăire nemijlocită. Vrând şi simţind, sufletul se resimte pe sine ca adevăr. Însă dacă el s-ar trăi numai *în acest fel*, atunci ar trebui să creadă că realitatea *lui*, este unica din lume. Acest lucru ar fi justificat numai dacă voinţa lui ar putea radia în toate părţile, fără a întâmpina vreo *rezistenţă*. Nu este însă cazul. Intenţiile voinţei nu pot fi astfel trăite. În acestea pătrunde, astfel, ceva ce nu poate fi creat de ele însele şi pe care trebuie totuşi să-l preia în ele. O astfel de ideaţie a unui filozof poate părea „raţiunii umane sănătoase" a fi curată pedanterie. Abordării istorice nu-i este îngăduit să ia în consideraţie astfel de judecăţi. Pentru aceasta important este să dobândească o privire de

ansamblu cu privire la dificultatea pe care trebuie să şi-o producă chiar filosofia mai nouă, în legătură cu întrebarea care „raţiunii umane sănătoase", simple, îi pare a fi de prisos: lumea pe care omul o aude, o vede, etc., poate fi oare numită, pe bună dreptate, *adevărată*? Eul care s-a desprins de lume – aşa cum a arătat istoria, prezentată mai sus, a evoluţiei enigmelor cosmice filosofice ale lumii – vrea să afle iarăşi, în entitatea sa devenită solitară pentru propria sa observaţie, drumul înapoi în lume. Dilthey este de părerea că acest drum nu poate fi aflat prin aceea că am spune: Sufletul trăieşte imagini (gânduri, reprezentări, simţiri); şi întrucât aceste imagini se prezintă în conştienţă, ele trebuie să-şi aibă cauza într-o lume exterioară reală. După Dilthey, o astfel de concluzie nu ar justifica cu nimic să se vorbească despre o lume exterioară adevărată. Pentru că această concluzie a fost trasă *în interiorul sufletului*, conform necesităţilor acestui suflet; şi nimic nu garantează că în lumea exterioară s-ar afla într-adevăr ceea ce *crede* sufletul că ar trebui să existe, conform necesităţilor sale. Nu, sufletul nu poate *conchide* asupra existenţei unei lumi exterioare; el se expune în acest fel primejdiei ca deducţia sa să aibă o viaţă numai în el însuşi, rămânând fără nici o importanţă pentru lumea exterioară. Sufletul poate obţine certitudinea existenţii unei lumi exterioare numai dacă această lume pătrunde în viaţa interioară a „Eului", astfel încât în acest Eu nu mai trăieşte numai „Eul", ci însăşi lumea exterioară. Conform părerii lui Dilthey, acest lucru se întâmplă când sufletul află, în *voinţa* şi *simţirea sa*, ceva ce nu provine din el însuşi. Dilthey se străduieşte să aducă, pe baza faptelor celor mai fireşti, o hotărâre asupra unei probleme care este pentru el o problemă fundamentală a oricărei concepţii despre lume. Să luăm următoarea expunere a lui Dilthy: „Proptindu-şi mâna de un scaun pentru a-l mişca, un copil îşi

măsoară puterea în funcţie de rezistenţa ce o întâlneşte: viaţă proprie şi obiectele exterioare sunt experimentate împreună. Dacă însă copilul este încuiat într-o încăpere, el va zgâlţâi zadarnic uşa: întreaga viaţă a voinţei sale iritate va sesiza apăsarea unei lumi exterioare supraputernice, care frânează propria lui viaţă, o limitează şi parcă o comprimă. Străduinţei de a scăpa de neplăcere şi de a da satisfacţie tuturor instinctelor sale, îi urmează conştienţa îngrădirii, neplăcerii, insatisfacţiei. Ceea ce află copilul va parcurge întreaga viaţă a adultului. Rezistenţa se transformă în constrângere, de jur împrejur par să ne înconjoare ziduri ridicate de fapte reale, pe care nu le putem străpunge. Impresiile persistă, indiferent de faptul că am dori să le modificăm; ele dispar cu toate că năzuim să le păstrăm; anumitor impulsuri de a ne mişca, conduse de reprezentarea necesităţii de a ocoli cauza sentimentului de neplăcere, le urmează regulat, în anumite împrejurări, emoţii care ne reţin în domeniul neplăcerii. Şi, în acest fel, în jurul nostru devine tot mai densă realitatea lumii exterioare". Cu ce scop este organizată, în legătură cu problemele înalte ale concepţiei despre lume, o astfel de expunere, care pentru mulţi oameni pare a fi lipsită de importanţă? Pare a fi lipsit de perspectivă ca, pornind de la astfel de puncte de plecare, să se ajungă la o concepţie în legătură cu poziţia sufletului în Univers. Important este însă faptul că filosofia ajunge până la o astfel de abordare pe calea pe care – să ne mai aducem încă odată aminte de cuvintele lui Brentano – s-a păşit „pentru a obţine certitudine în speranţele unui Platon şi Aristotel, legate de trăirea în continuare a părţii noastre mai bune, după descompunerea trupului nostru..." Dobândirea unei astfel de certitudini pare a fi tot mai dificilă, pe măsură ce evoluţia gândirii înaintează. „Eul conştient de sine" se simte tot mai

mult scos în afara lumii; se pare că află tot mai puţin în sine elementele care îl leagă de lume în afara „trupului" supus „descompunerii". În timp ce căuta o cunoaştere sigură despre legătura lui cu o lume veşnică a spiritului, „Eul" a pierdut chiar şi speranţa unei înţelegeri a legăturii sale cu lumea care se dezvăluie percepţiilor senzoriale... Cu prilejul analizării concepţiei lui Goethe despre lume am putut atrage atenţia asupra modului cum se caută, în cadrul acestei concepţii, acele trăiri din suflet care îl scot afară, într-o realitate ce se află ca o lume spirituală, în spatele perceperii senzoriale. Se caută, aşadar, trăirea *în lăuntrul* sufletului a ceva prin care sufletul nu se mai află doar în sine, cu toate că resimte cele trăite ca fiind ale sale. Sufletul caută *în sine* trăiri cosmice, cu ajutorul cărora el *trăieşte* în lume ceea ce îi este altminteri imposibil de trăit numai cu ajutorul mijlocirii organelor trupului. În ciuda inutilităţii aparente a felului său de abordare, Dilthey se află în acelaşi curent al evoluţiei filosofiei. El ar vrea să arate *înlăuntrul* sufletului ceva ce, cu toate că este trăit în suflet, totuşi *nu-i aparţine* lui, ci unui lucru cu totul independent de suflet. El ar vrea să demonstreze că lumea pătrunde în trăirea sufletului. El nu crede că această pătrundere ar putea avea loc în gândire, însă, desigur, pentru Dilthey, sufletul asimilează în întregul său conţinut viu, în voinţă, în năzuinţă, în simţire, ceva ce nu este numai suflet, ci lumea exterioară reală. Sufletul nu recunoaşte realitatea exterioară a existenţei unui om numai prin aceea că-i stă în faţă şi-şi formează o *reprezentare* a lui, ci prin aceea că preia în voinţa lui, în simţirea lui, întregul lui complex sufletesc în propria sa voinţă şi simţire. Astfel, în concepţia lui Dilthey, sufletul omului nu admite existenţa unei lumi exterioare reale din cauza că această lume i s-ar dezvălui gândirii ca reală, ci pentru că sufletul, Eul conştient de sine, *trăieşte în sine însuşi* lumea exterioară. Printr-o

astfel de concepţie, acest filosof se află în faţa recunoaşterii importanţei superioare a vieţii spiritului, în comparaţie cu simpla existenţă a naturii. Prin această concepţie, el stabileşte o echilibrare a modului de reprezentare natural-ştiinţifică. El este de părere că natura este recunoscută ca lume exterioară numai pentru că este trăită în suflet de elementul spiritual. Trăirea a ceea ce este natural este un domeniu secundar în viaţa sufletească generală şi este de natură spirituală. Iar sufletul este inclus într-o desfăşurare generală a spiritului existenţei terestre. Un mare organism spiritual se dezvoltă şi se desfăşoară în sistemele culturale, în trăirea şi în creaţia spirituală ale popoarelor şi epocilor. Ceea ce dezvoltă în acest organism spiritual forţele sale, pătrunde şi în sufletele omeneşti individuale. Acestea sunt incluse în organismul spiritual. Ceea ce ele trăiesc, îndeplinesc, creează, nu primeşte numai imboldurile de la natură, ci de la viaţa spirituală cuprinzătoare. Dilthey este plin de înţelepciune pentru modul de reprezentare al ştiinţei naturii. În expunerile sale, el vorbeşte adeseori de rezultatele obţinute de cercetătorii naturii. Totuşi opune recunoaşterii dezvoltării naturale situaţia independentă a unei lumi spirituale. Conţinutul unei ştiinţe a ceea ce este spiritual i-l furnizează privelişte a ceea ce conţin culturile popoarelor şi epocilor.

La o recunoaştere asemănătoare a unei lumi spirituale independente ajunge *Rudolf Eucken* (1846-1926). El găseşte că mentalitatea ştiinţei naturii ajunge în contradicţie cu ea însăşi când vrea să fie mai mult decât un simplu mod de abordare *unilaterală* a existenţei, dacă vrea să declare drept existent numai ceea ce îi este posibil ei să cunoască. Dacă am observa natura numai aşa cum se oferă simţurilor, atunci nu s-ar putea ajunge niciodată la o concepţie generală asupra ei. Pentru a explica natura, trebuie să fie atras în procesul

înţelegerii ei ceea ce poate fi trăit de spirit numai prin sine, ceea ce el nu poate niciodată dobândi din observarea exterioară. Eucken porneşte de la sentimentul viu, pe care îl are sufletul din lucrările şi creaţiile sale independente şi atunci când se dăruieşte observării naturii exterioare. Eucken nu tăgăduieşte dependenţa sufletului de ceea ce el percepe cu ajutorul uneltelor senzoriale, precum şi felul în care este determinat sufletul de tot ceea ce se află cuprins în temelia naturală a trupului. Însă el îşi îndreaptă privirea asupra activităţii înviorătoare, ordonatoare a sufletului, independentă de trup. Sufletul îi conferă lumii percepţiilor şi senzaţiilor direcţia, contextul coerent. Sufletul nu este determinat numai de impulsuri primite din lumea fizică, ci trăieşte în sine şi îndemnuri pur spirituale. Datorită acestor impulsuri, sufletul se ştie sălăşluind într-o adevărată lume spirituală. În ceea ce el trăieşte, creează, acţionează forţe ce vin dintr-o lume a spiritului căreia îi aparţine. Această lume spirituală este trăită nemijlocit şi real în suflet, prin aceea că sufletul se simte una cu ea. În sensul lui Eucken, sufletul se simte purtat de o lume vie în sine, creatoare a spiritului. – Eucken este de părere că latura cugetătoare, intelectuală nu este destul de puternică pentru a putea epuiza ceea ce zace în profunzimile acestei lumi a spiritului. Ceea ce curge din lumea spiritului pătrunzând în om se revarsă în întreaga viaţă cuprinzătoare a sufletului, nu numai în intelect. Lumea spiritului are un caracter esenţial înzestrat cu personalitate. Ea fecundează şi latura cugetătoare a omului, însă nu numai pe aceasta. Sufletul se poate resimţi ca fiind prins într-un context spiritual esenţial. Eucken se pricepe să prezinte într-un mod plin de avânt, în numeroasele sale scrieri, esenţa şi activitatea de urzire a acestei lumi a spiritului. În „Lupta pentru conţinutul spiritual al vieţii", în „Conţinutul de adevăr al religiei", în „Linii directoare ale unei noi concepţii

asupra vieţii", în „Curentele spirituale ale prezentului", în „Concepţiile despre viaţă ale marilor cugetători ai lumii", în „Cunoaştere şi viaţă", el caută să arate din diferite puncte de vedere, modul în care sufletul uman, în timp ce se trăieşte pe sine şi se înţelege cu adevărat prin această trăire, se ştie totodată străbătut de o existenţă spirituală vie şi creatoare, în cadrul căreia el este o parte şi un mădular. Ca şi Dilthey, Eucken descrie drept conţinut al vieţii spirituale independente ceea ce se prezintă în creaţiile morale, tehnice, sociale şi artistice ale popoarelor şi ale epocilor.

Într-o prezentare istorică, cum este cea intenţionată în această lucrare, nu-şi află locul critica concepţiilor asupra lumii descrise. Totuşi, nu reprezintă o critică dacă se indică modul în care o concepţie asupra lumii emană din sine – datorită propriului ei caracter – întrebări noi. Căci prin aceasta, ea devine o parte a evoluţiei istorice. Dilthey şi Eucken vorbesc despre o viaţa independentă a spiritului, în care este sălăşluit sufletul uman individual. Însă cunoaşterea lor despre această lume a spiritului lasă deschise întrebările: ce este această lume a spiritului şi cum îi aparţine sufletul uman? Dispare oare sufletul individual o dată cu descompunerea trupului, după ce, activând în lăuntrul acestui trup, a participat la evoluţia vieţii spirituale ce se prezintă în creaţiile culturale ale popoarelor şi timpurilor? Desigur, se poate răspunde acestor întrebări din punctul de vedere al lui Dilthey şi Eucken: la răspunsuri în legătură cu aceste întrebări nu conduce ceea ce poate cunoaşte sufletul uman în viaţa sa proprie. Trebuie totuşi spus, referitor la caracteristica unor astfel de concepţii despre viaţă, că, datorită modului lor de a aborda problemele, ele *nu* duc la mijloace de cunoaştere care conduc sufletul sau Eul conştient de sine dincolo de ceea ce este trăit în legătură cu trupul. Oricât de puternic subliniază

Eucken autonomia şi realitatea lumii spiritului, totuşi, conform părerii sale asupra lumii, ceea ce este trăit de suflet prin şi cu această lume a spiritului este trăit de suflet cu ajutorului trupului. Printr-o astfel de concepţie asupra lumii nu este creată nici o tangenţă cu speranţele, citate de mai multe ori în această carte, nutrite de Platon şi Aristotel cu referire la esenţa sufletului şi a relaţiei sale cu lumea spiritului, în absenţa trupului. Se arată numai, că atât timp cât sufletul apare în trup, el participă la o lume a spiritului numită, pe drept, astfel. Ce este sufletul ca entitate spirituală autonomă în lumea spiritului – este un lucru despre care nu se poate vorbi propriu zis în cadrul acestei filosofii. Este caracteristic pentru aceste feluri de reprezentări că ele ajung să recunoască existenţa unei lumi a spiritului şi chiar şi a naturii spirituale a omului, însă că din această recunoaştere nu rezultă nici un fel de cunoaştere privind poziţia sufletului – a Eului conştient de sine – în realitatea Universului, făcând abstracţie de faptul că, prin trăirea într-un trup, dobândeşte o conştienţă a lumii spiritului. Se poate arunca o lumină asupra poziţiei istorice a acestor moduri de reprezentare în cursul evoluţiei filosofiei, dacă recunoaştem că ele generează întrebări cărora nu le pot răspunde cu propriile lor mijloace. Ele susţin cu forţă că sufletul devine conştient de existenţa în el însuşi a unei lumi a spiritului independentă de el. Însă cum este dobândită această conştienţă? În orice caz numai cu ajutorul mijloacelor cunoaşterii pe care sufletele le au în cadrul existenţei lor corporale şi prin aceasta. *În cadrul* acestei existenţe, se naşte certitudinea existenţei unei lumi spirituale. Însă sufletul nu găseşte nici o cale pentru ca fiinţa sa închisă să şi-o trăiască *în afara* existenţei corporale, în spirit. Sufletul ia cunoştinţă de ceea ce trăieşte, stimulează, creează *în el* spiritul, în măsura în care existenţa sa trupească îi oferă posibilitatea

să facă acest lucru. Ceea ce este sufletul *ca spirit* în lumea spiritului, sau *dacă* el este acolo o entitate individuală, aceasta este o întrebare căreia nu i se poate da un răspuns prin simpla recunoaştere a faptului că sufletul se poate şti *în trup* una cu o lume creatoare, vie, a spiritului. Pentru un astfel de răspuns ar fi necesar ca sufletul uman conştient de sine, în timp ce avansează spre o cunoaştere a lumii spiritului, să poată deveni conştient şi de felul *cum* vieţuieşte el în lumea spiritului, independent de existenţa trupului. Lumea spiritului ar trebui să-i dea sufletului nu numai posibilitatea de a o putea recunoaşte, ci ar trebui să-i împărtăşească ceva şi din propriile ei caracteristici. Ea ar trebui să-i arate sufletului cum se deosebeşte de lumea senzorială şi cum îi permite esenţei sufleteşti să participe la acest alt mod de existenţă a ei.

