RUDOLF STEINER

DESPRE ENIGMELE SUFLETULUI

Antropologie şi antroposofie
Max Dessoir despre antroposofie
Franz Bretano

GA 21

CUPRINS

CUVÂNT ÎNAINTE..... 5
I ANTROPOLOGIE ŞI ANTROPOSOFIE..... 8
II MAX DESSOIR DESPRE ANTROPOSOFIE.....28
III FRANZ BRENTANO.....65
IV. EXTINDERI SCHIŢATE ALE CONŢINUTULUI ACESTEI CĂRŢI.....109
1. JUSTIFICAREA FILOSOFICĂ A ANTROPOSOFIEI.....109
2. APARIŢIA „LIMITELOR CUNOAŞTERII”.....115
3. DESPRE ABSTRACTISMUL CONCEPTELOR.....118
4. O CARACTERISTICĂ IMPORTANTĂ A PERCEPŢIEI SPIRITUALE.....121
5. DESPRE BAZA REALĂ A RAPORTULUI INTENŢIONAL.....123
6. DEPENDENŢELE FIZICE ŞI SPIRITUALE ALE ENTITĂŢII UMANE.....128
7. DISOCIEREA FĂCUTĂ DE FRANZ BRENTANO ÎNTRE SUFLETESC ŞI EXTRASUFLETESC.....141
8. O OBIECŢIE RIDICATĂ ADESEA ÎMPOTRIVA ANTROPOSOFIEI.....146
9. OBSERVAŢIE FINALĂ.....148
NOTE.....149

CUVÂNT ÎNAINTE

Am scris articolele reunite în acest volum pentru a prezenta câteva dintre lucrurile pe care cred că trebuie să le spun întru apărara căii de cunoaştere antroposofice.

În cel dintâi, „Antropologie şi antroposofie", caut să arăt, într-o descriere succintă, că o studiere adevărată a naturii nu se află deloc în contradicţie cu ceea ce înţeleg eu prin „antroposofie", ci drumul de cunoaştere spiritual-ştiinţific al acesteia din urmă trebuie să fie cerut, ca ceva necesar, de mijloacele de cunoaştere ale celei dintâi. Trebuie să existe o ştiinţă spirituală antroposofică, în cazul în care cunoştinţele antropologice ale ştiinţelor naturii vor să fie ceea ce trebuie ele să pretindă că sunt. Ori temeiurile pentru existenţa unei antroposofii sunt îndreptăţite, ori nici cunoştinţelor dobândite de ştiinţele naturii nu li se poate recunoaşte nici o valoare de adevăr. Acest lucru mă străduiesc să-l exprim în primul dintre aceste articole, într-o formă care nu se întâlneşte încă în scrierile mele publicate până în prezent, chiar dacă ea a fost prefigurată pe alocuri.

În legătură cu cel de-al doilea articol, „Max Dessoir [Nota 1] despre antroposofie", mărturisesc că n-am simţit o nevoie subiectivă să-l scriu. Totuşi, el trebuia scris; dacă n-aş fi făcut-o, în unele cercuri s-ar fi putut forma părerea greşită că reprezentantul antroposofiei se teme să intre într-o discuţie la nivel ştiinţific cu reprezentanţii altor concepţii. La multe atacuri împotriva antroposofiei nu răspund absolut deloc, nu numai din cauză că nu consider polemica pe acest tărâm ca făcând parte dintre sarcinile mele, ci mai ales pentru că marea majoritate a acestor atacuri sunt lipsite de seriozitatea necesară unei discuţii fecunde. Adeseori, nici acei atacanţi care cred că au motive ştiinţifice pentru a combate antroposofia nu ştiu deloc cât

de neştiinţifice sunt obiecţiile lor în raport cu gândirea ştiinţifică de care însăşi antroposofia are nevoie. – Regret extraordinar de mult faptul că articolul referitor la atacul lui Max Dessoir la adresa antroposofiei n-a putut deveni ceea ce aş fi vrut eu să fie. Aş fi intrat cu plăcere într-o discuţie despre modul de reprezentare al cărui adept se declară Dessoir, pe de-o parte, şi cel antroposofic, pe de altă parte. În loc de aceasta, „critica" lui Dessoir m-a obligat să arăt că el aduce în faţa cititorilor săi o imagine denaturată a concepţiilor mele, vorbind apoi nu despre acestea, ci despre imaginea prezentată de el, care nu are absolut nimic comun cu concepţiile mele. Am fost nevoit să arăt cum „citeşte" Max Dessoir cărţile pe care intenţionează să le combată. Aşa că articolul meu e plin de discutarea unor lucruri care pot să pară meschine. Dar cum să procedezi altfel când asemenea meschinării sunt necesare pentru a descrie adevărul? Dacă Max Dessoir are dreptul să ponegrească antroposofia pe care eu o reprezint, prin faptul că o include în şirul unor curente spirituale pe care le numeşte „un amestec făcut din interpretări greşite [Nota 2] ale anumitor procese sufleteşti şi din rămăşiţele greşit valorificate ale unei concepţii despre lume dispărute": las în seama celor ce vor citi cartea mea să-şi formeze o părere, după ce vor fi aflat cât a putut înţelege din concepţiile mele acest „critic", conform cu felul în care mi-a citit cărţile[1].

În legătură cu cel de-al treilea articol, „Franz Brentano" (un necrolog), trebuie să spun contrariul. Am simţit nevoia

[1] Referitor la alte scrieri şi articole ale adversarilor, comp. observaţia finală la această carte. În fond, eu consider că nu e pe măsura seriozităţii acestei epoci să dai publicităţii o polemică de felul celei pe care scrierea lui Dessoir *mi-a impus-o*. Dar, în acest caz, *n-am avut voie* să mă sustrag de la un răspuns, la provocarea unui *asemenea* atac.

cea mai profundă să-l scriu. Şi dacă regret ceva în această privinţă e faptul că nu l-am putut scrie mai demult şi că n-am putut face încercarea de a i-l prezenta lui Brentano însuşi. Dar, cu toate că sunt de foarte mult timp un cititor zelos al scrierilor lui Brentano, de-abia acum opera vieţii sale mi-a apărut în faţa sufletului în aşa fel încât să pot descrie raportul dintre ea şi antroposofie în felul în care o fac în această carte. Moartea acestui om venerat m-a făcut să retrăiesc în gânduri, de la un capăt la celălalt, opera sa; şi de-abia cu această ocazie am putut da o formă rotunjită, pentru moment, expunerilor din articolul meu.

Am alăturat acestor trei articole capitolul „Extinderi formulate pe scurt ale conţinutului acestei scrieri", în care sunt descrise câteva rezultate ale cercetării antroposofice. Condiţiile epocii prezente mă determină să ating în treacăt, în aceste descrieri, unele rezultate care, propriu-zis, cer să fie discutate mult mai pe larg decât am făcut-o – dar numai parţial – în conferinţele mele. În aceste descrieri trasez unele dintre liniile de unire ştiinţifice care trebuie trasate de la antroposofie la filosofie, la psihologie şi la fiziologie.

Ar putea să pară că în epoca prezentă interesele omului ar trebui să meargă într-o altă direcţie decât aceea pe care merg aceste consideraţii. Totuşi, eu cred că prin asemenea consideraţii nu numai că nu ne abatem de la îndatoririle serioase ale prezentului imediat, ci cred că ceea ce e cuprins în ele slujeşte tocmai acestui prezent, prin nişte impulsuri care au nişte legături poate mai puţin evidente, în schimb, mult mai puternice, cu trăirea acestui prezent.

Berlin, 10 septembrie 1917
RUDOLF STEINER

I.ANTROPOLOGIE ŞI ANTROPOSOFIE

Cartea lui Max Dessoir *Despre transcendentul sufletului* conţine un scurt paragraf în care el îşi propune să caracterizeze ştiinţa spirituală antroposofic orientată, pe care o reprezint, drept nefondată din punct de vedere ştiinţific. S-ar putea ca unii să fie de părere că o discuţie cu nişte personalităţi situate pe punctul de vedere al lui Dessoir este, oricum, sterilă pentru reprezentantul antroposofiei spiritual-ştiinţifice. Căci acesta din urmă trebuie să afirme un tărâm al experienţei pur spirituale pe care cel dintâi îl respinge din principiu şi îl exilează în sfera fantasmagoriilor. Despre cunoştinţele spiritual-ştiinţifice care intră aici în considerare se poate discuta, aşadar, numai cu cineva care e convins de la bun început că are motive să ia drept realitate tărâmul spiritual-ştiinţific la care mă refer eu. – Această părere ar fi justă, dacă reprezentantul antroposofiei n-ar prezenta nimic altceva decât trăirile sale interioare personale şi dacă acestea s-ar aşeza, pur şi simplu, alături de rezultatele ştiinţei bazate pe observaţiile senzoriale şi pe munca de prelucrare a acestor observaţii. Atunci s-ar putea spune: adeptul ştiinţei caracterizate aici refuză să privească drept realităţi trăirile cercetătorului spiritual şi acesta poate să facă impresie, cu lucrurile pe care le prezintă, numai asupra unor personalităţi care adoptă de la bun început punctul lui de vedere.

Dar această părere are la bază o înţelegere greşită a ceea ce eu numesc antroposofie. E adevărat că antroposofia se bazează pe nişte experienţe sufleteşti la care se ajunge independent de impresiile lumii senzoriale, ca şi de judecăţile ştiinţifice bazate numai pe impresiile senzoriale. Trebuie să admitem, aşadar, că cele două feluri

de experienţe par despărţite, în primă instanţă, printr-o prăpastie de netrecut. - Dar această părere nu corespunde adevărului. Există un tărâm comun pe care cele două direcţii de cercetare trebuie să se întâlnească şi unde e posibilă o discuţie în legătură cu ceea ce comunică fiecare dintre ele. Acest tărâm poate fi caracterizat în felul următor.

Reprezentantul antroposofiei crede, pe baza unor experienţe care nu sunt doar trăiri ale lui, personale, că are dreptul să afirme că procesele cunoaşterii umane pot fi dezvoltate în continuare, din punctul în care se opreşte acel cercetător care vrea să se sprijine exclusiv pe observaţiile senzoriale şi pe judecăţile emise de intelect asupra acestor observaţii senzoriale. Pentru a evita folosirea repetată a unor circumscrieri prea lungi, o să numesc „antropologie" orientarea ştiinţifică bazată pe observaţia senzorială şi pe prelucrarea intelectuală a observaţiilor senzoriale şi îl rog pe cititor să-mi dea voie să folosesc într-un sens atât de neobişnuit această expresie. Ea va fi aplicată, în expunerile ce urmează, numai pentru ceea ce am caracterizat aici. În acest sens, antroposofia crede că poate să înceapă cu cercetarea ei acolo unde se opreşte antropologia[2].

---

[2] Deşi ceea ce eu reprezint drept „antroposofie" se situează, cu rezultatele ei, pe un cu totul alt tărâm decât expunerile lui *Robert Zimmermann* [Nota 3], din cartea sa, „Antroposofie", apărută în anul 1881, cred că am dreptul să folosesc, totuşi, noţiunea caracterizată de Zimmermann a deosebirii dintre antroposofie şi antropologie. Zimmermann cuprinde însă, drept conţinut al „antroposofiei" sale, doar noţiunile furnizate de antropologie, într-o schemă abstractă. Pentru el, percepţia spirituală cu valoare de cunoaştere, pe care se bazează antroposofia mea, nu se află în sfera căilor de cercetare ştiinţifice. Antroposofia lui se deosebeşte de antropologie numai prin faptul că prima supune noţiunile dobândite de cea de-a doua unui

Reprezentantul antropologiei se mulţumeşte să raporteze noţiunile intelectuale care pot fi trăite în suflet la trăirile senzoriale. Reprezentantul antroposofiei face experienţa că aceste noţiuni, pe lângă faptul că au rostul de a fi raportate la impresiile senzoriale, mai pot dezvolta în suflet o viaţă proprie, independentă. Şi că, dezvoltând această viaţă în suflet, declanşează în acesta însuşi un proces de evoluţie. El devine conştient de faptul că sufletul, dacă acordă acestei evoluţii atenţia necesară, face în cadrul entităţii sale descoperirea că în el se revelează nişte organe spirituale. (Folosesc această expresie, „organe spirituale", preluând şi extinzând modul de a vorbi pe care l-a urmat Goethe, pornind de la concepţia sa despre lume, când a folosit expresiile „ochi spirituali", „urechi spirituale"*[3] [Nota 4]. Asemenea organe spirituale reprezintă atunci pentru suflet nişte formaţiuni care pot fi concepute ca fiind pentru el ceva similar cu ceea ce sunt organele de simţ pentru trup. Bineînţeles, avem voie să le concepem *numai* ca pe ceva de natură *sufletească*. Antroposofia trebuie să respingă cu cea mai mare stricteţe orice încercare de a le pune în legătură cu vreo formaţiune trupească oarecare. Ea trebuie să-şi reprezinte organele ei spirituale în sensul că acestea nu ies în nici un fel din sfera sufletescului, pentru a trece în organizarea trupească. Orice asemenea trecere în organizarea trupească este pentru ea o formaţiune bolnavă, pe care o exclude cu stricteţe din sfera ei. Pentru acela care se informează cu adevărat în legătură cu acest

---

procedeu similar modului de a filosofa al lui Herbart, înainte de a face din ele conţinutul schemei sale ideatice pur intelectuale

[3] Găsiţi o prezentare şi justificare mai amănunţită a acestei reprezentări: „organe spirituale", în cartea mea ***Despre enigma omului***, precum şi în scrierile mele referitoare la concepţia despre lume a lui Goethe [Nota 5].

fel de a gândi, felul cum concep cei situaţi pe tărâmul antroposofiei dezvoltarea organelor spirituale ar trebui să fie o dovadă a faptului că, în ceea ce priveşte trăirile sufleteşti anormale, ilşuziile, viziunile, halucinaţiile etc., nici cercetătorul tărâmului spiritual real nu are alte reprezentări în afară de acelea care sunt justificate pentru antropologie.[4] Dacă cineva confundă rezultatele antroposofice cu aşa-numitele trăiri sufleteşti anormale, aceasta se întâmplă întotdeauna din cauză că el nu înţelege sau nu cunoaşte în suficientă măsură ceea ce se spune în antroposofie. De asemenea, acela care urmăreşte cu înţelegere felul cum descrie antroposofia calea de dezvoltare a organelor spirituale, nu poate să ajungă nicidecum la părerea că această cale poate face să apară nişte formaţiuni maladive sau nişte stări anormale. Cel ce abordează cu înţelegere justă aceste lucruri ar trebui să-şi dea seama, mai degrabă, că toate treptele experienţelor sufleteşti pe care le urcă omul, sub semnul antroposofiei, pe calea ce duce la percepţia spirituală, se situează pe un tărâm în exclusivitate sufletesc, alături de care percepţiile simţurilor şi activitatea intelectuală obişnuită se desfăşoară neschimbate, exact aşa cum s-au desfăşurat înainte de naşterea acestui tărâm. Dacă tocmai cu privire la acest aspect al cunoaşterii antroposofice domnesc multe neînţelegeri, cauza constă în faptul că multor oameni le este greu să atragă în sfera atenţiei lor o realitate pur sufletească. Asemenea oameni sunt părăsiţi de forţa

[4] Trăirile interioare prin care trebuie să treacă sufletul pentru a ajunge să-şi folosească organele spirituale sunt descrise într-o serie de cărţi ale mele, mai ales în ***Cum dobândim cunoştinţe despre lumile superioare*** (ed. a VII-a, Editura Filosofic-Antroposofică, Berlin W., Motzstr. 17) şi în partea a doua a cărţii mele ***Ştiinţa ocultă*** (ed. a VI-a, Leipzig, M. Altmann).

facultăţii lor de reprezentare de îndată ce ea nu se mai poate sprijini pe o percepţie senzorială. Atunci, forţa lor de reprezentare se estompează, coborând chiar sub gradul de intensitate care domneşte în starea de vis, şi ajungând până la acel grad de intensitate pe care-l atinge activitatea de reprezentare din timpul somnului fără vise, de care omul nu mai devine conştient. Putem spune că asemenea oameni sunt umpluţi în conştienţa lor de ecourile sau de influenţa nemijlocită a impresiilor senzoriale şi că, în paralel cu această stare, în ei există un fel de somnolenţă faţă de tot ceea ce ei ar cunoaşte drept realităţi sufleteşti, dacă ar putea sesiza asemenea realităţi. Putem spune chiar că viaţa sufletească, în specificul ei, este expusă neînţelegerilor celor mai grosiere, din partea multor oameni, numai din cauză că ei nu se pot trezi pentru ea în aceeaşi măsură în care se trezesc pentru conţinutul senzorial al conştienţei. Faptul că sunt în această situaţie oamenii care posedă numai acele grade de atenţie care se aprind în contact cu viaţa exterioară obişnuită nu trebuie să-l mire pe acela care, de exemplu, e în stare să vadă în lumina justă ceea ce putem învăţa de la un reproş pe care Franz Brentano [Nota 6] e nevoit să i-l facă, în legătură cu această problemă, lui William James [Nota 7]. Brentano scrie că trebuie să facem distincţie între „activitatea simţitoare şi obiectul spre care ea este îndreptată, adică între activitatea de a simţi şi ceea ce simţim” (şi „ele sunt distincte una de alta la fel de sigur cum sunt amintirea mea prezentă şi evenimentul din trecut care-mi planează în minte, sau, ca să folosim o comparaţie şi mai pregnantă, la fel cum este ura mea faţă de un duşman şi obiectul acestei uri”) şi el face aici observaţia că vedem „ivindu-se ici şi colo” eroarea împotriva căreia se îndreaptă aceste cuvinte. El spune în continuare: „Printre altele, William James a

adoptat-o (această eroare – *n. t.*) și, la Congresul Internațional de Psihologie de la Roma, 1905, a încercat s-o fundamenteze, ținând o cuvântare mai lungă. El spune: Pentru că, atunci când mă uit într-o sală, o dată cu sala apare și actul meu de a vedea; pentru că, mai departe, imaginile fanteziei legate de niște obiecte fizice se deosebesc numai ca grad de intensitate de imaginile fizice incitate în mod obiectiv de acestea; pentru că, în fine, noi spunem despre unele corpuri că sunt frumoase, dar deosebirea dintre frumos și urât este în legătură cu deosebirea dintre mișcările simțirii: fenomenul psihic și cel fizic nu mai trebuie considerate două clase de fenomene diferite. – Îmi vine greu să înțeleg cum se face că vorbitorul însuși n-a reușit să simtă slăbiciunea acestor argumente. A apărea simultan nu înseamnă a apărea drept același lucru, după cum a fi simultan nu înseamnă a fi același lucru. Și de aceea a putut Descartes să recomande, fără a se contrazice, ca măcar pentru început să negăm că sala pe care o vedem există și să rămânem cu fermitate, ca la ceva neîndoielnic, numai la ideea că există actul de a vedea sala. Dacă însă primul argument e șubred, atunci, în mod evident, și al doilea e șubred; căci în ce măsură s-ar schimba situația, dacă o fantazare s-ar deosebi de un act vizual numai prin gradul de intensitate, din moment ce, chiar în cazul în care acestea s-ar egaliza, întreaga egalitate dintre actul fantazării și cel al vederii, conform cu cele spuse adineaori, n-ar însemna decât egalitatea cu un fenomen psihic... În cel de-al treilea argument se vorbește despre frumos... Este însă, desigur, o logică bizară aceea care din faptul că „plăcerea cauzată de frumos este un fenomen psihic" vrea să conchidă că și lucrul de a cărui apariție se leagă plăcerea trebuie să fie un fenomen psihic. Dacă ar fi așa, atunci orice neplăcere ar fi identică cu lucrul față de care simțim

nelăcerea şi, în acest caz, ar trebui să ne ferim de a regreta o greşeală comisă, pentru că în regretul identic cu ea, s-ar repeta greşeala însăşi. – Dacă aceasta e situaţia, nu trebuie să ne temem, totuşi, că autoritatea lui James, care, din păcate, este pusă printre psihologii germani alături de aceea a unui Mach, îi va induce pe mulţi în eroarea de a ignora deosebirile cele mai evidente" În orice caz, această „ignorare a deosebirilor celor mai evidente" nu e o raritate. Şi ea îşi are cauza în faptul că puterea de reprezentare poate dezvolta atenţia necesară numai faţă de impresia senzorială, în timp ce procesul sufletesc propriu-zis, care se desfăşoară în acest timp, nu se face prezent în conştienţă în mod mai puternic decât ceea ce trăim în stare de somn. Avem de-a face cu două curente de trăiri, dintre care unul e sesizat în stare de veghe, celălalt însă – cel sufletesc – e perceput în acelaşi timp numai cu o forţă de reprezentare diminuată la intensitatea stării de somn, adică nu e perceput aproape deloc. Noi nu avem voie nicidecum să uităm că în timpul stării obişnuite de trezie a omului starea obişnuită de somn nu încetează, pur şi simplu, ci continuă să existe, alături de aceea de veghe, şi că viaţa sufletească propriu-zisă intră în sfera percepţiei doar atunci când omul se trezeşte nu numai pentru lumea senzorială, cum se întâmplă în starea de conştienţă obişnuită, ci şi pentru existenţa sufletească, aşa cum se întâmplă în cazul *conştienţei clarvăzătoare*. E aproape indiferent că unii neagă – în sens grosier materialist – faptul că somnul continuă, în ceea ce priveşte viaţa sufletească, şi în timpul stării de veghe, sau că, aşa cum face James, aruncă somnul, pentru că nu-l vede, în aceeaşi oală cu fizicul; rezultatele sunt aproape aceleaşi: ambele atitudini duc la nişte miopii fatale. Nu e însă de mirare că procesele sufleteşti rămân adeseori neperceptibile, de

vreme ce până şi un filosof ca W. James nu e în stare să le delimiteze în mod just de cele fizice[5].

Cu acela care poate face la fel de puţin ca W. James o delimitare între sufletescul propriu-zis şi conţinuturile sufleteşti trăite prin simţuri, greu poţi discuta despre acel domeniu al existenţei sufleteşti în care poate fi observată dezvoltarea organelor spirituale. Căci această dezvoltare are loc acolo unde el nu e în stare să-şi îndrepte atenţia. Ea duce de la cunoaşterea intelectuală la cea clarvăzătoare.[6]

Dar cu facultatea de a percepe sufletescul propriu-zis încă n-am realizat altceva decât o primă condiţie preliminară care ne permite să ne îndreptăm privirea spirituală în direcţia în care antroposofia caută dezvoltarea organelor sufleteşti. Căci ceea ce se oferă la început acestei priviri se raportează la entitatea pe care antroposofia o numeşte fiinţă sufletească înzestrată cu organe spirituale la fel cum se raportează o celulă vie nediferenţiată la o fiinţă înzestrată cu organe de simţ. Dar sufletul devine conştient de diferite organe spirituale, ca bunuri ale lui, numai în măsura în care el devine capabil să le folosească. Pentru că aceste organe nu sunt ceva static; ele sunt în permanentă mişcare. Şi, cât timp nu le folosim, nici nu putem fi conştienţi de existenţa lor. Perceperea şi folosirea lor sunt unul şi acelaşi lucru. Cum se manifestă dezvoltarea acestor organe şi, implicit, facultatea de a le percepe, acest lucru este descris în cărţile mele antroposofice. Aici vreau

[5] Această trezire a acelor facultăţi sufleteşti care în starea de conştienţă obişnuită nu sunt trezite se găsesc în cartea mea ***Despre enigma omului***.

[6] O fundamentare mai aprofundată a acestor expuneri găsiţi la sfârşitul cărţii de faţă, în „Extinderi formulate pe scurt ale conţinutului acestei scrieri", „1. Justificarea filosofică a antroposofiei".

doar să atrag atenţia asupra câtorva lucruri legate de această temă.

Cine încearcă să reflecteze la trăirile provocate de frnomenele senzoriale dă peste tot de întrebări la care, în primă instanţă, asemenea reflecţii îi par incapabile să răspundă. În urma unor asemenea reflecţii, reprezentanţii antropologiei ajung să stabilească existenţa unor limite ale cunoaşterii. Nu e nevoie să amintim decât de cuvântarea lui Du Bois-Reymond [Nota 8] despre limitele cunoaşterii naturii, unde el spune că nu putem şti care este esenţa materiei, şi nici care este esenţa celui mai simplu fenomen al conştienţei. În asemenea puncte ale reflecţiilor noastre se poate întâmpla să ne oprim şi să ajungem la părerea: aici există pentru om nişte bariere de netrecut în ceea ce priveşte cunoaşterea. Şi, conform cu aceasta, ne putem linişti, spunându-ne că omul poate cunoaşte ceva numai în cadrul domeniului circumscris de aceste bariere şi că în afara acestuia nu sunt posibile decât presimţirea, sentimentul, speranţa, dorinţa, cu care o „ştiinţă" nu poate avea nimic comun. Sau în acest punct putem începe să elaborăm ipoteze în legătură cu existenţa unui domeniu aflat dincolo de realităţile perceptibile pe cale senzorială. Într-un asemenea caz, ne folosim de intelect, despre care credem că are dreptul să-şi extindă judecăţile asupra unui tărâm din care simţurile nu percep nimic. Procedând în acest fel, ne supunem riscului ca acela care nu crede în asemenea presupuneri să obiecteze că intelectul nu are nici un drept să emită jduecăţi asupra unei realităţi pentru care îi este sustrasă temelia percepţiilor senzoriale. Căci numai acestea dau judecăţilor noastre un conţinut. Fără un asemenea conţinut, noţiunile noastre rămân goale.

Ştiinţa spirituală antroposofic orientată nu adoptă faţă de „limitele cunoaşterii" nici unul dintre aceste două

puncte de vedere. Ea nu adoptă cel de-al doilea punct de vedere pentru că ar trebui să fie de aceeaşi părere cu aceia care simt că pierdem orice teren solid de sub picioare pentru gândire dacă lăsăm reprezentările aşa cum le-am dobândit în urma percepţiilor senzoriale, vrând să le extindem, totuşi, dincolo de sfera lumii senzoriale. – Şi nu adoptă nici primul punct de vedere, pentru că îşi dă seama că la aşa-numitele limite ale cunoaşterii putem vieţui sufleteşte ceva care nu are nimic comun cu conţinutul reprezentării dobândit prin percepţie senzorială. Dacă sufletul face prezent în el numai acest conţinut, în cazul unei reflecţii adevărate asupra lui însuşi, el trebuie să-şi spună: acest conţinut nu poate revela cunoaşterii în mod nemijlocit altceva decât o replăsmuire a ceea ce el a trăit pe cale senzorială. Lucrurile se schimbă în cazul în care sufletul începe să se întrebe: ce pot trăi în mine însumi, dacă mă umplu de reprezentări care mă conduc spre limitele obişnuite ale cunoaşterii? El îşi poate spune atunci, dacă reflectează în mod corespunzător asupra lui însuşi: de cunoscut, cu asemenea reprezentări eu nu pot cunoaşte nimic, în sensul obişnuit al cuvântului; dar în cazul în care îmi actualizez în adâncul sufletului, în modul cel mai concret cu putinţă, *această* neputinţă a cunoaşterii, îmi voi da seama că aceste reprezentări lucrează în mine însumi. Ca reprezentări obişnuite de cunoaştere, ele rămân mute; dar tocmai în măsura în care muţenia lor se transmite tot mai mult conştienţei, ele dobândesc o viaţă interioară proprie, care devine una cu viaţa sufletului. Şi sufletul observă atunci cum cu această trăire el se află într-o situaţie comparabilă cu aceea a unei fiinţe oarbe, care n-a avut parte nici de o dezvoltare deosebită a simţului său tactil. O asemenea fiinţă, în primă instanţă, s-ar ciocni de toate lucrurile lumii înconjurătoare. Ea ar simţi rezistenţa

realităţilor exterioare. Şi din această senzaţie generală s-ar putea dezvolta o viaţă interioară umplută de o conştienţă primitivă care nu mai are doar senzaţia generală: eu mă ciocnesc de lucruri, ci care diversifică în ea această senzaţie, făcând distincţie între dur şi moale, neted şi aspru etc. – În acest fel, sufletul poate să vieţuiască şi să diversifice în el trăirea pe care o are cu reprezentările formate la limitele cunoaşterii. El învaţă să simtă că aceste limite nu reprezintă nimic altceva decât ceea ce ia naştere atunci când este atins sufleteşte de lumea spirituală. Sesizarea unor asemenea limite devine o trăire care poate fi comparată cu trăirea simţului tactil din domeniul senzorial. În ceea ce sufletul desemna mai înainte drept limită a cunoaşterii, el vede de acum înainte atingerea spiritual-sufletească a unei lumi spirituale. Şi din trăirea lucidă pe care o poate avea cu diferitele reprezentări la limită, senzaţia generală a unei lumi spirituale se particularizează pentru el într-o percepere diversificată a acesteia. În acest fel, modul cel mai de jos de a percepe lumea spirituală, aş zice, devine trăire. Cu aceasta am caracterizat doar prima deschidere a sufletului faţă de lumea spirituală. Am arătat însă, de asemenea, că în ceea ce antroposofia la care mă refer eu aici caută, drept trăiri spirituale, nu se vorbeşte despre nişte trăiri de sine generale, nebuloase, afective, ci despre ceva care poate fi dezvoltat în mod logic şi transformat într-o trăire interioară reală. Nu e locul aici să arăt felul în care prima percepţie spirituală elementară poate fi intensificată prin alte activităţi pe care sufletul le desfăşoară în continuare, astfel încât să se poată vorbi nu numai de un pipăit spiritual-sufletesc, ci şi de alte feluri de percepţie,

superioare, într-un anumit sens[7]. În ceea ce priveşte descrierea unor asemenea activităţi ale sufletului, trebuie să fac trimitere la cărţile şi articolele mele antroposofice. Aici nu mi-am propus decât să explic în principiu percepţia spirituală despre care vorbeşte antroposofia.