O presimţire a acestei probleme trăieşte la acei filosofi care vor să abordeze lumea spirituală prin aceea că îşi îndreaptă privirea asupra a ceva care, după părerea lor, *nu poate* apărea la o simplă observare a naturii. Dacă ar exista ceva faţă de care mentalitatea ştiinţei naturale s-ar dovedi a fi neputincioasă, atunci, într-un asemenea ceva s-ar afla garanţia pentru îndreptăţirea admiterii existenţei unei lumi spirituale. O astfel de direcţie a cugetării se simte deja la *Lotze*; reprezentanţi energici ai acestei direcţii în prezent sunt *Wilhelm Windelband* (1848-1915), *Heinrich Rickert* (1863-1936) şi alţi filosofi. Aceştia sunt de părere că în cercetarea lumii pătrunde un element care determină ricoşarea modului de reprezentare al ştiinţei naturii când ne îndreptăm atenţia asupra acestor „*valori*" care sunt determinante în viaţa omului. Lumea nu este un vis, ci o realitate, dacă s-ar putea demonstra că în trăirile sufletului vieţuieşte ceva ce este independent de sufletul însuşi. Acţiunile, năzuinţele, impulsurile voliţionale ale sufletului

nu sunt doar nişte scântei trecătoare în oceanul existenţei, dacă el trebuie să recunoască faptul că le conferă unele *valori* care sunt independente de suflet. Însă sufletul trebuie să admită astfel de *valori* pentru impulsurile voinţei sale, pentru acţiunile sale, la fel cum trebuie să admită pentru senzaţiile lui că acestea nu sunt generate numai în el. O acţiune, un act de voinţă al omului nu apar numai ca fapte naturale; ele trebuie să fie gândite prin prisma unei *valori* juridice, sociale, estetice, ştiinţifice. Şi chiar dacă se pune în mod justificat un accent pe faptul că în cursul evoluţiei (la popoare) şi în lungul epocilor, concepţiile oamenilor despre valorile juridice, morale, estetice, ale adevărului se schimbă, chiar dacă Nietzsche a putut vorbi de o „revalorizare a valorilor", trebuie totuşi recunoscut că valoarea unei fapte, gândiri, voinţe este determinată din afară după cum şi unei reprezentări i se stabileşte caracterul de realitate tot dinafară. În sensul „Filosofiei valorii", poate fi spus că: După cum *presiunea* sau *rezistenţa* lumii exterioare naturale decid asupra faptului că o reprezentare este o imagine a fanteziei sau a realităţii, la fel decide *strălucirea* şi încuviinţarea care se revarsă din lumea exterioară spirituală asupra vieţii sufleteşti, dacă un impuls voliţional, o acţiune, o gândire au vreo *valoare* în contextul cosmic sau sunt numai revărsări arbitrare ale sufletului uman – lumea spirituală se scurge ca un curent de valori prin viaţa oamenilor, de-a lungul istoriei. În timp ce sufletul omului se simte situat într-o lume ce este determinată de valori, el se trăieşte pe sine sălăşluit într-un element spiritual. – Dacă această mentalitate ar trebui să fie luată întru totul în serios, atunci toate afirmaţiile câte le face omul despre ceea ce este spiritual ar trebui să fie comunicate în forma unor judecăţi de valoare. Ar trebui atunci ca despre tot ce nu se revelează în mod natural, şi care din această cauză nu este recunoscut de modul de

reprezentare naturalist-ştiinţifică, să se vorbească numai despre cum şi în ce sens îi revine în lume o valoare independentă de suflet. Ar trebui să rezulte ca întrebare: Dacă în ceea ce priveşte sufletul, se face abstracţie de tot ceea ce are ştiinţa naturii de spus despre el, atunci, în calitatea lui de ceva ce aparţine lumii spiritului, este oare ceva valoros, a cărui valoare nu depinde de el însuşi? Şi pot fi oare rezolvate enigmele filosofice referitoare la suflet, dacă nu se poate vorbi de *existenţa* lui, ci numai de *valoarea* lui? Oare nu va trebui filosofia valorii să se folosească întotdeauna de o exprimare asemănătoare cu aceea prin care Lotze vorbeşte despre dăinuirea sufletului? „Deoarece considerăm că fiecare făptură este numai *o creatură a lui Dumnezeu*, nu există nici un drept originar valabil la care s-ar putea referi sufletul individual, eventual ca substanţă, pentru a putea pretinde o dăinuire *individuală veşnică*. Mai degrabă putem susţine doar că: fiecare fiinţă ar fi *menţinută* de Dumnezeu atât timp cât existenţa lui are o importanţă valoroasă pentru totalitatea planului său Universal...". Aici se vorbeşte despre „valoarea" sufletului ca despre ceva hotărâtor, dar se ia totuşi în considerare în ce măsură valoarea ar putea fi legată de *menţinerea existenţei*. Putem înţelege poziţia filosofiei valorii în cadrul evoluţiei concepţiei asupra lumii, dacă vom lua în considerare că modul de reprezentare specific ştiinţei naturii tinde să monopolizeze pe seama ei *orice cunoaştere a existenţei*. Filosofiei îi mai rămâne atunci numai să cerceteze „altceva" decât existenţa. Un astfel de „altceva" este văzut în „valori". Din expresia lui Lotze mai poate fi recunoscută ca problemă nerezolvată următoarea: Este oare posibil să ne oprim la evaluarea valorii şi să renunţăm la cunoaşterea *formei de existenţă* a valorilor?

Multe dintre direcţiile cele mai noi ale gândirii sunt încercări de a căuta ceva în Eul conştient de sine – ce se simte tot mai despărţit de lume o dată cu înaintarea evoluţiei filosofiei – ceva care să ducă iarăşi la o legare cu aceasta. Ideile lui Dilthey, Eucken, Windelband, Rickert sunt încercări făcute în cadrul filosofiei actuale, care vor să ţină atât de mult seama de pretenţiile cunoaşterii naturii şi de cercetarea trăirii sufleteşti, încât pe lângă ştiinţa naturii să pară posibilă şi apariţia unei ştiinţe a spiritului. Animate de acelaşi ţel sunt şi curentele de gândire urmărite de *Hermann Cohen* (1842-1918), *Paul Natorp* (1854-1924), *August Stadler* (1850-1910), *Ernst Cassirer* (1874-1945), *Walter Kinkel* (născ. 1871), precum şi de unii adepţi cu aceeaşi orientare filosofică. Îndreptându-şi privirea lor spirituală asupra *gândirii însăşi*, ei cred că surprind în activitatea supremă de gândire a Eului conştient de sine o proprietate psihică ce permite sufletului să se afunde în existenţa adevărată. Ei îşi îndreaptă atenţia asupra a ceea ce le pare a fi fructul suprem al gândirii: asupra esenţei gândirii ce nu mai depinde de percepţie, asupra gândirii care se ocupă numai de gânduri (noţiuni). Un exemplu simplu în acest sens ar fi gândirea unui cerc, astfel încât să se facă abstracţie de reprezentarea vreunui cerc oarecare. În măsura în care putem gândi *curat* în acest fel, în aceeaşi măsură intervine în suflet puterea a ceea ce se poate afunda în realitate. Căci ceea ce poate fi gândit în acest fel îşi exprimă prin gândire propria esenţă în conştienţa umană. Ştiinţele năzuiesc să ajungă la asemenea rezultate privind lumea prin observaţiile, experimentele şi metodele lor, rezultate care să poată fi cuprinse în gândirea pură. În orice caz, atingerea acestui ţel trebuie să fie lăsată în seama unui viitor îndepărtat; cu toate acestea poate fi spus că: în măsura în care se străduiesc să aibă gânduri pure, ei se luptă şi pentru

a trece adevărata esenţă a lucrurilor în posesia Eului conştient de sine. Când omul observă ceva în lumea senzorială exterioară dar şi în cursul vieţii istorice, atunci – în sensul acestui mod de a reprezenta – el nu are în faţa lui nici un fel de realitate adevărată. Ceea ce oferă observarea cu ajutorul simţurilor este numai invitaţia la căutarea realităţii şi nu realitatea însăşi. Abia după ce prin activitatea sufletului, aproximativ la locul unde se face observarea, se vede un gând, abia atunci este recunoscută realitatea a ceea ce se află în acel loc. Pe măsură ce cunoaşterea progresează, ea pune în locul celor observate în lume gândurile. Ceea ce observaţia a sesizat mai întâi era prezent numai pentru că omul îşi actualizează obiectele şi fiinţele în modul său îngrădit prin simţurile sale, prin reprezentările sale cotidiene. Ceea ce este actualizat de om în acest fel nu are nici o importanţă în afara lui, în lume. Ceea ce pune el ca gând în locul celor observate nu mai are nimic comun cu limitarea lui. Totul este aşa cum a fost gândit. Căci gândul se determină pe sine însuşi şi se revelează, potrivit propriului său caracter, în Eul conştient de sine. El nu permite în nici un fel determinarea caracterului său de acest Eu.

În această concepţie despre lume trăieşte un sentiment al evoluţiei vieţii gândului începând cu înflorirea lui filosofică în cadrul vieţii spirituale greceşti. Trăirea gândului i-a dăruit Eului conştient de sine forţa de a se şti puternic în entitatea lui autonomă. În prezent, această forţă a gândului poate fi trăită în suflet drept impulsul care, cuprins în Eul conştient de sine, îi dăruieşte acestuia o consistenţă a faptului că el nu este un simplu observator dinafară al obiectelor, ci că trăieşte esenţialmente împreună cu realitatea obiectelor. Sufletul poate resimţi în gândul însuşi, că în el se află o existenţă adevărată, întemeiată pe el însuşi. În timp ce sufletul se simte împletit cu gândul ca un

conţinut de viaţă ce respiră realitatea, el poate resimţi din nou forţa purtătoare a gândului, aşa cum era simţit în filosofia greacă, pentru care gândul avea semnificaţia unei percepţii. În orice caz, pentru concepţia lui Cohen şi a altor spirite înrudite, gândul nu poate fi considerat, în înţelesul filosofiei greceşti, drept percepţie; însă el trăieşte întreţeserea lăuntrică a Eului cu lumea gândului prelucrată de acest Eu, în aşa fel încât în acelaşi timp cu trăirea respectivă este resimţită şi trăirea realităţii. Legătura cu filosofia greacă este subliniată de gânditorii despre care este vorba aici. Cohen spune în acest fel: „Trebuie să se rămână la relaţia pe care a formulat-o Parmenides în legătură cu identitatea dintre gândire şi fiinţare". Iar un alt propovăduitor al acestei concepţii, Walter Kinkel, este convins că „numai gândirea... ar putea recunoaşte fiinţarea, căci ambele, atât gândirea cât şi fiinţarea, sunt în fond acelaşi lucru. Prin această învăţătură, Parmenides a devenit propriu-zis adevăratul creator al idealismului ştiinţific" (vezi „Idealism şi realism"). Însă din expunerile acestor cugetători devine evidentă folosirea cuvintelor într-un mod care are drept condiţie preliminară acţiunea seculară a vieţii gândirii în evoluţia filosofică a sufletelor încă de pe vremea grecilor. În ciuda punctului de plecare pe care aceşti cugetători îl iau din opera lui Kant, care ar putea fi pentru dânşii un motiv să creadă despre gând că trăieşte numai în suflet, în afara realităţii, forţa purtătoare a gândului realizează totuşi o străpungere. Gândul a depăşit limitarea kantiană şi împinge pe gânditorii care cercetează natura la convingerea că el însuşi ar fi realitate, şi că tot el ar conduce sufletul la realitate, când aceasta îl prelucrează corect, căutând, împreună cu gândul, drumul spre lumea exterioară. În acest curent filosofic, gândul este intim legat de cercetarea lumii făcută de Eul conştient de sine. Impulsul

fundamental al acestui mod de a gândi pare a fi ca o conştientizare a ceea ce poate rezolva gândul pentru Eu. La adepţii acestei direcţii de gândire pot fi citite păreri ca: „Numai gândul însuşi poate produce ceea ce poate fi considerat drept existenţă". „Existenţa este sinonimă cu existenţa gândului" (Cohen). Se pune însă întrebarea: Poate oare trăirea gândului, în sensul acestor filosofi, să se aştepte la acelaşi lucru de la gândurile prelucrate în Eul conştient de sine, ca în cazul filosofului grec, când considera gândul drept percepţie? Fiind de părerea că percepem gândul, putem crede că lumea adevărată este cea care revelează gândul. Şi, în timp ce sufletul se simte legat de gândul perceput, el se poate resimţi ca aparţinând gândului în lume, gândului ce nu poate fi distrus; dimpotrivă, percepţia senzorială revelează numai obiecte ce pot fi nimicite. Ceea ce îi este perceptibil prin simţuri fiinţei umane, putem considera că este perisabil; dar ceea ce vieţuieşte în sufletul uman drept gând, îl poate face pe acesta să pară a fi o parte a existenţei spirituale adevărate. Printr-o astfel de concepţie, sufletul îşi poate reprezenta apartenenţa lui la lumea cu adevărat reală. Acest lucru ar putea fi făcut de o concepţie mai nouă asupra lumii numai dacă ar putea să demonstreze că trăirea gândului nu conduce numai cunoaşterea într-o realitate adevărată, ci poate dezvolta şi forţa capabilă de a smulge sufletul din cătuşele existenţei senzoriale şi de a-l introduce în realitatea adevărată. Îndoielile ce pot fi trăite în legătură cu aceasta nu pot fi înlăturate prin recunoaşterea realităţii gândului când acesta nu este considerat ca fiind perceput, ci ca fiind prelucrat de suflet. Căci de unde ar putea proveni certitudinea că ceea ce este prelucrat de suflet prin existenţa senzorială îi conferă şi o semnificaţie reală într-o lume pe care simţurile nu o percep? S-ar putea ca, prin gândul prelucrat, sufletul să poată cuprinde într-adevăr realitatea,

cunoscând-o, însă, în calitatea lui de esenţă adevărată, să nu fie înrădăcinat în realitatea aceasta. Şi această concepţie despre lume duce numai la aceea că indică spre o viaţă spirituală, însă nu poate evita ca enigmele filosofice să persiste, pretinzând un răspuns, cerând trăiri psihice, pentru care nu oferă bazele necesare. Această concepţie poate transforma însemnătatea gândului în convingere, fără însă a afla prin gând o chezăşie pentru esenţialitatea sufletului.

Modul în care strădania concepţiei asupra lumii poate fi izolată în ambianţa Eului conştient de sine, fără a avea o posibilitate de a cunoaşte calea de ieşire din această ambianţă, acolo unde acest Eu şi-ar putea asocia existenţa cu fiinţarea Universului, este ilustrat de un mod filosofic de a gândi elaborat de *Anton von Leclair* (născut în 1848), *Wilhelm Schuppe* (1836-1913), *Johannes Rehmke* (1848-1930), *Richard von Schubert-Soldern* (născut în 1852) şi alţii. Filosofiile lor prezintă deosebiri, totuşi caracteristica lor fundamentală este că îşi îndreaptă privirea cu predilecţie asupra faptului că tot ceea ce poate fi socotit ca ţinând de ambianţa lumii, trebuie să se reveleze în domeniul *conştienţei* omului. Pe propriul său teren, gândul nici nu poate fi imaginat ca putând presupune măcar ceva despre un domeniu al lumii, dacă, prin această presupunere, sufletul ar vrea să iasă, cu reprezentările sale, din domeniul conştienţei. Pentru că tot ceea ce cunoaşte „Eul" trebuie să cuprindă în conştienţa lui, ţinându-l aşadar înlăuntrul conştienţei, *din această cauză*, pentru concepţia pe care o discutăm, întreaga lume pare a se afla înlăuntrul graniţelor acestei conştienţe. Faptul că sufletul s-ar întreba: Cum stau de fapt cu conştienţa pe care o am într-o lume independentă de această conştienţă? – este, pentru această concepţie asupra lumii, o imposibilitate şi ar trebui să ne hotărâm a

renunţa la toate întrebările formulate în această direcţie. Ar trebui să ignorăm faptul că în domeniul vieţii sufleteşti conştiente există necesităţi de a privi dincolo de acest domeniu, la fel ca la citirea unui înscris, al cărui sens nu îl căutăm *înlăuntrul* a ceea ce se vede pe hârtie, ci în ceea ce este exprimat de textul scris. După cum în cursul unei lecturi nu poate fi vorba de un studiu al formei literelor, căci acest lucru este lipsit de importanţă pentru ceea ce este mijlocit prin textul scris, a cărui esenţă este singurul lucru de luat în considerare, la fel ar putea fi lipsit de importanţă, pentru pătrunderea în adevărul adevărat, ca, în cadrul „Eului", tot ce poate fi cunoscut să aibă un caracter conştient.

În cadrul evoluţiei mai noi a concepţiei asupra lumii, concepţia lui *Carl du Prel* (1839-1899) se află situată la un pol opus acestei concepţii filosofice. El face parte dintre spiritele care au resimţit în mod profund caracterul insuficient al părerii care găseşte ca singură posibilitate de explicare a Universului în modul de reprezentare ştiinţific-naturalistă, care a devenit obişnuită pentru mulţi oameni. El arată cum acest mod de reprezentare păcătuieşte în mod inconştient prin explicaţiile ei împotriva propriilor sale susţineri. Ştiinţa naturii trebuie doar să recunoască, din propriile ei rezultate, „ca, în general, nu percepem procesele obiective ale naturii, ci numai influenţa lor asupra noastră; nu oscilaţii eterice, ci lumină; nu vibraţiile aerului, ci sunete. Ca atare, avem o imagine a lumii falsificată în mod subiectiv; numai că acest lucru nu aduce nici un prejudiciu orientării noastre practice, pentru că această falsificare nu este individuală, ci se desfăşoară legic, în mod constant". „Ca ştiinţă a naturii, materialismul a dovedit că lumea se extinde dincolo de simţurile noastre; el şi-a subminat astfel propriul său fundament; a tăiat creanga pe care şedea el însuşi. Însă, ca filosofie, el pretinde că ar mai şedea încă sus.

Materialismul nu are, aşadar, nici un drept să se numească o concepţie asupra lumii. El are numai justificarea unei ramuri a ştiinţei, la care se mai adaugă lumea, obiectul studiului său, o lume numai a aparenţei; iar a vrea să construieşti pe aceasta o concepţie asupra lumii, este în mod evident o contradicţie bătătoare la ochi. Lumea reală este, calitativ şi cantitativ, o cu totul alta decât cea pe care o cunoaşte materialismul, şi numai lumea adevărată poate fi obiectul unei filosofii." (compară: du Prel: „Enigma omului"). Modul de gândire ştiinţific-natural cu nuanţă materialistă trebuie să provoace astfel de obiecţii. Slăbiciunile materialismului au fost observate, dintr-un anumit punct de vedere asemănător cu al lui du Prel, de multe alte spirite mai noi. Du Prel poate fi considerat aici ca un reprezentant al unui curent al concepţiei asupra lumii ce se face respectat. Este caracteristic pentru această concepţie modul în care caută să pătrundă în domeniul lumii *reale*. În modul acestei pătrunderi mai există o post-acţiune a modului de reprezentare al ştiinţei naturii, cu toate că acesta este, în acelaşi timp, combătut în modul cel mai viguros. Ştiinţa naturii porneşte de la ceea ce este accesibil conştienţei senzoriale. Ea se vede silită să indice, ea însăşi, existenţa a ceva suprasenzorial. Căci oscilaţiile eterice ca atare nu sunt senzorial perceptibile, ci numai lumina. Ca atare, cel puţin – ele aparţin unui domeniu suprasenzorial. Este însă ştiinţa naturii îndreptăţită să vorbească despre ceva extrasenzorial? Ea vrea să cerceteze doar numai în domeniul senzorialului. Este oare, în general, îndreptăţit să vorbească despre ceva suprasenzorial cineva care-şi limitează cercetarea la domeniul în care îşi reprezintă conştienţa legată de simţuri, de trup? Du Prel vrea să admită dreptul unei cercetări a suprasenzorialului numai aceluia care caută sufletul omului în entitatea lui însăşi, nu în

domeniul senzorialului. Însă cerința principală în această direcție el o vede în aceea că sunt identificate exteriorizări sufletești care demonstrează că existența sufletului nu acționează numai atunci când este legată de trup. Prin trup, sufletul se trăiește pe sine în conștiența *senzorială*. Însă în fenomenele hipnozei, sugestiei, somnambulismului se vede că sufletul intră în acțiune, atunci conștiența senzorială este deconectată. De unde rezultă, că dimensiunea vieții sufletești ajunge mai departe decât aceea a conștienței. Prin aceasta, părerea lui du Prel se situează la polul opus al filosofilor conștienței, care cred că în cuprinsul conștientului este dat cuprinsul a tot ce poate constitui obiectul filosofării pentru oameni. Pentru du Prel, esența sufletescului trebuie căutată *în afara* limitelor *acestei conștiențe*. Dacă se observă (aceasta este în sensul lui) sufletul atunci când el ajunge să fie activ în lipsa căii obișnuite a simțurilor, atunci am avea dovada că el are o natură suprasensibilă. Printre căile care pot conduce la acest lucru există, după părerea lui du Prel și a multor altora, în afara observării fenomenelor psihice „anormale", și spiritismul. Nu este necesar să insistăm mai mult aici asupra părerii lui du Prel în legătură cu acest domeniu. Căci firul conducător al poziției lui în ceea ce privește această concepție iese în evidență dacă luăm în considerație numai poziția sa față de hipnotism, sugestie și somnambulism. Cel ce vrea să prezinte esența spirituală a sufletului uman nu are voie să se mulțumească cu a arăta cum, prin cunoaștere, acest suflet demonstrează existența unei lumi suprasenzoriale. Căci, după cum a mai fost arătat aici, modul de gândire consolidat al științei naturale i-ar putea răspunde că prin recunoașterea existenței lumii suprasenzoriale, sufletul, conform esenței sale, nu poate fi încă gândit ca și cum s-ar afla situat în domeniul suprasenzorial. Căci s-ar putea prea bine ca și o cunoaștere ce

străbate până în suprasenzorial să depindă numai de acţiunea trupului, având astfel *importanţă* numai pentru un suflet legat de trup. Împotriva acestui fapt, du Prel simte necesitatea de a arăta cum sufletul *recunoaşte* suprasenzorialul nu numai în trup, ci el trăieşte suprasensibilul şi *în afara* trupului. Cu ajutorul acestei concepţii, el se înarmează şi împotriva obiecţiilor care pot fi aduse din punctul de vedere al modului de gândire al ştiinţei naturii, împotriva părerilor lui Eucken, Dilthey, Cohen, Kinkel şi a altor apărători ai posibilităţii unei recunoaşteri a lumii spiritului. Altfel stau însă lucrurile cu îndoielile ce trebuie să se manifeste în privinţa propriului său drum. Pe cât este de adevărat că sufletul poate găsi numai o cărare spre suprasensibil, dacă este capabil să expună modul în care acţionează în afara celui senzorial, tot pe atât de puţin este asigurată ridicarea sufletului din senzorial prin fenomenele hipnotismului, sugestiei şi som¬nam¬bulismului, precum şi al altor fenomene la care se mai referă du Prel. Despre toate aceste fenomene, se poate afirma că filosoful care încearcă să le explice, o face totuşi cu mijloacele conştienţei sale obişnuite. Însă dacă această conştienţă este incapabilă de a da o explicaţie adevărată lumii, atunci cum ar putea să fie competente explicaţiile date de ea în vederea lămuririi unor fenomene care, *în sensul acestei conştienţe*, acoperă aceste fenomene? Este specific pentru du Prel faptul că îşi îndreaptă privirea asupra unor fapte speciale care vizează domeniul suprasenzorial, însă că în acelaşi timp vrea să se menţină cu totul în limitele modului de a gândi al ştiinţei naturale când explică aceste fapte. N-ar trebui însă sufletul să păşească în suprasenzorial şi cu *modul său de a explica*, atunci când vrea să vorbească despre suprasenzorial? Du Prel priveşte spre suprasenzorial; însă ca *observator*, el rămâne în domeniul simţurilor. Dacă nu ar dori acest lucru, atunci ar trebui să

ceară ca numai un om aflat în stare de hipnoză să-şi poată zugrăvi corect trăirile, să nu fie colectate cunoştinţe despre suprasenzorial decât de la cei aflaţi în stare de somnambulism, şi să nu aibă valoare ceea ce trebuie să gândească despre fenomenele amintite cel ce nu este în stare de hipnoză, sau de somnambulism. Aplicarea unei astfel de consecvenţe duce însă în domeniul imposibilului. Dacă vorbim despre un transfer al sufletului din existenţa senzorială într-o altă existenţă, atunci şi ştiinţa însăşi – pe care vrem să o cucerim – ar trebui s-o dobândim *în lăuntrul* acestui alt domeniu. Du Prel *indică* o cale care trebuie să fie urmată pentru a ajunge în suprasenzorial. Însă şi el lasă nerezolvată întrebarea referitoare la mijloacele ce ar trebui să fie aplicate pe această cale.

O direcţie nouă a gândirii a fost deschisă prin transformarea unor noţiuni fizice fundamentale de *Einstein* (1879-1955). Această încercare este importantă şi pentru evoluţia concepţiei asupra lumii. Fizica cerceta până atunci fenomenele ei caracteristice în aşa fel încât le gândea situate în spaţiul gol tridimensional şi desfăşurându-se în timpul unidimensional. Spaţiul şi timpul erau mărimi presupuse ca existente în afara obiectelor şi proceselor, existente într-o oarecare măsură în sine, nişte mărimi rigide. Pentru obiecte, se măsurau distanţele în spaţiu, iar pentru fenomene, durata în timp. Conform acestei concepţii, distanţa şi durata aparţineau spaţiului şi timpului şi nu obiectelor şi fenomenelor. Acestei viziuni i se opune acum teoria relativităţii inaugurată de Einstein. Pentru această teorie, distanţa dintre două obiecte este ceva ce aparţine însăşi acelor obiecte. După cum un obiect mai are şi alte însuşiri, el o are şi pe aceea de a se afla la o oarecare distanţă de un alt obiect. În afara acestor relaţii reciproce, care le sunt date obiectelor prin esenţa lor, nu mai există nicăieri ceva ce ar fi

un spaţiu. Presupunerea existenţei unui spaţiu face posibilă o geometrie gândită pentru un astfel de spaţiu. Această geometrie poate fi apoi, aplicată asupra lumii obiectelor. Ea se naşte numai în lumea gândurilor. Obiectele trebuie să i se adapteze. Se poate spune că relaţiile lumii trebuie să se supună legilor stabilite prin gândire *înainte* de observarea obiectelor. În conformitate cu teoria relativităţii, această geometrie este detronată. Prezente sunt numai obiectele; iar acestea se află între ele în nişte relaţii care se prezintă în formă geometrică. Geometria devine o parte a fizicii. Însă atunci nu mai poate fi afirmat că legile ei se pot stabili înainte de observarea obiectelor. Nici un obiect nu ocupă vreun loc în spaţiu, ci au numai distanţă prin raportare la alte obiecte.