Aş vrea să mai arăt, folosind o comparaţie, cât de diferit este întreg comportamentul sufletului în cercetarea spirituală antroposofică faţă de acela pe care îl are când se ocupă de antropologie. Imaginaţi-vă un număr de boabe de grâu. Acestea pot fi folosite ca alimente. Dar ele pot fi şi puse în pământ, astfel încât din ele să se dezvolte alte plante de grâu. Noi putem păstra în conştienţă reprezentările pe care ni le-am format prin trăirile senzoriale avute, în aşa fel încât în aceste reprezentări să avem nişte cópii ale realităţii senzoriale. Dar le putem trăi şi în alt fel: lăsând ca în suflet să acţioneze acea forţă a sufletului pe care aceste reprezentări o fac să acţioneze în suflet prin ceea ce sunt ele, independent de faptul că reproduc o realitate senzorială. Primul mod în care acţionează reprezentările în suflet poate fi comparat cu ceea ce devin boabele de grâu atunci când sunt consumate de o fiinţă ca hrană. Cel de-al doilea – cu apariţia unei plante noi din fiecare bob de grâu. – În orice caz, comparaţia nu trebuie gândită decât ţinându-se seama de următorul lucru: din sămânţă se dezvoltă o plantă asemănătoare cu strămoşii ei; din reprezentarea ce devine

[7] Limite ale cunoaşterii de felul celor discutate mai sus apar nu numai în numărul redus în care ele ajung uneori la conştienţă; ele rezultă în număr mare pe căile pe care trebuie s-o apuce, prin esenţa ei lăuntrică, reflecţia, pentru a ajunge într-un raport cu realitatea adevărată. Comparaţi, în acest sens, în ultima parte a acestei cărţi, „Extinderi formulate pe scurt ale conţinutului acestei scrieri", capitolul „2. Apariţia limitelor cunoaşterii".

activă în suflet se naşte în acesta o forţă ce ajută la formarea unor organe spirituale. Şi trebuie să ţinem seama, de asemenea, de faptul că prima scânteie a conştienţei faptului că există asemenea forţe interioare poate fi aprinsă numai în contact cu nişte reprezentări care lucrează atât de puternic ca reprezentările-limită caracterizate, dar că, o dată trezită conştienţa pentru asemenea forţe, ea se poate folosi, în orice caz, într-o măsură mai mică, şi de alte reprezentări, pentru a-şi continua drumul început.

Totodată, această comparaţie atrage atenţia asupra unui lucru pe care-l constată cercetarea antroposofică în legătură cu esenţa vieţii de reprezentare. După cum sămânţa, dacă o transformăm în aliment, e scoasă din curentul acelei evoluţii care constituie entitatea ei cea mai proprie şi care duce la formarea unei plante noi, şi reprezentarea este abătută de la direcţia ei esenţială de dezvoltare, atunci când e folosită de sufletul ce-şi formează reprezentări drept cópii ale unei percepţii senzoriale. Evoluţia ce corespunde, prin esenţa ei proprie, reprezentării este aceea de a lucra în suflet ca forţă de dezvoltare a acestuia. Exact la fel cum nu vom găsi legile de evoluţie proprii plantei cercetând sămânţa din punctul de vedere al valorii ei nutritive, nu vom găsi esenţa reprezentării încercând să aflăm în ce măsură produce ea cunoaşterea bazată pe copierea realităţii, pe care o mijloceşte. Nu vreau să spun cu aceasta că n-ar putea fi făcută o asemenea cercetare. Ea poate fi făcută, la fel de bine ca şi aceea asupra valorii nutritive a grăunţelor. Dar, după cum prin aceasta ne vom lămuri asupra unui alt lucru decât asupra legilor de evoluţie ce guvernează creşterea plantelor, tot astfel, printr-o teorie a cunoaşterii ce examinează reprezentările din punctul de vedere al valorii

lor de cunoaştere, drept cópii ale realităţii, vom obţine înţelegerea altor lucruri decât a esenţei vieţii de reprezentare. Pe cât de puţin este prefigurat în esenţa unui bob de grâu să devină hrană, tot pe atât de puţin este în esenţa reprezentării să furnizeze o cunoaşterea bazată pe copierea realităţii. Ba putem chiar spune că, dacă pentru bobul de grâu folosirea sa în alimentaţie este ceva cu totul exterior, tot aşa stau lucrurile şi cu reprezentările atunci când ele sunt folosite la cunoaşterea bazată pe copierea realităţii. De fapt, în reprezentări sufletul îşi percepe propria sa fiinţă în dezvoltare. Şi de-abia prin propria activitate a sufletului devin reprezentările mijlocitoarele cunoaşterii unei realităţi.[8]

La întrebarea cum devin reprezentările asemenea mijlocitoare ale cunoaşterii, observaţia spirituală care se foloseşte de organele spirituale dă în mod necesar un alt răspuns decât acela dat de teoriile cunoaşterii ce resping această observaţie. Observaţia antroposofică ajunge la concluziile următoare.

Aşa cum sunt, conform cu esenţa lor cea mai proprie, reprezentările constituie, ce-i drept, o parte a vieţii sufletului; dar sufletul nu poate deveni conştient de ale, atâta timp cât nu-şi foloseşte în mod conştient organele spirituale. Cât timp sunt vii, conform cu esenţa lor proprie, ele rămân inconştiente în suflet. Sufletul *trăieşte* prin ele, dar nu poate *şti* nimic despre ele. Reprezentările trebuie să-şi diminueze propria lor viaţă, pentru a deveni trăiri sufleteşti conştiente ale conştienţei obişnuite. Această diminuare are loc prin orice percepţie senzorială. Când

[8] O fundamentare mai amănunţită a gândurilor de mai sus se găseşte în ultimul capitol din volumul 2 al cărţii mele ***Enigmele filosofiei***: „Perspectivă schiţată a unei antroposofii".

sufletul primeşte o impresie senzorială, are loc, până la un anumit punct, un fel de paralizare a vieţii de reprezentare; şi sufletul trăieşte în mod conştient reprezentarea astfel paralizată drept mijlocitoarea unei cunoştinţe despre realitatea exterioară.[9] Toate reprezentările pe care sufletul le raportează la o realitate senzorială sunt trăiri spirituale interioare a căror viaţă a fost estompată. În tot ceea ce gândim despre o lume senzorială exterioară avem de-a face cu nişte reprezentări ucise. Dar *viaţa* reprezentării nu se pierde, ci îşi duce existenţa ei, separată de tărâmul conştienţei, în sferele inconştiente ale sufletului. Şi aici e regăsită de către organele spirituale. Şi al fel cum reprezentările ucise pot fi raportate de suflet la lumea senzorială, reprezentările vii, sesizate cu organele spirituale, pot fi raportate la lumea spiritului. – Reprezentările-limită caracterizate mai sus sunt acelea care, prin propria lor entitate, nu se lasă paralizate; de aceea, ele se opun unei relaţii cu realitatea senzorială. Tocmai prin aceasta ele devin punctele de plecare ale percepţiei spirituale.

Reprezentărilor care sunt sesizate de către suflet ca reprezentări vii, le-am dat în scrierile mele antroposofice numele de reprezentări imaginative. Nu înţelegem la ce se referă aici expresia „imaginativ", dacă o confundăm cu *forma* de exprimare în imagini care trebuie folosită pentru a ne referi în mod corespunzător la asemenea reprezentări. Ceea ce înţelegem aici, de fapt, prin „imaginativ" poate fi explicat cam în felul următor. Când un om are o percepţie senzorială în timp ce obiectul exterior face o impresie

[9] Comparaţi cu aceasta capitolul 3 de la sfârşitul cărţii de faţă: „3. Despre abstractismul noţiunilor", în „Extinderi formulate pe scurt ale conţinutului acestei scrieri".

asupra lui, percepţia are pentru el o anumită intensitate interioară. Dacă îşi abate privirile de la obiectul respectiv, el şi-l poate face prezent în suflet sub forma unei simple reprezentări interioare. Dar reprezentarea are o intensitate interioară mai mică. În comparaţie cu reprezentarea ce acţionează în prezenţa obiectului exterior, ea are, am putea spune, un caracter de umbră. Când omul vrea să dea viaţă reprezentărilor care pentru conştienţa obişnuită au, în sufletul lui, acest caracter de umbră, el le impregnează cu ecourile percepţiilor senzoriale. El transformă reprezentarea în *imagine* vizibilă. Acum, sigur că asemenea reprezentări în imagini nu sunt altceva decât nişte rezultate ale interacţiunii dintre reprezentare şi viaţa senzorială. Reprezentările „imaginative" ale antroposofiei nu iau naştere deloc în acest fel. Ca să le producă, sufletul trebuie să cunoască în mod atât de exact procesul interior prin care se unesc viaţa de reprezentare şi impresia senzorială, încât să poată ţine foarte departe de el revărsarea în viaţa de reprezentare a impresiilor senzoriale, respectiv a ecourilor acestora. Reuşim să ţinem la distanţă ecourile impresiilor senzoriale numai dacă am aflat în ce fel e luată în stăpânire reprezentarea de aceste ecouri. Numai atunci suntem în situaţia de a uni în mod viu organele spirituale cu esenţa activităţii de reprezentare şi să primim, prin aceasta, impresiile venite de la realitatea spirituală. Acum, viaţa de reprezentare e impregnată dintr-o cu totul altă direcţie decât în cazul percepţiei senzoriale. Trăirile pe care le avem sunt esenţial altele decât cele pe care le putem avea în contact cu percepţiile senzoriale. Există, totuşi, o posibilitate de a exprima aceste vieţuiri, şi anume, în felul următor. – Când omul percepe culoarea *galben*, el are în suflet nu numai trăirea vizuală, ci şi o trăire afectivă a

sufletului în acea culoare. La oameni diferiţi, aceasta poate avea intensităţi diferite, dar de lipsit, nu va lipsi niciodată. În frumosul capitol despre „acţiunea senzorial-morală a culorilor” [Nota 9], din Tratatul său despre culori, Goethe a descris în mod foarte pregnant reacţiile afective secundare la roşu, galben, verde etc. Ei bine, când sufletul percepe ceva dintr-un anumit tărâm al spiritualului, se poate întâmpla ca această percepţie spirituală să fie însoţită în el de aceeaşi trăire afectivă secundară care apare în cazul percepţiei senzoriale la galben. Ştim atunci că avem o trăire spirituală sau alta. Bineînţeles că atunci nu avem în faţa noastră, în reprezentare, acelaşi lucru pe care-l avem la percepţia senzorială a culorii galben. Ci avem, ca reacţie afectivă secundară, aceeaşi trăire interioară pe care o avem când în faţa ochilor noştri se află culoarea galbenă. Spunem atunci: eu percep trăirea spirituală drept „galben”. Poate că, pentru a ne exprima mai exact, am putea spune întotdeauna: eu percep ceva care pentru suflet este ca „galbenul”. Totuşi, nici unul dintre aceia care fac cunoştinţă, din literatura antroposofică, cu procesul care duce la percepţia spirituală, n-ar trebui să aibă nevoie de un mod de exprimare atât de întortocheat. Această literatură atrage atenţia în suficientă măsură asupra faptului că realitatea fiinţială accesibilă percepţiei spirituale nu stă în faţa organelor spirituale ca un obiect sau proces senzorial rarefiat sau în aşa fel încât ar putea fi redată prin reprezentări care au caracter de percepţie senzorială în sensul obişnuit al cuvântului.[10]

[10] Cele spuse aici, la urmă, sunt explicate şi mai temeinic în capitolul 4 din „Extinderi formulate pe scurt ale conţinutului acestei scrieri”, de la sfârşitul cărţii de faţă, şi anume în : „4. O caracteristică importantă a percepţiei spirituale”.

La fel cum învaţă să cunoască lumea spirituală care există în afara omului, sufletul învaţă să cunoască, prin organele lui spirituale, însăşi entitatea spirituală a omului. Antroposofia observă această entitate spirituală drept parte componentă a lumii spirituale. Ea înaintează de la observarea unei părţi a lumii spirituale la nişte reprezentări referitoare la fiinţa umană care-i pun în faţă ceea ce se revelează în trupul omului drept om spiritual. Antropologia înaintează şi ea, venind din direcţia opusă, spre nişte reprezentări referitoare la fiinţa umană. Dacă antroposofia dezvoltă modurile de observaţie caracterizate mai sus, ea ajunge la nişte concepţii referitoare la fiinţa spirituală a omului, care în lumea senzorială se revelează în trup. Floarea acestei revelări este conştienţa, care face ca impresiile senzoriale să existe mai departe, ca reprezentări. Prin faptul că înaintează de la trăirile legate de lumea spirituală extraumană până la om, antroposofia îl găseşte în cele din urmă pe acesta trăind în corpul fizic-senzorial şi dezvoltând în acesta conştienţa despre realitatea senzorială. Ultimul lucru pe care-l găseşte pe calea ei, în legătură cu omul, este fiinţa de reprezentări vie a sufletului, pe care e în stare s-o exprime sub formă de reprezentări imaginative coerente. Pe urmă, am putea spune că la capătul căii ei de cercetare spirituală, folosindu-şi în continuare privirea, ea poate vedea cum viaţa de reprezentare fiinţial-reală este paralizată de simţurile care percep. În această viaţă de reprezentare paralizată ea îl are caracterizat, luminat din direcţia spiritului, pe omul care trăieşte în lumea senzorială, în măsura în care acesta este o fiinţă care dezvoltă o activitate de reprezentare. În acest fel, ea ajunge la o filosofie despre om, ca ultim rezultat al cercetărilor ei. Ceea ce se află înainte de aceasta pe drumul ei se găseşte exclusiv pe

tărâmul spiritualului. Cu rezultatele obţinute pe calea spirituală, ea ajunge la o caracterizare a omului care trăieşte în lumea senzorială.

Antropologia cercetează domeniile lumii senzoriale. Înaintând pe drumul ei, ea ajunge tot la om. Acesta i se înfăţişează aşa cum sintetizează el în organizarea lui trupească realităţile lumii senzoriale, în aşa fel încât din această sinteză ia naştere conştienţa prin care realitatea exterioară se face prezentă sub formă de reprezentări. Antropologul crede că reprezentările iau naştere din organismul uman. Observând aceasta, el trebuie, într-un anumit sens, să se oprească. Prin simpla antropologie, el nu poate sesiza o coerenţă interioară legică a activităţii de reprezentare. După cum, la capătul drumului său ce se desfăşoară în experienţe spirituale, antroposofia îşi mai îndreaptă privirile spre fiinţa spirituală a omului, în măsura în care aceasta se revelează prin percepţiile simţurilor, tot astfel, antropologia, când a ajuns la capătul drumului ei, care se desfăşoară pe tărâm senzorial, trebuie să-şi îndrepte prvirile spre felul cum acţionează omul senzorial atunci când desfăşoară o activitate de reprezentare în contact cu percepţiile senzoriale. Observând acest lucru, ea constată că această activitate nu are ca bază legile vieţii trupeşti, ci legile logice ale gândirii. Dar logica nu este un domeniu în care să poţi intra ca în celelalte domenii ale antropologiei. În gândirea guvernată de logică domnesc nişte legi care nu mai pot fi caracterizate drept legi ale organizării trupeşti. Dacă omul acţionează în cadrul lor, în el se revelează aceeaşi fiinţă pe care antroposofia a întâlnit-o la capătul drumului ei. Numai că antropologul vede această fiinţă aşa cum este ea luminată din direcţia senzorială. El vede reprezentările paralizate şi, admiţând că există logica, el admite, de

asemenea, că în reprezentări guvernează nişte legi dintr-o lume care, ce-i drept, formează împreună cu cea senzorială o unitate, fără a coincide, totuşi, cu ea. În viaţa de reprezentare bazată pe logică, antropologului i se revelează omul fizic-senzorial care intră în atingere cu lumea spirituală. Pe această cale, antropologia ajunge la o filosofie despre om, ca ultim rezultat al cercetărilor ei. Ceea ce se află, pe drumul ei, înainte de aceasta, e situat exclusiv pe tărâmul senzorial[11].

Dacă umbli în mod just pe cele două căi, cea antroposofică şi cea antropologică, atunci, într-un anumit punct, ele se întâlnesc. La această întâlnire, antroposofia aduce cu sine imaginea omului spiritual viu şi arată cum acesta dezvoltă, trecând prin existenţa senzorială, conştienţa care există între naştere şi moarte, în timp ce viaţa suprasensibilă a conştienţei este paralizată. La această întâlnire, antropologia aduce imaginea omului senzorial care se percepe pe sine însuşi în conştienţă, dar care, înălţându-se până la nivelul existenţei spirituale, trăieşte în fiinţa aflată dincolo de naştere şi moarte. În punctul acestei întâlniri este posibilă o înţelegere cu adevărat rodnică între antroposofie şi antropologie. Aceasta trebuie să aibă loc, dacă amândouă se dezvoltă mai departe în direcţia filosofiei despre om. Filosofia despre om provenită din antroposofie va furniza, ce-i drept, o imagine a acestuia pictată cu alte mijloace decât aceea oferită de filosofia despre om provenită din antropologie; dar cei care privesc amândouă imaginile se vor putea găsi, cu reprezentările lor, într-un acord asemănător aceluia

[11] Şi aceste gânduri îşi găsesc lămurirea, într-o anumită direcţie, prin cele spuse în capitolul 1 din partea finală a cărţii, „Extinderi formulate pe scurt ale acestei scrieri”: „1. Justificarea filosofică a antroposofiei.”

dintre imaginea negativă de pe placa fotografică, în cazul unei tratări corespunzătoare, şi fotografia pozitivă.

Se pare că prin aceste expuneri am arătat în ce sens se poate răspunde afirmativ, mai ales din punctul de vedere al antroposofiei, la întrebarea pusă la începutul acestei scrieri despre posibilitatea unei discuţii rodnice între antropologie şi antroposofie.

II. MAX DESSOIR DESPRE ANTROPOSOFIE

Desigur, din expunerile precedente se poate vedea cât de binevenită poate fi pentru reprezentantul antroposofiei o confruntare obiectivă cu antropologul. Ne-am putea aştepta ca o carte care urmăreşte nişte intenţii cum sunt cele ale lui Max Dessoir să fie punctul de plecare pentru o asemenea confruntare. Din punctul de vedere al antroposofiei, această carte este scrisă în sensul ştiinţei antropologice. Ea se bazează pe rezultatele observaţiei senzoriale şi vrea să pună în valoare acel mod de gândire şi acele mijloace de cercetare care sunt folosite în cadrul curentului de cunoaştere naturalist-ştiinţific. În sensul expunerilor făcute aici, cartea ţine de ştiinţa antropologică.

În capitolul cărţii sale intitulat „Antroposofie", Max Dessoir vrea să ofere o critică a concepţiilor antroposofice prezentate în scrierile mele. El caută să redea în felul lui diferite expuneri din aceste scrieri şi să-şi facă, pornind de la ele, observaţiile lui critice. Prin urmare, aceasta ne-ar putea determina să observăm ceea ce poate fi spus de către cele două cercuri de reprezentări în legătură cu unul sau celălalt dintre punctele căutărilor din domeniul cunoaşterii.

Vreau să descriu aici şi să pun în discuţie, din acest punct de vedere, expunerile lui Max Dessoir. – Dessoir vrea

să arate că eu susţin părerea că sufletul uman poate ajunge, prin dezvoltare interioară, să-şi folosească organele spirituale şi să-şi stabilească astfel o legătură cu o lume spirituală într-un mod asemănător aceluia în care îşi stabileşte, prin simţurile trupeşti, o legătură cu lumea senzorială. Din expunerile precedente ale cărţii de faţă se poate vedea cum înţeleg eu ceea ce trebuie să se petreacă în suflet pentru ca el să ajungă în situaţia de a percepe viaţa spirituală. Max Dessoir prezintă în felul lui cele înfăţişate de mine în scrierile mele. El spune: „Printr-o asemenea muncă interioară, sufletul obţine ceea ce este ţelul întregii căutări din domeniul filosofiei. Bineînţeles, trebuie evitată orice confuzie între conştienţa liberă de trup şi clarvederea în stare de vis sau procesele hipnotice. Când forţele noastre sufleteşti sunt intensificate, eul se poate trăi pe sine deasupra conştienţei, într-o stare în care spiritualul se densifică şi devine independent, ba el poate chiar, percepând nişte culori şi sunete, să excludă din trăirea sa mijlocirea trupului." După aceste fraze ale sale, Max Dessoir face remarca: „Nu merită să combatem în mod amănunţit aceste afirmaţii." Dessoir leagă, aşadar, concepţia mea despre percepţia spirituală de presupusa mea afirmaţie că la perceperea culorilor şi sunetelor putem exclude mijlocirea trupului. Rog cititorul să ia seama la ceea ce am spus în expunerile precedente despre trăirile pe care le are sufletul prin organele lui spirituale şi despre felul cum ajunge el să se exprime în legătură cu aceste trăiri, în imagini cromatice şi acustice. El va vedea atunci că, din punctul de vedere al antroposofiei, n-aş putea face o afirmaţie mai prostească decât aceea că „la perceperea culorilor şi sunetelor sufletul poate exclude mijlocirea trupului". Dacă aş prezenta o asemenea afirmaţie, ar fi, în orice caz, just să se spună că „nu merită să combatem în

mod amănunţit această afirmaţie". Ne aflăm în faţa unui fapt cu adevărat bizar. Max Dessoir afirmă că spun un lucru pe care, conform cu propriile mele premise, trebuie să-l numesc eu însumi prostesc. În orice caz, cu o asemenea obiecţie din partea adversă este imposibilă orice confruntare. Poţi doar constata ce imagine caricaturală este prezentată aici, drept concepţia aceluia pe care vrei să-l combaţi.

Dessoir ar obiecta, poate, că el nu găseşte nicăieri în scrierile mele anterioare exprimate atât de clar consecinţele concepţiilor mele cu privire la punctul pe care tocmai l-am atins în capitolul anterior. Voi recunoaşte fără rezerve că, în privinţa anumitor puncte ale antroposofiei, în unele din expunerile mele ulterioare se poate găsi o dezbatere mai amănunţită asupra unor lucruri prezentate anterior şi că, ici şi colo, cititorul scrierilor mele mai vechi ar putea ajunge, eventual, la o părere eronată, în legătură cu ceea ce eu însumi consider, într-un anumit punct, că ar fi fost necesar să adaug drept consecinţă justă a concepţiilor mele. După câte cred, orice om înzestrat cu înţelegere trebuie să considere că acest lucru este firesc. Pentru că antroposofia este un câmp de lucru vast, şi întotdeauna ceea ce se publică din ea nu poate constitui altceva decât diferite părţi ale ei.

Dar, în *acest* caz, poate Max Dessoir să invoce faptul că în scrierile mele mai vechi punctul atins mai sus n-a fost pus suficient de mult în lumină? Cartea lui Dessoir a apărut în 1917. În ediţia a cincea a cărţii mele ***Cum dobândim cunoştinţe despre lumile superioare?***, apărută în anul 1914, în locul unde se tratează despre descrierea în imagini a trăirilor spirituale prin culori, eu am făcut observaţia următoare: „La toate descrierile care urmează trebuie să se ţină seama de faptul că, de exemplu, când ne

referim la vederea unei culori, e vorba de o *vedere spirituală* (clarvedere). Când cunoașterea clarvăzătoare spune: «văd roșu», aceasta înseamnă: «eu am în spiritual-sufletesc o trăire care este echivalentă cu trăirea fizică la impresia culorii roșii». Se folosește această expresie numai pentru că într-un asemenea caz cunoașterii clarvăzătoare îi e absolut firesc să spună: «văd roșu». Cine nu ține seama de aceasta, ușor poate face confuzie între o viziune în culori și o trăire cu adevărat clarvăzătoare." Am făcut această remarcă nu pentru că aș crede că cineva care citește cu înțelegere adevărată expunerile mele mai vechi ar putea ajunge la părerea că eu aș afirma cum că putem vedea culorile fără ochi, ci pentru că mi-am putut imagina că, ici sau colo, la o citire *superficială*, cineva mi-ar putea atribui, neînțelegând ce vreau să spun, o asemenea afirmație, dacă nu voi spune cu toată hotărârea că o socotesc nejustificată. La trei ani *după* ce eu am respins în mod hotărât acest lucru, Max Dessoir vine și povestește cum că eu afirm un lucru pe care, de fapt, îl consider o prostie.

Dar asta nu e totul. În ediția a 6-a a cărții mele ***Teosofie***, apărută tot în anul 1914, se pot citi următoarele, în legătură cu cele discutate aici: „Putem ajunge la reprezentarea că ceea ce e descris aici drept «culoare» stă în fața sufletului la fel cum stă o culoare fizică în fața ochiului. Dar o asemenea «culoare sufletească» n-ar fi altceva decât o halucinație. Știința spirituală nu are nimic comun cu impresiile «halucinante». Și nu *pe acestea* le am eu în vedere, în descrierea de față. Ajungem la o reprezentare justă dacă facem să devină prezent în noi următorul lucru. Sufletul *trăiește* în legătură cu o *culoare fizică* nu numai impresia senzorială, ci are în contact cu ea și o trăire sufletească. Această *trăire sufletească* este alta când sufletul percepe – prin ochi – o culoare galbenă, și alta

când percepe una albastră. Puteţi numi această trăire «viaţă în galben» sau «viaţă în albastru». Sufletul care a păşit pe calea cunoaşterii are o «trăire în galben» similară când se află în faţa trăirilor sufleteşti active ale altor fiinţe; şi are o «trăire în albastru» în faţa dispoziţiilor sufleteşti pline de dăruire. Esenţialul nu este că «văzătorul» vede la o reprezentare a unui alt suflet un «albastru» asemănător cu cel pe care-l vede în lumea fizică, ci esenţialul constă în faptul că el are o trăire care-i dă dreptul să dea reprezentării denumirea de «albastru», la fel cum omul fizic are dreptul să spună, de exemplu, că o perdea e albastră. Şi mai este *esenţial* ca văzătorul să fie conştient de faptul că prin această trăire a sa el se află într-o trăire liberă de trup, în aşa fel încât dobândeşte posibilitatea de a vorbi despre valoarea şi importanţa vieţii sufleteşti într-o lume a cărei percepere *nu* e mijlocită de către trupul uman

Renunţ să mai citez şi alte pasaje din scrierile mele care pot înfăţişa părerea mea reală în problema pe care am atins-o. Şi las în seama fiecărui cititor care mai este în stare să-şi formeze o judecată obiectivă asupra unor *fapte*, care pot fi înfăţişate chiar şi atunci când este vorba de antroposofie, – să aprecieze el însuşi ce trebuie să creadă despre felul cum „redă" Max Dessoir expunerile mele.

Ceea ce spune el în continuare, prezentând raportul dintre reprezentările „imaginative" şi o realitate spirituală corespunzătoare acestora, aruncă o lumină de-a dreptul fatală asupra gradului de înţelegere cu care Dessoir vine în întâmpinarea încercării mele de a descrie conştienţa dobândită prin organele spirituale. El a auzit că antroposofia nu explică evoluţia neamului omenesc pe Pământ doar cu mijloacele folosite în antropologie, ci că ea vede, prin mijloacele ei, cum această evoluţie depinde de nişte forţe şi entităţi spirituale. În cartea mea ***Ştiinţa***

ocultă eu am încercat să descriu într-un mod expresiv acest proces ale evoluţiei umane, prin reprezentări „imaginative” (de altfel, şi prin nişte modalităţi de cunoaştere situate dincolo de contemplarea imaginativă, lucru care intră însă mai puţin în considerare pentru ceea ce vrem să discutăm aici). În cartea amintită, eu am dat de înţeles că în faţa contemplării antroposofice apare o panoramă a stărilor prin care omenirea a trecut în formele de evoluţie mai apropiate de cele actuale şi am atras atenţia, de asemenea, asupra unor stadii de evoluţie mai vechi, în care omul apare sub o formă foarte neasemănătoare cu cea actuală şi pe care eu nu le descriu folosind reprezentările împrumutate de antropologie din domeniul percepţiei senzoriale, ci nişte reprezentări imaginative. – Şi Dessoir îşi informează în felul următor cititorii despre ceea ce spun eu cu privire la evoluţia omenirii. El prezintă descrierea pe care eu o dau despre formele de dezvoltare mai apropiate de alcătuirea actuală a omului spunând că eu presuun, pentru o anumită perioadă de timp din trecut, o civilizaţie vechi-indiană a omenirii, urmată de alte epoci de civilizaţie. La Dessoir citim: „Vechea Indie nu este India actuală, după cum, în general, toate denumirile geografice, astronomice, istorice, trebuie înţelese în mod simbolic. După cultura vechi-indiană a urmat cea protopersană, condusă de Zarathustra, care însă a trăit cu mult înainte de personalitatea cunoscută în istorie sub acest nume. Au urmat alte perioade de timp. Noi ne aflăm acum în perioada a şasea.” – În legătură cu o epocă mult mai veche din evoluţia omenirii, în care aceasta a apărut sub forme foarte neasemănătoare celor actuale, Dessoir îmi relatează spusele astfel: „Acest om s-a format într-un trecut străvechi, pe care Steiner îl numeşte era lemuriană a Pământului – de ce oare? – şi într-un ţinut care

se afla pe atunci între Australia şi India (ceea ce este, deci, o determinare în spaţiu reală şi nu un simbol).” – Acum, eu vreau să fac abstracţie aici cu totul de faptul că, în general, eu nu pot privi aceste „redări” ale descrierilor mele decât ca pe nişte imagini caricaturale, absolut inapte să-i dea unui cititor oarecare o imagine a ceea ce vreau să spun. Vreau să vorbesc despre un singur punct al acestor „redări”. Dessoir face să ia naştere în cititor impresia că eu aş afirma cum că cele văzute în spirit trebuie înţelese în mod simbolic, că, prin urmare, Vechea Indie, locul unde eu situez o veche civilizaţie a omenirii, ar fi un ţinut simbolic. Mai târziu, el găseşte demn de mustrare faptul că eu situez o perioadă mult mai veche din evoluţia omenirii în Lemuria – între Australia şi India –, contrazicându-mă astfel pe mine însumi în modul cel mai crunt, de vreme ce din descrierea mea se poate vedea că eu consider Lemuria un loc real precis determinat şi nu un simbol.

Trebuie să admitem întru totul că un cititor al cărţii lui Dessoir care n-a citit nimic scris de mine şi ia relatarea lui Dessoir, pur şi simplu, aşa cum este, ajunge în mod necesar la părerea că descrierea mea e ceva absolut negândit, confuz şi contradictoriu în sine. – Ce stă însă scris *cu adevărat* în cartea mea, despre acel ţinut de pe Pământ pe care-l numesc Vechea Indie? Citiţi expunerile respective şi veţi constata că eu afirm în mod absolut clar că Vechea Indie nu este un simbol, ci acea regiune de pe suprafaţa Pământului care coincide, chiar dacă nu cu toată exactitatea, totuşi, în linii mari, cu regiunea pe care oricine o cunoaşte azi drept India. Dessoir relatează, aşadar, cititorului său, drept părere a mea, ceva ce mie niciodată nu mi-a trecut prin cap să-mi reprezint. Şi pentru că, descriind Vechea Indie, vorbesc într-un mod corespunzător cu părerea mea adevărată despre Vechea

Indie, nu însă cu absurditatea pe care el mi-o atribuie, mă acuză că mă contrazic.

Mă întreb cum a putut să apară acest lucru incredibil, ca Dessoir să-mi atribuie afirmaţia că Vechea Indie trebuie înţeleasă în mod „simbolic". Pentru mine, din întregul context al prezentării sale rezultă următoarele. Dessoir a citit ceva în legătură cu acele procese din viaţa sufletească pe care eu le caracterizez drept calea ce duce la percepţia spirituală, a cărei primă treaptă este cunoaşterea imaginativă. Eu descriu cum, dăruindu-se în linişte anumitor gânduri, sufletul dezvoltă din adâncurile sale subterane facultatea de a forma reprezentări imaginative. Eu spun că în acest scop e cel mai bine ca sufletul să se dăruiască unor reprezentări simbolice. Citind cele spuse de mine, nimeni n-ar trebui să cadă în eroarea de a crede că reprezentările simbolice sunt altceva decât mijlocul prin care se poate ajunge la cunoaşterea imaginativă. Dessoir este acuma de părere că, deoarece la activitatea de reprezentare imaginativă se ajunge prin intermediul unor simboluri, şi aceasta constă tot numai din simboluri, ba el îmi atribuie chiar părerea că acela care îşi foloseşte organele spirituale nu ajunge să vadă prin reprezentările imaginative nişte realităţi, ci numai nişte simboluri.

Pusă faţă în faţă cu descrierea mea, afirmaţia lui Dessoir că în asemenea cazuri cum este cel cu Vechea Indie eu mă refer la nişte simboluri, nu la nişte realităţi, poate fi comparată numai cu ceea ce urmează. Cineva constată, studiind aspectul unei porţiuni de sol, că în regiunea în care se află el trebuie să fi plouat de curând. El comunică acest lucru unui alt om. Acestuia el nu-i poate comunica, bineînţeles, decât *reprezentarea* sa despre faptul că a plouat. De aceea, un al treilea vine şi afirmă că cel dintâi a spus că aspectul de moment al solului nu provine de la o

ploaie reală, ci de la reprezentarea ploii. Eu nu afirm nici că reprezentările imaginative sunt nişte simple simboluri şi nimic mai mult, nici că ele înseşi sunt o realitate, ci spun că ele se raportează la o realitate, cum e cazul şi cu reprezentările conştienţei obişnuite. Şi a susţine că eu mă refer numai la nişte reprezentări simbolice este totuna cu a afirma că naturalistul nu vede realitatea în lucrurile reale la care se referă el cu reprezentările sale, ci în reprezentările înseşi.

Dacă descrii concepţile pe care vrei să le combaţi aşa cum o face Dessoir, lupta este cât se poate de uşoară. Şi Max Dessoir nu-şi face probleme prea mari când se aşează, cu un aer de superioritate, pe scaunul judecătorului critic; dar el poate s-o facă numai transformând mai întâi descrierea mea într-o imagine caricaturală a ei, ba adeseori chiar într-o prostie absolută, criticând apoi de la catedră propria lui creaţie. El spune: „Este contradictorie afirmaţia că din nişte stări de lucruri percepute prin «clarvedere» sau spuse numai în mod «simbolic» s-au putut dezvolta faptele realităţii."Dar la mine nu se întâlneşte nicăieri un asemenea mod de reprezentare contradictoriu. Numai că Dessoir îl atribuie scrierilor mele. Iar când el se sumeţeşte chiar să facă afirmaţia: „Căci nu aceasta e problema, că privim sau nu spiritualul drept o activitate a creierului, ci problema este dacă spiritualul trebuie gândit în formele modului copilăresc de reprezentare sau drept un domeniu avându-şi legitatea lui proprie"**, la aceasta trebuie să replicăm: Eu sunt perfect de acord cu el, că tot ceea ce serveşte el cititorilor săi drept părere a mea se prezintă în formele modului de reprezentare copilăresc; dar ceea ce desemnează el astfel nu are nimic comun că părerile mele reale, ci se referă în întregime la propriile lui reprezentări, pe care şi le-a format denaturându-le pe ale mele.

Dar cum este oare posibil ca un om învăţat să procedeze în acest fel? Ca să contribui cu ceva la răspunsul cerut de o asemenea întrebare, trebuie să-mi conduc cititorul pentru scurt timp într-un domeniu care poate că-i va părea plicticos, în care însă eu trebuie să intru, pentru a arăta *în ce fel citeşte Max Dessoir cărţile* asupra cărora îşi arogă apoi rolul de critic. Fiind vorba de expunerile lui Dessoir, trebuie să-i prezint cititorului puţină filologie.

După cum am mai amintit, Dessoir prezintă în felul următor descrierea pe care eu o dau despre evoluţia diferitelor epoci ale civilizaţiei umane dintr-o anumită perioadă de timp: „După cultura veche indiană a urmat cea protopersană... Au urmat alte perioade de timp. Noi ne aflăm în epoca a şasea." Acum, s-ar putea să pară o bagatelă faptul că eu îi reproşez cuiva că-mi atribuie afirmaţia: „Noi ne aflăm acum în perioada *a şasea*", pe când eu arăt, de fapt, cu cea mai mare claritate posibilă, că noi ne aflăm acum în perioada *a cincea*. Dar în cazul nostru chestiunea nu e chiar lipsită de importanţă. Pentru că cel care a pătruns întregul spirit al descrierilor mele referitoare la această problemă trebuie să admită că cineva căruia-i trece prin minte, fie şi numai pentru o clipă, că eu vorbesc despre epoca a şasea drept cea actuală, a înţeles întreaga mea expunere în modul cel mai grosolan. Faptul că eu desemnez epoca actuală drept epoca *a cincea* are legătura cea mai intimă cu tot ceea ce am explicat referitor la aceste lucruri. – Cum ajunge Dessoir la neînţelegerea lui grosolană? Îţi poţi forma o reprezentare în legătură cu aceasta comparând între ele felul cum descriu eu lucrurile şi felul cum îmi „redă" el afirmaţiile, examinând totul după metoda filologică. – Acolo unde, descriind diferitele perioade ale civilizaţiei, eu ajung la epoca a patra, despre care spun că a început în secolul al VIII-lea î.Chr. şi se

încheie prin secolele XIV-XV d.Chr., eu scriu următoarele: „În secolele IV, V şi VI d.Chr., în Europa s-a pregătit o epocă de cultură în care mai trăim încă şi în prezent. Această epocă urma să ia locul, treptat celei de-a patra, cea greco-latională. Este a cincea epocă de cultură postatlanteană." Conform cu aceasta, părerea mea este că prin procesele din secolele al patrulea, al cincilea şi *al şaselea* s-au pregătit nişte efecte care au mai avut nevoie, ca să se maturizeze, de câteva secole, pentru a face apoi, în secolul al XIV-lea, trecerea spre *a cincea* epocă de cultură, în care mai trăim şi astăzi. Acum, se pare că Max Dessoir a citit pasajul de mai sus în mod superficial şi că el l-a adus în sfera atenţiei sale în aşa fel încât *a confundat* succedarea secolelor al patrulea, *al cincilea* şi *al şaselea* cu succedarea epocilor de cultură. Dacă cineva citeşte în mod superficial şi, pe deasupra, nu are nici o înţelegere pentru cele citite, asemenea lucruri se pot întâmpla.

N-aş exprima aici această ipoteză referitoare la superficialitatea lui Max Dessoir dacă în sprijinul ei n-ar veni descoperirile următoare, pe care le poţi face studiind felul cum el îmi „redă" concepţiile. Ca să pot discuta lucrurile care intră aici în considerare, trebuie să aduc în discuţie nişte cunoştinţe ale antroposofiei, care sunt aproape imposibil de înţeles dacă nu sunt luate în contextul expunerilor ce trimit la ele din ***Ştiinţa ocultă***. Eu însumi nu le-aş prezenta niciodată aşa, scoase din contextul lor, unui cititor sau auditor al conferinţelor mele, aşa cum face Max Dessoir. Numai că, deoarece el îşi întemeiază critica pe felul cum „redă" el concepţile mele, prezentate de mine într-un context foarte larg, sunt nevoită să discut această „redare". Trebuie să arăt astfel de ce natură este această „redare" a spuselor mele. Trebuie să fac remarca preliminarie că descrierea unor asemenea lucruri

creează mari dificultăţi, căci conţinutul observaţiei spirituale poate fi clarificat cât de cât numai dacă te străduieşti să-ţi însuşeşti un mod de exprimare cât se poate mai exact. De aceea, atunci când descriu asemenea lucruri, eu nu-mi precupeţesc timpul deloc, străduindu-mă să smulg o cât mai mare exactitate posibilităţilor de exprimare ale vorbirii. Acela care pătrunde măcar puţin în spiritul antroposofiei va înţelege ceea ce am spus acum. – Vreau să arăt, în comparaţie cu aceasta, cum procedează Max Dessoir, atunci când „redă" conţinutul descrierilor mele[12].

[12] Poate că-mi va fi îngăduit să fac aici o remarcă în legătură cu un lucru la care nu se ia seama în cercurile care vor să judece adesea încercările antroposofice din punctul de vedere al valorii lor filosofic-ştiinţifice. N-aş vrea să omit această remarcă şi din cauză că unii uşor ar putea avea impresia că observaţiile făcute de mine împotriva lui Dessoir sunt o subliniere prea pedantă a exprimării mele textuale. În antroposofie se fac descrieri ale spiritualului. Şi aici trebuie să folosim cuvintele, ba chiar îmbinările de cuvinte ale vorbirii obişnuite. În aceasta nu poţi găsi însă întotdeauna denumiri adecvate pentru lucrurile asupra cărora e îndreptat sufletul atunci când contemplă o realitate spirituală. Raporturile care guvernează, în spiritual, natura deosebită a ceea ce putem numi aici „fiinţe" şi procese, acestea sunt mai complicate, mai subtile, mai diferite ca formă, decât cele pe care le exprimăm în limbajul obişnuit. Şi ne atingem scopul numai dacă folosim posibilităţile existente în limbă cu privire la întorsăturile de frază, la inversiunile de cuvinte; dacă ne străduim să exprimăm ceea ce o singură frază nu poate să spună în mod adecvat folosind-o pe a doua, pe care o adăugăm primei. Pentru a înţelege antroposofia, este absolut necesar să ne aplecăm asupra unor asemenea lucruri. Se poate întâmpla, de exemplu, să vedem o stare de lucruri spirituală în mod cu totul denaturat, dacă nu privim forma de exprimare ca pe ceva esenţial. Lui Dessoir nu i-a trecut prin minte nici pe departe că trebuie luat în considerare aşa ceva. El pare să presupună pretutindeni că ceea ce el nu poate să înţeleagă îşi are cauza în gândirea copilărească, în metoda primitivă a celuilalt.

Când se referă la calea pe care o străbate sufletul pentru a ajunge să-şi folosească organele spirituale, el îmi prezintă concepţia în felul următor: „Educaţia care duce la starea superioară de conştienţă începe – cel puţin pentru omul epocii actuale – prin faptul că ne adâncim în modul cel mai intens într-o reprezentare ca într-o stare de lucruri pur sufletească. Cea mai potrivită este o reprezentare simbolică, de exemplu, aceea a unei cruci negre (simbol al pornirilor şi pasiunilor inferioare nimicite), al cărei loc de întretăiere e înconjurat de şapte trandafiri roşii (simbol al pornirilor şi pasiunilor purificate)". Abstracţie făcând de faptul că o asemenea afirmaţie scoasă din contextul ei face o impresie bizară asupra cititorului, în timp ce, întâlnită la locul unde apare în cartea mea, ea nu poate crea o impresie de acest fel, mai trebuie să spun următorul lucru: dacă eu aş citi ceea ce spune Max Dessoir în fraza de mai sus, drept părere a cuiva, eu aş considera că totul este o absurditate, sau, cel puţin, ceva exprimat în mod absurd. Fiindcă n-aş putea găsi nici o legătură între sensurile dublului simbol, între „pornirile şi pasiunile inferioare nimicite" şi „pornirile şi pasiunile purificate". Aş simţi că mi se cere să-mi reprezint de-a binelea cam aşa: omul trebuie să-şi nimicească pornirile şi pasiunile inferioare şi, în locul unde s-a petrecut nimicirea, ţâşnesc din neant nişte porniri şi pasiuni purificate. Dar de ce „purificate", dacă nu era nimic de purificat, dacă la locul nimicirii a luat naştere ceva nou. Gândirea mea n-ar scoate-o nicicum la capăt cu o asemenea propoziţie. Dar ia citiţi fraza în cartea mea. Acolo stă scris: „Reprezentaţi-vă o cruce neagră. Aceasta să vă fie *imaginea sensibilă* a ceea ce era inferior în pornirile şi pasiunile umane, care a fost nimicit; iar acolo unde braţele crucii se întretaie, imaginaţi-vă, orânduiţi în cerc, şapte trandafiri de un roşu radiant." Vedeţi, deci: eu *nu* spun că crucea este imaginea sensibilă a

„pornirilor şi pasiunilor inferioare nimicite", ci afirm că ea simbolizează ceea ce era inferior în pornirile şi pasiunile umane, care a fost nimicit". Prin urmare, pornirile şi pasiunile inferioare nu sunt „nimicite", ci „transformate", în aşa fel încât ceea ce era inferior în ele e înlăturat şi apar ele înseşi purificate. În acest fel îşi prepară Max Dessoir materialul pe care vrea apoi să-l critice. Pe urmă îl poate prezenta drept un „mod de reprezentare copilăresc". Este, cu siguranţă, pedant să corectezi în acest fel – ca un dascăl de şcoală primară – un text. Dar nu eu am făcut să devină necesară această corectură. Ceea ce o face necesară sunt denaturările lui Dessoir, care nu pot fi sesizate decât printr-o asemenea pedanterie de dascăl. Căci ele sunt echivalente cu nişte falsificări – făcute, dacă vreţi, în mod inconştient, sau din superficialitate – ale textului scris de mine. Iar critica făcută de Dessoir este posibilă *numai* faţă de acest text falsificat.

Un alt caz care ilustrează felul cum îmi „redă" Dessoir spusele este următorul. Eu vorbesc – iarăşi într-un context care face ca lucrurile să apară într-o cu totul altă lumină decât dacă sunt scoase din acest context, aşa cum obişnuieşte Dessoir – despre anumite stări de evoluţie mai vechi prin care a trecut Pământul nostru înainte de a fi devenit această planetă care poate fi locuită de omul în forma lui actuală de evoluţie. Eu descriu, folosindu-mă de reprezentări imaginative, cum a fost primul dintre aceste stadii de evoluţie. E necesar să descriu în mod concret aceste stări, vorbind despre nişte fiinţe de natură spirituală care erau în legătură cu forma planetară originară a Pământului din acele timpuri. Abstracţie făcând de faptul că Dessoir îmi atribuie afirmaţia că sub influenţa acestor fiinţe de natură spirituală s-au „dezvoltat" nişte „procese de hrănire şi eliminare pe" forma planetară originară

Pământ, el spune, în continuare: „Clarvăzătorul află încă şi astăzi de aceste stări printr-o percepţie suprasensibilă asemănătoare mirosului, căci, propriu-zis, aceste stări există întotdeauna." În cartea mea se poate citi că fiinţele de natură spirituală la care mă refer intră în interacţiune cu „forţele gustative" existente în interiorul formei originare planetare, „care se tălăzuiesc în sus şi-n jos. Prin aceasta, corpul eteric sau al vieţii intră într-o activitate care poate fi desemnată drept un fel de metabolism." Mai spun apoi că aceste fiinţe introduc viaţă în interiorul formei planetare originare. „Au loc astfel nişte procese de hrănire şi eliminare." Se înţelege de la sine că o asemenea descriere poate fi respinsă de ştiinţa actuală în modul cel mai sever. Dar ar trebui să fie de la sine înţeles, de asemenea, că un critic nu are voie să procedeze ca Max Dessoir. Pretinzând că redă descrierea mea, el creează impresia că sub influenţa fiinţelor amintite se dezvoltă nişte procese de hrănire şi eliminare. Aşa cum sunt prezentate lucrurile în cartea mea, între indicaţia că aceste fiinţe apar şi aceea că iau naştere nişte procese de hrănire şi eliminare se află propoziţia intermediară care spune că se dezvoltă o interacţiune şi că *prin aceasta* în corpul eteric sau al vieţii al acestor fiinţe apare o activitate care, la rândul ei, duce la procesele de hrănire şi eliminare ale formei planetare originare. Ceea ce face Dessoir cu descrierea mea poate fi comparat cu situaţia următoare. Cineva spune: Un om intră într-o cameră, în care se află în copil şi tatăl lui. Copilul se poartă faţă de noul venit în aşa fel încât tatăl lui trebuie să-l pedepsească. Dar altcineva denaturează această propoziţie, afirmând: pedepsirea copilului se dezvoltă prin intrarea străinului. Ar putea să-şi dea seama cineva, din această afirmaţie, ce a vrut să spună, de fapt, primul om? Dar Dessoir îmi mai atribuie în

continuare afirmaţia că cercetătorul clarvăzător ia cunoştinţă de anumite stări care apar în forma planetară originară printr-o „percepţie asemănătoare mirosului”.

În cartea mea se poate citi însă că în stările respective se manifestă nişte forţe de natură *volitivă*, care se vestesc „facultăţii de percepţie clarvăzătoare prin nişte efecte comparabile cu «mirosurile».” Aşadar, în cartea mea nu se poate găsi nici urmă din afirmaţia că percepţia spirituală în discuţie ar fi una „comparabilă cu mirosul”, ci reiese cu claritate că această percepţie *nu* e asemănătoare cu mirosul, dar că ceea ce e perceput *poate fi comparat* cu „mirosurile”. Cum trebuie concepută în sens antroposofic o asemenea comparaţie, am arătat în suficientă măsură într-un alt loc al acestei scrieri. Dar, prin faptul că denaturează textul meu literal, Dessoir îşi creează posibilitatea de a insera următoarea observaţie – care lui i se pare, probabil, plină de duh: „Mă mir că prin aceasta nu se face legătura între «mirosul sfinţeniei» şi «duhoarea diavolească».”

Aş mai putea cita cu exactitate şi alte exemple similare, care ilustrează felul cum „redă” Dessoir expunerile mele, de exemplu, cum pretinde că explic „amorţirea” unui picior – prin „detaşarea corpului eteric de corpul fizic”, în timp ce eu *nu* explic prin aceasta starea de fapt *obiectivă* a aşa-numitei amorţiri, ci spun că senzaţia subiectivă „ciudată, pe care o avem, provine de la detaşarea corpului eteric.” Numai dacă iei descrierea mea textual aşa cum am dat-o eu, îţi poţi forma o părere despre sensul afirmaţiei mele şi te poţi convinge că *ea* exclude starea de fapt obiectivă pe care o constată ştiinţele naturii la fel de puţin, pe cât de puţin o exclude adeptul concepţiei antropologice. Dar acest din urmă lucru vrea să-l acrediteze Dessoir în faţa cititorilor săi. Dar nu mai vreau să-mi obosesc cititorii cu asemenea corecturi. Cele

prezentate deja au doar menirea de a arăta cât de mare e superficialitatea cu care citeşte Max Dessoir lucrurile asupra cărora se înscăunează ca judecător.

Vreau să arăt însă unde poate să ducă dispoziţia sufletească, izvorâtă dintr-o asemenea superficialitate, ce stă pe scaunul de judecată. În scrierea mea ***Conducerea spirituală a omului şi a omenirii*** încerc să arăt că forţele vieţii de reprezentare, care nu intră în *conştienţa* copilului imediat la naştere, ci de-abia la o vârstă ulterioară, sunt active deja înainte de această aprindere conştientă a lor şi că în activitatea lor inconştientă, de exemplu, de formare progresivă a sistemului nervos etc., aceste forţe acţionează cu atâta înţelepciune, încât, în comparaţie cu ea, activitatea conştientă de mai târziu apare ca având un grad mai mic de înţelepciune. Din motive a căror dezbatere ne-ar duce prea departe, eu ajung la părerea că, ce-i drept, viaţa de reprezentare conştientă dezvoltă în continuare înţelepciunea, care în prima copilărie lucrează la plăsmuirea anumitor părţi ale corpului fizic, dar că această viaţă de reprezentare conştientă se raportează la acele opere create de înţelepciunea inconştientă aşa cum se raportează, de exemplu, structura unei unelte construite de înţelepciunea umană conştientă la structura minunată a creierului uman. Cititorul scrierii mai sus amintite ar putea să vadă foarte bine din aceasta că eu nu prezint o asemenea afirmaţie ca rezultat al unei „idei venite din senin", ci că ea este punctul final al unei căi de cercetare care i-a precedat şi care a stat sub semnul antroposofiei; chiar dacă, aşa cum e firesc, nu pot să descriu în *fiecare* din cărţile mele detaliile acestei căi. În această privinţă, sunt nevoit să cer ca scrierile mele să fie luate drept părţile unui tot, care se sprijină şi se susţin reciproc. Dar acum nu vreau să dovedesc îndreptăţirea afirmaţiei pe care am făcut-o

despre înţelepciunea conştientă şi cea inconştientă, ci mă interesează un lucru pe care Dessoir şi-l permite, ajustând pentru cititorii săi această expunere din cartea mea în felul următor: „Legătura cu lumile superioare – spune el – este cea mai strânsă în primii trei ani de viaţă, până la care nu ajunge nici o amintire. Mai ales un om care-i învaţă pe alţii înţelepciunea – aşa mărturiseşte domnul *Rudolf Steiner* – îşi va spune: «Pe când eram copil, am lucrat asupra mea cu nişte forţe care acţionau din lumea spirituală, iar ceea ce eu pot dărui acum, drept bunul meu cel mai de preţ, trebuie că acţionează tot din lumile superioare: nu am voie să consider că aceste lucruri aparţin conştienţei mele obişnuite.»” – Ne putem întreba, desigur: ce reprezentare se poate fixa în capul unui cititor al cărţii lui Dessoir, dacă îi cad sub ochi aceste propoziţii? Aproape sigur aceea că, în cartea care mi-a dat ocazia să scriu aceste propoziţii, eu vorbesc despre o legătură dintre lumea spirituală şi omul care caută cunoaşterea şi că mă dau pe mine însumi ca exemplu. Nu e greu, firește, să-l faci ridicol pe un om căruia i se poate reproşa o astfel de atitudine de prost gust. Dar cum stau lucrurile, de fapt, în realitate? În cartea mea stă scris: „Să presupunem că un om şi-a găsit discipoli câţiva oameni care se declară adepţii lui. Printr-o cunoaştere de sine autentică, un asemenea om îşi va da seama fără greutate că tocmai faptul de a-şi fi găsit nişte adepţi îi dă sentimentul: ceea ce eu am de spus, nu provine de la mine. Adevărul este, mai degrabă, că nişte forţe spirituale din lumile superioare vor să se arate adepţilor şi că acestea găsesc în învăţătorul lor instrumentul potrivit pentru a se revela. – Unui asemenea om îi va veni gândul: Pe când eram copil, am lucrat asupra mea prin nişte forţe care acţionau din lumile spirituale şi ceea ce eu pot dărui acum drept bunul meu cel mai de preţ trebuie că acţionează tot

din lumile superioare; *nu* am voie să consider că ele aparţin conştienţei mele obişnuite. Ba, unui asemenea om îi este îngăduit să spună chiar: ceva demonic, ceva de felul unui demon – dar cuvântul «demon» luat în sensul unei puteri spirituale *bune* – acţionează prin mine, dintr-o lume spirituală, asupra adepţilor. – Aşa ceva simţea *Socrate*... S-au încercat multe pentru a se explica acest «demon» al lui Socrate [Nota 10]. Dar el nu poate fi explicat decât dacă vrem să acceptăm gândul că Socrate era capabil să simtă ceva asemănător cu ceea ce rezultă din consideraţia de mai sus." Se vede că ceea ce mă interesează pe mine aici este să ofer o înţelegere a «daimonului» lui Socrate din punctul de vedere al antroposofiei. Există multe concepţii despre acest «demon» al lui Socrate. Aşa cum se poate face şi cu altele, se pot aduce argumente obiective şi împotriva concepţiei mele. Ce face însă Max Dessoir? Acolo unde eu vorbesc de Socrate, el întoarce lucrurile în aşa fel încât să reiasă că aş vorbi despre mine însumi, formulând propoziţia: „aşa mărturiseşte domnul Rudolf Steiner", tipărind chiar cu litere aldine ultimele două cuvinte. Cu ce avem de-a face aici? Nici mai mult, nici mai puţin, decât cu un *neadevăr obiectiv*. Las în seama oricărui om cu gândire justă să-şi formeze el însuşi o părere despre un critic care recurge la asemenea mijloace.

Dar cu aceasta n-am epuizat problema. Căci, după ce a întors pe dos în felul arătat concepţia mea despre daimonionul lui Socrate, Dessoir scrie mai departe: „Prin urmare, faptul că omul individual este purtătorul unor adevăruri supraindividuale este îngroşat aici până la reprezentarea grosolană că o lume spirituală concepută ca ceva concret-material e legată ca prin nişte conducte sau prin nişte sârme cu individul: spiritul obiectiv al lui *Hegel* se transformă într-o ceată de demoni şi reapar toate

umbrele unei gândiri religioase nepurificate. Luată în totalitate, această direcţie se caracterizează drept îngroşare materialist grosolană a unor procese sufleteşti şi drept aplatizare personificatoare a valorilor spirituale."* – În faţa unei asemenea „critici", încetează, realmente, orice posibilitate de confruntare serioasă cu criticul. Gândiţi-vă numai ce ne întâmpină aici. Eu vorbesc de daimonionul lui Socrate, despre care, potrivit cu tradiţia istorică, a vorbit el însuşi. Max Dessoir dă de înţeles că, dacă vorbeşti despre demonic aşa cum o fac eu, „spiritul obiectiv al lui *Hegel* se transformă într-o ceată de demoni..." Dessoir foloseşte, aşadar, devierea bizară de la ideea pe care o susţin eu, de fapt, pentru a insinua în mintea cititorului său gândul că cineva ar fi îndreptăţit să presupună despre mine că văd în spiritul obiectiv al lui *Hegel* „o ceată de demoni". – Puneţi alături de această afirmaţie a lui Dessoir tot ceea ce spun eu în cartea mea ***Enigmele filosofiei***, pentru a ţine departe de concepţia lui Hegel despre „spiritul obiectiv" tot ceea ce ar putea face să i se atribuie acestuia, într-o măsură oricât de neînsemnată, caracterul de „demonic". Dacă, în faţa celor spuse de mine în legătură cu Hegel, cineva spune: reprezentantul antroposofiei are nişte idei prin care „spiritului obiectiv" al lui Hegel se transformă într-o ceată de demoni, atunci el afirmă, pur şi simplu, un neadevăr obiectiv. Căci el nu se poate ascunde nici în dosul scuzei: da, ce-i drept, Steiner prezintă altfel problema, dar eu nu-mi pot reprezenta altceva decât că premisele antroposofice ale lui Steiner duc la concluziile indicate de mine. Cu aceasta, el n-ar dovedi altceva decât că nu este în situaţia de a înţelege expunerile mele referitoare la „spiritul obiectiv" al lui Hegel. După ce şi-a făcut saltul de la Socrate la Hegel, Max Dessoir judecă în continuare: „Din incapacitatea de a ajunge la o înţelegere obiectivă adecvată

răsar fanteziile necenzurate de nici un fel de rezerve ştiinţifice..." Cine citeşte scrierile mele şi studiază apoi cărţile în care Dessoir îmi prezintă concepţiile, ar putea simţi, totuşi, în faţa unei asemenea propoziţii, că eu am o oarecare îndreptăţire s-o întorc în felul următor: din cauza incapacităţii de a ajunge la o înţelegere obiectivă adecvată a celor spuse în scrierile mele, în capul lui Max Dessoir răsar fanteziile cele mai superficiale, cele mai neadevărate, din punct de vedere obiectiv, în legătură cu reprezentările antroposofice.

Max Dessoir îşi informează cititorii că în afară de cartea mea ***Ştiinţa ocultă***, ediţia a 5-a, a mai folosit un lung şir de alte scrieri. Văzând felul său de a se „exprima" caracterizat aici, nu prea poţi spune că a „folosit" „un lung şir" de scrieri ale mele. Am studiat capitolul „Antroposofie" al cărţii sale, căutând să aflu ce scrieri ale mele – în afară de ***Ştiinţa ocultă*** – au mai fost folosite, măcar în mod vag. N-am putut descoperi decât că acest „lung şir" constă din *trei* mici scrieri: ***Conducerea spirituală a omului şi a omenirii***, o cărticică ce nu depăşeşte 64 de pagini, varianta tipărită a conferinţei mele *Sângele este un suc cu totul deosebit*, pe 48 de pagini mici, şi mica lucrare ***Reîncarnare şi karma***, cuprinzând 46 de pagini. În plus, într-o notă la subsol aminteşte cartea mea, apărută în anul 1894, ***Filosofia libertăţii***. Oricât de mult îmi repugnă să spun, referitor la această notă, şi câteva lucruri pur personale: sunt nevoit s-o fac, pentru că şi în această problemă secundară iese în evidenţă gradul de exactitate ştiinţifică ce-l caracterizează pe Max Dessoir. El spune: „În prima lucrare a lui Steiner, ***Filosofia libertăţii*** (Berlin 1894), întâlnim numai punctele de plecare ale teoriei propriu-zise..." Aşadar, această ***Filosofie a libertăţii*** e numită de Max Dessoir „prima lucrare" a mea. Adevărul este că

activitatea mea scriitoricească începe cu ***Introducerile la scrierile de ştiinţe naturale ale lui Goethe***, din care primul volum a apărut în anul 1885, cu nouă ani înainte de momentul în care Dessoir îmi datează „prima lucrare". Această „primă lucrare" e precedată de: introducerile amănunţite la două volume din scrierile de ştiinţe naturale ale lui Goethe, ***Teoria cunoaşterii în concepţia despre lume a lui Goethe*** (1888), scrierea ***Goethe ca părinte al unei noi estetici*** (1889), scrierea care fundamentează întreaga mea concepţie despre lume, ***Adevăr şi ştiinţă*** (1892). N-aş fi amintit acest exemplu de felul cum Dessoir ia cunoştinţă de lucrurile despre care scrie, dacă adevărul n-ar fi că toate concepţiile fundamentale prezetate în ***Filosofia libertăţii*** au fost exprimate deja în scrierile mele anterioare şi că în cartea amintită n-am făcut decât să le expun sub formă de sinteză şi confruntându-le cu concepţiile filosofic-epistemologice de la sfârşitul secolului al nouăsprezecelea. În această ***Filosofie a libertăţii*** eu am vrut să înfăţişez sub o formă sistematic-organică tot ceea ce am aşternut pe hârtie, în lucrările publicate anterior, aproape pe parcursul unui deceniu, drept fundamentare epistemologică şi drept concluzii etic-filosofice pentru o concepţie care avea drept ţel perceperea lumii spirituale.