Ceva asemănător este admis şi pentru timp. Nici un fenomen nu are loc într-un anumit punct al timpului; ci el se derulează la o distanţă de timp de un alt fenomen. Însă în acest fel are loc o similară curgere a distanţelor temporale între lucruri într-un raport reciproc, ca şi a distanţelor spaţiale. Timpul devine o a patra dimensiune, având aceeaşi calitate cu aceea a celorlalte trei dimensiuni spaţiale. Un fenomen care are loc în legătură cu un obiect poate fi determinat numai drept ceea ce se întâmplă la o anumită distanţă temporală şi spaţială de alte fenomene. Mişcarea unui obiect devine astfel ceva ce mai poate fi gândit numai în raport cu alte obiecte.

Se aşteaptă ca numai această concepţie să furnizeze explicaţii ireproşabile anumitor fenomene fizice, în timp ce aceleaşi fenomene – în cazul admiterii existenţii unui spaţiu şi al unui timp de sine stătător – să conducă la idei pline de contradicţii.

Dacă ţinem seama că pentru mulţi cugetători de până acum era considerată a fi o ştiinţă a naturii numai ceea ce

poate fi reprezentat matematic, atunci în teoria relativităţii nu avem nimic mai puţin decât declaraţia de anulare a oricărei ştiinţe adevărate despre natură. Căci natura ştiinţifică a matematicii era văzută tocmai în aceea că ea putea să stabilească legile spaţiului şi ale timpului, independent de observarea naturii. Şi, dimpotrivă, obiectele şi fenomenele naturii ar trebui – conform relativităţii einsteiniene – să stabilească ele însele raporturile spaţiale şi temporale. Ele trebuie să furnizeze elementul matematic. Singura certitudine ar fi cedată incertitudinii lor.

Conform acestei păreri, din raportul omului cu natura ar urma să fie exclus orice gând referitor la ceva esenţial, ce-şi conferă propria lui determinare în existenţă. Totul se află numai în raportul cu altceva.

În măsura în care omul se observă pe sine în cadrul obiectelor şi fenomenelor naturii, el nu va putea scăpa de concluziile teoriei relativităţii – însă dacă, aşa cum o face necesară trăirea propriei sale fiinţe, el nu vrea să se piardă în simple relativităţi ca într-o neputinţă sufletească, atunci nu-i va mai fi permis să caute „esenţialul în sine" în domeniul naturii, ci prin înălţarea deasupra naturii, în domeniul spiritului.

Nu se va putea evita teoria relativităţii pentru lumea fizică; dar tocmai datorită acestei teorii vom fi mânaţi la recunoaşterea existenţei spiritului. Importanţa teoriei relativităţii constă în indicarea necesităţii unei cunoaşteri spirituale, care va fi căutată – independent de observarea naturii –, pe căi spirituale. Faptul că teoria relativităţii ne sileşte să gândim în acest fel, este ceea ce constituie valoarea ei în cadrul evoluţiei concepţiei despre lume.

În această expunere trebuia să fie descris progresul în munca filosofică propriu-zisă pentru enigmele lumii. Din această cauză trebuie să facem abstracţie de lupta dusă de

spirite ca Richard Wagner, Leo Tolstoi şi a altora, oricât de importantă ar părea a fi cercetarea acestei lupte, dacă ar fi vorba de urmărirea curentelor care conduc de la filosofie în cultura spirituală generală.

SCHIȚA PERSPECTIVEI UNEI ANTROPOSOFII

Celui care examinează modalităţile în care se realizează concepţiile filosofice asupra lumii până în prezent i se pot dezvălui, în căutările şi năzuinţele personalităţilor gânditorilor, subdiviziuni de concepţii care, într-o măsură oarecare, nu ajung la o exprimare conştientă, ci trăiesc instinctiv. În aceste curente acţionează puteri care conferă ideilor cugetătorilor direcţia, şi adeseori şi forma, asupra cărora însă privirea lor spirituală cercetătoare nu vrea să se îndrepte nemijlocit. Aceşti gânditori par a fi impulsionaţi de puteri ascunse, de care ei nu vor să se ocupe, ba mai mult, în faţa cărora se retrag de-a dreptul înspăimântaţi. Astfel de puteri trăiesc în lumea gândurilor unor: Dilthey, Eucken, Cohen. Ceea ce este afirmat în aceste lumi ale gândurilor este expresia unor forţe ale cunoaşterii de care filosofii sunt dominaţi în mod inconştient, dar care nu-şi găsesc deloc dezvoltarea conştientă în eşafodajul ideilor lor.

În multe construcţii de idei este căutată siguranţa, certitudinea cunoaşterii. Direcţia urmată îşi are punctul de plecare, mai mult sau mai puţin, în reprezentările lui Kant. În modelarea expresiei gândurilor, contribuie în mod hotărâtor, în mod conştient sau inconştient, mentalitatea specifică ştiinţelor naturii. Însă mulţi intuiesc faptul că izvorul din care urmează a fi extrasă cunoaşterea în vederea dobândirii explicării şi a lumii extrasufleteşti, se află în „sufletul conştient de sine". Şi aproape toţi sunt stăpâniţi de întrebarea: Cum ajunge sufletul conştient de sine să

considere că ceea ce trăieşte în el este revelarea unor realităţi adevărate? Lumea senzorială cotidiană s-a transformat în „iluzie", pentru că, în decursul dezvoltării filosofice, Eul conştient de sine s-a aflat, cu trăirile sale lăuntrice, tot mai mult izolat în el însuşi. S-a ajuns până acolo încât să se considere că şi percepţiile sunt numai trăiri lăuntrice, care nu trădează prezenţa în ele a unei puteri prin care le-ar fi garantată existenţa şi menţinerea în cadrul realităţii. Se simte cât de mult depinde de găsirea unui punct de sprijin pentru cunoaştere în Eul conştient de sine. Însă prin cercetarea stimulată de acest sentiment se ajunge la concepţii care nu oferă mijloacele necesare cufundării cu Eul într-o lume capabilă de a prezenta existenţa într-un mod mulţumitor.

Cel ce caută explicarea acestei stări de fapt, o poate afla în felul în care s-a raportat faţă de realitate, esenţa sufletească eliberată – datorită dezvoltării filosofiei –, de înlănţuirea ei de realitatea lumii exterioare. – El se simte înconjurat de o lume ce i se revelează în primul rând prin simţuri. Sufletul şi-a îndreptat însă atenţia şi asupra propriei sale activităţi, asupra trăirii sale creatoare lăuntrice. El percepe ca pe un adevăr de nezdruncinat faptul că fără ochiul sensibil la culoare, la lumină, nu se poate manifesta nici un fel de lumină sau culoare. Astfel, el simte creativitatea în chiar activitatea ochiului. Însă dacă ochiul produce autocreator culoarea – aşa trebuie să gândim în sensul acestei filosofii –, atunci unde voi afla ceva ce există prin sine însuşi, ceva ce nu-şi are existenţa numai datorită propriilor mele puteri creatoare? Dacă chiar şi revelaţiile simţurilor sunt numai manifestări ale puterii sufletului, nu trebuie atunci să fie mai degrabă *gândirea* cea care vrea să dobândească reprezentări ale unei realităţi adevărate? Nu cumva gândirea este condamnată la a produce imagini-

reprezentări ce-şi au rădăcinile în caracterul vieţii sufleteşti, însă care nu vor putea tăinui nicicând în ele însele ceva ce ar garanta o oarecare certitudine înaintării noastre până la izvoarele existenţei? Astfel de întrebări irump pretutindeni din dezvoltarea mai nouă a filosofiei.

Atât timp cât se nutreşte credinţa că prin lumea care ni se revelează prin simţuri ne este dat ceva desăvârşit, ceva întemeiat pe sine însuşi care trebuie să fie cercetat pentru a putea ajunge la cunoaşterea propriei sale esenţe lăuntrice, nu ne vom putea elibera din confuzia ce rezultă din întrebările la care am făcut aluzie. Sufletul uman îşi poate produce cunoştinţele sale numai în mod *autocreator*, în el însuşi. Aceasta este o convingere care s-a format justificat din presupunerile expuse în capitolul „Lumea ca iluzie" şi cu ocazia prezentării gândurilor lui Hamerling. După aceea însă, dacă vom adera la această convingere, nu vom putea trece dincolo de o anumită dilemă a cunoaşterii, atât timp cât ne vom imagina că lumea senzorială ar cuprinde *în ea însăşi* adevăratele baze ale existenţei sale; şi ar trebui să replăsmuim cumva, cu ceea ce producem în sufletul însuşi, ceva ce se află *în afara* sufletului.

Această dificultate va putea fi depăşită numai de o cunoaştere care are în faţa ochiului spiritual faptul că tot ceea ce percep simţurile nu reprezintă, prin propria entitate, ceva ca un adevăr închegat, închis în sine, ci ca un lucru neterminat într-o oarecare măsură, ca o *jumătate de realitate*.

De îndată ce presupunem că prin percepţiile lumii simţurilor am avea în faţa noastră o realitate deplină, nu mai putem ajunge nicicând să aflăm un răspuns întrebării: Ce au de adăugat la această realitate, prin cunoaştere, produsele autocreate ale sufletului nostru? Va trebui atunci să ne oprim la părerea kantiană că omul trebuie să-şi considere

cunoştinţele ca produse proprii ale organizării sale sufleteşti, şi nu ca ceva ce i se revelează ca o realitate adevărată. Dacă realitatea este situată *în afara* sufletului sub o formă proprie, atunci sufletul nu poate produce ceea ce corespunde acestei realităţi, ci numai ceva ce se revarsă din propria lui organizare.

Totul se schimbă de îndată ce recunoaştem că organizrea sufletului uman nu se îndepărtează de realitate împreună cu ceea ce produce în mod autocreator în cunoaştere, ci că în viaţa ce o desfăşoară *înaintea* oricărei cunoaşteri îşi creează ca prin farmec o lume care *nu* este cea reală. Sufletul uman este situat în lume în aşa fel încât, din cauza propriei sale entităţi, face lucrurile altfel decât sunt ele în realitate. Într-o măsură oarecare este justificată părerea lui Hamerling: „Anumite excitaţii produc mirosul în organul nostru olfactiv. Deci trandafirul nu este parfumat dacă nu-l miroase nimeni... Dragul meu cititor, dacă aceasta nu ţi se va părea evident şi dacă mintea ta se va revolta împotriva acestei realităţi, atunci nu mai citi nici măcar un rând; lasă necitită cartea aceasta precum şi toate celelalte cărţi care tratează chestiuni filosofice; căci pentru aceasta îţi lipseşte capacitatea necesară înţelegerii imparţiale şi a reţinerii în gândirea ta a unui fapt real". Modul *în care apare* lumea senzorială când omul îi stă nemijlocit în faţă depinde, fără îndoială de entitatea sufletului său. Dar nu rezultă oare din aceasta că el pricinuieşte apariţia în acest fel a lumii *tocmai prin sufletul* său? Însă o cercetare obiectivă ne arată modul în care caracterul nereal al lumii exterioare senzoriale provine din aceea că, prin confruntarea lui nemijlocită cu lucrurile, omul înăbuşă anumite caracteristici care le aparţin în realitate. Iar dacă, ulterior, el desfăşoară autocreator viaţa lui lăuntrică, va lăsa ca din adâncurile sufletului să se înalţe ceea ce dormitează în aceste

profunzimi, adăugând la ceea ce a perceput cu simţurile sale ceva în plus, care preface, în cunoaştere, semirealul în realitatea cunoaşterii. Ţine de esenţa sufletului *să stingă* la prima vedere a lucrurilor ceva din ceea ce aparţine realităţii lor. Acesta este motivul pentru care lucrurile sunt pentru simţuri aşa cum nu sunt în realitate, ci aşa cum le modelează sufletul. Însă *aparenţa* lor (sau simpla lor apariţie) se întemeiază pe aceea că sufletul a înstrăinat mai întâi ceva din ceea ce le aparţine. Însă în timp ce omul nu rămâne la prima vedere a lucrurilor, prin cunoaştere le adaugă ceea ce revelează în primul rând deplina lor realitate. Sufletul nu adaugă lucrurilor ceva prin cunoaştere, ceea ce ar fi pentru ele un element nereal, ci a luat, încă *înaintea* cunoaşterii, ceva din caracteristicile care aparţin adevăratei lor realităţi. Va fi sarcina filosofiei de a recunoaşte că lumea ce se manifestă omului este o „iluzie" înainte ca el să i se opună *cunoscând*, dar că drumul cunoaşterii indică direcţia spre realitatea deplină. Ceea ce produce omul în mod autocreator prin cunoaştere, apare a fi o revelare lăuntrică a sufletului numai datorită faptului că omul, înainte de a avea trăirea cunoaşterii, trebuie să se închidă faţă de ceea ce vine din esenţa lucrurilor. El nu poate vedea încă aceasta *la lucruri* când, mai întâi, li se opune. În cunoaştere el îşi dezvăluie, prin activitate proprie, ceea ce mai întâi i se ascunde. Dacă omul consideră că ceea ce a perceput mai întâi este o realitate, ceea ce el produce cunoscând îi va apărea ca şi cum el l-ar fi adus la această realitate. Dacă el recunoaşte că trebuie să caute în lucruri ceea ce numai aparent a fost produs de el însuşi şi că mai departe el a ţinut-o departe numai de privirea lucrurilor de către el, atunci va resimţi cum cunoaşterea este un proces al realităţii prin care sufletul concreşte treptat cu existenţa lumii, un proces prin

care trăirea lui lăuntrică izolată este lărgită spre a deveni o trăire a lumii.