După ce a vorbit în acest fel despre „prima lucrare" a mea, Max Dessoir continuă în legătură cu aceasta: „Acolo se spune că omul a preluat în el ceva din natură şi că de aceea prin cunoaşterea propriei fiinţe poate dezlega enigma naturii; că în gândire cunoaşterea e precedată de o activitate creatoare, pe când la naşterea naturii n-am participat şi în cazul ei suntem nevoiţi să recurgem la o cunoaştere *a posteriori*. Intuiţia e considerată aici doar forma în care un conţinut de gândire apare pentru prima dată." Vă rog să verificaţi dacă în ***Filosofia libertăţii*** se

găsește ceva care să poată fi sintetizat în aceste fraze, care reprezintă o enormă banalitate. În cartea mea eu am încercat, după o confruntare amănunțită cu alte orientări filosofice, să arăt că, în observația senzorială, omului *nu* i se arată realitatea întreagă, că, prin urmare, imaginea lumii *dată* de simțuri este o realitate incompletă. M-am străduit să arăt că organizarea umană este aceea care face să apară în mod necesar această percepere incompletă. Nu natura îi *ascunde* omului ceea ce lipsește din imaginea dată de simțuri ca să-i redea întreaga ființă; ci omul este în așa fel alcătuit, încât, din cauza acestei alcătuiri, își acoperă el însuși, pe treapta cunoașterii bazate numai pe observație, latura spirituală a imaginii lumii. În gândirea activă începe apoi deschiderea acestei laturi spirituale. În gândirea activă – în sensul concepției mele despre lume – este *prezent în mod nemijlocit* ceva real (spiritual), care prin simpla observație încă nu poate fi dat. Tocmai aceasta este caracteristica fundamentării epistemologice pe care o dau eu unei științe spirituale, că în intuiție – în măsura în care aceasta se exprimă în gândire -, eu nu văd „doar forma în care un conținut de gânduri apare pentru prima dată". Lui Max Dessoir îi place, deci, să pună în fața cititorilor săi contrariul a ceea ce este prezentat, de fapt, în ***Filosofia libertății***. – Uitați-vă, ca să observați acest lucru, doar la următoarele gânduri ale mele: „În gândire ne este dat elementul care unește individualitatea noastră particulară cu Cosmosul, formând un tot. Când avem senzații și sentimente, când percepem, noi suntem ființe particulare, când gândim, suntem Ființa Unică și Universală, care întrepătrunde totul..." „Percepția nu este, așadar, ceva gata, încheiat, ci una dintre laturile realității totale. Cealaltă latură este noțiunea. Actul de cunoaștere este sinteza dintre percepție și noțiune..." „Spre deosebire de conținutul

percepţiei, care ne este dat din afară, conţinutul de gândire apare în interior. Forma în care el apare pentru prima dată o vom numi *intuiţie*. Ea este pentru gândire ceea ce *observaţia* este pentru percepţie. Intuiţia şi observaţia sunt izvoarele cunoaşterii noastre." Aşadar, eu spun aici: Vreau să folosesc cuvântul intuiţie drept *expresie* pentru acea formă în care realitatea spirituală ancorată în conţinutul de gândire apare *pentru prima dată* în sufletul uman, înainte ca acesta să fi cunoscut că în această trăire interioară bazată pe gândire este conţinută acea latură a realităţii care încă nu e dată în percepţie. De aceea, eu spun: Intuiţia este „pentru gândire, ceea ce *observaţia* este pentru percepţie." Prin urmare, chiar atunci când, *în aparenţă*, Max Dessoir citează textual gândurile altuia, el e în stare să transforme în afirmaţia diametral opusă ceea ce vrea să spună acest altcineva. Dessoir îmi atribuie cuvintele: „Intuiţia e considerată aici *numai* forma în care un conţinut de gândire apare pentru prima dată". Propoziţia următoare din textul meu, care face ca cuvântul „numai", folosit de el, să devină o absurditate, e omisă. Tocmai că pentru mine intuiţia nu este „numai" forma în care un conţinut de gândire apare pentru prima dată, ci revelarea unei realităţi spirituale, la fel cum percepţia este revelarea unei realităţi materiale. Când eu spun: Ceasul apare pentru prima dată drept conţinutul buzunarului meu de la vestă; el este pentru mine măsurătorul timpului; altcineva nu are voie să afirme că eu aş fi spus: ceasul este *„numai"* conţinutul buzunarului de la vesta mea.

În contextul lucrărilor mele publicate, ***Filosofia libertăţii*** este fundamentarea epistemologică a ştiinţei spirituale antroposofic orientate pe care o reprezint. Am arătat acest lucru într-un capitol special din cartea mea ***Enigmele filosofiei***.* În acest capitol am arătat că de la

scrierea mea „Adevăr şi ştiinţă” şi de la cartea mea ***Filosofia libertăţii*** există un un drum drept care duce spre concepţia mea, spre „antroposofie”. Dar Max Dessoir îşi creează posibilitatea ca, prin nefolosirea cărţii mele în două volume, ***Enigmele filosofiei***, să povestească cititorilor săi tot felul de lucruri care uşor pot fi răstălmăcite în legătură cu „lungul şir” format din cele trei mici scrieri ale mele, ***Conducerea spirituală ...***, ***Sângele este un suc cu totul deosebit*** şi ***Reîncarnare şi karma***. În prima dintre aceste mici scrieri eu fac încercarea de a recunoaşte în cadrul evoluţiei spirituale a omenirii acţiunea unor forţe spirituale concrete. După cum cred, eu i-am explicat clar cititorului că ştiu foarte bine cât de mult poate fi răstălmăcit tocmai conţinutul acestei scrieri. În prefaţă, eu spun textual că cineva care ia în mână această scriere, fără a cunoaşte premisele ei, nu poate să n-o privească drept „emanaţia bizară a unei simple fantezii”. În orice caz, în această prefaţă eu desemnez drept asemenea premise numai conţinutul celor două scrieri ale mele, ***Teosofie*** şi ***Ştiinţa ocultă***. Aceasta s-a întâmplat în anul 1911. În anul 1914 a fost tipărită cartea mea ***Enigmele filosofiei*** drept ediţie a doua a cărţii mele, apărută în anii 1900 şi 1901, *Concepţii despre lume şi viaţă în secolul al nouăsprezecelea*. În aceste ***Enigme ale filosofiei***, eu am descris, de asemenea, cum a luat naştere teoria atomului, cum se încadrează în evoluţia spirituală a omenirii – conform cu reprezentările mele – nişte cercetători de felul lui Galilei, fără să mă refer, în cursul acestei descrieri, la altceva decât la ceea ce, privitor la naşterea teoriei atomului sau la locul lui Galilei în istoria ştiinţei, stă „clar, la lumina zilei... în faţa ochilor fiecăruia”. Descrierea am făcut-o, ce-i drept, în stilul meu; dar în această descriere eu nu mă refer la nimic altceva decât la lucruri obişnuite,

uzuale, pentru cineva care face un compendiu obişnuit al istoriei filosofiei. În scrierea mea ***Conducerea spirituală ...*** fac încercarea de a descrie acele lucruri pe care într-o altă carte mă străduiesc eu însumi să le înfăţişez aşa cum stau ele „în faţa ochilor fiecăruia", drept rezultat al activităţii unor forţe spirituale concrete, care lucrează în cadrul evoluţiei omenirii. Scoasă din contextul în care această descriere apare în cartea mea ***Conducerea spirituală ...***, ideea respectivă poate fi redată – după părerea mea – numai în felul următor: În istoria spirituală a omenirii acţionează, în afară de forţele pe care metodele istorice obişnuite le găsesc situate „clar, la lumina zilei..." pentru „ochiul fiecăruia", şi altele, nişte forţe fiinţiale (suprasensibile) care sunt accesibile numai cercetării spiritual-ştiinţifice. Şi aceste forţe fiinţiale lucrează după anumite legi, care pot fi cunoscute. În felul în care lucrează forţele de cunoaştere în acea perioadă din evoluţia omenirii pe care eu o numesc egipto-chaldeeană (din mileniul IV până în mileniul I î.Chr.), pot fi recunoscute asemenea forţe fiinţiale, ce reapar în era naşterii teoriei atomului, dar desfăşurând o altă formă de activitate. În naşterea şi dezvoltarea pe mai departe a atomismului eu văd acţionând forţele fiinţiale spirituale care acţionau deja, în alt fel, în modul de a gândi al epocii egipto-chaldeene.*** – Acela care pătrunde măcar în treacăt în expunerile mele, poate găsi că eu nu caut să arăt, urmărind evoluţia omenirii din punctele mele de vedere antroposofice, existenţa unor forţe spirituale active pentru a înceţoşa faptele observabile sub raport pur istoric prin tot felul de antropomorfisme sau analogii sau pentru a le împinge în obscuritatea crepusculară a unei false mistici. Max Dessoir găseşte că e posibil să aşeze în faţa cititorilor săi, cu privire la lucrurile discutate aici, cuvintele: „Nu – aici nici omul cel mai

răbdător nu-şi mai poate păstra calmul. Aici se află clar, în faţa ochilor oricui, felul cum a luat naştere teoria atomului şi cum s-a dezvoltat ea în mod consecvent din Antichitate şi până azi şi iată că vine cineva şi cheamă într-ajutor un ceva necunoscut, misterios!" – Acela care citeşte ***Enigmele filosofiei*** vede că ceea ce se află sub ochii fiecăruia este descris şi de mine întocmai aşa cum se află sub ochii fiecăruia; şi că pentru acei oameni care sunt în stare să-şi dea seama că ceea ce se află sub ochii fiecăruia ascunde ceva ce nu se află în faţa ochilor, eu atrag atenţia asupra acestui ceva care e accesibil celui înzestrat cu văzul spiritual. Şi eu nu atrag atenţia asupra unui „nu ştiu ce misterios, necunoscut", ci asupra a ceva care este cunoscut prin punctele de vedere antroposofice[13].

Am dovedit că e inadmisibil ca ceea ce spun eu, într-un exemplu citat mai sus, despre Socrate, să fie întors de Dessoir în aşa fel încât să se pară că vorbesc despre mine însumi. Dar faptul că observaţia pe care o face Max Dessoir la p. 34 a cărţii sale nu poate fi raportată la nimeni altcineva decât la el însuşi, acest fapt reiese, desigur, din context. Ca să înţelegem această observaţie, trebuie să avem în vedere faptul că Dessoir distinge în momentul de conştienţă două domenii, un câmp central şi o zonă marginală. Conţinuturile conştienţei se mişcă în permanenţă, aşa explică el, de la unul din aceste domenii la celălalt. Numai că, atunci când intră în zona marginală,

[13] Să mi se ierte aici o comparaţie luată din matematică pentru „critica" făcută de Dessoir. Presupunând: Cineva spune în cadrul teoriei logaritmilor: două numere se multiplică dacă adunăm logaritmii lor şi căutăm la suma acestora numărul de bază ca produs. Şi dacă ar veni acum cineva şi ar spune: Nu – oricine ştie cum se multiplică numerele şi iată că acesta vorbeşte de adunare! În acest fel îşi face însă Max Dessoir critica privitoare la punctul atins mai sus.

aceste conţinuturi iau o înfăţişare specială. Sunt lipsite de claritate, au mai puţine însuşiri ca de obicei, devin imprecise. Zona marginală duce o existenţă secundară. Totuşi, există două căi pe care ea ajunge la o activitate mai independentă. Prima dintre aceste căi nu intră în discuţie pentru ceea ce vreau eu să arăt aici. În legătură cu cea de-a doua, Dessoir se exprimă în felul următor: „Cealaltă cale care duce la independenţă se desfăşoară în sensul că, ce-i drept, zona marginală continuă să existe, în calitate de *co-conştienţă alături de conştienţă principală*, dar că ea se înalţă la o mai mare precizie şi legătură a conţinuturilor ei, intrând astfel într-un raport absolut nou cu activitatea sufletească deplin conştientă ce are loc simultan. Ca să folosim iarăşi o imagine uşor de înţeles: din centrul cercului, un complex alunecă spre periferie, dar acolo nu se scufundă în nebulozitate, ci îşi păstrează parţial precizia şi coerenţa." În continuarea acestei explicaţii, Dessoir spune apoi: „Un exemplu: Când expun în public nişte înşiruiri de gânduri care-mi sunt foarte familiare, mi se întâmplă uneori ca unele noţiuni şi cuvinte să alunece în acea regiune, în timp ce atenţia se ocupă de alte lucruri. Cu toate acestea, eu vorbesc mai departe, oarecum fără participarea conştienţei. S-a întâmplat în asemenea cazuri să fiu surprins de o linişte ce se aşternuse dintr-o dată în sală şi a trebuit să mi se explice de-abia mai pe urmă că ea era consecinţa faptul că eu însumi amuţisem. Prin urmare, anumite conexiuni de reprezentări familiare şi anumite judecăţi cu care suntem obişnuiţi, pot fi efectuate şi în mod «inconştient», mai ales unele care se mişcă pe tărâmul lucrurilor neperceptibile prin simţuri: mişcările de vorbire legate de acestea merg şi ele fără greutate pe făgaşurile deja bătătorite." În orice caz, dacă iau acest pasaj în întreaga lui semnificaţie, aş prefera să nu presupun că ea

ne trimite la o experienţă a lui Dessoir însuşi, ci că el vorbeşte de un lucru pe care l-a observat la alţi vorbitori adormiţi şi că foloseşte cuvintele „mie" şi „eu" numai ca mijloc stilistic, pe care-l folosim când ne transpunem în situaţia altcuiva. În orice caz, contextul în care se află aceste propoziţii fac dificilă o asemenea explicaţie şi o fac posibilă numai dacă presupunem că lui Dessoir i-a scăpat ceva din punct de vedere stilistic, lucru care în epoca noastră grăbită li se întâmplă multor scriitori. – Dar, oricum ar sta lucrurile, esenţialul este că o dispoziţie sufletească în care inconştientul joacă un rol atât de mare ca în cazul caracterizat de Dessoir în privinţa unui vorbitor, este unul dintre primele lucruri care trebuie depăşite din punct de vedere sufletesc, atunci când vrei să pătrunzi în înţelegerea cunoaşterii antroposofice. E necesar exact contrariul: pătrunderea totală cu conştienţă, dacă e ca aceste noţiuni să aibă vreo legătură cu lumea spirituală reală. Pe tărâmul antroposofiei este de neconceput un vorbitor care continuă să vorbească, în timp ce „atenţia" lui se ocupă „de alte lucruri". Căci acela care vrea să înţeleagă antroposofia trebuie să se fi deprins deja să nu despartă direcţia atenţiei sale de direcţia în care merge o derulare de reprezentări provocată de el însuşi. Un asemenea om nu va vorbi în continuare despre lucruri de la care atenţia lui s-a abătut, pentru că el nu va *gândi* în continuare la aceste lucruri.

Dacă studiez felul cum Max Dessoir le relatează cititorilor conţinutul micii mele scrieri ***Sângele este un suc cu totul deosebit***, mi se impune, în orice caz, gândul că el nu numai că vorbeşte în continuare, atunci când atenţia sa se dedică „altor lucruri", ci că, într-un asemenea caz, el chiar *scrie în continuare*. În această relatare găsim următoarele. Se citează propoziţia mea: „Sângele primeşte

în el imaginile interiorizate de către creier ale lumii exterioare" , la care Dessoir face observaţia: „O asemenea nerespectare colosală a faptelor se uneşte cu afirmaţia, pe cât de imposibil de dovedit, pe atât de neinteligibilă, că omul preistoric şi-ar fi amintit în «imaginile pe care sângele lui le primea», şi trăirile strămoşilor lui." Vă rog să recitiţi aceste fraze pe care le citează Dessoir în contextul în care ele se află în scrierea mea şi să le alăturaţi observaţia pe care o fac la p. 35 a aceleiaşi scrieri: „Trebuie să apelez la alegorie, când vreau să descriu procesele complicate care intră în considerare aici", şi atunci poate că vă veţi da seama, totuşi, ce înseamnă ca cineva să relateze aşa cum face Dessoir. – Imaginaţi-vă ce ar fi dacă eu aş scrie despre cartea lui Max Dessoir *Transcendentul sufletului* şi aş povesti cititorilor mei: aici vine cineva care afirmă că sângele care curge „în vasele noastre sanguine" este „sângele multor milenii". Şi aceasta ar fi o afirmaţie pe cât de imposibil de dovedit, pe atât de neinteligibilă, care are aceeaşi valoare ca şi cealaltă: „Dar nu există nici o îndoială în privinţa faptului că în dosul suprafeţei conştienţei există un spaţiu întunecat, bogat umplut, prin ale cărui transformări se schimbă şi curbura suprafeţei." Ambele fraze se găsesc în cartea lui Dessoir, ultima la p. 1, cea despre „sângele mileniilor", la p. 12. Amândouă propoziţiile sunt, desigur, absolut îndreptăţite, pentru că Max Dessoir se exprimă „în mod alegoric". Acolo unde sunt nevoit şi eu să fac acelaşi lucru şi o subliniez în mod deosebit, Dessoir îşi făureşte pentru a mă combate o armă critica din fier lemnos. – Dessoir spune în legătură cu afirmaţia mea că există o spiritualitate concret-reală: ea se caracterizează „în totul drept îngroşare materialistă a unor procese sufleteşti şi drept aplatizare personificatoare a valorilor spirituale". În raport cu expunerile din scrierile

mele, remarca lui Dessoir e tot aşa de plină de sens, ca şi cum eu aş spune următoarele: Un gânditor care este în stare să spună: „Putem numi – în cadrul unei comparaţii foarte imperfecte, firește – momentul de conştienţă un cerc, a cărui periferie e neagră, al cărei centru e alb, iar părţile intermediare sunt diferite grade de cenușiu", acest gânditor are o concepţie care se caracterizează „în totul... drept îngroșare materialistă a unor procese sufleteşti". Şi acest gânditor care face un lucru atât de grotesc, care compară momentul de conştienţă cu un cerc, care vorbeşte de alb, cenușiu, negru, este Max Dessoir. Nu-mi poate trece prin minte, bineînţeles, să arunc doar aşa asemenea vorbe, deoarece eu ştiu că, în acest caz, Max Dessoir nu îngroaşă în mod materialist nişte procese sufleteşti. Dar ceea ce face el faţă de mine *este de soiul celor caracterizate* mai sus.

Veţi găsi că e absolut imposibil să te confrunţi cu o critică bazată pe nişte premise de felul celor de la care porneşte Dessoir şi să discuţi sensul legii destinului din punctul de vedere antroposofic; ar trebui să copiez aici capitole întregi din scrierile mele, dacă aş vrea să arăt cât de revoltător sunt stâlcite reprezentările pe care le susţin eu în legătură cu destinul uman, prin afirmaţia lui Dessoir: „E dezvăluită, astfel, chipurile, o legătură dintre cauză şi efect care există în lumea spirituală (potrivit cu aceasta, legea cauzalităţii nu e valabilă doar în lumea experienţei, pe care o înţelegem cu ajutorul intelectului). Omul care se desăvârşeşte de-a lungul unui şir de vieţi este supus legii karmei, conform căreia orice faptă atrage inevitabil după sine urmările ei, de exemplu, mizeria din viaţa actuală este consecinţa vinii cu care omul s-a încărcat în preexistenţă." În anul 1887, în introducerea la volumul II al scrierilor de ştiinţe naturale ale lui Goethe, eu am aşternut pe hârtie frazele următoare: „Explicarea unui proces din natură este

o reîntoarcere la condiţiile apariţiei sale: o căutare a factorului producător pentru produsul dat. Când eu percep un efect şi îi caut cauza, aceste două percepţii nu sunt în nici un caz suficiente pentru nevoia mea de a avea o explicaţie. Trebuie să mă întorc la legile după care *această* cauză produce *acest* efect. În cazul faptei umane, lucrurile stau altfel. Aici, legitatea care condiţionează un fenomen intră ea însăşi în acţiune; ceea ce constituie un produs, apare el însuşi pe scena activităţii. Avem de-a face cu o existenţă care apare în realitatea concretă la care putem rămâne, la care nu e nevoie să ne întrebăm de condiţiile situate mai adânc." Este, desigur, clar, fără îndoială, ce vreau să spun: nu putem întreba care sunt condiţiile unei fapte umane în acelaşi fel în care o facem în cazul unui proces din natură. Trebuie, deci, să procedăm altfel. Concepţiile mele despre contextul destinului, care sunt strâns înrudite cu acelea despre izvoarele voinţei umane, nu pot trimite, deci, la acel raport dintre cauză şi efect despre care se vorbeşte în ştiinţele naturii. De aceea, în cartea mea ***Teosofie*** mi-am dat toată osteneala pentru a face să se înţeleagă că sunt departe de a gândi influenţele exercitate de trăirile unei vieţi umane asupra vieţilor următoare în sensul legităţii cauzale din natură. Max Dessoir denaturează reprezentarea mea despre destin în modul cel mai grosolan, prin faptul că, vorbind despre ea, inserează fraza următoare: „Potrivit cu aceasta, legea cauzalităţii nu e valabilă doar în lumea experienţei, pe care o înţelegem cu ajutorul intelectului." – El îşi creează posibilitatea de a face această observaţie numai prin faptul că scoate în evidenţă, din mica mea scriere ***Reîncarnare şi karmă***, o frază care în această scriere sintetizează o explicaţie mai lungă. Aşa cum o pune Dessoir în faţa cititorilor (izolată), oricine o poate critica într-un mod

foarte ieftin. Fraza mea sună aşa: „Tot ceea ce ştiu şi fac în viaţa mea prezentă nu stă singur, izolat, pentru sine, ca un miracol, ci are legătură, ca efect, cu formele de existenţă anterioare ale sufletului meu şi, în calitate de cauze, cu vieţile mele viitoare." Cine-şi dă osteneala să citească fraza în contextul explicaţiilor pe care ea le sintetizează, va constata că eu înţeleg influenţele exercitate de *una* dintre formele de viaţă asupra *celeilalte* în aşa fel încât lor nu li se poate aplica acea categorie a cauzalităţii care este utilizată în cazul simplei studieri a naturii. Se poate vorbi de cauzalitate folosindu-se cuvântul ca expresie prescurtată numai dacă se face totodată precizarea necesară sau dacă se poate presupune că ea îi este cunoscută cititorului. În fraza mea sintetizatoare, ceea ce o precede nu permite deloc ca ea să fie înţeleasă altfel decât în felul următor: Tot ceea ce ştiu şi fac în viaţa mea prezentă e legat, ca efect, cu formele de existenţă anterioare ale sufletului meu, în măsura în care cauzele aflate în *viaţa prezentă* ale facultăţilor şi faptelor mele se află cu alte forme de viaţă într-un raport care nu este cel al cauzalităţii obişnuite; şi toate cele ce ştiu şi fac sunt legate de formele viitoare de existenţă ale sufletului meu, în măsura în care aceste facultăţi pe care le-am avut şi fapte pe care le-am săvârşit sunt cauzele unor efecte din viaţa prezentă, care, la rândul lor, se află faţă de conţinutul unor forme de viaţă viitoare într-o legătură care, iarăşi, nu este aceea a cauzalităţii obişnuite. – Cine urmăreşte scrierile mele, îşi va da seama că eu n-am susţinut niciodată o noţiune despre karma care să fie incompatibilă cu reprezentarea de fiinţă umană liberă. Dessoir ar fi putut observa acest lucru, chiar dacă n-ar fi „folosit" din tot ceea ce am scris nimic altceva decât ceea ce se găseşte în ***Ştiinţa ocultă***: „Cine crede că libertatea umană nu e compatibilă cu... predeterminarea

formei viitoare pe care o vor lua lucrurile, ar trebui să reflecteze la faptul că activitatea liberă a omului în viitor depinde tot atât de puţin de felul cum vor fi predeterminate lucrurile, pe cât de puţin această libertate depinde de faptul că el îşi propune să locuiască peste un an într-o casă al cărei plan îl întocmeşte în prezent." Căci, chiar dacă aceste fraze nu se referă în mod direct la corelaţiile dintre vieţile pământeşti umane, totuşi, nu le-ar putea scrie cineva care este de părere că destinele acestor vieţi pământeşti depind unele de altele aşa cum ar corespunde legii cauzalităţii din domeniul ştiinţelor naturii.

Dessoir nu ne face să observăm nicăieri că şi-ar fi dat osteneala de a verifica în ce fel fundamentez eu din punct de vedere epistemologic şi general-filosofic, precum şi în conformitate cu reprezentările naturalist-ştiinţifice, antroposofia pe care o susţin. În schimb, el face nişte afirmaţii pentru care în scrierile mele nu se găseşte nici măcar un punct de sprijin *îndepărtat*. Astfel, de exemplu, la p. 296 şi urm. din cartea sa: „Dacă aflăm că medicina Evului Mediu, aflată încă întru totul sub puterea acestei sugestii, îl împărţea pe om conform cu cercul zodiacal şi vedea în mână, cu degetele ei, nişte subdiviziuni ale măsurilor cereşti, sau dacă citim la *Rudolf Steiner* că înainte de fecundare planta este într-o situaţie asemănătoare aceleia în care întreg Pământul s-a aflat înainte de a se fi despărţit de Soare, avem câteva exemple pentru principiul care spune că în mic vedem copia marilor procese cosmice."[14]

[14] Max Dessoir scrie aceasta referitor la expunerile mele din ***Ştiinţa ocultă***, ediţia a V-a, p. 348 şi urm. El n-a ajuns să înţeleagă nici pe departe afirmaţiile mele. Altfel nici nu i-ar fi putut veni în minte că această chestiune ar putea avea ceva comun cu metoda diletantă citată de el de a căuta „corespondenţe" între nişte fapte foarte îndepărtate

Dacă ceea ce vrea Max Dessoir să spună cu această frază ar fi la fel de adevărat pe cât de neadevărat este, atunci ar fi suficient să arunci în aceeaşi oală punctul meu de vedere antroposofic cu tot felul de practici diletante care se manifestă în prezent drept mistică, teosofie şi altele asemenea. În realitate, această afirmaţie a lui Dessoir – deja luată singură – este o dovadă suficientă că acest critic al antroposofiei mele stă în faţa ei lipsit de orice înţelegere, atât în ceea ce priveşte baza ei filosofică, cât şi metoda ei, ba chiar şi *forma de exprimare* a rezultatelor ei. În fond, critica lui Dessoir nu este constituită din altceva decât din multe „obiecţii" la adresa antroposofiei reprezentate de mine. Confruntarea cu aceste obiecţii e sterilă, pentru că ele nu critică lucrurile despre care au pretenţia că-şi formează o părere, ci o imagine caricaturală, deformată în mod arbitrar, a acestora, faţă de care critica devine apoi cât se poate de uşoară. Mie mi se pare absolut imposibil ca un om care înţelege esenţa a ceea ce este pentru mine antroposofia s-o asocieze – cum face Dessoir – cu o burlescă literară involuntară de felul cărţilor despre Faust ale lui J. A. Louvier [Nota 12], cu bizara mistică rasială a lui Guido List [Nota 13], cu Christian Science – ba chiar cu tot ceea ce Dessoir desemnează drept „neo-buddhism". Las în seama celor ce vor să înţeleagă cu adevărat scrierile mele

---

unele de altele. Un om lipsit de prejudecăţi trebuie să vadă că ceea ce scriu eu despre Pământ şi despărţirea sa de Soare, pe de-o parte, şi despre fecundarea plantei, pe de altă parte, a fost găsit în mod absolut independent, *fără* a porni de la intenţia de a găsi o „corespondenţă". Cu aceeaşi îndreptăţire s-ar putea spune că fizicianul caută „corespondenţe", atunci când include în cercetare faptele ce se raportează polar unul la celălalt şi care apar la anod şi la catod. Dar Dessoir este departe de a înţelege că metoda aplicată de mine nu are nimic comun cu ceea ce vrea el să atingă, ci că ea este *modul de gândire naturalist-ştiinţific orientat* cu totul *spre domeniul spiritualalului*.

sarcina de a hotărî dacă Max Dessoir are dreptul de a spune despre expunerile mele: „Când cineva cere, pur şi simplu, să admitem că lucrurile prezentate de el nu sunt absurde (fiindcă, într-un sens mai larg, sunt posibile destule lucruri care rămân improbabile şi sterile); când nicăieri nu se cercetează şi nu se întreabă, nu se pune la îndoială şi nu se cumpăneşte nimic, ci se hotărăşte, de sus în jos: «ştiinţa spirituală spune cutare şi cutare lucru», aceasta trădează o totală lipsă de pretenţie în ceea ce priveşte gândirea." Chiar şi o frază ca aceasta: „Unii cititori inocenţi se lasă mituiţi, poate, de exemplele presărate peste tot şi de pretinsa explicaţie a anumitor experienţe..." mă poate face să mă gândesc, cel mult, că „unii cititori inocenţi" ai cărţii lui Dessoir se lasă mituiţi, poate, de citatele presărate peste tot, interpretate în mod absurd, din cărţile mele şi de transpunerea agreabilă a ideilor mele în trivialităţi. – Dacă, în pofida sterilităţii la care o confruntare cu acest critic este condamnată *din capul locului*, o prezint, totuşi, pe cea de faţă, este pentru că *am fost nevoit* să arăt o dată în plus, printr-un exemplu, ce fel de judecăţi sunt aduse în întâmpinarea a ceea ce numesc eu antroposofie; şi pentru că există chiar foarte mulţi „cititori inocenţi" care-şi formează judecata asupra unei asemenea străduinţe spirituale luându-se după cărţi cum este aceea a lui Dessoir, fără a lua cunoştinţă cu ceea ce este judecat şi, de asemenea, fără a bănui măcar cum arată în realitate ceea ce le este pus sub ochi ca imagine caricaturală.