Într-o scriere mică, intitulată ***Adevăr şi ştiinţă***, ediţia întâi, pag. 84, care a apărut în anul 1892, autorul acestei cărţi a făcut o încercare modestă de a fundamenta din punct de vedere filosofic ceea ce a fost expus mai sus în mod aluziv. El vorbeşte acolo de perspective pe care trebuie să şi le deschidă filosofia actuală, dacă vrea să depăşească dificultatea ce a rezultat, în mod firesc, din dezvoltarea mai nouă. În scrierea amintită este prezentat un punct de vedere filosofic, prin cuvintele: „Nu cea dintâi formă cu care adevărul întâmpină Eul este cea adevărată, ci ultima, cea pe care Eul o face din prima. Acea primă formă este lipsită de orice importanţă pentru lumea obiectivă, ea este semnificativă şi are o importanţă numai ca temelie pentru procesul cunoaşterii. Aşadar nu forma lumii, pe care o dă teoria, este cea *subiectivă*, ci mai degrabă cea care îi este dată Eului prima dată". O expunere ulterioară asupra acestui punct de vedere o formează încercarea filosofică de mai târziu a autorului, ***Filosofia libertăţii***, apărută în anul 1894 (ediţia a XII-a, din ediţia operelor complete, Dornach, 1962). În această lucrare, autorul se străduieşte să ofere temeiurile filosofice ale unei concepţii, indicate în susnumita carte prin cuvintele: „Nu de natura obiectelor ţine faptul că ele ne sunt date mai întâi fără noţiunile corespunzătoare, ci de organizarea noastră spirituală. Fiinţa umană, în totalitatea ei, funcţionează în aşa fel încât, pentru fiecare lucru al realităţii, elementele conlucrează din două direcţii: *dinspre percepţie şi dinspre gândire*. Pentru natura obiectelor nu are nici o importanţă felul în care suntem organizaţi spre a le putea cuprinde. Deosebirea dintre percepţie şi gândire există de abia din clipa în care eu, contemplatorul, mă aflu în faţa obiectelor...". „Percepţia este partea realităţii care ne

este dată obiectiv, în schimb conceptul este ceea ce ne este dat subiectiv, prin intuiție. Organizarea-spirit a noastră rupe realitatea în acești doi factori. Unul dintre factori i se înfățișează percepției, celălalt, intuiției. De abia legătura dintre cele două, percepția incorporată legic în Univers, constituie realitatea deplină. Dacă examinăm și ținem cont numai de percepție în sine, nu vom avea nici un fel de realitate, ci numai un haos neorganizat; dacă ținem seama numai de legitatea percepțiilor ca atare, vom avea de a face numai cu concepte abstracte. Realitatea nu este cuprinsă în concepte abstracte, ci în observarea cugetătoare, care nu ține seama unilateral nici numai de concept și nici numai de percepție în sine, ci de legătura dintre ambele elemente".

Cel ce își poate însuși punctele de vedere indicate aici, dobândește posibilitatea de a gândi – cu ajutorul vieții sale sufletești – adevărul rodnic, în Eul conștient de sine. Aceasta este concepția spre care tinde evoluția filosofică de la epoca greacă încoace și care și-a păstrat primele urme clar sesizabile în concepția lui Goethe despre lume. Se recunoaște în general că Eul conștient de sine nu se trăiește pe sine izolat în sinele său și situat în afara lumii obiective; că eliberarea lui de lumea aceasta este un fenomen numai al conștienței, fenomen ce poate fi depășit prin aceea că se recunoaște că avem în calitatea noastră de oameni, pe o anumită treaptă a dezvoltării, o modelare trecătoare a Eului, datorită excluderii din conștiență a puterilor care leagă sufletul cu lumea. Dacă aceste puteri ar acționa neîntrerupt în conștiență, atunci nu s-ar ajunge la o conștiență de sine viguroasă, ancorată în ea însăși. În acest caz nu ne-am putea trăi pe noi înșine ca Eu conștient de sine. Dezvoltarea conștienței de sine depinde deci direct de posibilitatea de a i se oferi sufletului percepția lumii, fără acea parte a realității pe care Eul conștient de sine, aflat pe o anumită treaptă, și

anume cea situată înainte de cunoaşterea sa, *o stinge*. – forţele cosmice ale acestui membru al realităţii acţionează, aşadar, în aşa fel asupra esenţei sufletului, că se retrag în ascunzişuri pentru a permite aprinderea viguroasă a Eului conştient de sine. Ca urmare, Eul conştient de sine este silit să recunoască că datorează propria sa cunoaştere de sine unui fapt real ce aşterne un văl asupra cunoaşterii lumii. Prin aceasta este condiţionat în mod necesar că tot ceea ce sufletul aduce la trăirea energică a Eului acoperă temeliile mai adânci în care este înrădăcinat acest Eu. Însă întreaga cunoaştere a conştienţei obişnuite este de aşa natură încât realizează vigoarea Eului conştient de sine. Omul se percepe pe sine însuşi ca un Eu conştient de sine prin aceea că prin simţurile sale percepe o lume exterioară, că se trăieşte pe sine în afara acestei lumi exterioare şi că se află cu această lume exterioară într-un astfel de raport încât, pe o anumită treaptă a cercetării ştiinţifice, permite apariţia „lumii ca iluzie". Dacă toate acestea nu s-ar manifesta în felul acesta, atunci Eul conştient de sine nu ar apărea. Aşadar, dacă năzuim numai să realizăm prin cunoaştere o copie a ceea ce este observat deja înainte de cunoaştere, atunci nu se obţine o adevărată trăire în realitatea *deplină*, ci numai o copie a „jumătăţii de realitate".

Dacă admitem că lucrurile stau în acest fel, atunci răspunsurile date enigmelor filosofiei nu pot fi căutate în trăirile sufletului, aşa cum se oferă acestea conştienţei obişnuite. Această conştienţă este chemată să fortifice Eul conştient de sine; tinzând să atingă acest ţel, perspectiva legăturii Eului cu lumea obiectivă va trebui să fie învăluită, deci nu se poate arăta cum este legat sufletul cu lumea adevărată. – Prin acestea, se face trimitere la cauza pentru care o năzuinţă de a cunoaşte, care urmăreşte să înainteze cu ajutorul mijloacelor de reprezentare ale ştiinţelor

naturale sau ale filosofiei, va trebui să ajungă întotdeauna la un punct în care ceea ce se urmărește în cunoaștere se prăbușește. A fost o sarcină a acestei cărți de a indica această prăbușire la mulți gânditori ai timpului mai nou. Căci, în fond, întreaga năzuință științifică a timpului mai nou operează cu mijloacele științifice ale gânditorilor, mijloace care servesc emancipării Eului conștient de sine de tutela adevăratei realități. Iar măreția și forța științei mai noi, respectiv a științei naturii, se întemeiază pe aplicarea fără rezerve a *acestor* mijloace emancipatoare ale gândirii.

Filosofi izolați ca Dilthey, Eucken și alții îndreaptă contemplarea filosofică asupra observării de sine a sufletului. Însă obiectul cercetărilor îl constituie acele trăiri sufletești care formează temelia existenței Eului conștient de sine. În acest fel, cercetările nu pătrund până la acele izvoare ale lumii, din care trăirile sufletului țâșnesc din realitatea adevărată. Aceste izvoare nu se pot afla acolo unde sufletul, observându-se în primul rând pe sine însuși, se confruntă cu conștiența obișnuită. Dacă sufletul vrea să ajungă la aceste izvoare, el va trebui să iasă din această conștiență obișnuită. El trebuie să trăiască în sine ceva ce nu-i poate fi dăruit de această conștiență. O astfel de trăire, îi pare cunoașterii obișnuite a fi, în primul rând, cel mai deplin nonsens. Sufletul trebuie să se trăiască pe sine în mod conștient într-un element, fără să ducă cu sine conștiența sa în acest element. Trebuie să se sară peste conștiență, rămânând în același timp totuși conștient! Și totuși: ori se va ajunge întotdeauna în străduințele filosofice la imposibil, ori va trebui să fie deschisă o înțelegere a faptului că „nonsensul total" la care s-a făcut aluzie mai sus este numai aparent de neînțeles și că totuși el va fi acela care va indica drumul pe care va trebui căutat ajutorul, în vederea rezolvării enigmelor filosofiei.

Va trebui să fie recunoscut faptul că drumul spre „interiorul sufletului” trebuie să fie cu totul altul decât cel ales de unele concepţii ale timpului mai nou asupra lumii. – Atâta vreme cât trăirile sufleteşti vor fi considerate în felul în care ele se prezintă conştienţei obişnuite, nu se va putea pătrunde în profunzimile sufletului. Ne oprim în faţa a ceea ce este împins în afară de aceste profunzimi. Concepţia lui Eucken asupra lumii se află în această situaţie. – Trebuie să năzuim să ajungem sub suprafaţa sufletului. Însă o astfel de afundare nu poate fi rezolvată cu mijloacele obişnuite ale trăirii sufleteşti, ale căror tărie constă tocmai din menţinerea sufletului în conştienţa obişnuită. – Mijloace pentru pătrunderea mai adânc în suflet ne sunt oferite dacă ne îndreptăm privirea asupra a ceea ce colaborează, de fapt, în conştienţa obişnuită, însă această activitate nu intră în această conştienţă. Când omul cugetă, conştienţa lui este îndreptată asupra gândurilor sale. Prin gândurile sale, el vrea să reprezinte ceva; el vrea, înţeles în sens obişnuit, să gândească just. Însă atenţia poate fi îndreptată şi spre altceva. Activitatea gândirii ca atare, poate fi cuprinsă în ochiul spiritual. În centrul conştienţei poate fi împins, bunăoară, un gând care nu se referă la nimic exterior, care este gândit ca un simbol, fără a ţine seama de faptul că el este o oglindire a ceva de dinafară. Se poate însă şi persevera în păstrarea unui astfel de gând. Şi în timp ce perseverăm în acest fel ne putem transpune cu totul numai în acţiunea lăuntrică a sufletului. Însă prin aceasta nu este vorba să trăim în gânduri, ci de a trăi acţiunea de a gândi. În acest fel, sufletul se eliberează de ceea ce el face în timp ce gândeşte în mod obişnuit. Dacă va continua astfel de exerciţii lăuntrice o perioadă destul de îndelungată, va observa după un timp că ajunge să aibă trăiri care-l desprind de gândirea şi reprezentarea legată de organele

trupului. Ceva asemănător poate fi realizat şi cu simţirea şi voinţa sufletului, ba mai mult, chiar şi cu simţirea, cu percepţia lucrurilor exterioare. Pe această cărare se obţine ceva numai dacă nu vom da înapoi de la a recunoaşte că autocunoaşterea sufletului nu poate fi dobândită de-a dreptul prin scrutarea spre interior care este tot timpul prezentă, ci mai degrabă spre ceea ce abia va trebui descoperit datorită unei lucrări sufleteşti lăuntrice. Printr-o lucrare sufletească ce ajunge prin exerciţiu la o astfel de persistenţă în activitatea lăuntrică a gândirii, simţirii şi voirii, încât aceste trăiri ajung într-un anumit sens să se „densifice" pe plan spiritual. „Ele îşi dezvăluie atunci, în această stare de „densificare", esenţa lor lăuntrică, care nu poate fi conştientizată în starea obişnuită de conştienţă. Printr-o astfel de lucrare sufletească se descoperă faptul că, pentru realizarea stării de conştienţă obişnuită, puterile sufleteşti trebuie să se dilueze, precum şi că, în starea aceasta de diluare, ele devin imperceptibile. Lucrarea sufletească indicată aici constă în *intensificarea nemărginită* a capacităţilor sufleteşti, cunoscută de altfel şi de conştienţă obişnuită, care încă nu o foloseşte într-o astfel de amplificare. Acestea sunt însuşirile *atenţiei* şi *dăruirii de sine iubitoare către cele trăite de suflet*. Pentru atingerea acestor obiective, capacităţile amintite trebuie amplificate în aşa măsură, încât ele să acţioneze ca puteri sufleteşti cu totul noi.

Procedând în acest fel, punem stăpânire în suflet pe o trăire adevărată, a cărei esenţă proprie se dezvăluie a fi independentă faţă de organele fizice. Aceasta este o viaţă spirituală care, ca noţiune, nu trebuie confundată cu ceea ce Dilthey şi Eucken numesc lumea spirituală. Căci *această* lume spirituală este trăită de om numai în timp ce este legat de organele trupului său. Viaţa spirituală la care ne referim aici este inexistentă pentru sufletul legat de trup.

Şi, ca o primă *experienţă* a acestei vieţi spirituale nou cucerită, se prezintă cunoaşterea adevărată a vieţii sufleteşti adevărate. În realitate, nici aceasta nu este produsă prin trup, ci se desfăşoară în afara trupului. Când văd o culoare, când aud un sunet, nu trăiesc culoarea sau sunetul ca un rezultat al acţiunii trupului, ci în calitatea mea de Eu conştient de sine, cu culoarea, cu sunetul, în afara trupului. Sarcina trupului este de a acţiona în aşa fel încât să-l putem compara cu o *oglindă*. Dacă în starea conştientă obişnuită sunt legat cu o culoare numai sufleteşte, atunci, din cauza organizării specifice a acestei conştienţe, nu pot percepe nimic din culoare, aşa cum nu-mi pot vedea propriul obraz dacă privesc drept înainte. Însă dacă în faţa mea se află o oglindă, eu percep acest obraz ca pe un corp. Dacă nu stau în faţa oglinzii, eu *sunt* corpul, mă trăiesc ca atare. Dacă stau în faţa oglinzii eu conştientizez trupul ca imagine reflectată. La fel se întâmplă şi cu perceperea senzorială (insuficienţa unei comparaţii trebuie să fie, desigur, luată în considerare). Trăiesc împreună cu culoarea *în afara* trupului meu; datorită activităţii trupului (a ochiului, a sistemului nervos), culoarea devine pentru mine o percepţie conştientă. Trupul uman nu este un creator de percepţii, de sufletesc în general, ci un aparat de reflectare a ceea ce are loc pe plan spiritual-sufletesc în afara lui.