Dacă are vreo importanţă faptul că cineva care este atât de departe de a înţelege ce mă străduiesc eu să realizez, faptul că cineva care citeşte ca Max Dessoir cărţile astfel judecate de el afirmă „de sus în jos" că eu îmi creez „anumite relaţii cu ştiinţa", fără a avea însă „nici o legătură interioară cu spiritul ştiinţei" – asupra acestui lucru iarăşi

eu nu emit nici o judecată, ci îi las pe cititorii cărţilor mele s-o facă.

Ar fi fost aproape un miracol dacă întreaga natură spirituală a lui Max Dessoir n-ar fi adăugat la toate celelalte şi fraza: „Chiar marea masă adepţilor săi renunţă total la munca de gândire proprie." Oare cât de des trebuie să accepte să li se spună aceasta aceia cărora le place să fie numiţi „adepţii mei"! Desigur, „adepţi" cu calităţi îndolelnice există în cadrul oricărei mişcări spirituale. Esenţialul este însă dacă aceştia şi nu, poate, alţii, sunt caracteristici pentru orientarea respectivă. Ce ştie Max Dessoir despre „adepţii" mei? Ce ştie el despre: cât de mulţi există printre ei care nu numai că sunt departe de a renunţa la munca de gândire proprie, ci care, după ce au înţeles, prin munca lor de gândire, cât sunt de insuficiente din punct de vedere ştiinţific concepţiile de soiul celei a lui Dessoir, nu se sfiesc să-şi ia imboldurile pentru propria lor muncă spirituală din strădaniile prin care eu caut, cât pot de bine, o cale metodică pentru a pătrunde cu câţiva paşi mai adânc în lumea spirituală. Poate va veni odată vremea când se vor emite judecăţi mai drepte asupra unor asemenea oameni ai epocii prezente, care sunt în stare să efectueze suficientă muncă de gândire pentru a nu se număra printre „cititorii inocenţi" ai lui Dessoir[15].

[15] Doar faptul că Dessoir nu este în stare să-şi formeze nişte reprezentări cu adevărat corespunzătoare despre încercările antroposofice face să apară explicabil de ce nu începe el să înţeleagă aceste încercări nici măcar acolo unde propriile lui înlănţuiri de gânduri îi înlesnesc cum nu se poate mai mult această înţelegere. Avem un asemenea caz în lucrul asupra căruia atrage el atenţia cu două fraze de la p. 322 şi urm. a cărţii sale: „Nu există nici un transcendent al sufletului în sensul unei realităţi invizibile, pentru că stările de lucruri spirituale, atât ale existenţei obiectuale, cât şi ale celei personale, sunt anulate. Transcendentul obiectiv al sufletului poate fi înţeles drept o

III. FRANZ BRENTANO
(Un necrolog)

Nu este posibil să vorbim într-o formă satisfăcătoare despre raportul dintre antropologie şi antroposofie, din motivele amintite în capitolul anterior al acestei scrieri, în legătură cu cartea lui Max Dessoir *Despre transcendentul sufletului*. Cred însă că acest raport poate fi ilustrat într-un mod foarte elocvent dacă în locul acesta aşez nişte consideraţii pe care le-am scris cu altă intenţie, şi anume, ca necrolog pentru filosoful *Franz Brentano*, mort la Zürich în martie 1917. Plecarea dintre noi a acestui om, faţă de

---

supraconştienţă, niciodată însă drept ceva existând spaţial, în afara sufletului." Dessoir nu vede că printr-o asemenea propoziţie el nu furnizează infirmarea, ci tocmai dovada necesităţii antroposofiei. El nu vede că în scrierile mele fac pretutindeni încercarea de a trata problemele care se ivesc drept *probleme ale conştienţei*. Observaţi numai cum *această încercare* este făcută tocmai în cartea mea ***Ştiinţa ocultă***. Numai că Dessoir, pur şi simplu, nu poate vedea că prin aceasta întregul proces de cunoaştere a lumii spirituale este transformat într-o activitate *interioară* a conştienţei, că în cadrul conştienţei înseşi trebuie căutate, prin trăire directă, alte forme de conştienţă, care, atunci, în orice caz, nu au nimic comun cu ceva „existând spaţial în afara sufletului", ci cu o existenţă interioară a sufletului într-o asemenea realitate existentă, care este la fel de aspaţială cum sunt deja trăirile înseşi ale conştienţei obişnuite. În orice caz, cine vrea să înţeleagă acest lucru, ar trebui s-o fi scos la capăt în sens antroposofic cu o frază ca aceea pe care Friedrich Theodor Vischer [Nota 14] a pus-o pe hârtie în partea I a cărţii sale *Lucruri vechi şi noi*, p. 194: „Sufletul, drept unitatea cea mai de sus a tuturor proceselor, nu poate fi localizat, în orice caz, în trup, cu toate că nu se află altundeva decât în trup..." Această frază se numără printre acelea care conduc spre locurile-limită ale cunoaşterii obişnuite, în sensul capitolului I al acestei cărţi şi în sensul capitolului 1 al „Extinderilor formulate pe scurt ale conţinutului acestei scrieri", aflate la sfârşitul acesteia.

care am simţit cea mai înaltă veneraţie, a făcut ca importanta operă a vieţii sale să-mi reapară în faţa sufletului; această împrejurare m-a determinat să dau glas gândurilor ce urmează.

Îmi pare că-mi este îngăduit să fac încercarea de a-mi forma, din punctul de vedere al antroposofiei, o părere despre opera filosofică a lui Franz Brentano, în momentul în care moartea acestei personalităţi venerate a întrerupt firul operei sale. Cred că punctul de vedere antroposofic nu mă poate face să cad în greşeala unei aprecieri unilaterale a concepţiei despre lume a lui Brentano. Presupun acest lucru din două motive. În primul rând, modul de reprezentare al lui Brentano nu poate fi acuzat de nimeni că ar avea cea mai mică tendinţă de a lua o direcţie antroposofică. Purtătorul acestui mod de reprezentare, dacă ar fi avut ocazia să-şi facă el însuşi o părere despre antroposofie, ar fi respins-o, fără îndoială, cu toată hotărârea. În al doilea rând, din punctul meu de vedere antroposofic, eu sunt în situaţia de a aduce în întâmpinarea filosofiei lui Franz Brentano o veneraţie fără rezerve.

În ceea ce priveşte primul motiv, nu cred să greşesc spunând că, dacă ar fi ajuns să-şi facă o părere despre antroposofie, aşa cum o înţeleg eu, Brentano ar fi dat acestei păreri o formă asemănătoare aceleia pe care şi-a făcut-o despre filosofia lui Plotin. Ca şi faţă de acesta, el ar fi spus, desigur, şi despre antroposofie: „Obscuritate mistică şi o peregrinare liberă a fanteziei prin regiuni necunoscute." La fel cum a făcut cu neoplatonismul, el ar fi chemat la prudenţă şi faţă de antroposofie, „pentru ca nu cumva, ademeniţi de o aparenţă vană, să ne pierdem în labirinturile unei pseudofilosofii." Ba el ar fi fost de părere că modul de gândire al antroposofiei este prea diletant, pentru a-l considera demn să fie trecut în rândul filosofiilor

pe care le aprecia ca pe cea a lui Fichte-Scheling-Hegel. În cuvântarea sa de recepţie la Universitatea din Viena, el spune despre aceasta: „Poate că şi perioada recent încheiată a fost o... epocă de decădere, în care toate noţiunile înotau tulbure unele printre altele şi în care nu putea fi găsită nici o urmă de metodă adecvată obiectului." Cred că Brentano aşa ar fi judecat, chiar dacă eu, bineînţeles, nu numai că socotesc absolut neîntemeiată această apreciere, ci consider, de asemenea, neîntemeiată orice apropiere a antroposofiei de filosofiile cu care acest filosof ar fi comparat-o, probabil.

În ceea ce priveşte al doilea dintre motivele amintite, care mă îndeamnă să mă ocup de filosofia lui Brentano, îngăduiţi-mi să mărturisesc că aceasta reprezintă pentru mine una dintre realizările cele mai atrăgătoare ale psihologiei din epoca prezentă. E drept că am putut audia doar puţine dintre prelegerile ţinute de Brentano la Viena, în urmă cu aproximativ 36 de ani; dar din acest moment i-am urmărit cu interesul cel mai cald întreaga activitate scriitoricească. Din păcate, lucrările lui erau tipărite la nişte intervale de timp mult prea mari, în raport cu dorinţa mea de a auzi de el. Şi, în general, prin aceste lucrări priveai doar ca prin nişte ferestruici într-o încăpere plină de comori; astfel, prin articolele ocazionale priveai într-o sferă vastă de gânduri nepublicate, pe care eminentul bărbat le purta în suflet. Le purta în suflet în aşa fel încât, luând mereu alte forme, năzuiau spre înalte ţeluri ale cunoaşterii. Când, după o lungă pauză, în anul 1911, au apărut: cartea lui Brentano despre *Aristotel*, strălucita sa scriere *Teoria lui Aristotel despre originea spiritului uman* şi reeditarea părţii celei mai importante a *Psihologiei* sale, cu atât de inteligentele ei „adaosuri", citirea acestor lucrări a fost pentru mine un şir de bucurii sărbătoreşti.

Mă simt pătruns, faţă de Brentano, de nişte gânduri, sentimente, în legătură cu care cred că-mi pot permite să spun că cineva şi le dobândeşte dacă face ca ele să fie pătrunse de convingerea ştiinţifică dobândită de pe poziţiile antroposofice. Eu mă străduiesc să-i înţeleg concepţiile în valoarea lor, chiar dacă nu mă las în prada nici unei amăgiri în privinţa faptului că el ar fi putut, ba chiar ar fi trebuit să gândească despre antroposofie în sensul arătat mai sus. Cu adevărat, nu scriu aici acest lucru pentru a cădea într-o autocritică vanitoasă, prostească, a modului meu de a gândi şi simţi cu privire la nişte concepţii adverse sau care nu coincid cu ale mele, ci pentru că ştiu câte neînţelegeri ale judecăţilor emise de mine asupra altor orientări spirituale mi-a adus faptul că în lucrările mele tipărite mi-am spus cuvântul adeseori aşa cum decurgea din acest mod de a simţi şi gândi.

Mi se pare că gândurile fundamentale care l-au dus la proclamarea, în anul 1868, a maximei lui principale, pătrund metodic întreaga cercetare pe care Brentano a făcut-o asupra sufletului. În momentul în care şi-a început activitatea ca profesor de filosofie la Universitatea din Würzburg, el şi-a pus modul de reprezentare în lumina tezei: o cercetare cu adevărat filosofică nu poate fi alta decât aceea care este îndreptăţită şi în cercetarea ştiinţelor naturii. „Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est." Când, mai târziu, a dat tiparului primul volum al cărţii sale, *Psihologia din punct de vedere empiric*, în anul 1874 – în perioada când şi-a început activitatea de profesor la Universitatea din Viena –, el a căutat să prezinte fenomenele sufleteşti conform cu maxima la care ne-am referit. Pentru mine, ceea ce a intenţionat Brentano scriind această carte şi ceea ce a apărut la lumina zilei, în timpul vieţii sale, din aceste

intenţii ale sale prin lucrările lui tipărite, constituie o problemă ştiinţifică importantă. Brentano – aşa reiese din cartea sa – calculase că-şi va publica *Psihologia* în mai multe volume. Promisese că al doilea o să apară la scurt timp după primul. N-a apărut nici o continuare a primei părţi, în care sunt expuse doar reprezentările de început ale psihologiei sale. Când, în anul 1889, a dat tiparului conferinţa *Despre originea cunoaşterii morale*, ţinută în cadrul Societăţii Juridice din Viena, el a scris în prefaţă: „Am greşi dacă, sub influenţa unei reacţii de respingere accidentale, am considera că această conferinţă este o lucrare ocazională, creată în grabă. Ea oferă roadele unor cugetări de ani de zile. Dintre toate lucrurile pe care le-am publicat până acum, expunerile cuprinse în ea sunt, desigur, produsul cel mai matur al gândirii mele. Ele fac parte din cercul de gânduri pe care le dezvolt în sensul unei *Psihologii descriptive*, care, după cum îndrăznesc să sper deja, va putea deveni accesibilă publicului larg, în întreaga sa dimensiune, într-un viitor nu prea îndepărtat. Din marile mele distanţări de tot ceea ce este transmis prin tradiţie şi, mai ales, din faptul că am dezvoltat în continuare, în mod esenţial, propriile mele concepţii în *Psihologia din punct de vedere empiric*, cititorul îşi va da seama în măsură suficientă că n-am fost tocmai leneş în cursul lungii mele absenţe din viaţa literară.” Nici această *Psihologie descriptivă* n-a apărut. Cei ce venerează filosofia lui Brentano pot evalua ce câştig le-ar fi adus ea, dacă studiază cartea *Cercetări referitoare la psihologia simţurilor*, apărută în anul 1907 şi cuprinzând un domeniu restrâns. Trebuie să ne punem întrebarea: Ce l-a făcut pe Brentano să se oprească mereu cu publicarea lucrărilor sale, ba chiar să nu publice, totuşi, până la urmă, nişte cărţi pe care credea că le va termina în scurt timp? Mărturisesc

că în necrologul pe care l-a scris Alois Höfler pentru Franz Brentano şi pe care l-a publicat în mai 1917, am citit, fiind zguduit în adâncul sufletului, cuvintele: „Cu câtă încredere continua să lucreze la problema principală, găsirea dovezii despre existenţa lui Dumnezeu, încât încă acum câţiva ani un medic excelent din Viena, prieten intim cu Brentano, povestea că Brentano îl asigurase recent că acum în decursul câtorva săptămâni va fi gata cu dovada existenţei lui Dumnezeu..." Tot aşa am simţit când, dintr-un alt necrolog [Nota 15], (scris de Utitz), am aflat: „Lucrarea pe care a iubit-o cel mai fierbinte, la care a muncit întreaga viaţă, a rămas nepublicată."

Mie mi se pare că ceea ce i s-a întâmplat lui Brentano cu publicările plănuite ale lucrărilor sale reprezintă o problemă spiritual-ştiinţifică de mare importanţă. Fără îndoială, ne vom apropia de înţelegerea ei numai dacă vom voi să privim în specificul său ceea ce a vrut el să transmită lumii.

E important, după câte cred, să luăm seama la faptul că în cercetarea sa psihologică Brentano vrea să pună la baza elementului sufletesc real, într-un mod inteligent, o reprezentare pură. El îşi pune întrebarea: Ce este caracteristic în toate fenomenele pe care trebuie să le numim sufleteşti. Şi el a găsit răspunsul, pe care, în adaosurile la *Psihologia* din 1911, le-a exprimat în felul următor: „Caracteristica pentru orice activitate psihică, aşa cum cred că am arătat, constă în raportarea la ceva ca obiect." A forma reprezentări este o activitate psihică. Caracteristica este că eu nu numai îmi reprezint, ci că îmi reprezint ceva, că reprezentarea mea se raportează la ceva. Cu o expresie medievală, Brentano desemnează această particularitate a fenomenelor sufleteşti drept „raport intenţional". „Trăsătura caracteristică comună" – aşa

epxlică el într-un alt loc – „a tot ceea ce este fenomen psihic constă în ceea ce adeseori a fost numit, cu o expresie, din păcate, uşor de răstălmăcit, conştienţă, adică într-un comportament subiectiv, într-un raport *intenţional*, cum a fost el desemnat, faţă de ceva care poate că nu e dat în mod real, totuşi, e dat ca realitate interioară. Nu există act de a auzi fără ceva pe care să-l auzi, nu există act de credinţă fără ceva în care crezi, nici speranţă fără ceva în care speri, nici bucurie, fără ceva de care să te bucuri ş.a.m.d." Această stare interioară intenţională este, de fapt, ceva care conduce ca un leit-motiv, astfel încât toate realităţile cărora le poate fi atribuită sunt recunoscute tocmai prin aceasta în specificul lor sufletesc.

Brentano opune fenomenelor psihice fenomenele fizice: culori, sunet, spaţiu şi multe altele. El găseşte că acestea se deosebesc de primele tocmai prin faptul că lor nu le este propriu un raport intenţional. Şi el se mulţumeşte să atribuie acest raport fenomenelor psihice şi să-l nege celor fizice. Dar tocmai după ce am făcut cunoştinţă cu părerea lui Brentano despre raportul intenţional, reprezentarea ne este condusă spre întrebarea: oare nu este necesar să vedem şi fizicul dintr-un asemenea punct de vedere? Acela care examinează pshicul şi fizicul în acelaşi sens cu Brentano, pentru a găsi un element comun, va constata că fiecare fenomen din acest domeniu există *prin altceva*. Dacă un corp se dizolvă într-un lichid, acest fenomen apare la corpul dizolvat în relaţia sa cu lichidul în care el se dizolvă. Dacă fosforul îşi schimbă culoarea sub acţiunea Soarelui, acest lucru trimite în aceeaşi direcţie. Toate însuşirile din lumea fizică există prin relaţiile dintre lucruri. Pentru existenţa fizică este just ce spune Moleschott [Nota 16]: „Întreaga existenţă este o existenţă prin însuşiri. Dar nu există nici o însuşire care să

nu existe printr-o relaţie." După cum orice fenomen psihic conţine în sine ceva prin care trimite la ceva aflat *în afara* lui, invers, o realitate fizică e astfel făcută, încât ea este ceea ce este în virtutea raportării la ea a unei realităţi exterioare. Oare un om care subliniază în mod atât de ager ca Brentano raportul intenţional al oricărei realităţi sufleteşti nu trebuie să ne îndrepte atenţia şi asupra caracteristicii fenomenelor fizice, care rezultă prin acelaşi proces de gândire? Sigur pare, cel puţin, că o asemenea studiere a vieţii sufleteşti poate găsi raportarea acesteia la lumea fizică numai dacă va reflecta la această caracteristică.

Brentano găseşte în viaţa sufletească trei feluri de raporturi intenţionale. Primul este *reprezentarea* unei realităţi, al doilea, recunoaşterea sau respingerea, care se exprimă în *judecată*; al treilea, cel al iubirii sau urii, care sunt trăite în *simţire*. Când spun: Dumnezeu este drept, eu creez o reprezentare; dar încă nu recunosc sau nu resping ceea ce mi-am reprezentat; când spun însă: există un Dumnezeu, eu recunosc *printr-o judecată* cele reprezentate de mine. Când spun: bucuria mi-e dragă, nu doar judec, ci trăiesc un *sentiment*. Pe baza unor asemenea premise, Brentano distinge trei clase fundamentale de trăiri psihice: reprezentarea, judecata, simţirea (sau fenomenele iubirii şi urii). Aceste trei clase fundamentale le pune în locul împărţirii făcute de alţii fenomenelor sufleteşti în: reprezentare, simţire şi voinţă. Căci, în timp ce mulţi iau reprezentarea şi judecata împreună, în aceeaşi clasă, Brentano le separă. El nu este de acord cu punerea lor în aceeaşi clasă, pentru că nu vede în judecată, ca alţii, doar o asociere de reprezentări, ci tocmai o recunoaştere sau respingere a ceea ce este reprezentat, lucru care nu se face în cazul simplei activităţi de reprezentare. Iar simţirea şi

voinţa, pe care alţii le separă, pentru Brentano sunt unite, conform cu conţinutul lor sufletesc. Ceea ce trăim din punct de vedere sufletesc, atunci când ne simţim atraşi sau respinşi de săvârşirea unei fapte, este acelaşi lucru pe care-l trăim când ne simţim atraşi de bucurie sau când respingem durerea.

Din scrierile lui Brentano se poate vedea că el acordă mare importanţă înlocuirii acelei împărţiri a trăirii sufleteşti pe care a găsit-o la predecesori, în gândire, simţire şi voinţă, prin cealaltă, în reprezentare, judecată, şi iubire sau ură. Pornind de la această împărţire, el caută să-şi croiască un drum spre înţelegerea a ceea ce este, pe de-o parte, adevărul, pe de altă parte, binele moral. Pentru el, adevărul are la bază judecata justă, iar binele moral, iubirea justă. El găseşte că: „Noi spunem că ceva este adevărat dacă recunoaşterea referitoare la el e justă. Şi spunem că ceva este bun dacă iubirea referitoare la el e justă."

Putem găsi în expunerile lui Brentano că prin recunoaşterea justă, în cazul judecăţii, prin trăirea justă a iubirii, în cazul binelui moral, el ia în atenţie şi circumscrie cu multă agerime o stare de fapt sufletească. Numai că în cadrul sferei sale de reprezentări nu se poate afla nimic care să fie suficient pentru a se găsi trecerea de la trăirea sufletească a reprezentării la aceea a judecăţii. Oriunde am privi, în această sferă de reprezentări: zadarnic am căuta un răspuns la întrebarea: oare cu ce avem de-a face atunci când sufletul e conştient de faptul că el nu-şi formează o simplă reprezentare, ci se simte îndemat să recunoască obiectul reprezentării printr-o judecată? – La fel de puţin se poate evita o întrebare similară în cazul iubirii juste, când e vorba de binele moral. În orice caz, în acea sferă pe care Brentano o circumscrie drept „lume sufletească", pentru comportamentul moral nu există altă realitate în afară de

actul iubirii juste. Dar oare unei fapte morale nu-i e proprie şi o raportare la lumea exterioară? Oare ceea ce caracterizează o asemenea faptă pentru lume poate fi epuizat prin faptul că spunem: ea este o faptă iubită în mod just?

Urmărind firul gândurilor lui Brentano, ai de cele mai multe ori sentimentul: ele sunt întotdeauna fertile, pentru că abordează o problemă care merge într-o anumită direcţie în mod ager şi cu luciditate ştiinţifică; dar simţi, de asemenea, că Brentano nu duce cu asemenea înlănţuiri de gânduri la acel ţel pe care-l promit punctele lui de plecare. Un asemenea sentiment ni se poate impune comparând felul cum subîmparte el viaţa sufletească, în reprezentare, judecată, iubire şi ură, cu împărţirea curentă, în reprezentare, simţire şi voinţă. Urmărim cu o anumită aprobare interioară argumentele pe care el ştie să le aducă în sprijinul părerii sale; şi totuşi, până la urmă nu prea putem ajunge la convingerea că el apreciază în suficientă măsură motivele care vorbesc în favoarea celeilalte împărţiri. Luaţi, ca exemplu particular, concluzia pe care o trage Brentano din împărţirea făcută de el pentru a caracteriza adevărul, frumosul şi binele. Cine împarte viaţa sufletească în: reprezentare cunoscătoare, simţire şi voinţă, aproape că nu va putea face altfel decât să pună într-o legătură mai strânsă căutarea adevărului cu reprezentarea, trăirea frumosului – cu simţirea, săvârşirea binelui – cu voinţa. În lumina gândurilor lui Brentano, problema apare altfel. Aici, reprezentările ca atare n-au una faţă de alta nici un raport prin care s-ar putea revela deja adevărul. De aceea, dacă sufletul năzuieşte spre ceva desăvârşit în ceea ce priveşte raporturile dintre reprezentări, idealul lui nu poate fi adevărul; ci, mai degrabă, frumosul. Adevărul nu e situat pe calea simplei activităţi de reprezentare, ci pe aceea a judecăţii. Iar binele

moral nu este ceva esenţial pentru voinţă, ci el este un conţinut al simţirii; căci a iubi în mod just este o trăire a simţirii. – Totuşi, pentru conştienţa obişnuită, adevărul nu poate fi căutat decât în cunoaşterea bazată pe reprezentare. Căci, chiar dacă judecata care duce la adevăr nu se epuizează într-o simplă asociere de reprezentări, ci se întemeiază pe o recunoaştere sau respingere, poate fi trăită de această conştienţă numai în reprezentări. – Şi chiar dacă reprezentările prin care ceva frumos apare în faţa conştienţei, se revelează în anumite raporturi situate în sânul vieţii de reprezentare: frumosul este *trăit*, totuşi, prin sentiment. – Şi, cu toate că un bine moral va face ca în suflet să se nască o iubire justă: esenţialul său este, totuşi, *înfăptuirea* de către voinţă a ceea ce iubim în mod just.

Înţelegem ce zace în gândurile lui Brentano despre tripla împărţire a vieţii sufleteşti de-abia atunci când ne dăm seama că el vorbeşte despre cu totul altceva decât aceia care fac clasificarea în reprezentare, simţire şi voinţă. Aceştia vor să descrie, pur şi simplu, experienţa conştienţei obişnuite. Şi conştienţa obişnuită face experienţa prin care se percepe pe sine în activităţile, distincte una de alta, a reprezentării, a simţirii şi a voinţei. Ce experienţă facem aici, de fapt? În cartea mea ***Despre enigma omului***, eu am încercat să dau răspuns la această întrebare. Rezultatele obţinute acolo au fost sintetizate de mine în felul următor. „În primă instanţă, trăirea sufletească a omului, aşa cum se revelează ea în gândire, simţire şi voinţă, este legată de instrumentele corporale. Şi ea îşi dă o formă care e condiţionată de aceste instrumente corporale. Cine este însă de părere că vede viaţa sufletească *reală* atunci când observă manifestările sufletului prin mijlocirea trupului, se află în prada aceleiaşi erori ca şi cineva care crede că *forma sa trupească* e creată de oglinda în faţa căreia stă, deoarece

e convins că oglinda conţine condiţiile necesare care fac să apară *imaginea* sa. Această imagine este, între anumite limite, chiar dependentă, ca imagine, de forma oglinzii etc.: dar *ceea ce înfăţişează ea* nu are nimic comun cu oglinda. Viaţa sufletească umană, pentru a-şi împlini în mod plenar rostul în lumea senzorială, trebuie să aibă o *imagine* a esenţei sale. Această imagine trebuie s-o aibă în *conştienţă*; altfel ea ar avea, ce-i drept, o existenţă; dar n-ar avea nici o reprezentare despre această existenţă, n-ar şti de ea. Această *imagine* care trăieşte în conştienţa obişnuită a sufletului este condiţionată în întregime de instrumentele corporale. Fără aceasta, ea n-ar exista, după cum nici imaginea oglindită nu există fără oglindă. *Ceea ce apare însă prin această imagine*, viaţa sufletească însăşi, nu este mai dependentă, în esenţa sa, de instrumentele corporale, decât este observatorul din faţa oglinzii de oglindă. Nu sufletul e dependent de instrumentele corporale, ci numai *conştienţa obişnuită a sufletului*."[16] – Dacă descriem acest domeniu al conştienţei care este dependent de organizarea corporală, procedăm corect împărţindu-l în reprezentare, simţire şi voinţă. Dar Brentano descrie altceva. Luaţi seama, în primă instanţă, la faptul că prin „a judeca" el înţelege a recunoaşte sau a respinge conţinutul unei reprezentări. Judecata îşi desfăşoară activitatea în cadrul vieţii de reprezentare; dar ea nu ia reprezentările ce apar

[16] Comp. ***Despre enigma omului*** (Editura Filosofic-Antroposofică), p, 227 şi urm. Aş vrea să inserez aici observaţia – pentru mulţi, desigur, absolut inutilă – că, făcând comparaţia cu imaginea din oglindă, nu am în vedere ceea ce se face de obicei, când se spune că lumea reprezentărilor este o imagine de oglindă a lumii exterioare, ci eu – privind lucrurile în esenţa lor – desemnez ceea ce trăieşte sufletul în conştienţa obişnuită drept o imagine de oglindă a adevăratei vieţi sufleteşti.

în suflet, pur şi simplu, aşa cum sunt, ci, prin faptul că le recunoaşte sau le respinge, le raportează la o realitate. Dacă privim mai atent, vedem că această raportare a reprezentărilor la o realitate poate fi găsită numai într-o activitate a sufletului care se desfăşoară în ea însăşi. Acestui lucru nu-i corespunde însă niciodată complet ceea ce produce sufletul atunci când raportează, emiţând o judecată, o reprezentare la o percepţie senzorială. Căci aici constrângerea impresiei exterioare este aceea care nu e trăită pur interior, ci este *trăită* numai *ca ecou* şi în această calitate de reprezentare a trăirii-ecou duce la recunoaştere sau la respingere. Ceea ce descrie Brentano corespunde perfect, din acest punct de vedere, acelei cunoaşteri care în primul capitol al acestei scrieri e numită imaginativă. În cunoaşterea imaginativă, activitatea de reprezentare a conştienţei obişnuite nu rămâne, pur şi simplu, aşa cum este, ci ea e transformată mai departe în trăire sufletească interioară şi astfel din ea se degajă forţa de a raporta experienţele sufleteşti la o realitate *spirituală*, în aşa fel încât aceasta e recunoscută sau respinsă. Prin urmare, noţiunea de judecată a lui Brentano nu se realizea în mod desăvârşit în cadrul conştienţei obişnuite, ci numai în sufletul care desfăşoară o activitate de cunoaştere imaginativă. – Mai e clar faptul că prin separarea totală, făcută de Brentano, dintre noţiunea de reprezentare şi noţiunea de judecată, el înţelege reprezentarea ca simplă *imagine*. Aşa trăieşte însă activitatea de reprezentare obişnuită în cunoaşterea imaginativă. Şi această a doua însuşire pe care antroposofia o atribuie cunoaşterii imaginative se găseşte, deci, în caracterizarea făcută de Brentano fenomenelor psihice. – Mai departe: Brentano numeşte trăirile simţirii fenomene de iubire şi ură. Cine se înalţă până la cunoaşterea imaginativă trebuie să

transforme, într-adevăr, pentru vederea suprasensibilă, acea formă a trăirii sufleteşti care se revelează pentru conştienţa obişnuită – în sensul lui Brentano – drept iubire şi ură, în aşa fel încât să poată sta faţă în faţă cu anumite particularităţi ale realităţii spirituale care, de exemplu, în ***Teosofia*** mea, sunt descrise în felul următor: „Unul dintre primele lucruri pe care trebuie să ni le însuşim pentru a ne putea orienta în lumea sufletească este capacitatea de a face distincţie între diferitele ei formaţiuni, aşa cum în lumea fizică facem distincţie între corpurile solide, cele lichide şi cele aeriforme sau gazoase. Ca să ne-o însuşim, trebuie să cunoaştem cele două forţe fundamentale care sunt importante aici înainte de toate. Le putem numi *simpatie* şi *antipatie*. Natura lor este determinată după felul cum aceste forţe fundamentale acţionează într-o formaţiune sufletească." În timp ce pentru viaţa sufletească din lumea senzorială iubirea şi ura rămân ceva subiectiv, cunoaşterea imaginativă trăieşte în ea comportamentul obiectiv din lumea sufletească prin nişte trăiri interioare asemănătoare iubirii şi urii. Şi aici, vorbind de fenomenele sufleteşti, Brentano descrie o particularitate a cunoaşterii imaginative prin care aceasta atinge însă deja sfera unei modalităţi de cunoaştere şi mai înalte.[17] Şi vedem că el are o reprezentare despre natura obiectivă a actului de a iubi şi urî, în opoziţie cu modul subiectiv de a simţi al conştienţei obişnuite, din faptul că descrie binele moral

[17] Prima formă a „cunoaşterii clarvăzătoare", cea imaginativă, trece în cea de-a doua, numită în cărţile mele cunoaşterea inspirată. Felul cum trăieşte, de fapt, în definiţia lui Brentano a iubirii şi urii, imaginaţia ce trece deja în inspiraţie, este descris în expunerile finale ale capitolului 6 din „Extinderi formulate pe scurt ale conţinutului...": „6. Dependenţele fizice şi spirituale ale entităţii umane", de la sfârşitul acestei cărţi.

drept o iubire justă. – În cele din urmă, trebuie să luăm în considerare în mod cu totul deosebit faptul că pentru Brentano voinţa iese din cercul fenomenelor sufleteşti. Voinţa care izvorăşte din conştienţa obişnuită aparţine cu totul lumii fizice. Ea se realizează complet în lumea fizică în forma în care poate fi gândită de această conştienţă, deşi *în sine* ea este o fiinţialitate pur spirituală, care se revelează în lumea fizică. Dacă descriem conştienţa obişnuită care există în lumea fizică, din această descriere nu poate lipsi voinţa. Dacă descriem conştienţa clarvăzătoare, în această descriere nu poate intra nimic din reprezentările despre voinţa obişnuită. Fiindcă în lumea sufletească, la care se raportează conştienţa imaginativă, procesul declanşat de un impuls sufletesc are loc altfel decât prin nişte acte ale voinţei cum sunt cele proprii lumii fizice. Aşadar, când Brentano ia în considerare fenomenele sufleteşti din *acel* domeniu în care se desfăşoară cunoaşterea imaginativă, noţiunea de voinţă trebuie să se volatilezeze pentru el.

Pare cu adevărat uşor de înţeles că, atunci când a descris esenţa fenomenelor psihice, Brentano a fost împins să descrie, de fapt, esenţa cunoaşterii clarvăzătoare. Acest lucru reiese cu claritate şi din unele detalii ale descrierii sale. Să luăm un exemplu, pentru a ilustra multele exemple care ar mai putea fi date. El spune: „Trăsătura comună a tuturor fenomenelor psihice constă în ceea ce foarte adesea a fost numit cu o expresie, din păcate, foarte uşor de răstălmăcit, conştienţă...” Dar dacă descriem numai acele fenomene sufleteşti care, aparţinând conştienţei obişnuite, sunt condiţionate de organizarea trupească, expresia nu poate fi răstălmăcită deloc. Brentano are însă un sentiment al faptului că sufletul real nu trăieşte în această conştienţă obişnuită şi se simte îndemnat să vorbească despre esenţa acestui suflet real folosind nişte

reprezentări care, în orice caz, nu se poate să nu fie greşit înţelese, dacă vrem să le aplicăm noţiunea obişnuită de conştienţă. În cercetarea sa, Brentano urmăreşte fenomenele tărâmului antropologic până acolo unde ele îl obligă pe omul lipsit de prejudecăţi să-şi formeze reprezentări despre suflet care coincid cu ceea ce antroposofia, pe căile ei, constată despre suflet. Şi tocmai psihologia lui Brentano arată că rezultatele celor două căi sunt în cel mai perfect acord. Dar Brentano însuşi n-a vrut să părăsească drumul antropologiei. L-a oprit de la aceasta explicaţia pe care o dăduse maximei principale formulate de el: „Adevărata modalitate de cercetare a filosofiei nu poate fi alta decât cea admisă în modul de cunoaştere al ştiinţelor naturii." Dacă ar fi dat un alt sens acestei maxime, el ar fi putut merge până acolo unde să-şi dea seama că vedem în lumina justă modul de reprezentare al ştiinţelor naturii tocmai atunci când suntem conştienţi de faptul că că, pentru tărâmul spiritual, acesta, potrivit cu esenţa lui, trebuie să se transforme. Brentano n-a vrut niciodată să facă din fenomenele sufleteşti adevărate, pe care le caracterizează ca atare, obiectul unei conştienţe deosebite. Dacă ar fi făcut aceasta, el ar fi ajuns de la antropologie la antroposofie. El s-a temut de această cale, pentru că n-a putut s-o vadă decât ca pe o rătăcire în „obscuritate mistică şi ca pe o peregrinare liberă a fanteziei în regiuni necunoscute". El n-a vrut să se coboare deloc la o examinare a ceea ce propria sa concepţie psihologică făcea necesar. Ori de câte ori s-a aflat în faţa necesităţii de a-şi continua propria cale mergând în direcţia antroposofiei, el s-a oprit. La întrebările la care nu se poate da răspuns decât prin antroposofie, el a vrut să găsească un răspuns antropologic. Încercarea lui trebuia să eşueze. Şi din cauză că ea trebuia să eşueze, el nu şi-a putut continua descrierile

începute în aşa fel încât continuările să-l fi putut satisface. Dacă ar fi continuat *Psihologia din punct de vedere empiric*: după rezultatul primului volum, ea ar fi trebuit să devină o antroposofie. Dacă şi-ar fi scris, într-adevăr, *Psihologia descriptivă*: din ea ar fi trebuit să ţâşnească pretutindeni luminile antroposofiei. Dacă şi-ar fi dus mai departe în mod corespunzător punctului său de plecare etica lucrării sale *Despre originea cunoaşterii morale*: ar fi trebuit să dea de antroposofie.

În faţa sufletului lui Brentano stătea posibilitatea unei psihologii care nu poate arăta ca cea pur antropologică. Aceasta din urmă nu se poate gândi absolut deloc la întrebările cele mai importante care trebuie puse în legătură cu viaţa sufletească. Psihologia modernă vrea să fie numai antropologică, deoarece consideră că tot ceea ce depăşeşte aceste limite este neştiinţific. Brentano spune însă: „Pentru speranţele unui Platon şi Aristotel de a găsi siguranţă cu privire la existenţa în continuare a părţii celei mai bune din noi după dezintegrarea trupului, dimpotrivă, legile asocierii de reprezentări, ale dezvoltării de convingeri şi păreri şi ale germinării şi încolţirii plăcerii şi iubirii ar fi orice altceva, dar nu o despăgubire adevărată... Şi dacă deosebirea dintre cele două concepţii ar aduce cu adevărat acceptarea sau excluderea întrebării despre nemurire, ea ar trebui considerată extraordinar de importantă pentru psihologie şi o intrare în cercetarea metafizică a substanţei, ca purtătoare a stărilor, ar fi inevitabilă." Antroposofia arată că în domeniul caracterizat de Brentano nu se poate intra prin speculaţii metafizice, ci numai prin punerea în activitate a unor forţe sufleteşti care nu pot să intre în conştienţa obişnuită. Prin faptul că Brentano descrie în filosofia sa esenţa sufletului în aşa fel încât în descrierea sa esenţa cunoaşterii văzătoare ajunge

să se exprime în mod clar, această filosofie este o justificare perfectă a antroposofiei. Şi ne este îngăduit să vedem în Brentano cercetătorul filosofic care, mergând pe drumul său, ajunge până la poarta antroposofiei, fără a voi să deschidă însă această poartă, din cauză că imaginea pe care şi-o face despre gândirea ştiinţifică dă naştere în el convingerii că ar ajunge astfel în abisul neştiinţificului.

Greutăţile în faţa cărora Brentano se vede pus adeseori, când vrea să-şi ducă mai departe reprezentările, provin din faptul că el raportează aceste reprezentări ale sale despre esenţa sufletului la ceea ce există în conştienţa obişnuită. Procedează aşa din cauză că vrea să rămână în cadrul concepţiei care-i pare îndreptăţită din punctul de vedere al ştiinţelor naturii. Numai că această concepţie nu poate ajunge, cu mijloacele ei de cunoaştere, decât până la acea parte din viaţa sufletului care ni se înfăţişează drept conţinutul conştienţei obişnuite. Dar acest conţinut nu este realitatea vieţii sufleteşti, ci imaginea ei oglindită. Acest lucru Brentano îl întrezăreşte numai dintr-o direcţie, din direcţia înţelegerii raţionale, nu însă şi din cealaltă, a observaţiei. În noţiunile sale, el schiţează o imagine a fenomenelor sufleteşti care se desfăşoară în realitatea sufletului; când face observaţii, el crede că în imaginea oglindită a vieţii sufleteşti are o realitate.[18] – O altă orientare filosofică pe care Brentano o respinge în modul cel mai categoric, aceea a lui Eduard von Hartmann, porneşte tot de la un mod de reprezentare naturalist-ştiinţific. Eduard von Hartmann [Nota 17] şi-a dat seama că conştienţa obişnuită are caracterul unei imagini de oglindă.

[18] Comp. capitolul 7 din „Extinderi formulate pe scurt ale conţinutului...": „7. Disocierea făcută de Franz Brentano între sufletesc şi extra-sufletesc".

De aceea, el nu consideră că această conştienţă este o realitate. Dar şi el refuză cu hotărâre să recunoască, în general, că în conştienţa umană există realitatea corespunzătoare. El spune că această realitate ţine de regiunea inconştientului. El admite să se vorbească despre aceasta numai ca folosire ipotetică a noţiunilor formate de conştienţa obişnuită, dincolo de acest tărâm."[19] Antroposofia afirmă că dincolo de acest tărâm este posibilă o observaţie spirituală. Şi că acestei observaţii spirituale îi sunt accesibile şi noţiuni care au voie la fel de puţin să fie ipotetice ca şi cele dobândite în câmpul senzorial. – Eduard von Hartmann consideră că realitatea suprasensibilă nu poate fi ceva cunoscut în mod nemijlocit, ci doar ceva dedus din ceea ce este cunoscut în mod direct. Hartmann se numără printre acei filosofi ai epocii moderne care nu vor să-şi formeze noţiuni atunci când nu au ca punct de plecare pentru formarea noţiunilor datele furnizate de observaţia senzorială şi de trăirile avute în conştienţa obişnuită. Brentano formează asemenea noţiuni. Dar el se înşeală în privinţa realităţii în cadrul căreia ele pot fi formate prin observaţie. Spiritul său prezintă o scindare ciudată. El ar vrea să fie întru totul un cercetător al naturii, în sensul în care s-a dezvoltat modul de reprezentare naturalist-ştiinţific în epoca modernă. Şi totuşi, este nevoit să formeze nişte noţiuni care nu se pot justifica în faţa acestui mod de reprezentare decât dacă admitem că acesta nu e singurul valabil. Această scindare din spiritul de cercetător al lui Brentano o va înţelege acela care se

[19] Concepţiile lui Eduard von Hartmann care merg în direcţia celor de mai sus sunt descrise în mod cuprinzător în scrierile sale, *Psihologia modernă* (Leipzig 1901, Hermann Haacke) şi *Compendiu de psihologie* (vol. 3 din *Sistemul filosofic în compendiu*, Bad Sachsa, Hartz 1908, Hermann Haacke).

adânceşte în primele scrieri ale lui Brentano: în cartea sa: *Despre multipla semnificaţie a existentului la Aristotel* (1862), în cartea *Psihologia lui Aristotel* (1867) şi în cartea *Creatinismul lui Aristotel* (1882).[20] – În aceste scrieri, Brentano merge cu o erudiţie exemplară pe urmele gândurilor lui Aristotel. Şi îşi însuşeşte astfel o gândire care nu se poate epuiza în noţiunile admise de antropologie. În aceste scrieri, el are în sfera atenţiei sale o noţiune despre suflet care consideră că sufletul provine din spiritual. Acest suflet care provine din spiritual se slujeşte de organismul constituit din procese fizice, pentru a-şi forma reprezentări în cadrul existenţei senzoriale. Ceea ce, în suflet, îşi formează reprezentări, este de natură spirituală, este „nus" al lui Aristotel. Dar acest „nus" are o entitate dual; ca „nus pathetikos", el este într-o stare de pură pasivitate; el se lasă incitat să-şi formeze reprezentări de către impresiile venite din organism. Dar pentru ca reprezentările sale să iasă la lumina zilei aşa cum sunt ele în sufletul activ, această activitate trebuie să lucreze ca „nus poietikos". Ceea ce furnizează „nus pathetikos" ar fi, pur şi simplu, nişte manifestări în cadrul unei existenţe sufleteşti întunecate; ele sunt luminate de „nus poietikos". Brentano spune despre aceasta: *Nus poietikos* este lumina care străluminează fantasmele şi face vizibil spiritualul în lumea senzorială, pentru ochiul nostru spiritual.[21] – Dacă vrei să-l înţelegi pe Brentano, esenţialul este nu numai în ce măsură a preluat el în propria lui convingere reprezentările aristotelice, ci, în primul rând, faptul că el s-a mişcat plin de

[20] Franz Brentano, *Despre multipla semnificaţie a existentului după Aristotel* (Freiburg in Bresgau, Editura Librăriei Herder); *Psihologia lui Aristotel* (Mainz, Editura Franz Kirchheim); în cartea *Despre creatinismul lui Aristotel* (Viena, Tempsky).

[21] Comp. Brentano, *Psihologia a lui Aristotel*.

dăruire cu propria lui gândire în lumea acestor reprezentări. Dar, astfel, această gândire era activă într-o sferă în care punctul de plecare al percepţiei senzoriale şi, implicit, temelia antropologică pentru formarea noţiunilor sunt inexistente. Şi această trăsătură fundamentală a gândirii a rămas în cercetarea lui Brentano. E adevărat că el vrea să admită numai ceea ce poate fi cunoscut după modelul gândirii actuale al ştiinţelor naturii; totuşi, el este nevoit să formeze gânduri care nu ţin de acest domeniu. Conform cu metoda pur naturalist-ştiinţifică, despre fenomenele sufleteşti se poate spune ceva numai în măsura în care acestea sunt imaginea oglindită, condiţionată de organizarea corporală, a adevăratei realităţi fiinţiale a sufletului, adică în măsura în care în caracterul lor de imagini oglindite ele iau naştere şi pier o dată cu organizarea corporală. Ceea ce Brentano este nevoit să gândească despre realitatea sufletescului este însă ceva spiritual, independent de organizarea corporală, care chiar, prin „nus poietikos", îşi face vizibil spiritualul în lumea senzorială, prin ochiul nostru spiritual. – Faptul că Brentano se poate mişca cu gândirea sa în asemenea sfere îi interzice să creadă că existenţa sufletului ia naştere şi piere o dată cu organizarea corporală. Pentru că el respinge observaţia suprasensibilă, în această existenţă sufletească el nu poate observa nici un *conţinut* care să depăşească existenţa fizică. De îndată ce ar trebui să atribuie sufletului un conţinut pe care acesta l-ar putea dezvolta fără concursul organizării corporale, Brentano se simte într-o lume pentru care nu găseşte nici un fel de noţiuni. Într-o asemenea dispoziţie sufletească i se adresează lui Aristotel şi găseşte şi la acesta nişte reprezentări despre suflet care nu dau pentru o existenţă extracorporală alt conţinut decât cel dobândit în existenţa

corporală. Caracteristic în unilateralitatea sa este ceea ce Brentano spune în această privinţă în *Psihologia lui Aristotel*: „După cum omul, dacă i-a fost smuls un picior sau un alt membru preţios, nu mai e o substanţă desăvârşită, fireşte că el este cu atât mai puţin o substanţă desăvârşită atunci când întreaga parte corporală a căzut pradă morţii. Ce-i drept, partea spirituală continuă să existe; *dar greşesc foarte tare* aceia care cred, împreună cu Platon, că despărţirea de trup este pentru el ceva stimulator şi un fel de eliberare dintr-o temniţă apăsătoare. Căci de acum înainte sufletul trebuie să renunţe la numeroasele servicii pe care i le făceau forţele trupului."[22] – În legătură cu concepţia lui Aristotel despre esenţa sufletului, Brentano a ajuns la o dispută extraordinar de interesantă cu filosoful Zeller [Nota 18]. Acesta afirma că în concepţia lui Aristotel găsim presupunerea despre o preexistenţă a sufletului înainte de unirea lui cu organizarea corporală, pe când Brentano nega că Aristotel ar fi avut o asemenea părere şi admitea numai că el ar fi gândit cum că sufletul este creat de-abia când intră în organizarea corporală; că, deci, acesta nu are nici o preexistenţă, având, totuşi, după dezintegrarea trupului, o postexistenţă.[23] Brentano era de părere că doar Platon presupune o preexistenţă, nu însă Aristotel. Nu se poate nega faptul că argumentele pe care Brentano le aduce în sprijinul părerii sale şi împotriva aceleia a lui Zeller au multă greutate. Abstracţie făcând de

[22] Comp. Brentano, *Psihologia a lui Aristotel*

[23] Despre conţinutul disputei ştiinţifice dintre Brentano şi Zeller, comp. Brentano, *Scrisoare deschisă domnului profesor dr. Eduard Zeller cu ocazia scrierii mele asupra teoriei lui Aristotel despre veşnicia spiritului* (Leipzig 1883, Duncker & Humblot) şi *Teoria lui Aristotel despre originea spiritului uman*, tot de Brentano (Leipzig 1911, Veit & Comp.).

interpretarea foarte inteligentă pe care Brentano o dă afirmaţiilor respective ale lui Aristotel, există o dificultate în a-i atribui lui Aristotel părerea despre preexistenţa sufletului, pentru că o asemenea părere pare să contrazică un principiu al metafizicii aristotelice. Şi anume, Aristotel spune că nu poate să existe niciodată o „formă" înainte de „substanţa" care e purtătoarea formei. Forma bilei nu există niciodată fără substanţa care o umple. Dar, de vreme ce Aristotel concepe sufletul drept „forma" organizării corporale, se pare că nu avem voie să-i atribuim gândul că sufletul ar putea să existe înainte de apariţia organizării corporale.

Brentano s-a lăsat atât de mult prins, cu noţiunea sa despre suflet, în capcana reprezentării aristotelice despre imposibilitatea unei preexistenţe, încât nu poate observa că această reprezentare aristotelică însăşi eşuează într-un punct important. Căci avem cu adevărat dreptul de a gândi „forma" şi „materia" în aşa fel încât să presupunem doar: forma nu poate exista înainte de materia care o umple? Oare forma bilei nu există înainte de masa de substanţă care o umple? Aşa cum apare ea împreună cu masa de substanţă, bineînţeles că bila nu există *înainte* de condensarea substanţei. Numai că, înainte de condensarea acesteia, există forţele care se apropie de această substanţă şi rezultatul activităţii lor se revelează în forma ei de bilă. Şi în aceste forţe, înainte de apariţia formei de bilă, aceasta există, cu siguranţă, într-un *alt* mod.[24] Dacă Brentano nu s-

[24] Amăgirea cu privire la îndreptăţirea afirmaţiei mai sus caracterizate despre formă şi materie poate lua naştere, eventual, numai când e vorba de formarea cristalelor, pentru că aici forma pare să provină în mod nemijlocit din forţele proprii materiei. Totuşi, o gândire lipsită de prejudecăţi nu va putea face altfel decât să presupună că forţele dătătoare de formă există *înainte* ca materia

ar fi simţit legat de mâini şi de picioare prin felul cum explică, în sensul modului de reprezentare naturalist-ştiinţific, conţinutul noţiunii de suflet, prin concepţiile despre organizarea corporală, poate că ar fi observat că însăşi noţiunea despre suflet a lui Aristotel conţine o contradicţie internă. Astfel, prin studierea concepţiei despre lume a lui Aristotel el a dobândit numai posibilitatea de a gândi în legătură cu sufletul nişte reprezentări care-l ridică pe acesta din sfera organizării corporale, fără a-i atribui un conţinut care să-i permită unei gândiri lipsite de prejudecată să-l reprezinte, într-adevăr, ca fiind independent de organizarea corporală.

Alături de Aristotel, şi Leibniz este pentru Brentano un filosof căruia îi acordă o preţuire deosebită. Se pare că l-a atras în special felul în care priveşte Leibniz sufletul. Ei bine, se poate spune că Leibniz are în acest domeniu o reprezentare care se prezintă drept o extindere considerabilă a părerii lui Aristotel. Pe când acesta consideră că ceea ce reprezintă conţinutul real al gândirii umane e dependent de observaţia senzorială, Leibniz desprinde acest conţinut de baza senzorială. Urmându-l pe Aristotel, vom admite maxima: nu există nimic în gândire care să nu fi fost mai întâi în simţuri (*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu* [Nota 19]); Leibniz este însă de părere că nu este nimic în gândire care să nu fi fost mai întâi în simţuri, *cu excepţia* gândirii înseşi (*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus* [Nota 20]). Ar fi nejust să-i atribuim lui Aristotel părerea că

---

formată să ia naştere cu adevărat. Dar reprezentarea lui Aristotel e cu totul nefondată deja în cazul plantei, ale cărei forţe *dătătoare de formă* nu trebuie căutate, desigur, numai în ceea ce trăieşte în germene, ci în activităţile ce vin din lumea exterioară şi care există cu infinit de mult timp înainte de formarea plantei concrete.

realitatea fiinţială care lucrează în gândire este un produs al forţelor ce acţionează în trup. Dar prin faptul că el a făcut din *nus pathetikos* primitorul pasiv al impresiilor senzoriale, din *nus poietikos* iluminatorul acestor impresii, în cadrul filosofiei sale n-a rămas nimic care să poată deveni *conţinutul* unei vieţi sufleteşti independente de existenţa senzorială. În această privinţă, maxima lui Leibniz se dovedeşte a fi mai fertilă. Prin ea, atenţia este îndreptată mai ales asupra fiinţei sufleteşti independente de organizarea corporală. În orice caz, atenţia e restrânsă la partea pur intelectivă a acestei fiinţe. Şi, în această măsură, maxima lui Leibniz este unilaterală. Totuşi, ea este o linie directoare care în epoca actuală a ştiinţelor naturii poate să ducă la un rezultat la care lui Leibniz nu i-a fost încă posibil să ajungă. În epoca sa, reprezentările despre originea pur naturală a însuşirilor organizării corporale erau încă prea imperfecte. În prezent, situaţia e alta. În epoca noastră se poate cunoaşte, până la un anumit punct, în mod ştiinţific, felul cum se moştenesc de la strămoşi forţele organice ale trupului şi cum acţionează sufletul în cadrul acestor forţe moştenite ale organismului. Un lucru pe care mulţi dintre cei ce se cred situaţi pe „punctul de vedere naturalist-ştiinţific just" nu-l admit încă se dovedeşte a fi, totuşi, dacă sunt înţelese în mod just cunoştinţele naturalist-ştiinţifice, părerea necesară: că toate elementele prin care sufletul lucrează în viaţa fizică sunt condiţionate de forţele trupeşti, care, în cadrul liniei ereditare, trec de la strămoşi asupra urmaşilor, *exceptând* însuşi conţinutul sufletului. Cam în acest fel poate fi extinsă în prezent maxima lui Leibniz. Dar, în acest caz, ea este justificarea antropologică a modului de cercetare antroposofic. Atunci, el îi arată sufletului că trebuie să-şi caute conţinutul real într-o lume spirituală, şi anume,

printr-un alt mod de cunoaştere decât cel obişnuit în antropologie. Căci acestuia îi este accesibil numai ceea ce trăieşte omul în conştienţa obişnuită, prin organizarea corporală[25].

Putem fi de părere că Brentano ar fi avut toate premisele pentru ca, pornind de la Leibniz, să-şi deschidă privirea spre realitatea ancorată în spirit a sufletului şi de a valida ceea ce se oferă acestei priviri, prin cunoştinţele ştiinţelor naturii din epoca modernă. Cine-i urmăreşte expunerile vede ce drum stătea în faţa lui. În faţa lui s-ar fi putut deschide drumul spre o fiinţă sufletească ce poate fi cunoscută pe cale pur spirituală, dacă ar fi dezvoltat ceea ce se afla în sfera atenţiei sale atunci când a aşternut pe hârtie fraze de acest fel: „Dar cum trebuie concepută intervenţia Divinităţii" la apariţia unui suflet uman într-un trup? „Oare după ce, din veşnicie, a produs în mod creator partea spirituală a omului, a unit-o acum cu un embrion, în aşa fel încât aceasta, care a existat până acum în sine, ca substanţă spirituală specială, a încetat să mai fie o fiinţă

[25] Există gânditori care găsesc respingătoare părerea că sâmburele fiinţial al omului nu e moştenit de la strămoşi, ci vine din lumea spirituală, pentru că văd detronat astfel procesul reproducerii. Printre aceşti gânditori se numără filosoful J. Frohschammer (comp. scrierea sa *Despre originea sufletelor umane*, p. 98 şi urm.). El este de părere că trebuie să presupunem că şi sufletele copiilor se trag din părinţi, deoarece „aceşti oameni vii nu procreează doar simple trupuri sau chiar animale" (comp. Frohschammer, *Filosofia lui Toma d'Aquino*, Leipzig, Brockhaus 1889, p. VIII. O obiecţie venind din partea acestei păreri nu poate atinge concepţia descrisă în expunerile cărţii de faţă. Căci nu e nevoie să gândim că înainte de momentul zămislirii sâmburele sufletesc care, venind din lumea spirituală, se uneşte cu ceea ce moşteneşte de la strămoşi nu are nici o legătură cu sufletele părinţilor, chiar dacă nu concepem că el ia naştere *prin* actul reproducerii.

particulară reală şi a devenit o parte a naturii umane, sau a produs-o de-abia acum în mod creator? – Când Aristotel a presupus primul dintre aceste două cazuri, el a trebuit să creadă că acelaşi spirit se uneşte în repetate rânduri cu alţi şi alţi embrioni; căci, după el, neamul omenesc se menţine procreând la nesfârşit, pe când numărul spiritelor care există din veşnicie nu poate fi decât unul limitat. Toţi exegeţii sunt de acord în privinţa faptului că, în perioada sa de maturitate filosofică, Aristotel a repudiat palingeneza. Prin urmare, această posibilitate este exclusă..."[26] Ceea ce nu se află pe linia raţionamentului lui Aristotel, justificarea privirii spirituale aruncate asupra vieţilor repetate ale sufletului uman prin palingeneză: ar fi putut rezulta la Brentano, dacă ar fi unit noţiunile subtile conturate de Aristotel despre suflet cu cunoştinţele ştiinţelor moderne ale naturii. – El ar fi putut merge cu atât mai mult pe această cale, cu cât avea un simţ receptiv pentru epistemologia filosofiei medievale. Cine înţelege cu adevărat această epistemologie, acela îşi însuşeşte o sumă de idei care sunt apte să stabilească o legătură între rezultatele moderne ale ştiinţelor naturii şi lumea spirituală, legătură care nu poate fi sesizată prin ideile cercetării naturalist-ştiinţifice. Ce este în stare să realizeze pentru o aprofundare a ştiinţelor naturii în direcţia spiritualului un mod de reprezentare ca acela al lui Toma d'Aquino, acest lucru multe cercuri ale epocii noastre îl ignoră cu desăvârşire. În asemenea cercuri se crede că ştiinţele moderne ale naturii cer să se întoarcă spatele acestui mod de reprezentare. Adevărul este că, în primă instanţă, se încearcă a se circumscrie realitatea lumii, cunoscută pe calea naturalist-ştiinţifică, cu ajutorul unor

[26] Comp. Brentano, *Aristotel şi concepţia sa despre lume*, (1911),

gânduri care, la o privire mai atentă, rămân imperfecte în sine. Perfecţionarea lor ar fi să le gândim în suflet pe ele înseşi drept asemenea realităţi cum sunt gândite ele în modul de reprezentare al lui Toma d'Aquino. Brentano se afla pe calea de a-şi crea un raport just cu acest mod de reprezentare. Doar el scrie: „Când mi-am scris tratatul *Despre multipla semnificaţie a existentului după Aristotel* şi, mai târziu, *Psihologia lui Aristotel*, am vrut să stimulez într-un dublu sens înţelegerea teoriei sale; o dată, şi de predilecţie, în mod direct, prin punerea în lumină a câtorva dintre punctele cele mai importante ale teoriei sale, apoi indirect, dar în mod mai general, deschizând explicaţiei noi izvoare ajutătoare. Am atras atenţia asupra comentariilor agere ale lui Toma d'Aquino şi am arătat că în ele unele teorii sunt descrise în mod mai just decât la exegeţii de după el."[27] – Brentano şi-a schimbat direcţia drumului, care i s-ar fi putut oferi prin asemenea studii, prin faptul că s-a îndreptat spre modul de reprezentare al lui Bacon, Locke şi spre tot ceea ce are legătură, din punct de vedere filosofic, cu un asemenea mod de reprezentare. El a considerat că acest mod de reprezentare este cel mai conform cu modul de cercetare naturalist-ştiinţific.[28] Dar tocmai acest mod de reprezentare ne face să concepem conţinutul vieţii sufleteşti în totală dependenţă faţă de lumea senzorială. Şi pentru că acest mod de gândire nu vrea să procedeze decât în mod antropologic, în sfera sa intră, ca rezultat psihologic, numai ceea ce, de fapt, nu e o realitate

[27] Comp., printre altele, Brentano, *Cele patru faze ale filosofiei* (1895), p. 22 şi întreaga atitudine a cuvântării sale la ocuparea catedrei de filosofie a Universităţii din Viena, *Despre motivele de descurajare din domeniul filosofiei* (Viena, 1874, W. Baumüller).