Printr-o astfel de concepţie, învăţătura despre cunoaştere este aşezată pe o bază plină de perspective. „Vom putea ajunge la o reprezentare a Eului pe cale epistemologică, dacă nu ni-l imaginăm (Eul), ca aflându-se înăuntrul organismului trupesc, lăsându-l să primească impresiile de afară, ci dacă transferăm acest Eu în legitatea însăşi a lucrurilor, considerând organismul trupesc numai ca oglindă care reflectă activitatea extracorporală a Eului în adevărata esenţă a Cosmosului pe care o resimte ca

reflectare, prin activitatea organică a trupului". Cu astfel de cuvinte a încercat autorul prezentei cărţi să caracterizeze perspectiva unei învăţături despre cunoaştere ce îi plutea pe dinaintea ochilor, în conferinţa elaborată de el, pentru congresul de filosofie, ţinut în anul 1911 la Bologna, cu titlul: „Bazele psihologice şi poziţia epistemologică a ştiinţei spiritului"

Interacţiunea de reflectare dintre trup şi suflet este întreruptă în timpul somnului uman; „Eul" *vieţuieşte* numai în activitatea spiritual-sufletească. Pentru conştienţa obişnuită nu există însă o trăire a sufletului când trupul nu oglindeşte trăirile, motiv pentru care somnul se desfăşoară în stare de inconştienţă. Prin exerciţiile sufleteşti la care s-a făcut aluzie, ca şi prin altele asemănătoare, se ajunge până acolo că sufletul dezvoltă o altă stare de conştienţă decât cea obişnuită. Din această cauză, sufletul obţine capacitatea de a avea nu numai trăiri sufleteşti-spirituale, ci şi de a întări în sine cele trăite, în aşa fel încât acestea să se reflecte în sine fără ajutorul trupului, ajungând astfel la percepţia spirituală. Şi, abia prin cele trăite în acest fel, sufletul se poate recunoaşte într-adevăr pe sine însuşi, se poate trăi în mod conştient, în propria lui esenţă. – După cum amintirea aduce la suprafaţă din adâncurile sufletului diferite fapte trăite fizic în trecut, în acelaşi fel se prezintă în faţa sufletului – care s-a pregătit pentru aceasta prin activităţile descrise mai înainte –, din adâncurile sale, evenimente importante care nu aparţin lumii existenţei senzoriale, dar care fac totuşi parte dintr-o lume în care sufletul îşi are esenţa de bază. Este uşor de înţeles de ce adeptul unor modalităţi contemporane de reprezentare aruncă lumea care îşi face apariţia aici în domeniul erorilor de memorizare, al iluziilor, halucinaţiilor, autosugestiilor şi al altora asemănătoare. La aşa ceva se poate replica doar: că o străduanie sufletească

serioasă – care lucrează pe calea indicată – va afla mijloace sigure în structurarea lăuntrică a spiritului, pe care o obţine prin autoeducaţie, pentru a deosebi iluzia de realitatea spirituală, la fel cum în viaţa obişnuită, având o constituţie sufletească *sănătoasă*, poate deosebi o percepţie reală de o plăsmuire a fanteziei. Degeaba se vor căuta dovezi teoretice care să demonstreze că lumea spirituală descrisă este adevărată; aşa ceva nu există însă nici pentru adevărul lumii percepute. Modul cum trebuie judecat în această chestiune îl hotărăşte numai *trăirea* însăşi, atât într-un caz, cât şi în celălalt.

Ceea ce îi reţine pe mulţi de la întreprinderea pasului care, conform cu cele expuse, este singurul dătător de speranţă în domeniul enigmelor filosofice, este faptul că ei cred că prin acest pas se cade într-o zonă a unei mistici nebuloase. Cel ce nu are în sufletul său de la bun început atracţia pentru o astfel de mistică nebuloasă, acela îşi va deschide, pe calea descrisă, accesul la o lume a trăirii sufleteşti care este în sine de o claritate cristalină, aşa cum este edificiul ideilor matematice. În orice caz, dacă avem pornirea de a căuta spiritualul în „necunoscutul întunecat" sau în „ceea ce nu se lasă explicat", atunci nu ne vom putea descurca nici ca oameni cunoscători şi nici ca oponenţi ai drumului descris.

De asemenea, este uşor de înţeles faptul că personalităţi care admit că numai modul de reprezentare de care se serveşte ştiinţa naturii pentru cunoaşterea lumii senzoriale ar fi singurul drum cu adevărat ştiinţific, vor protesta energic împotriva celor indicate aici. Totuşi, cel ce va respinge o astfel de vedere unilaterală, va putea constata că tocmai în *atitudinea* cu adevărat naturalist-ştiinţifică găseşte baza pentru admiterea celor descrise aici. Ideile atribuite în această carte modului mai nou de reprezentare

a ştiinţelor naturii reprezintă cele mai potrivite gânduri de antrenament cărora li se poate dărui sufletul şi asupra cărora poate stărui, pentru ca, prin trăirea lor lăuntrică, să se poată elibera de trup. Cel care aplică aceste idei ale ştiinţelor naturii pentru a proceda cu ele în felul descris mai sus, va descoperi că astfel de gânduri, care la originea lor par a fi menite numai pentru reproducerea fenomenelor naturii, eliberează cu adevărat sufletul de trup, prin antrenarea lăuntrică a spiritului, şi că din acest motiv, ştiinţa spiritului, la care se face aici referire trebuie să constituie o continuare a modului adevărat de gândire trăit sufleteşte corect.

Dacă o căutăm pe drumul descris mai sus, adevărata esenţă a sufletului uman este *trăită ştiind*. Evoluţia concepţiilor filosofice asupra lumii a condus, în epoca greacă, la naşterea gândului pe terenul acestor concepţii asupra lumii. Progresul acestei evoluţii s-a îndreptat mai târziu spre aceea că, prin trăirea gândurilor, a condus reflecţia filosofică la Eul conştient de sine. Goethe s-a străduit, în Eul conştient de sine, să aibă astfel de trăiri, care, fiind elaborate de sufletul uman, situează în acelaşi timp acest suflet în domeniul unei realităţi inaccesibile simţurilor. Când Goethe se străduieşte să cunoască o idee a plantei care nu poate fi văzută cu ajutorul simţurilor, şi care cuprinde totuşi esenţa suprasensibilă a tuturor plantelor, în aşa fel încât, plecând de la ea, să poată fi imaginate plante care să fie viabile, el se situa cu o astfel de mentalitate pe terenul indicat aici. După aceea, Hegel a văzut, în trăirea gândurilor de către sufletul uman, „situarea în adevărata esenţă a lumii"; pentru el, lumea gândurilor adevărate a devenit esenţa lăuntrică a lumii. – O urmărire fără prejudecăţi a evoluţiei filosofice ne arată că trăirea gândurilor era, de fapt, elementul prin care Eul conştient trebuia să fie aşezat pe el

însuşi, dar şi că viaţa în gânduri trebuie să progreseze la o astfel de trăire sufletească care să conducă dincolo de conştienţa obişnuită. Pentru că şi trăirea hegeliană a gândurilor se desfăşoară încă în domeniul acestei conştienţe de sine obişnuită.

În suflet se deschide în acest fel perspectiva unei realităţi inaccesibilă simţurilor. Ceea ce este trăit în suflet, prin pătrunderea în *această* realitate, se înfăţişează drept esenţa mai profundă a sufletului. Însă cum se prezintă relaţia acestei esenţe mai profunde a sufletului cu lumea exterioară, trăită prin mijlocirea trupului? Eliberat de trup în modul arătat, sufletul liber se trăieşte pe sine într-o ţesere spiritual-sufletească. El se află împreună cu elementul spiritual în afara trupului. Şi el ştie că şi în viaţa obişnuită se află în afara acestui trup, care îi aduce numai trăirile sale spiritual-sufleteşti spre percepere, ca un aparat de reflectare. Prin aceasta, trăirea spirituală se ridică pentru el atât de mult, încât în realitate i se revelează un element nou. Reflecţiuni asupra lumii spirituale, făcute în maniera lui Dilthey sau Eucken, găsesc că lumea spirituală este suma trăirilor culturale ale omenirii. Cu această lume, în calitatea ei de singură lume spirituală sesizabilă, ne aflăm pe terenul care se arată a corespunde mentalităţii ştiinţelor naturale. Totalitatea fiinţelor lumii se rânduieşte din punctul de vedere al ştiinţelor naturii în aşa fel, încât omul fizic în existenţa individuală pare a fi o recapitulare, o unitate spre care arată toate celelalte fenomene şi fiinţe ale naturii. Lumea culturii este ceea ce este creat prin acest om. Însă ea nu este o unitate individuală superioară în comparaţie cu individualitatea omului. Ştiinţa spiritului, la care se face aici referire, indică o trăire pe care sufletul o poate avea independent de trup. Şi această trăire se revelează a fi ceva individual. Ea se prezintă ca un fel de om superior, care se

raportează la omul fizic ca la o unealtă a sa. Ceea ce este resimţit prin trăirea spirituală a sufletului eliberat de corpul fizic este o fiinţă omenească spiritual-sufletească unitară, care îi aparţine lumii spirituale aşa cum trupul aparţine elementului fizic. Dacă sufletul îşi trăieşte această esenţă spirituală a sa, atunci el recunoaşte şi faptul că această esenţă se află într-un anumit raport cu trupul. Acesta apare, pe de o parte, ca o desprindere de esenţa spiritual-sufletească, aproximativ în aşa fel încât putem îndrăzni să facem comparaţia cu cochilia melcului, care, învăluind melcul, devine un fel de copie a corpului său. Pe de altă parte, elementul spiritual-sufletesc apare în trup ca suma forţelor din plantă, care, după ce planta s-a desfăşurat, după ce şi-a desăvârşit dezvoltarea prin formarea frunzelor şi a inflorescenţei, se concentrează în germene spre a forma planul unei noi plante. Omul sufletesc-spiritual nu poate fi trăit fără ca să ştie în acelaşi timp prin trăire că în acest om este cuprins ceva ce vrea să ia forma unui nou om fizic. Un om, care prin trăirea în corpul fizic a adunat forţe ce nu pot fi valorificate în corpul său fizic actual. Acest corp fizic actual i-a dat desigur sufletului posibilitatea de a avea trăiri în legătură cu lumea exterioară, trăiri care-l fac pe omul sufletesc-spiritual să fie altcum decât a fost atunci când şi-a început vieţuirea *în* acest corp fizic; totuşi acest trup este construit într-o măsură oarecare prea solid, pentru ca omul psihic-spiritual să-l mai poată remodela în funcţie de trăirile de care a avut parte în lăuntrul său. Astfel, în om este ascunsă o fiinţă sufletesc-spirituală care conţine schema structurală pentru un nou om.

La astfel de gânduri pot fi făcute aici numai aluzii. Ceea ce cuprind ele deschide perspectiva unei ştiinţe a spiritului care, în fiinţa ei lăuntrică, este construită după modelul ştiinţei naturii. Cel ce elaborează o astfel de ştiinţă a

spiritului procedează ca un botanist. Acesta urmăreşte planta cum îşi înfige rădăcina în sol, îşi desfăşoară tulpina şi frunzele, se dezvoltă în inflorescenţă şi fruct. În fruct, botanistul va conştientiza germenul noii vieţi vegetale. Şi când va vedea ivindu-se o plantă nouă, el caută originea ei în germenul ce provine de la o altă plantă. Omul de ştiinţă a spiritului va urmări cum o viaţă de om, făcând abstracţie de partea lui exterioară, dezvoltă şi o fiinţă lăuntrică; el va găsi că trăirile exterioare sunt trecătoare asemenea frunzelor şi inflorescenţelor plantelor; însă, în interior, va urmări germenul spiritual-sufletesc care ascunde schema unei noi vieţi umane. În omul care intră în viaţă prin naştere, omul de ştiinţă a spiritului va vedea revenind în lumea senzorială ceea ce anterior a ieşit din aceasta prin moarte. El va învăţa să observe cum ceea ce îi este transmis omului, prin curentul ereditar fizic, de la strămoşii lui, constituie numai materia brută pe care omul spiritual-sufletesc o modelează practic pentru a transpune în existenţa lui fizică ceea ce a fost preformat în germene într-o viaţă anterioară.

Din punctul de vedere al acestei concepţii asupra lumii, unele amănunte ale ştiinţei sufletului vor fi văzute într-o lumină nouă. Multe lucruri s-ar putea spune în această privinţă. Vom face însă aluzie la un singur lucru. Să observăm cum se metamorfozează sufletul uman prin trăiri, care reprezintă într-un anumit sens o reîntoarcere a unor trăiri anterioare. Dacă am citit o carte importantă la vârsta de douăzeci de ani şi o recitim la vârsta de patruzeci de ani, conţinutul cărţii este trăit parcă de un alt om. Şi dacă încercăm să ne explicăm în mod obiectiv cauzele acestui fenomen, va rezulta că ceea ce a fost asimilat în al douăzecilea an de viaţă continuă să trăiască lăuntric, devenind o parte a entităţii cititorului. În componenta sa sufletesc-spirituală este inclusă puterea care se află în carte;

iar la recitirea într-al patruzecilea an de viaţă, în om se află şi această putere pe care a asimilat-o cititorul cu douăzeci de ani mai devreme. La fel se întâmplă şi cu experienţele vieţii. Ele devin însuşi omul. Ele trăiesc în „Eul" său. Însă mai poate fi observat că, în cursul aceleiaşi vieţi, această fortificare a omului superior trebuie să rămână de natură sufletesc-spirituală. Dar se mai conştientizează şi altceva, şi anume că acest om năzuieşte să devină destul de puternic pentru a-şi putea dezvolta forţele în corpul său fizic. Pentru a realiza acest lucru, rigiditatea trupească din aceeaşi viaţă este un obstacol. Însă în lăuntrul omului vieţuieşte, sub formă de schemă structurală, germenul care, împreună cu cele dobândite, vrea să formeze o nouă viaţă de om, după cum în lăuntrul plantei vieţuieşte germenul unei plante noi.

La acestea se adaugă faptul că familiarizarea sufletului cu lumea independentă de trup a spiritului îi evocă în conştienţă elementul spiritual-sufletesc adevărat, într-un mod asemănător cu fenomenul reapariţiei în memorie a unor întâmplări trecute. Totuşi, acest element spiritual-sufletesc se arată a fi extins deasupra vieţii individuale. Aşa cum ceea ce port acum în conştienţă cuprinde în sine rezultatele trăirilor mele fizice anterioare, la fel i se revelează sufletului care a parcurs exerciţiile indicate întreaga trăire fizică, cu modelarea deosebită a trupului plăsmuit de fiinţa sufletesc-spirituală care a premers formării trupului. Şi această viaţă ce a premers formării trupului se anunţă a fi una desfăşurată într-o lume pur spirituală, în care a trăit sufletul mai înainte ca să fi putut dezvolta schemele germinale dintr-o viaţă fizică anterioară într-o viaţă fizică nouă. Trebuie să ne închidem faţă de posibilitatea atât de lămuritoare că puterile sufletului uman sunt apte de dezvoltare, dacă ne opunem la recunoaşterea faptului că un suflet care îşi exprimă experienţa, în sensul că

prin lucrarea sa lăuntrică a ajuns cu adevărat să aibă cunoştinţă de existenţa unei lumi spirituale în lăuntrul unei conştienţe diferite de cea obişnuită, spune adevărul. Şi această cunoaştere conduce la înţelegerea spirituală a unei lumi, din care devine evident că adevărata esenţă a sufletului se află dincolo de trăirea obişnuită; şi că această esenţă adevărată se menţine în mod spiritual şi dincolo de moarte, aşa cum germenul plantei se menţine fizic după moartea ei. Se ajunge astfel la cunoaşterea faptului că sufletul omului trăieşte în vieţi pământeşti repetate, precum şi că între aceste vieţi pământeşti se află numai o existenţă pur spirituală.

Dintr-un astfel de punct de vedere rezultă adevăr în acceptarea existenţei unei lumi spirituale. Însăşi sufletele umane sunt cele care poartă cuceririle unei epoci culturale în epocile ulterioare. Sufletul apare în viaţa fizică cu o anumită constituţie lăuntrică, a cărei prezenţă o conştientizăm numai dacă nu suntem atât de stăpâniţi de prejudecăţi încât să *vrem* să vedem în această desfăşurare numai rezultatul transmisiei ereditare fizice. Ceea ce se prezintă ca o lume spirituală în viaţa culturală la care se referă Eucken şi Dilthey, este plăsmuit în aşa fel încât ceea ce urmează se leagă nemijlocit de ceea ce precede. Totuşi în această evoluţie se intercalează sufletele umane care aduc cu ele rezultatul vieţilor lor precedente sub forma unei predispoziţii sufleteşti lăuntrice, care însă trebuie să-şi însuşească prin învăţare exterioară ceea ce s-a dezvoltat în lumea culturală fizică în timp ce se aflau într-o existenţă pur spirituală.

Într-o expunere istorică nu poate fi oferită dezbaterea exhaustivă a problemelor la care s-a făcut aici referire. Celui ce caută aşa ceva, îmi permit să-i atrag atenţia asupra scrierilor mele în legătură cu ştiinţa spiritului, la care m-am

referit aici. Chiar dacă acestea năzuiesc să ofere, într-un mod de expunere pe cât posibil general accesibil, concepţia despre lume ale cărei puncte de vedere şi ţeluri sunt *schiţate* aici, cred totuşi că este posibil să se recunoască chiar şi în forma acestui mod de expunere cum această concepţie despre lume este fundamentată pe o bază filosofică serioasă şi că, pornind de la aceasta, năzuieşte să se situeze în lumea pe care o poate vedea în mod clarvăzător sufletul uman, atunci când îşi dobândeşte, prin lucrare interioară, capacitatea observării în afara trupului.

Unul dintre maeştrii instructori al acestei concepţii despre lume este însăşi istoria filosofiei. Studiul acesteia ne arată că mersul muncii filosofice tinde spre adoptarea unei concepţii ce nu poate fi cucerită în starea de conştienţă obişnuită. În expunerile făcute de personalităţile reprezentative de cugetători, se arată în variate forme cum a fost încercată cercetarea Eului conştient de sine, în toate direcţiile, cu mijloacele conştienţei obişnuite. O analiză teoretică a cauzei pentru care aceste mijloace trebuie să ajungă la nişte puncte de vedere nesatisfăcătoare nu-şi are locul în prezentarea istorică. Cu toate acestea, faptele istorice, ele însele, exprimă clar cum conştienţa obişnuită, care cercetează în toate direcţiile, nu poate ajunge la rezolvarea unor probleme pe care trebuie totuşi să le formuleze. Şi motivul pentru care conştienţei obişnuite ca şi obişnuitei conştienţe ştiinţifice trebuie să-i lipsească mijloacele necesare prelucrării acestor probleme, aceasta trebuia s-o arate, pe de o parte, acest capitol final. Pe de altă parte, trebuia să expună spre ce năzuiesc, fără să-şi dea seama, concepţiile despre lume. – Dacă, dintr-un anumit punct de vedere, acest ultim capitol nu mai aparţine propriu-zis istoriei filosofiei, dintr-un alt punct de vedere va părea a fi totuşi justificat pentru cel căruia rezultatele

acestei cărţi îi sunt revelatoare. Şi asta deoarece rezultatele respective au constat în faptul că această concepţie despre lume elaborată pe bazele ştiinţei despre spirit apare ca şi cum ar fi stimulată de curentul filosofic mai nou, ca un răspuns la întrebările puse de acesta. Pentru a conştientiza acest lucru, curentul filosofic amintit va trebui să fie examinat din diferite puncte de vedere caracteristice, izolate. În „Psihologia" lui Franz Brentano se vorbeşte de modul în care acest curent a fost deviat de la tratarea enigmelor mai adânci ale sufletescului. În cartea lui, poate fi citit: „Între timp, oricât de aparentă este necesitatea îngrădirii domeniului cercetării în această direcţie, totuşi poate că nu este mai mult decât aparentă. David Hume, la timpul său, s-a pronunţat cu toată hotărârea împotriva metafizicienilor, care susţineau a fi descoperit o substanţă purtătoare a stărilor psihice în sine. «În ceea ce mă priveşte», spune el, «când pătrund destul de adânc în ceea ce numesc *în mine însumi*, mă izbesc mereu de una sau alta dintre avertismentele mele împotriva căldurii sau frigului, a luminii sau umbrei, a iubirii sau urii, a durerii sau plăcerii. Oricât aş încerca, nicicând nu voi putea pune mâna *pe sinele meu* fără vreo reprezentare, şi nicicând nu pot descoperi ceva în afara reprezentării. Dacă, pentru un timp oarecare, reprezentările mele sunt suspendate – ca în cazul somnului sănătos – în acest timp nu pot simţi nimic *din propriul meu sine*, şi s-ar putea spune în adevăr că atunci eu nici nu exist» (Brentano, Psihologie, pag. 20). Hume recunoaşte numai o cercetare a sufletului care se îndreaptă spre suflet fără o lucrare lăuntrică a sufletului. O astfel de introspecţie nu poate înainta până la esenţialitatea sufletului. Însă Brentano, referindu-se la enunţurile lui Hume, continuă, spunând: „Acelaşi Hume observă totuşi că într-o concepţie ca a sa toate argumentele pentru existenţa nemuririi mai au aceeaşi

forţă de convingere ca şi presupunerile contrare, tradiţionale". La acestea trebuie însă adăugat că nu cunoaşterea, ci numai credinţa ar putea să se cramponeze de vorbele lui Hume, dacă ar fi justă părerea lui, cum că în suflet nu s-ar afla nimic altceva decât ceea ce este indicat de el. Căci ce ar putea garanta existenţa în continuare a ceea ce este găsit de Hume drept conţinut al sufletului? Brentano continuă: „Căci chiar dacă cel ce neagă existenţa substanţei sufleteşti nu poate vorbi firește despre o nemurire propriu-zisă a sufletului, este totuşi just că problema nemuririi pierde orice sens prin tăgăduirea unui purtător substanţial al fenomenelor psihice. Acest lucru devine clar de îndată ce ţinem seama că, fără sau cu substanţă sufletească, nu poate fi totuşi negată o anumită persistenţă a vieţii noastre psihice aici, pe Pământ. Dacă cineva neagă existenţa unei substanţe sufleteşti, atunci nu-i mai rămâne decât presupunerea că pentru o dăinuire ca aceasta nu este nevoie de un purtător substanţial. Iar întrebarea în privinţa dăinuirii vieţii noastre psihice şi după nimicirea întrupării noastre fizice va fi, din această cauză, pentru el ca şi pentru alţii, lipsită de sens. Este propriu-zis o pură inconsecvenţă când cugetătorii acestei direcţii de gândire resping problema nemuririi, în baza afirmaţiilor menţionate până şi în acest sens esenţial al ei, în care ar putea fi numită, în orice caz, mai bine nemurire a vieţii decât nemurirea sufletului" (Brentano, Psihologia – pag. 21). Această părere a lui Brentano nu poate fi susţinută dacă se dorește pătrunderea în concepţia asupra lumii schiţată aici. Căci unde ar trebui să fie aflate motive pentru acceptarea faptului că fenomenele psihice ar persista după dizolvarea trupului, dacă se vrea rămânerea la conştienţa obişnuită? *Această* conştienţă nu poate totuşi dura decât atât timp cât există aparatul său de reflectare, corpul fizic. Ceea ce poate dăinui fără acest aparat de reflectare nu poate

fi numit substanţă; trebuie să fie o *altă* conştienţă. Această altă conştienţă poate fi descoperită numai prin lucrarea sufletească interioară care se face liberă de corp. Aceasta ne învaţă să cunoaştem că sufletul poate avea conştienţă şi fără mijlocirea corpului. Prin această lucrare, sufletul găseşte, printr-o *contemplare suprasenzorială*, starea în care se află când îşi depune trupul. Şi sufletul mai află că în timp ce îşi poartă trupul, tocmai acesta este cel ce întunecă cealaltă conştienţă. Prin întruparea în corpul fizic, acesta acţionează aşa de puternic asupra sufletului, încât în viaţa obişnuită nu mai poate dezvolta cealaltă conştienţă. Este ceea ce se dezvăluie când exerciţiile sufleteşti despre care am amintit în acest capitol sunt încununate cu succes. Sufletul trebuie să reprime atunci în mod conştient puterile care, emanate de trup, sting conştienţa lipsită de trup. Această stingere nu mai poate avea loc după dizolvarea trupului. Aşadar cealaltă conştienţă descrisă este cea care se menţine de-a lungul vieţilor succesive ale sufletului şi în cursul vieţii pur spirituale dintre moarte şi naştere. Şi, din acest punct de vedere, nu se vorbeşte despre o substanţă sufletească nebuloasă oarecare, ci se arată, printr-o reprezentare asemănătoare cu ideile ştiinţelor naturii, cum sufletul dăinuie din cauză că într-o anumită viaţă este pregătită, în stare de germen, o viaţă următoare, aşa cum se întâmplă cu germenul vegetal în plantă. În viaţa actuală se află temelia vieţii viitoare. În acest fel se arată adevărul, ceea ce se perpetuează când moartea descompune trupul.

Prin ştiinţa spiritului despre care vorbim aici nu ne aflăm nicăieri în contradicţie cu reprezentările ştiinţelor mai noi ale naturii. Va trebui numai să se recunoască că domeniul vieţii spirituale nu poate fi cunoscut prin modul de reprezentare al ştiinţelor naturii. Dacă se recunoaşte realitatea unei alte conştienţe decât cea obişnuită, vom afla

că prin această conştienţă suntem conduşi spre formarea unor reprezentări despre lumea spirituală, care produc un context legic cu totul asemănător celui ce rezultă din cercetările ştiinţelor naturii pentru lumea fizică.

Este important să se ţină departe de ştiinţa spiritului credinţa că cunoştinţele ei ar fi împrumutate de la vreo formă religioasă mai veche. Putem fi foarte uşor ademeniţi să credem aşa ceva, pentru că, bunăoară, concepţia vieţilor pământeşti repetate este un element component al anumitor mărturisiri de credinţă. Însă pentru cercetătorul modern al spiritului nu poate exista un astfel de împrumut de la alte confesiuni de credinţă. El află că cucerirea unei conştienţe care ajunge în lumea spirituală poate deveni un fapt pentru un suflet care se dăruieşte anumitor lucrări pe care le-am descris. Ca rezultat al acestei conştienţe, el învaţă să recunoască faptul că sufletul îşi are, în modul descris, sălaşul în lumea spirituală. Pentru contemplarea lui, în istoria filosofiei se arată, începând cu aprinderea gândului în timpul vechilor greci, calea dobândirii prin filosofie a convingerii că aflăm adevărata esenţă a sufletului atunci când considerăm trăirile sufleteşti obişnuite drept suprafaţă sub care trebuie să coborâm. Gândul s-a dovedit a fi educatorul sufletului. El a adus sufletul în situaţia de a se afla absolut singur în Eul conştient de sine. Însă prin conducerea sufletului la această izolare, gândul i-a oţelit forţele, astfel că sufletul poate deveni capabil să se adâncească în sine în aşa fel încât, aflându-se în temeliile sale, se află în acelaşi timp şi în adevărul mai profund al lumii. Pentru că din punctul de vedere al concepţiei ştiinţei despre spirit, despre lume, descrisă aici, nu este întreprinsă încercarea de a se ajunge prin simpla reflectare (ipotetizare) dincolo de lumea simţurilor. Se recunoaşte faptul că, pentru conştienţa obişnuită, lumea suprasenzorială trebuie să fie

voalată, şi că sufletul, prin propria lui transformare lăuntrică, trebuie să se situeze în lumea suprasenzorială, dacă vrea să dobândească o conştienţă despre aceasta.

Pe această cale se recunoaşte, de asemenea, că originea impulsurilor morale se află în acea lume care priveşte spre sufletul eliberat de trup. Din această lume pătrund în viaţa sufletească impulsurile care nu-şi au originea în natura corporală a omului, ci determină acţiunile acestuia în mod independent.

Dacă ne familiarizăm cu faptul că „Eul" trăieşte împreună cu lumea lui spiritual-sufletească în afara trupului, cu faptul că Eul aduce chiar evenimentele lumii exterioare spre acest trup, atunci vom găsi şi calea spre o înţelegere cu adevărat conformă spiritului, a tainei destinului. În trăirile sale sufleteşti, omul este înlănţuit cu totul de ceea ce trăieşte ca destin. Pentru a înţelege acest lucru, n-avem decât să examinăm conţinutul sufletesc al unui om de treizeci de ani. Conţinutul real al fiinţei sale lăuntrice ar fi total diferit dacă în anii precedenţi ar fi trăit cu totul alte lucruri decât cele trăite de el în realitate. „Eul" său este de neimaginat fără aceste trăiri. Şi chiar dacă ele l-au atins ca lovituri dureroase ale destinului, el a devenit, tocmai datorită lor, ceea ce este de fapt. Ele aparţin puterilor ce acţionează în Eul său, şi nu-l lovesc pe acesta din afară. Aşa cum omul trăieşte pe plan sufletesc-spiritual împreună cu o culoare, iar aceasta îi este adusă ca percepţie numai prin oglindirea efectuată de trup, la fel trăieşte el într-o unitate cu destinul său. Împreună cu culoarea, suntem legaţi sufleteşte, însă o putem percepe numai dacă este reflectată de trup; cu cauzele unei lovituri a sorţii, omul constituie o unitate esenţială încă dintr-o viaţă anterioară, totuşi el o *trăieşte* prin aceea că sufletul său s-a implicat într-o existenţă pământească nouă, în care s-a avântat în mod

inconştient în evenimente care corespund acestor cauze. În conştienţa lui obişnuită, el *nu-şi ştie voinţa* legată de această soartă; în conştienţa liberă de trup dobândită, el poate descoperi că nu s-ar putea voi pe el însuşi dacă, împreună cu acea parte a sufletului său ce se află esenţialmente în lumea spiritului, nu ar vrea toate amănuntele destinului său. Nici enigma destinului nu se dezleagă în aşa fel încât să născocim în legătură cu ea ipoteze, ci prin aceea că învăţăm să înţelegem cum să concreştem cu destinul nostru printr-o trăire a sufletului ce emană din conştienţa obişnuită. Atunci recunoaştem şi faptul că în schema structurală germinală care aparţine vieţii pământeşti anterioare se află şi cauzele pentru care avem parte de trăirea cutărui sau cutărui eveniment, potrivit destinului nostru. Aşa cum se înfăţişează conştienţei obişnuite, destinul nu are forma sa adevărată. Destinul nostru se desfăşoară ca o consecinţă a vieţii noastre pământeşti anterioare, a cărei vedere nu este dată conştienţei noastre obişnuite. A recunoaşte că loviturile sorţii constituie legătura noastră cu viaţa anterioară, înseamnă totodată a ne *împăca* cu destinul nostru.