[28] Comp. Brentano, *Teoria lui Aristotel despre originea spiritului uman* (1911

sufletească, ci doar o imagine de oglindă a acestei realităţi, şi anume conţinutul conştienţei obişnuite. – Dacă Brentano şi-ar fi dat seama că această conştienţă obişnuită este o imagine de oglindă: urmând mai departe cercetarea antropologică, el nu s-ar fi putut opri în faţa porţii care duce la antroposofie. – Fără îndoială, împotriva concepţiei exprimate de mine aici se va putea obiecta că lui Brentano i-a lipsit, pur şi simplu, darul vederii spirituale; de aceea n-a căutat trecerea de la antropologie la antroposofie, chiar dacă prin natura lui spirituală deosebită a fost determinat să caracterizeze într-o formă interesantă fenomenele sufleteşti şi într-un mod atât de riguros din punct de vedere intelectual, încât această formă poate fi justificată de către antroposofie. Eu însă nu sunt de această părere. Eu nu sunt de părere că vederea spirituală poate fi dobândită doar ca un dar special, pentru nişte personalităţi de excepţie. Eu trebuie să consider că această vedere este o facultate a sufletului uman pe care şi-o poate însuşi oricine, dacă trezeşte în sine trăirile sufleteşti care duc la ea. Iar natura lui Brentano mie mi se pare deosebit de adecvată pentru o asemenea muncă de trezire.[29] Consider, în schimb, că o asemenea trezire poate fi împiedicată de diferite teorii care i se opun. Şi că nu lăsăm vederea spirituală să iasă la suprafaţă, dacă ne prindem în plasa unor idei care pun de la bun început sub semnul întrebării îndreptăţirea ei. Brentano n-a lăsat ca vederea spirituală să iasă la suprafaţă în sufletul său, prin faptul că ideile care ar fi putut-o justifica atât de frumos au fost întotdeauna învinse de acelea care o resping şi care fac să apară

[29] Comp. capitolul 8 din „Extinderi formulate pe scurt ale conţinutului...” de la sfârşitul acestei cărţi: „8. O obiecţie ridicată adesea împotriva antroposofiei”.

temerea că prin aceasta „ne pierdem în labirinturile unei pseudofilosofii".

În anul 1895, Brentano a dat publicităţii textul tipărit al unei conferinţe pe care o ţinuse în cadrul *Societăţii literare din Viena*, cu referire la cartea lui H. Lorm [Nota 21] *Optimismul neîntemeiat*. Aceasta conţine părerea sa despre „cele patru faze ale filosofiei şi situaţia ei actuală".[30] Brentano susţine în aceste expuneri părerea că, într-o anumită privinţă, evoluţia cercetării filosofice se poate compara cu istoria artelor frumoase. „Dacă alte ştiinţe, cât timp sunt practicate, prezintă un progres permanent, care e întrerupt o singură dată de o perioadă de stagnare, filosofia, ca şi arta frumoasă, prezintă pe lângă perioadele de dezvoltare ascendentă, perioade de decadenţă, care adeseori sunt nu mai puţin bogate, ci chiar mai bogate în fenomene ce fac epocă, decât acelea de fertilitate sănătoasă."[31] Brentano distinge în evoluţia din trecut a filosofiei trei asemenea perioade, care merg de la fertilitatea sănătoasă spre decadenţă. Fiecare dintre ele începe prin faptul că din uimirea pur filosofică asupra enigmelor lumii se iveşte un interes cu adevărat ştiinţific şi că acest interes caută o cunoaştere dintr-o nevoie sănătoasă, pură, de a şti. După această epocă sănătoasă urmează apoi o alta, în care se vede primul stadiu al decadenţei. Acum, interesul pur ştiinţific dă înapoi şi se caută gânduri prin care să poată fi reglementată viaţa socială şi personală şi prin care omul să se poată descurca în această privinţă. Acum, filosofia nu mai vrea să slujească nevoii pure de cunoaştere, ci intereselor vieţii. În a treia

[30] Brentano, *Cele patru faze ale filosofiei şi situaţia ei actuală*, (Stuttgart 1895, Librăria J. G. Cotta, urmaşii).

[31] Comp. Brentano, *Cele patru...*

epocă, decăderea continuă. Din cauza incertitudinii gândurilor care n-au izvorât dintr-un interes pur ştiinţific, omul ajunge să se îndoiască de posibilitatea cunoaşterii adevărate şi cade în scepticism. Epoca a patra este apoi aceea a decadenţei totale. Îndoiala celei de-a treia epoci a subminat întreaga temelie ştiinţifică a filosofiei. Omul caută să ajungă la adevăr scormonind substraturi neştiinţifice, prin noţiuni fantastice, confuze, prin trăiri mistice. Brentano îşi imaginează că primul cerc ale evoluţiei începe o dată cu filosofia greacă a naturii; şi cu Aristotel, crede el, se încheie faza sănătoasă. Lui Anaxagoras îi acordă un loc deosebit în cadrul acestei faze. El este de părere că, deşi în această perioadă grecii se aflau la început de tot în privinţa multor probleme ştiinţifice, modul lor de cercetare avea, totuşi, un caracter care-şi găseşte justificarea în faţa unui mod de gândire riguros ştiinţific. Primei faze îi urmează stoicii, epicureii. Ei aduc deja o decădere. Ei vor idei care să stea în slujba vieţii. În Academie, dar mai ales prin Aenesidemus, Agrippa, Sextus Empiricus, vedem cum scepticismul nimiceşte orice credinţă în adevărurile ştiinţifice sigure. Iar în neoplatonism, la Ammonius Saccas, Plotin, Porphyrius, Jamblichus, Proklus, locul cercetării ştiinţifice îl ia trăirea mistică, cea care se complace în labirinturile unei pseudofilosofii. – În Evul Mediu vedem repetându-se, chiar dacă nu cu aceeaşi claritate, aceste patru faze. Cu Toma d'Aquino începe un mod de reprezentare sănătos din punct de vedere filosofic, care reînvie aristotelismul într-o formă nouă. În epoca următoare acesteia, al cărei reprezentant este Duns Scotus, domină, printr-o artă a disputei intensificată la dimensiuni uriaşe, un fel de analogon la prima perioadă de decădere a grecilor. După ea urmează nominalismul, care are un caracter sceptic. Wilhelm von

Occam respinge părerea că ideile generale se raportează la ceva real şi prin aceasta dă conţinutului adevărului uman doar valoarea unei sinteze noţionale aflate în afara realităţii; în timp ce realitatea se află, după părerea sa, numai în lucrurile particulare, individuale. Locul acestui analogon al scepticismului este luat de mistica lui Eckhart, Tauler, Heinrich Suso, a autorului teologiei germane ş.a., orientare care nu se străduieşte să umble pe căile ştiinţei. Acestea sunt cele patru faze ale dezvoltării filosofiei în Evul Mediu. – În epoca modernă, cu Baco de Verulam începe din nou o dezvoltare sănătoasă, bazată pe gândirea naturalist-ştiinţifică, în care acţionează apoi în mod rodnic mai departe Descartes, Locke, Leibniz. Urmează filosofia iluminismului francez şi englez, în care atitudinea raţionamentului filosofic a fost dominată de nişte principii considerate simpatice pentru viaţă. După aceasta îşi face apariţia, prin David Hume, scepticismul; iar acestuia îi urmează faza de decădere, care în Anglia începe cu Thomas Reid, iar în Germania cu Kant. Brentano studiază o latură a filosofiei lui Kant care-i permite s-o pună în legătură cu perioada de decădere a lui Plotin din filosofia greacă. El critică la Kant faptul că acesta nu caută adevărul, ca un cercetător ştiinţific, într-o identitate a reprezentărilor cu obiectele reale, ci mai degrabă în pretenţia ca obiectele să se orienteze după facultatea umană de reprezentare. Cu aceasta, Brentano crede că trebuie să atribuie filosofiei kantiene un fel de trăsătură fundamentală mistică, ce se revelează apoi în filosofia decadentă cu totul neştiinţifică a lui Fichte, Schelling şi Hegel. – Brentano aşteaptă un nou avânt al filosofiei de la o muncă ştiinţifică în cadrul sferei ei, după modelul unui mod de gândire naturalist-ştiinţific, care a devenit dominant în epoca modernă. Ca introducere la o asemenea filosofie, el şi-a aşezat teza: modul de

cercetare cu adevărat filosofic nu e altul decât cel recunoscut în cadrul modului de cunoaştere naturalist-ştiinţific. Acestei teze a vrut el să-i dedice munca vieţii sale.

Brentano spune în prefaţa la varianta tipărită a conferinţei în care şi-a prezentat concepţia despre cele „patru faze ale filosofiei": această „concepţie a mea despre istoria filosofiei le poate părea unora respingătoare, fiindcă e nouă, mie ea îmi stă de mulţi ani în faţa sufletului ca ceva cert şi, de altfel, ea a fost fundamentată de peste două decenii atât de mine, cât şi de câţiva discipoli, în cadrul unor prelegeri academice de istoria filosofiei. Nu mă las în prada nici unei amăgiri în privinţa faptului că ea va întâmpina prejudecăţi şi că, poate, acestea vor fi atât de puternice, încât o vor face să cedeze la prima ciocnire. Oricum, sper de la faptele şi reflecţiile prezentate că nu pot să nu facă nici o impresie asupra aceluia care le urmăreşte cu gândirea lui."[32]

Este întru totul şi părerea mea că aceste expuneri ale lui Brentano îţi pot face o impresie deosebită. În măsura în care oferă, dintr-un anumit punct de vedere, o clasificare a fenomenelor ce apar de-a lungul evoluţiei filosofiei, ele au la bază o înţelegere temeinică a acestei evoluţii. Cele patru faze ale filosofiei prezintă deosebiri care îşi au rădăcinile în realitate. – Dar de îndată ce începi să cercetezi forţele motrice ale diferitelor faze, nu poţi găsi că Brentano le caracterizează în mod adecvat. Acest lucru se vede imediat, când se referă la prima fază a filosofiei antice. Trăsăturile fundamentale ale filosofiei greceşti de la începuturile ioniene până la Aristotel prezintă, desigur, unele aspecte care-i dau dreptul lui Brentano să vadă în ele un mod de gândire naturalist-ştiinţific în sensul său. Dar oare acest

[32] Comp. Brentano, *Cele patru faze ale filosofiei...*

mod de gândire ia naştere cu adevărat prin ceea ce Brentano numeşte metodă naturalist-ştiinţifică? Oare gândurile acestor filosofi greci nu sunt mai degrabă un rezultat a ceea ce ei trăiseră, în propriul lor suflet, drept esenţa omului şi poziţia acestuia faţă de Univers?[33] Cine îşi răspunde în mod obiectiv la această întrebare va constata că impulsurile interioare pentru conţinutul de gândire al acestei filosofii şi-au găsit expresia nemijlocită tocmai în stoicism, în epicureism, în întreaga filosofie practică de viaţă a Antichităţii greceşti târzii. Se poate observa că în forţele sufleteşti pe care Brentano le găseşte acţionând în *a doua fază* se află punctul de plecare pentru prima fază a filosofiei Antichităţii. Aceste forţe erau orientate spre forma de manifestare senzorială şi socială a Universului şi de aceea în faza scepticismului, care duce la îndoială faţă de realitatea nemijlocită a acestei forme de manifestare, şi în faza următoare, a cunoaşterii clarvăzătoare, cunoaştere care depăşeşte în mod necesar această formă, acste forţe au putut să apară numai în mod imperfect. Din acest motiv, în filosofia Antichităţii asemenea faze se prezintă drept faze de decadenţă. – Şi ce forţe sufleteşti acţionează în evoluţia Evului Mediu? Nici unul dintre aceia care cunosc cu adevărat faptele ce intră aici în considerare nu va putea pune la îndoială faptul că în tomism avem punctul culminant al acestei evoluţii, în ceea ce priveşte raporturile pe care le are în vedere Brentano. Totuşi, nu putem ignora

[33] În volumul I din ***Enigmele filosofiei*** am început să dau un răspuns afirmativ la această întrebare. Mă străduiesc acolo să arăt că primii filosofi greci nu ajung la ideile lor prin observarea naturii, ci pentru că apreciau natura exterioară pornind de la trăirile lor sufleteşti interioare. Thales spunea că toate provin din apă, deoarece el trăia acest proces al naşterii apei drept esenţa propriei fiinţe interioare umane. Şi tot aşa, filosofii înrudiţi cu el. ***Enigmele filosofiei***.

faptul că prin punctul de vedere creştin al lui Toma d'Aquino forţele sufleteşti care acţionau în filosofia greacă a vieţii practice nu mai lucrează din impulsuri pur filosofice, ci au luat un caracter suprafilosofic. Ce impulsuri acţionează însă la Toma d'Aquino, în măsura în care el este filosof? Nu e nevoie să simţim nici o simpatie faţă de slăbiciunile filosofiei nominaliste a Evului Mediu; vom putea găsi, totuşi, că impulsurile sufleteşti ce acţionează în nominalism constituie fundamentul subiectiv şi pentru realismul tomist. Dacă Toma recunoaşte că noţiunile generale care sintetizează fenomenele percepţiilor senzoriale se raportează la o realitate spirituală, el îşi ia forţa acestui mod de reprezentare realist al său din sentimentul a ceea ce reprezintă aceste noţiuni – abstracţie făcând de faptul că ele se raportează la fenomenele senzoriale – în existenţa sufletului însuşi. Tocmai pentru că n-a raportat noţiunile generale în mod direct la fenomenele existenţei senzoriale, Toma a simţit că în ele îşi trimite lumina o altă realitate şi că pentru fenomenele vieţii senzoriale ele sunt, propriu-zis, doar nişte semne. Când, mai târziu, în nominalism, acest subton al gândirii tomiste a apărut ca filosofie independentă, el a trebuit, în mod firesc, să-şi dezvăluie unilateralitatea. Sentimentul că noţiunile trăite în suflet pun bazele unui realism întors spre spiritual a trebuit să dispară şi să devină dominant celălalt sentiment, că noţiunile generale sunt nişte simple nume sintetizatoare. Dacă concepem în acest fel esenţa nominalismului, vom înţelege, de asemenea, faza a doua, care-l precede, a filosofiei medievale, scotismul, drept trecere spre nominalism. Totuşi, nu vom putea altfel decât să înţelegem întreaga forţă de gândire din Evul Mediu, *în măsura în care aceasta este filosofie*, pe baza concepţiei

fundamentale care s-a manifestat în mod unilateral în nominalism.

Dar atunci vom ajunge la părerea că adevăratele forţe motrice ale acestei filosofii constau în impulsurile sufleteşti pe care, în sensul clasificării făcute de Brentano, trebuie să le încadrăm în cea de-*a treia* fază. Şi în acea epocă pe care Brentano o numeşte faza mistică a Evului Mediu iese atunci cu claritate în evidenţă faptul că misticii care ţin de ea, îndemnaţi de natura nominalistă a cunoaşterii bazate pe intelect, nu apelează la aceasta, pentru a ajunge până la miezul fenomenelor lumii, ci la alte forţe sufleteşti. – Dacă urmărim acum, în ceea ce priveşte filosofia epocii moderne, activitatea forţelor motrice sufleteşti pe firul clasificării făcute de Brentano, constatăm că trăsăturile interioare esenţiale ale acestei epoci sunt cu totul altele decât cele consemnate de Brentano. Faza gândirii naturalist-ştiinţifice, pe care Brentano o găseşte realizată prin Baco de Verulam, Descartes, Locke, Leibniz, nu se lasă concentrată, din cauza anumitor trăsături caracteristice proprii, drept gândire pur naturalist-ştiinţifică, în sensul lui Brentano. Cum s-o scoţi la capăt, pe cale pur naturalist-ştiinţifică, cu ideea fundamentală a lui Descartes, „gândesc, deci exist"; cum să aduci în sânul modului de reprezentare naturalist-ştiinţific al lui Brentano monadologia lui Leibniz sau „armonia predeterminată" a acestuia? Şi concepţia lui Brentano, prin care el repartizează fazei a doua filosofia iluminismului francez şi englez, ne creează dificultăţi, dacă vrem să rămânem la reprezentările lui. Nu vom nega, desigur, că această epocă are caracterul unei perioade de decadenţă a filosofiei; dar o putem înţelege din faptul că în reprezentanţii ei impulsurile sufleteşti extra-filosofice care lucrează cu putere în concepţia creştină despre viaţă erau paralizate, astfel încât n-a putut fi găsită, din punct de

vedere filosofic, o legătură cu forţele suprasensibile ale lumii. Totodată, ecourile scepticismului nominalist al Evului Mediu continuau să acţioneze, ceea ce a frânat căutarea unei legături între conţinutul de cunoaştere trăit în suflet şi o realitate spirituală. – Şi dacă înaintăm până la scepticismul modern şi la acel mod de reprezentare pe care Brentano îl atribuie unei faze mistice, pierdem posibilitatea de a mai fi de acord cu clasificarea sa. Trebuie să considerăm, firește, că faza sceptică începe cu David Hume. Dar încercarea de a-l prezenta pe Kant, criticul, drept mistic, se dovedește a fi, totuși, o caracterizare cât se poate de unilaterală. Iar filosofiile lui Fichte, Schelling, Hegel şi ale altor gânditori de după Kant nu se lasă subsumate denumirii de mistică, mai ales dacă punem la bază noţiunea despre mistică a lui Brentano. Vom găsi, mai degrabă, tocmai în sensul clasificării lui Brentano, de la David Hume trecând pe la Kant, până la Hegel, o tendinţă fundamentală comună. Aceasta constă în refuzul de a desena imaginea filosofică despre lume a unei realităţi adevărate pe baza reprezentărilor care sunt dobândite din lumea senzorială. Oricât de paradoxal ar părea să-l considerăm pe Hegel un sceptic: el este, totuşi, un sceptic, în sensul că nu atribuie reprezentărilor care sunt luate din natură nici o realitate nemijlocită. Nu ne vom abate de la noţiunea de scepticism a lui Brentano dacă vom concepe dezvoltarea filosofiei de la Hume până la Hegel drept baza scepticismului modern. Cea de-*a patra* fază a epocii moderne nu poate să înceapă decât după Hegel. Dar în mod sigur că Brentano nu va voi să aducă în apropierea misticismului modul de reprezentare naturalist-ştiinţific, care îşi face apariţia în această epocă. Luaţi seama însă la felul cum vrea Brentano să se situeze pe sine însuşi, cu gândirea sa filosofică, în sânul acestei epoci. Cu o energie

aproape inegalabilă, el reclamă pentru filosofie o metodă naturalist-ştiinţifică. În cercetările sale psihologice, el se străduieşte să rămână la această metodă. Şi ceea ce scoate la lumina zilei este o justificare a antroposofiei. Ceea ce ar trebuie să apară drept continuarea căutărilor sale antropologice, dacă el ar merge mai departe în sensul reprezentărilor sale, ar fi antroposofia. În orice caz, o antroposofie care ar fi în perfectă armonie cu gândirea naturalist-ştiinţifică. – Oare munca vieţii lui Brentano nu este ea însăşi dovada cea mai deplin valabilă a faptului că a patra fază a filosofiei moderne trebuie să-şi scoată impulsurile din acele forţe sufleteşti pe care *voiau* să le pună în activitate atât neoplatonismul, cât şi mistica Evului Mediu, dar *nu puteau*, pentru că nu erau în stare să ajungă cu activitatea sufletească interioară până la o trăire a realităţii spirituale care are loc într-o claritate deplin conştientă a gândirii (sau a noţiunilor)? După cum filosofia greacă şi-a scos forţa din acele impulsuri sufleteşti pe care Brentano le vede realizându-se în cea de-a doua fază a filosofiei, din filosofia practică a vieţii, după cum filosofia medievală îşi datorează tăria impulsurilor celei de-a treia faze, scepticismului; tot astfel, filosofia modernă trebuie să-şi ia impulsurile din forţele fundamentale ale celei de a patra faze, din clarvederea cunoscătoare. Dacă, prin urmare, lui Brentano îi e îngăduit să presupună, conform cu modul lui de reprezentare, că neoplatonismul şi mistica medievală sunt filosofii decadente, în antroposofia care întregeşte antropologia am putea recunoaşte faza rodnică a filosofiei moderne, dacă ducem ideile acestui filosof despre dezvoltarea filosofiei până la concluziile pe care el însuşi nu le-a tras, care însă rezultă în mod absolut din ele.

În raportul lui Brentano faţă de cerinţele cunoaşterii din epoca prezentă, aşa cum l-am caracterizat mai sus,

avem, fără îndoială, explicaţia faptului că, citindu-i scrierile, acestea creează în noi nişte impresii care nu se epuizează o dată cu ceea ce e cuprins în conţinutul nemijlocit al noţiunilor prezentate de el. În timpul lecturii, se fac auzite de pretutindeni diverse subtonuri. Acestea îşi au originea într-o viaţă sufletească situată undeva mai adânc, în dosul ideilor exprimate. Ceea ce incită în cititor Brentano lucrează adeseori mai puternic în sufletul acestuia decât ceea ce spune autorul în reprezentări precis conturate. Te simţi îndemnat, de asemenea, să reiei adeseori lectura unei scrieri de-a lui Brentano. Poţi reflecta temeinic la multe dintre lucrurile care se spun în prezent despre raportul dintre filosofie şi alte reprezentări ale cunoaşterii; când reflectăm la aşa ceva, în amintire se va ivi aproape întotdeauna scrierea lui Brentano *Despre viitorul filosofiei*. Această scriere reproduce o conferinţă pe care el a ţinut-o în cadrul Societăţii de filosofie din Viena în anul 1892, pentru a opune concepţia sa despre viitorul filosofiei părerilor pe care juristul Adolf Exner [Nota 22] le prezentase pe această temă într-o cuvântare inaugurală despre „cultura politică" (1891)[34]. Varianta tipărită a conferinţei este prevăzută cu „adnotări", care dau nişte perspective istorice largi asupra evoluţiei spirituale a omenirii. – În această scriere se anunţă deja tot ceea ce poate remarca acela care observă modul de reprezentare naturalist-ştiinţific actual, în legătură cu necesitatea de a se înainta de la acest mod de reprezentare la unul antroposofic.

[34] Brentano, *Despre viitorul filosofiei* cu referire apologetic-critică la cuvântarea inaugurală ţinută de Adolf Exner „Despre cultura politică", în calitate de rector al Universităţii din Viena (Viena, Alfred Hölder, 1893).

Cei mai mulţi dintre susţinătorii acestui mod de reprezentare naturalist-ştiinţific trăiesc în convingerea că acesta le este impus de existenţa reală a lucrurilor înseşi. Ei sunt de părere că îşi ordonează cunoştinţele în acelaţi fel în care se revelează realitatea. Dar această convingere este o amăgire. Adevărul este că în epoca modernă sufletul uman a dezvoltat prin propria sa evoluţie, care se desfăşoară de-a lungul mileniilor, nevoia de a avea reprezentări cum sunt cele din care e constituită imaginea naturalist-ştiinţifică despre lume. Helmholtz, Weisman, Huxley ş.a. n-au ajuns la reprezentările lor pentru că realitatea le-a dat aceste reprezentări ca adevăr absolut, ci pentru că ei au trebuit să dezvolte în interiorul lor aceste reprezentări, pentru a arunca o anumită lumină asupra realităţii care le venea în întâmpinare. Noi nu ne formăm o imagine despre lume matematică sau mecanică pentru că o realitate extra-sufletească ne constrânge la aceasta, ci pentru că am dezvolat în sufletul nostru reprezentările matematice şi mecanice, deschizându-ne astfel un izvor interior care proiectează lumină asupra a ceea ce se revelează în lumea exterioară pe cale matematică sau mecanică. – Cu toate că, în general, aspectul caracterizat adineaori este valabil pentru orice treaptă de evoluţie a sufletului uman: în cazul reprezentărilor naturalist-ştiinţifice moderne el mai apare într-un mod special. Dacă le gândim în mod consecvent, dintr-una din direcţii, aceste reprezentări distrug noţiunile despre suflet. Aceasta se vede în cazul noţiunii deloc neimportante, dar cât se poate de discutabile, a unei „ştiinţe a sufletului fără suflet" [Nota 23], care a fost formată nu numai de nişte diletanţi în filosofie, ci chiar de nişte gânditori foarte serioşi. Asemenea reprezentări ne fac să vedem din ce în ce mai mult fenomenele conştienţei obişnuite în dependenţa lor de organizarea corporală. Dacă

nu ne dăm seama, totodată, că în ceea ce apare astfel drept suflet *nu* se revelează acesta însuşi, ci doar imaginea sa oglindită, atunci din cercetarea noastră dispare ideea reală de suflet şi se iveşte ideea iluzorie care consideră că sufletul este numai ceea ce se naşte ca produs al organizării corporale. Pe de altă parte, însă, gândirii lipsite de prejudecată i se arată că ultima părere nu poate să rămână în picioare. Ideile pe care ştiinţele naturii şi le formează în legătură cu natura îşi dezvăluie în faţa acestei gândiri lipsite de prejudecată legătura lor sufletească cu o realitate aflată în dosul naturii, care nu se revelează în aceste idei înseşi. Nici o metodă folosită în antropologie nu poate să ajungă prin ea însăşi la nişte reprezentări exhaustive despre această legătură. Fiindcă această legătură nu intră în conştienţa obişnuită. – În cazul reprezentărilor naturalist-ştiinţifice actuale, faptul acesta iese mai puternic la lumina zilei decât în cazul treptelor de cunoaştere din trecutul istoric. Acestea din urmă, observând lumea exterioară, mai formau noţiuni care preluau în conţinutul lor ceva din substratul spiritual al acestei lumi exterioare. Iar sufletul se simţea în propria lui spiritualitate ca într-o unitate cu spiritul lumii exterioare. Ştiinţele moderne ale naturii trebuie să gândească natura conform cu esenţa lor, în mod pur natural. Ele dobândesc astfel, ce-i drept, posibilitatea de a justifica prin observaţia naturii *conţinutul* ideilor lor, nu însă şi *existenţa* acestor idei drept realitate sufletească fiinţială. – Din această cauză, tocmai modul de reprezentarea naturalist-ştiinţific autentic este situat pe un teren şubred, câtă vreme nu-şi poate justifica propria existenţă printr-o observare antroposofică. *Cu* antroposofia, poţi admite în mod neîngrădit modul de reprezentare naturalist-ştiinţific; *fără* antroposofie, se va face mereu încercarea zadarnică de a se

descoperi spiritul pe baza rezultatelor furnizate de observaţia naturalist-ştiinţifică însăşi. Ideile naturalist-ştiinţifice ale epocii moderne sunt, pur şi simplu, nişte creaţii ale trăirii sufletului în comuniune cu o lume spirituală; dar de *ştiut*, sufletul poate şti de această trăire numai printr-o contemplare vie a spiritului.[35]

S-ar putea ivi uşor întrebarea: Dar de ce caută sufletul să-şi formeze reprezentări naturalist-ştiinţifice, dacă prin aceasta el îşi creează un conţinut care-l separă de temelia lui spirituală? De pe poziţiile unei asemenea păreri, care crede că reprezentările naturalist-ştiinţifice se formează din cauză că lumea se revelează, pur şi simplu, conform cu ele, nu se poate găsi răspuns la această întrebare. Dar răspunsul vine dacă ne îndreptăm privirea spre nevoile vieţii sufleteşti înseşi. Doar cu nişte reprezentări de felul celor pe care le-a dezvoltat o epocă pre-naturalist-ştiinţifică, trăirea sufletească n-ar putea să ajungă niciodată la conştienţa plenară de sine. În ideile despre natură, care conţin şi ceva spiritual, ea ar simţi, ce-i drept, în mod vag, o legătură cu spiritul, fără a putea trăi însă specificul deplin, independent, al spiritului. De aceea, în cadrul evoluţiei omenirii, viaţa sufletească tinde să aducă în centrul atenţiei nişte idei care nu conţin această viaţă sufletească însăşi, pentru ca, în contact cu ele, să se ştie *pe sine însuşi* independent de existenţa naturii. Dar atunci legătura cu spiritul nu trebuie căutată prin

[35] Unde ajunge un mod de studiere naturalist-ştiinţific autentic o arată în mod convingător cartea eminentă, din multe puncte de vedere, a lui Oskar Hertwig, *Devenirea organismelor, infirmarea teoriei darwiniste a întâmplării* (1916). Tocmai când o muncă de felul celei care stă la baza acestei scrieri este efectuată în mod atât de exemplar din punctul de vedere al metodei naturalist-ştiinţifice, ea duce la nenumărate trăiri sufleteşti situate la „locurile-limită ale cunoaşterii".

asemenea idei despre natură, ci prin clarvedere spirituală, prin cunoaştere. Dezvoltarea ştiinţelor moderne ale naturii este o treaptă necesară în evoluţia sufletească a omenirii. Ne dăm seama care este temelia lor, dacă înţelegem că sufletul are nevoie de ele, ca să se găsească pe sine însuşi. Recunoaştem, pe de altă parte, valoarea lor epistemologică dacă înţelegem că tocmai ele fac necesară clarvederea spirituală.[36] Adolf Exner, împotriva părerii căruia este îndreptată scrierea lui Brentano *Viitorul filosofiei*, s-a aflat faţă în faţă cu o ştiinţă despre natură care vrea, ce-i drept, să dezvolte în mod pur ideile despre natură, dar nu e dispusă să facă pasul mai departe, spre antroposofie, când e vorba de sesizarea realităţii sufleteşti. El a găsit că „formaţia naturalist-ştiinţifică" e neroditoare pentru plăsmuirea ideilor care trebuie să acţioneze în convieţuirea socială a oamenilor. De aceea, el cere pentru rezolvarea problemelor sociale, care ne aşteaptă în epoca viitoare, un mod de gândire care să nu aibă la bază ştiinţele naturii. El e de părere că marile probleme juridice în faţa cărora a fost pusă Roma antică au fost rezolvate de către aceasta în mod atât de rodnic tocmai pentru că romanii erau puţin dotaţi pentru modul de reprezentare naturalist-ştiinţific. Şi el caută să demonstreze că secolul al optsprezecelea, deşi a simpatizat modul de gândire naturalist-ştiinţific, s-a dovedit prea puţin capabil să stăpânească şi să rezolve problemele sociale. Exner îşi îndreaptă privirile spre un mod de reprezentare naturalist-ştiinţific care nu depune eforturi pentru a-şi consolida din punct de vedere ştiinţific propriile sale baze. E de înţeles că în faţa unui asemenea

[36] Ideile de mai sus sunt prezentate în ***Enigmele filosofiei*** (Berlin 1914, Siegfried Cronbach). A arăta cum cunoaşterea naturalist-ştiinţifică îşi confirmă forţa în cadrul evoluţiei sufleteşti a omenirii este una dintre ideile fundamentale ale acestei cărţi.

mod de reprezentare, Exner a ajuns la părerile sale. Căci *acesta* trebuie să-şi modeleze ideile în aşa fel încât ele să aducă în faţa sufletului, în puritatea lor, ceea ce e conform cu natura. În *ele* nu poate fi găsit nici un impuls pentru nişte gânduri care să fie rodnice în viaţa socială. Căci, în cadrul acestei vieţi, suflete stau faţă în faţă cu suflete, ca atare. Un asemenea impuls poate rezulta numai dacă trăim sufletescul prin clarvedere spirituală cunoscătoare, în specificul lui spiritual, dacă cercetarea naturalist-ştiinţifică-antropologică îşi găseşte întregirea în cea antroposofică. – Brentano purta în sufletul său nişte idei care conduc prin însăşi esenţa lor spre tărâmul antroposofic, deşi el voia să rămână numai în domeniul antropologiei. De aceea, expunerile sale împotriva lui Exner au o forţă care le fac să se impună, chiar dacă Brentano nu vrea să facă el însuşi trecerea la antroposofie. Ele arată că Exner nu vorbeşte absolut deloc despre ceea ce este în stare să facă, în realitate, un mod de reprezentare naturalist-ştiinţific care se înţelege pe sine, ci duce o luptă cu morile de vânt împotriva unui mod de gândire care nu se înţelege pe sine. Putem să citim scrierea lui Brentano şi să simţim pretutindeni cât de îndreptăţit este tot ceea ce, prin ideile sale, trimite într-o direcţie sau alta, fără să constatăm că el spune până la capăt lucrurile la care face trimitere.