Pentru expunerea mai amplă ca aceasta a unor enigme ale filosofiei, recomand citirea lucrărilor mele despre ştiinţa spiritului. Aici pot fi discutate numai *rezultatele* mai importante ale acestei ştiinţe, fără a mai fi indicate cu de-amănuntul căile care conduc la convingerea că ele sunt juste.

Filosofia călăuzeşte pe căi proprii la cunoaşterea faptului că ea ar trebui să treacă de la contemplarea lumii la *trăirea* lumii pe care o caută. În contemplarea lumii, sufletul trăieşte ceva la care nu se poate opri dacă nu vrea să-şi fie neîncetat lui însuşi o enigmă. De fapt, lucrurile stau cu această contemplare ca şi cu bobul de sămânţă care se dezvoltă în plantă. După ce s-a maturizat, aceeaşi plantă

poate urma două căi. Ea poate fi folosită pentru hrana omului. Cercetând planta cu referire la această utilizare a ei, se iau în considerare alte puncte de vedere decât cele ce rezultă din calea progresivă a bobului introdus în sol, unde el devine germen al unei plante noi. Ceea ce este trăit sufletește de către om are, într-un mod asemănător, o dublă cale. El intră, pe de o parte, în serviciul contemplării unei lumi exterioare. Dacă cercetăm trăirea sufletească din acest punct de vedere, atunci vom elabora acele concepții despre lume care vor întreba mai cu seamă: cum pătrunde cunoașterea în esența lucrurilor? Ce poate realiza contemplarea lucrurilor? O astfel de cercetare poate fi comparată cu stabilirea valorii nutritive a bobului de sămânță. Putem însă contempla trăirea sufletească și în măsura în care aceasta nu este abătută spre exterior, ci acționează în continuare în suflet, și îl călăuzește pe acesta de la o treaptă a existenței la alta. Atunci trăirea sufletească este cuprinsă și înțeleasă în forța motrice răsădită în ea. Ea este recunoscută ca un om superior sălășluit în om și care pregătește într-una dintre vieți, pe cealaltă. Se va ajunge astfel la înțelegerea faptului că această forță motrice este impulsul fundamental al trăirii sufletești, și că relația *cunoașterii* cu acest impuls fundamental este ca și cea dintre folosirea bobului de sămânță ca aliment, față de calea progresivă a acestui bob, care îl transformă în germen al unei plante noi. Dacă nu se ia în considerare acest lucru, trăim în eroarea că în esența trăirii sufletești poate fi căutată esența cunoașterii. În acest fel am cădea într-o greșeală asemănătoare aceleia care s-ar naște dacă am cerceta bobul de sămânță numai din punct de vedere chimic, privitor la valoarea lui nutritivă, și am vrea să găsim prin rezultatele acestei cercetări esența lăuntrică a bobului de sămânță. Știința spiritului descrisă aici încearcă ocolirea acestei erori,

prin dezvăluirea esenţei lăuntrice proprii trăirii sufleteşti, care poate intra pe propria sa cale de evoluţie şi în serviciul cunoaşterii, fără să aibă în această *cunoaştere contemplativă* natura ei primordială.

„Conştienţa sufletului liberă de trup" descrisă aici, nu trebuie confundată cu acele stări sufleteşti care nu sunt cucerite prin lucrarea sufletească proprie, ci rezultă dintr-o viaţă spirituală atenuată în clarvederea ca de vis, în hipnoză, etc. În aceste stări sufleteşti nu avem de-a face cu o adevărată trăire a sufletului într-o conştienţă eliberată de trup, ci cu o legătură dintre trup şi suflet deviată de la viaţa obişnuită. *Adevărata* ştiinţă a spiritului poate fi cucerită numai dacă sufletul găseşte, prin lucrare lăuntrică proprie, trecerea de la conştienţa obişnuită la o alta, cu care se *trăieşte clar* pe sine situându-se în lumea spiritului.

Printr-o astfel de lucrare lăuntrică, sufletul uman poate atinge ţelul spre care aspiră filosofia. Din această cauză, importanţa filosofiei nu este într-adevăr insignifiantă, deoarece ea nu poate ajunge, la ceea ce vrea să obţină, pe căile pe care merg majoritatea celor ce o elaborează. Căci mai importante decât înseşi rezultatele filosofice sunt puterile sufleteşti care pot fi cucerite prin munca filosofică. Iar aceste puteri trebuie să conducă până la urmă totuşi acolo unde filosofiei îi este posibilă recunoaşterea „vieţii sufleteşti eliberate de trup". Acolo va recunoaşte că *enigmele lumii* nu pot să fie *gândite* doar ştiinţific, ci că ele vor să fie *trăite* de sufletul uman, după ce acesta s-a transpus mai întâi într-o stare în care este posibilă o astfel de trăire.

Se impune însă întrebarea: să se renege oare pe sine cunoaşterea obişnuită şi cea deplin ştiinţifică şi să fie valorificată, pentru o concepţie despre lume, cea care îi este oferită de un domeniu aflat în afara celui ce-i este propriu? Însă trăirile conştienţei fiind deosebite de cea obişnuită,

sunt lămuritoare şi pentru conştienţa obişnuită, în măsura în care aceasta nu-şi ridică singură obstacole prin aceea că *vrea* să se închidă în domeniul ei propriu. Adevărurile suprasenzoriale pot fi *găsite* de sufletul care se aşază în domeniul suprasenzorial. Dacă aceste adevăruri au fost găsite aici, ele pot fi apoi înţelese pe deplin de conştienţa obişnuită. Căci ele se asociază în mod necesar cunoştinţelor ce pot fi cucerite pentru lumea senzorială.

Este de netăgăduit că în decursul evoluţiei concepţiei asupra lumii, se ivesc, în repetate rânduri, anumite puncte de vedere care sunt asemănătoare celor asociate, în acest capitol final, cu studiul progresului strădaniilor filosofice. Totuşi în epocile anterioare ele apar ca nişte *căi lăturalnice* ale căutării filosofice. Aceasta a trebuit mai întâi să pătrundă*** tot ceea ce poate fi considerat ca o continuare a aprinderii gândului în cultura greacă, pentru ca, din propriile sale impulsuri, prin simţirea a tot ce poate şi nu poate atinge, să indice calea cuceririi conştienţei suprasensibile. În timpurile străvechi, calea dobândirii unei astfel de conştienţe era lipsită de justificare filosofică; ea nu era cerută de filosofie. Însă filosofia actuală o pretinde prin ceea ce a fost parcurs *fără ea*, ca o continuare a evoluţiei filosofice anterioare. Filosofia actuală a reuşit, *fără ea*, să gândească cercetarea spirituală în direcţii care, urmărite firesc, se termină cu recunoaşterea existenţei conştienţei suprasenzoriale. Acesta este motivul pentru care la începutul prezentului capitol final nu a fost indicat modul în care se exprimă sufletul la adresa suprasenzorialului, când se situează, fără alte condiţii preliminare, pe terenul lui, ci a fost încercată urmărirea în mod *filosofic* a direcţiilor ce rezultă din noile concepţii asupra lumii. Şi s-a făcut aluzie la modul în care urmărirea acestor direcţii, *prin sufletul ce*

vieţuieşte în ele însele, conduce la recunoaşterea esenţei suprasensibile a elementului sufletesc.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Prima ediţie a apărut sub titlul „*Concepţii despre lume şi viaţă în secolul XIX*", vol. I, Berlin 1900; vol. II Berlin 1901; în: *La sfârşitul secolului, privire retrospectivă asupra unui secol de dezvoltare spirituală*, vol. 14 şi 19, Berlin 1900/1901, ediţie separată, vol. I, Berlin 1900; 1901, vol. II, Berlin 1901; reunite într-un singur volum 1900/1901, Berlin, an de apariţie 1903.

Vol. II, Dornach 1926

A șaptea ediţie, într-un volum (Ediţie germană în licență) (exemplarele 15-18 mii). În această ediţie au fost completate datele biografice şi numele, pe cât posibil actualizate. Stuttgart 1955.

A opta ediţie (exemplarele 19-21 mii). Copiere fotomecanică a celei de-a şaptea ediţii. Revizuită şi comparată cu toate documentele aferente existente. Ca ediţie separată a apărut indicarea citatelor cuprinse în operă. Ediţia completă, Dornach 1969.

A noua ediţie (exemplarele 22-24 mii). Copiere fotomecanică a celei de-a opta ediţii. Indicarea citatelor este cuprinsă în volum. Ediţie completă, Dornach 1985.

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 Primele forme animale și vegetale în atmosfera vitalizată.	Formarea straturilor periferice. Atmosfera (TABLOU IV)
REPETAREA EPOCII POLARE ÎN EPOCA LEMURIANĂ					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		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. 2. 3. Terțiar: Paleocen, Eocen, Oligocen, Miocen, Pliocen	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. 5. 6. 7. Cuaternar: Diluviu, Glaciații (TABLOU X) 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

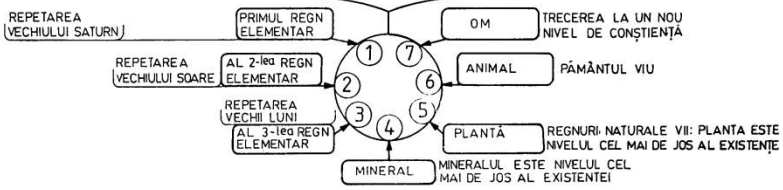
(cf. G. WACHSMUTH – Die Entwicklung der Erde)

7. STĂRI PLANETARE

(NIVELURI DE CONȘTIENȚĂ)

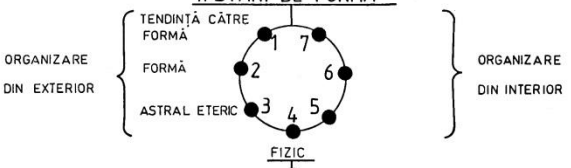
1	2	3	4	5	6	7
VECHIUL SATURN	VECHIUL SOARE	VECHEA LUNĂ	PĂMÂNT	JUPITER	VENUS	VULCAN

7. REGNURI DE VIAȚĂ



ETER DE CALDURĂ	ETER DE LUMINĂ	ETER CHIMIC	ETER DE VIAȚĂ
-CALDURĂ-	-AER-	-APĂ-	-PĂMÂNT-

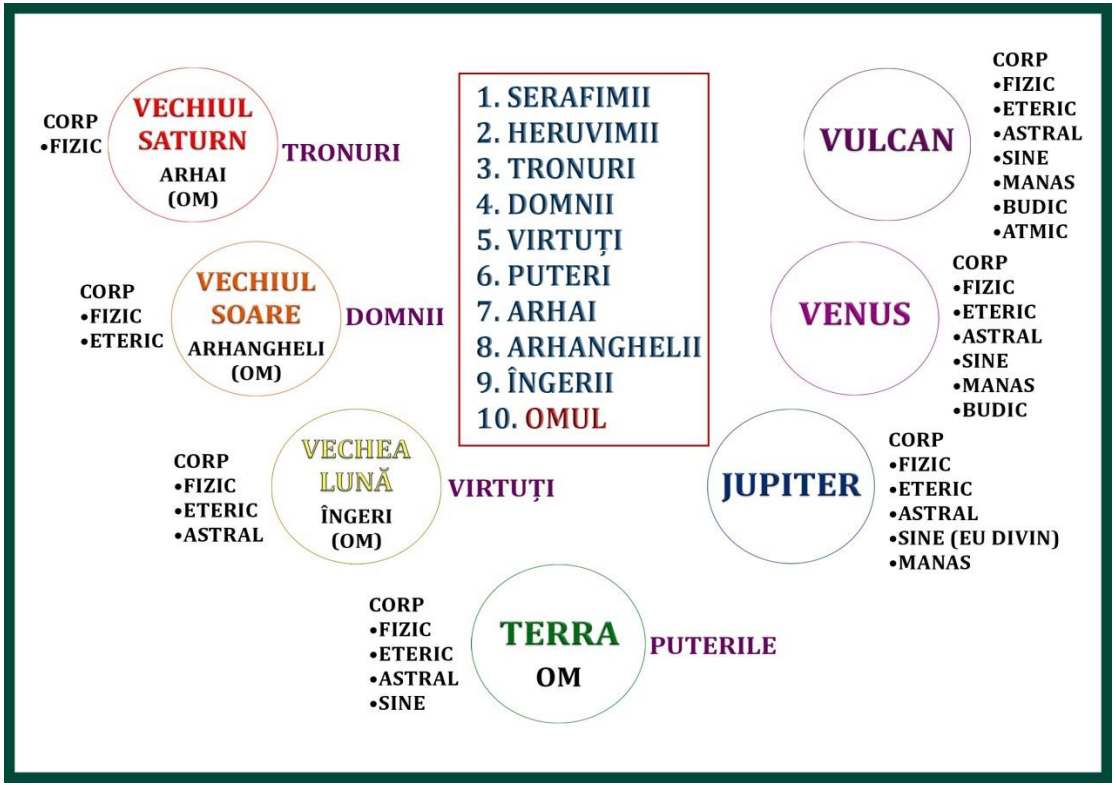
7. STĂRI DE FORMĂ



STAREA FORMEI FIZICE

7. EPOCI (TABLOUL III)

1	2	3	4	5	6	7
POLARĂ	HIPER-BOREANĂ	LEMURIANĂ	ATLANTEANĂ	POST-ATLANTEANA		
SEPARAREA LUI SATURN	SEPARAREA LUI JUPITER A LUI MARTE ȘI A SOARELUI	IESIREA LUNII		7 CIVILIZAȚII: 1. VECHEA INDIE 2. VECHEA PERSIE 3. EGIPT-CALDEEA 4. GRECIA-ROMA 5. ASTĂZI 6. 7.		
		SCUFUNDAREA LEMURIEI	SCUFUNDAREA ATLANTIDEI			


1. SERAFIMII
2. HERUVIMII
3. TRONURI
4. DOMNII
5. VIRTUȚI
6. PUTERI
7. ARHAI
8. ARHANGHELII
9. ÎNGERII
10. OMUL
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
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