Cu Franz Brentano a plecat din această lume o personalitate care, dacă o trăim în opera vieţii sale, ne aduce un câştig extraordinar de mare. Acest câştig este cu totul independent de măsura în care putem fi de acord din punct de vedere intelectual cu această operă. Căci acest câştig izvorăşte din revelările unui suflet uman care-şi au originea într-o regiune mult mai adâncă a realităţii lumii decât aceea în care se găsesc, în viaţa obişnuită, acordurile

intelectuale. Iar Brentano este o personalitate menită să acţioneze şi în viitor în evoluţia spirituală a omenirii, prin nişte impulsuri care nu se epuizează în faptul că vor fi sau nu duse mai departe ideile dezvoltate de el. Eu îmi pot reprezenta foarte bine ca cineva să nu fie deloc de acord cu ceea ce am expus aici despre raportul lui Brentano cu antroposofia; dar mi se pare imposibil ca cineva, indiferent pe ce punct de vedere ştiinţific se situează, să ajungă la nişte *sentimente* de mai mică veneraţie faţă de valoarea personalităţii lui Brentano decât acelea care stau la baza intenţiei cu care am făcut eu aceste consideraţii, dacă acesta lasă să acţioneze asupra lui spiritul filosofic care adie prin scrierile acestui om de seamă.

IV. EXTINDERI SCHIŢATE ALE CONŢINUTULUI ACESTEI CĂRŢI

1. Justificarea filosofică a antroposofiei

Cine vrea să se înrădăcineze cu modul lui de reprezentare în gândirea filosofică a epocii prezente trebuie să justifice în faţa lui însuşi şi în faţa acestei gândiri, din punctul de vedere al teoriei cunoaşterii, nevoia sufletească reală despre care se vorbeşte în primul capitol al acestei cărţi. Mulţi oameni care cunosc viaţa sufletească reală dintr-o trăire interioară nemijlocită şi ştiu să o deosebească de trăirile prin care trece sufletul sub influenţa simţurilor, nu simt nevoia unei asemenea justificări. Adeseori, asemenea oameni consideră că justificarea e inutilă, ba chiar o incomodă despicare a firului în patru, în ceea ce priveşte noţiunile. Pe o poziţie opusă faţă de această tendinţă se află respingerea ce vine din partea celor ce cultivă gândirea filosofică. Aceştia nu

vor să admită altceva decât că trăirile interioare ale sufletului sunt nişte experienţe subiective, cărora nu li se poate atribui nici o valoare cognitivă. De aceea, ei sunt prea puţin dispuşi să caute în sfera noţiunilor lor filosofice elementele prin care ne apropiem de ideile antroposofice. Posibilitatea înţelegerii e frânată extraordinar de mult de aceste tendinţe de respingere, venite din ambele direcţii. Ea este, totuşi, necesară. Fiindcă în epoca noastră unui mod de reprezentare i se poate atribui valoare de cunoaştere numai în măsura în care el îşi poate susţine concepţiile tocmai în faţa aceleiaşi critici în faţa căreia legile naturalist-ştiinţifice îşi caută justificarea. – Pentru o justificare epistemologică a ideilor antroposofice, esenţialul este, înainte de toate, să formulăm cât mai exact cu ajutorul noţiunilor felul cum sunt trăite aceste idei. Acest lucru se poate face în cele mai diferite feluri. Aici vom încerca să descriem două dintre aceste feluri. Pentru a descrie unul dintre ele, vom porni de la studierea amintirii. În orice caz, vom fi împinşi astfel imediat spre un punct critic al ştiinţei filosofice actuale. Fiindcă în ea domnesc nişte noţiuni prea puţin clarificate despre esenţa amintirii. Eu voi porni aici de la nişte reprezentări pe care, ce-i drept, le-am găsit pe căile antroposofiei, dar care pot fi fundamentate foarte bine din punct de vedere filosofic şi fiziologic. Spaţiul pe care pot să mi-l acord în cadrul acestei cărţi nu e suficient, în orice caz, pentru a da aici această din urmă fundamentare. Sper s-o dau într-o carte care va apărea mai târziu. Cred însă că ceea ce voi spune în legătură cu amintirea poate fi considerat ca întemeiat de oricare dintre aceia care sunt în stare să vadă în mod just rezultatele existente în prezent ale fiziologiei şi psihologiei. – Reprezentările care apar sub influenţa impresiilor senzoriale coboară în sfera trăirii umane inconştiente. De

acolo, ele pot fi scoase din nou la suprafaţă, ni le putem aminti. Reprezentările sunt o realitate pur sufletească; în viaţa de veghe obişnuită, conştienţa pe care o avem despre ele depinde de organizarea corporală. Iar sufletul legat de trup nu le poate ridica nici el, prin propriile lui forţe, din starea de inconştienţă, la nivelul vieţii conştiente. Ca să facă acest lucru, el are nevoie de forţele trupului. Pentru amintirea obişnuită, trupul trebuie să fie activ, exact la fel cum trebuie să fie active, pentru ca reprezentările senzoriale să ia naştere, procesele din organele de simţ. Când îmi reprezint un proces senzorial, trebuie mai întâi ca în organele de simţ să apară o activitate trupească; ca rezultat al acesteia, în suflet apare reprezentarea. Când îmi amintesc o reprezentare, trebuie să aibă loc o activitate trupească interioară (în nişte organe subtile) diametral opusă activităţii senzoriale, şi în suflet apare, ca rezultat, reprezentarea pe care ne-o amintim. Această reprezentare se raportează la un proces senzorial care cu câtva timp înainte a stat în faţa sufletului meu. Eu îmi reprezint acest proces printr-o trăire interioară de care sunt capabil prin organizarea mea trupească. Actualizaţi-vă acum în minte esenţa unei asemenea reprezentări-amintire. Căci prin această actualizare ajungem la esenţa a ceea ce sunt ideile antroposofice. Ele nu sunt nişte reprezentări-amintire; dar ele apar în suflet ca reprezentările-amintire. Pentru mulţi oameni, care ar dori să-şi procure într-un mod mai grosier reprezentări despre lumea spirituală, aceasta este o dezamăgire. Dar lumea spirituală nu poate fi trăită într-un mod mai concret decât este în amintre un eveniment pe care l-am trăit în lumea senzorială cu un anumit timp înainte, şi care nu se mai află în faţa ochilor. Dar facultatea de a ne aminti un asemenea eveniment vine din forţa organizării trupeşti. Când percepem sufletescul real, la

acesta nu e voie să participe organizarea trupească. Mai degrabă, sufletul trebuie să trezească în el însuşi facultatea de a face cu reprezentările ceea ce face trupul cu reprezentările senzoriale, atunci când ne mijloceşte amintirea acestora. Asemenea reprezentări, care sunt scoase la suprafaţă din străfundurile sufleteşti numai prin forţa sufletului, la fel cum sunt scoase din străfundurile naturii umane, de către organizarea trupească, reprezentările-amintire: acestea sunt reprezentări care se referă la lumea spirituală. Ele există în orice suflet. Ceea ce trebuie să ne cucerim pentru ca să devenim conştienţi de existenţa lor este forţa de a scoate aceste reprezentări din străfundurile sufletului, printr-o activitate pur sufletească. La fel cum reprezentările senzoriale pe care ni le amintim se raportează la o impresie senzorială trecută, aceste reprezentări se raportează la o legătură, care nu există în lumea senzorială, dintre suflet şi lumea spirituală. Sufletul uman stă în faţa lumii spirituale la fel cum stă omul, în general, în faţa unei existenţe uitate; şi el ajunge la cunoaşterea acestei lumi dacă trezeşte în sine nişte forţe care sunt asemănătoare cu acele forţe trupeşti care slujesc amintirii. – Aşadar, pentru justificarea filosofică a ideilor despre adevărata viaţă sufletească, esenţialul este să cercetăm viaţa interioară în aşa fel încât să găsim în aceasta o activitate de natură pur sufletească şi care, totuşi, într-o anumită privinţă, e asemănătoare cu cea desfăşurată în cazul amintirii.

Un al doilea mod de a ne forma o noţiune despre entitatea pur sufletească poate fi următorul. Putem fi atenţi la ceea ce trebuie clarificat prin observaţie antropologică în legătură cu omul care voieşte (care acţionează). La baza unui impuls de voinţă care trebuie transpus în faptă se află mai întâi reprezentarea a ceea ce urmează să fie voit.

Această reprezentare poate fi cunoscută din punct de vedere fiziologic, în dependența ei de organizarea trupească, (de sistemul nervos). De reprezentare este legată o nuanță afectivă, o simpatie față de ceea ce este reprezentat, care face ca această reprezentare să dea un impuls de voință. Apoi, trăirea sufletească se pierde însă în străfunduri și în mod conștient apare, pe urmă, numai rezultatul. Omul își reprezintă cum se mișcă pentru a aduce la îndeplinire ceea ce și-a reprezentat (Th. Ziehen [Nota 24] a prezentat toate acestea cu deosebită claritate în psihologia sa fiziologică). – Ne putem da seama acum că viața de reprezentare conștientă încetează, în momentul în care intră în discuție un act de voință, în ceea ce privește veriga intermediară a *voinței*. Ceea ce trăim noi din punct de vedere sufletesc în voință în cazul unei fapte aduse la îndeplinire prin intermediul trupului nu intră în reprezentarea conștientă obișnuită. Dar este, de asemenea, ușor de înțeles că o asemenea voință se realizează printr-o activitate a trupului. Dar ne vom da seama fără greutate și de faptul că sufletul dezvoltă o voință și atunci când, supunându-se unor legi logice, el caută adevărul prin faptul că unește între ele niște reprezentări. O voință care nu poate fi cuprinsă în legile fiziologice. Fiindcă, în caz contrar, o asociere nelogică de reprezentări – sau și numai una alogică – nu ar putea fi deosebită de una care se mișcă pe făgașurile legității logice. (Nu trebuie să ținem seama în mod serios, firește, de vorbăria diletantă care spune că deducția logică ar consta numai dintr-o înșiruire dobândită de suflet prin adaptarea la lumea exterioară). În această voință, care se manifestă exclusiv în interiorul sufletului și duce la convingeri fundamentate logic, putem vedea o impregnare a sufletului cu o activitate pur spirituală. Despre ceea ce, din voință, se petrece înspre exterior, reprezentarea obișnuită știe la fel de puțin pe cât de puțin știe de sine omul în somn.

Dar nici despre certitudinea logică din momentul formării convingerilor el nu are o conştienţă atât de plenară ca despre conţinutul convingerilor înseşi. Acela care ştie să facă observaţii interioare, chiar dacă şi numai în mod antropologic, va putea să-şi formeze, totuşi, o noţiune despre prezenţa certitudinii logice în conştienţa obişnuită. El îşi va da seama că omul ştie despre această certitudine aşa cum ştie ceva *în stare de vis*. Putem afirma foarte bine justeţea paradoxului: conştienţa obişnuită cunoaşte conţinutul convingerilor sale; dar ea numai visează în ceea ce priveşte legitatea logică ce trăieşte în căutarea acestor convingeri. Vedem: în conştienţa obişnuită, noi *dormim* în ceea ce priveşte voinţa, atunci când dezvoltăm, prin intermediul trupului, o voinţă înspre exterior; *visăm* în ceea ce priveşte voinţa, atunci când căutăm convingeri cu ajutorul gândirii. Totuşi, ne dăm seama că, în acest din urmă caz, ceea ce visăm nu poate fi ceva de natură trupească, pentru că altfel legile logice ar coincide cu cele fiziologice. Dacă concepem noţiunea de voinţă care trăieşte în căutarea prin gândire a adevărului, această noţiune este aceea a unei entităţi sufleteşti reale. – Din ambele feluri (alături de care sunt posibile şi altele) de a ne apropia, pe calea teoriei cunoaşterii, de noţiunea entităţii sufleteşti reale, în sensul antroposofiei, putem vedea cât de net se delimitează această entitate sufletească de tot ceea ce este activitate sufletească anormală, cum sunt stările vizionare, halucinatorii, mediumnice etc. Fiindcă originea tuturor acestor fenomene anormale trebuie căutată în domeniul a ceea ce poate fi determinat din punct de vedere fiziologic. Entitatea sufletească de care vorbeşte antroposofia nu este însă numai una pe care o trăim sufleteşte aşa cum face conştienţa obişnuită sănătoasă, ci una pe care o trăim în conştienţa deplin clară, când ne formăm reprezentări, *aşa* cum trăim când ne aducem aminte de un fapt al vieţii pe care

l-am trăit sau când ne formăm convingeri într-un mod determinat de legile logicii. Vedem prea bine că trăirea cognitivă a antroposofiei se desfăşoară sub forma unor reprezentări care-şi păstrează caracterul conştienţei obişnuite, înzestrată cu realitate de către lumea exterioară şi care adaugă la aceasta alte facultăţi, care duc în sfera spiritualului; pe când toate stările vizionare, halucinatorii etc. trăiesc într-o conştienţă care nu adaugă nimic celei obişnuite, ci o lipseşte pe aceasta de unele facultăţi, astfel încât starea de conştienţă coboară sub nivelul la care se situează ea în percepţia senzorială conştientă. Pentru cititorii scrierilor mele, care cunosc ceea ce am spus în alte locuri despre memorie şi amintire [Nota 25], fac remarca următoare. Reprezentările care au coborât în inconştient şi pe care ni le amintim mai târziu trebuie căutate ca reprezentări, în timpul în care ele rămân inconştiente, în acea componentă a entităţii umane care în aceste scrieri este desemnată drept corp al vieţii (corp eteric). Dar activitatea prin care ne amintim reprezentările ancorate în corpul eteric aparţine corpului fizic. Fac această remarcă pentru ca nu cumva câte unul care-şi formează judecăţile în mod pripit să construiască o contradicţie acolo unde este necesar să se facă o distincţie cerută de natura problemei.

2. Apariţia „limitelor cunoaşterii”

Constatăm că mulţi dintre gânditorii care caută cu toată energia un raport cu realitatea adevărată, aşa cum îl cere natura interioară a omului, despre limitele cunoaşterii, la care ne-am referit la p. 29 şi urm. ale acestei scrieri; şi, dacă luăm seama la natura acestor discuţii, putem observa foarte bine că şocul pe care unii gânditori veritabili îl au la asemenea „limite” îi împinge în direcţia

experienţei sufleteşti interioare despre care este vorba în primul capitol al acestei cărţi. Căutaţi să vedeţi cum descrie inteligentul Friedrich Theodor Vischer [Nota 26], în articolul foarte substanţial pe care l-a scris despre cartea lui Johannes Volkelt *Fantezia visului*, trăirea cognitivă pe care a avut-o la o asemenea limită: „Nu există spirit, acolo unde nu există nici un centru nervos, unde nu există creier, spun adversarii. Nu există – spunem noi – nici un creier, dacă n-a fost pregătit de jos în sus, pe nenumărate trepte; e uşor să vorbeşti batjocoritor despre o agitaţie a spiritului în granit şi calcar – nu mai greu decât ne-ar veni nouă să întrebăm în batjocură cum se face că albumina din creier ajunge să creeze idei. Pentru cunoaşterea umană dispare posibilitatea de a măsura diferenţele de grad. Va rămâne un mister cum vine asta şi cum se face că natura, sub vălul căreia trebuie că dormitează spiritul, ni se înfăţişează drept o contralovitură atât de desăvârşită la adresa spiritului, încât ni se fac cucuie din cauza ei; este o separare cu o asemenea aparenţă de absolut, încât cu acele formulări ale lui Hegel „de a fi altfel" /Anderssein/ şi „de a fi în afara ta" /Außersichsein/, oricât de inteligente ar fi ele, n-am spus mai nimic, caracterul abrupt al aparentului perete despărţitor fiind, pur şi simplu, camuflat. Recunoaşterea justă a tăişului şi a izbiturii în această contralovitură o găsim la Fichte, în schimb, nici o explicaţie a ei." (comp. Friedr. Theodor Vischer, *Lucruri vechi şi noi*, 1881, cap. I, p. 229 şi urm.) Friedrich Theodor Vischer atrage atenţia în mod sever asupra unui punct de felul acelora la care trimite şi antroposofia. Dar el nu devine conştient de faptul că într-un asemenea loc-limită al cunoaşterii poate să apară o altă formă a cunoaşterii. El ar vrea să trăiască şi la aceste limite cu acelaşi mod de cunoaştere cu care o scoate la capăt înainte de a ajunge la acestea. Antroposofia caută

să arate să ştiinţa nu încetează acolo unde cunoaşterea obişnuită îşi face „cucuie”, acolo unde aceasta găseşte „tăişuri” şi „izbituri” drept contralovitură a realităţii; ci că trăirile pe care le avem ca urmare a acestor „cucuie”, „tăişuri şi izbituri” duc la dezvoltarea unei cunoaşteri de altă natură, că acestea transformă contralovitura realităţii într-o percepţie spirituală care, în primă instanţă, pe prima ei treaptă, e comparabilă cu percepţia tactilă din domeniul senzorial. – În partea a treia a cărţii *Lucruri vechi şi noi* (p. 224), Friedrich Theodor Vischer spune: „Bine, nu există un suflet alături de trup (Vischer se referă la materialişti); prin urmare, ceea ce numim noi materie devine, pe treapta cea mai înaltă cunoscută nouă a evoluţiei sale, adică în creier, suflet, iar sufletul face să apară din el spiritul. Se cere să creăm o noţiune care pentru intelectul disociator este o pură contradicţie.” Faţă de expunerea lui Vischer, antroposofia trebuie, iarăşi, să spună: Bine, pentru intelectul disociator aici există o contradicţie; dar pentru suflet contradicţia devine punctul de plecare al unei cunoaşteri în faţa căreia intelectul disociator se opreşte, pentru că simte „contralovitura” realităţii spirituale.

Gideon Spicker [Nota 27], care, pe lângă o serie de scrieri inteligente, a scris şi (1910) *Confesiunea filosofică a unui fost călugăr capucin*, atrage atenţia, în nişte cuvinte cu adevărat pătrunzătoare, asupra unuia dintre punctele-limită ale cunoaşterii obişnuite (v. p. 30 a acestei confesiuni): „Indiferent ce filosofie ai adoptat: dogmatică sau sceptică, empirică sau transcendentală, critică sau eclectică: toate, fără excepţie, pornesc de la o propoziţie nedovedită şi nedovedibilă, anume, de la necesitatea gândirii. În dosul acestei necesităţi nu ajunge niciodată, oricât de adânc ar săpa, nici o cercetare. Ea trebuie acceptată neapărat şi nu poate fi dovedită în nici un fel;

orice încercare de a-i dovedi justeţea trebuie să presupună întotdeauna că ea există deja dinainte. Sub ea se cască un abis fără fund, un întuneric înfiorător, pe care nu-l luminează nici o rază. Noi nu ştim, deci, de unde vine, nici încotro se duce. Nu ştim dacă un Dumnezeu mărinimos sau un demon rău a pus-o în raţiunea noastră, amândouă presupunerile sunt nesigure." Prin urmare, şi studierea gândirii înseşi îl duce pe gânditor la un loc-limită al cunoaşterii obişnuite. Antroposofia începe cu cunoaşterea ei în locul-limită; ea ştie că în faţa artei gândirii intelectuale se înalţă necesitatea, ca un zid de nepătruns. Pentru gândirea *trăită*, caracterul impenetrabil al zidului dispare; această gândire trăită găseşte o lumină pentru a lumina *clarvăzător* „întunericul neluminat" „de nici o rază" a simplei gândiri intelectuale; iar „abisul fără fund" este un abis numai pentru sfera existenţei senzoriale; acela care nu se opreşte la marginea *acestui* abis, ci îndrăzneşte să meargă mai departe cu gândirea şi atunci când aceasta trebuie să renunţe la ceea ce lumea senzorială i-a integrat, acela găseşte în „abisul fără fund" realitatea spirituală.

Şi am putea continua astfel, fără vreun sfârşit previzibil, cu enumerarea trăirilor pe care unii gânditori serioşi le au la „limitele cunoaşterii". – Dintr-o asemenea enumerare s-ar vedea că antroposofia se situează în lume ca rezultat obiectiv al dezvoltării gândirii din epoca modernă. Multe trimit la ea, dacă sunt văzute în lumina justă.

3. Despre abstractismul conceptelor

La pagina 29 a acestei scrieri vorbesc de „paralizarea" reprezentărilor, atunci când acestea devin cópii ale unei realităţi senzoriale. – În această „paralizare" trebuie căutat faptul real care stă la baza procedeului abstractizării din

procesul cunoaşterii. Omul îşi formează despre realitatea senzorială nişte *noţiuni*. Pentru teoria cunoaşterii apare întrebarea: cum se raportează ceea ce reţine omul în sufletul lui de la o fiinţă reală sau de la un proces real, drept noţiune, la această fiinţă reală sau la acest proces real. Oare ceea ce eu port cu mine prin lume drept noţiunea de lup are legătură cu o realitate sau este doar o schemă formată de sufletul meu, pe care eu mi-am creat-o, făcând abstracţie (abstractizând) de ceea ce-i este propriu unui anumit lup concret, dar căreia nu-i corespunde nimic în lumea realului. Această întrebare a fost supusă unui studiu de mari proporţii în cadrul disputei care a avut loc în Evul Mediu între nominalişti şi realişti. Pentru un nominalist, la lup sunt reale numai substanţele vizibile existente în acest individ concret, carnea, sângele, oasele etc. Noţiunea de „lup" este „numai" o sinteză făcută de gândire a caracteristicilor comune diferiţilor lupi. *Realistul* replică la aceasta: o substanţă oarecare, pe care o găsim la lupul particular, se întâlneşte şi la alte animale. Trebuie că există ceva care integrează şi ordonează substanţa în contextul viu în care se află ea în lup. Această realitate ordonatoare este dată prin noţiune. – Va trebuie să admitem că Vincenz Knauer [Nota 28], excelentul cunoscător al lui Aristotel şi al filosofiei medievale, spune ceva foarte nimerit în cartea sa *Problemele principale ale filosofiei* (Viena 1892), acolo unde discută teoria cunoaşterii a lui Aristotel, în cuvintele: „Lupul, de exemplu, nu constă din alte componente materiale decât mielul; corporalitatea lui materială se construieşte din carnea de miel asimilată; totuşi, lupul nu devine miel, chiar dacă mănâncă toată viaţa numai miei. *Ceea ce îl face, aşadar, să fie lup trebuie să fie, bineînţeles, altceva decât hyle, materia senzorială, şi anume, aceasta nu poate fi şi nu trebuie să fie*

un simplu obiect al gândirii, cu toate că este accesibil numai gândirii, nu și simțurilor, ci ceva activ, adică real, ceva foarte real." Dar cum vrea un studiu făcut în sens antropologic s-o scoată la capăt cu realitatea la care se face trimitere aici? Ceea ce este transmis sufletului prin simțuri nu ne furnizează noțiunea de „lup". Dar ceea ce există în conștiența obișnuită, drept noțiunea de „lup", cu siguranță nu este ceva „activ". Din forța *acestei* noțiuni în mod sigur n-a putut lua naștere îmbinarea și ordonarea materiilor „senzoriale" reunite în lupul concret. Adevărul este că antropologia se află cu această întrebare într-unul din locurile-limită ale cunoașterii *ei*. Antroposofia arată că în afara acelui raport al omului față de lup care există în „lumea senzorială" mai există un alt raport. Acesta nu intră, cu specificul lui nemijlocit, în conștiența obișnuită. Dar el există ca legătură suprasensibilă *vie* între om și obiectul perceput pe cale senzorială. Realitatea vie care există în om în virtutea acestei legături este paralizată și coborâtă de către organizarea sa intelectuală pe treapta de „noțiune". Reprezentarea abstractă este realitatea care a murit pentru a fi prezentă în conștiența obișnuită, realitatea care, ce-i drept, trăiește în om, în timpul percepției senzoriale, dar de care el nu devine conștient în viața lui. Abstractismul noțiunilor este provocat de o necesitate interioară a sufletului. Realitatea îi dă omului ceva viu. Omul ucide din această realitate vie acea parte care intră în conștiența lui obișnuită. El face aceasta pentru că n-ar putea să ajungă la conștiența de sine în contact cu lumea exterioară, dacă ar trebui să trăiască legătura corespunzătoare cu această lume exterioară în realitatea ei vie. Dacă această viață plenară n-ar fi paralizată, omul s-ar cunoaște doar ca parte componentă a unei unități mai mari decât limitele sale umane; el ar fi un organ al unui organism mai mare. Felul

în care omul face ca procesul său de cunoaştere să ducă în interiorul lui spre abstractismul noţiunilor nu este condiţionat de o realitate aflată în afara lui, ci de condiţiile de evoluţie ale propriei sale fiinţe, care cer ca în procesul percepţiei el să estompeze legătura vie cu lumea exterioară până la nivelul acestor noţiuni abstracte, temelia pe care creşte conştienţa de sine. Sufletul vede că aşa stau lucrurile după ce şi-a dezvoltat organele spirituale. Este restabilită astfel legătura vie cu o realitate spirituală aflată în afara omului; dacă însă conştienţa de sine n-ar fi ceva cucerit deja de conştienţa obişnuită: ea n-ar putea fi creată în cadrul conştienţei clarvăzătoare. Putem înţelege de aici că o conştienţă obişnuită sănătoasă este premisa necesară pentru conştienţa clarvăzătoare. Acela care crede că poate dezvolta o conştienţă clarvăzătoare fără o conştienţă obişnuită sănătoasă, activă, se înşeală foarte mult. Ba mai mult, conştienţa obişnuită, normală, trebuie să însoţească în orice clipă conştienţă clarvăzătoare, pentru că altfel aceasta din urmă ar aduce dezordine în conştienţa de sine umană şi, implicit, în raporturile omului cu realitatea. În cadrul cunoaşterii ei clarvăzătoare, antroposofia poate avea de-a face numai cu o asemenea conştienţă, dar nu cu o diminuare sau alta a conştienţei obişnuite.

4. O caracteristică importantă a percepţiei spirituale

Percepţiile pe care sufletul le are în sfera realităţii spirituale nu trăiesc în ea în acelaşi fel ca reprezentările obţinute în urma percepţiilor senzoriale. Deşi în sensul primului capitol al acestor „Extinderi formulate pe scurt ale conţinutului acestei scrieri” se poate face o comparaţie între aceste percepţii şi reprezentările-amintire, cele dintâi

nu se comportă în suflet, totuşi, la fel ca acestea din urmă. Ceea ce trăieşte omul drept percepţie spirituală *nu* poate fi păstrat în suflet în forma sa nemijlocită, ca o reprezentare-amintire. Dacă e să avem din nou aceeaşi percepţie spirituală, ea trebuie produsă *din nou* în suflet. Adică trebuie căutată din nou relaţia sufletului cu realitatea spirituală corespunzătoare. Iar această creare din nou a percepţiei nu poate fi comparată cu amintirea unei impresii senzoriale, ci numai cu readucerea în faţa ochilor a aceluiaşi obiect senzorial care a stat în faţa noastră în timp ce am avut o impresie anterioară. Ceea ce poate fi păstrat nemijlocit în amintire, din percepţia spirituală reală, nu este aceasta însăşi, ci activitatea pe care o desfăşoară sufletul pentru a ajunge la percepţia respectivă. Dacă eu doresc să am din nou o percepţie spirituală pe care am avut-o în urmă cu câtva timp, nu trebuie să caut amintirea acestei percepţii, ci *acea* amintire care-mi recheamă în suflet pregătirile care m-au făcut să am percepţia. Atunci, percepţia apare printr-un proces independent de mine. E important să fim deplin conştienţi de acest caracter dual al procesului, pentru că numai în acest fel putem ajunge la o cunoaştere justă a ceea ce este cu adevărat *obiectiv din punct de vedere spiritual*. – Dar în practică, esenţa acestui caracter dual este modificată, conţinutul actului de percepţie spirituală putând fi transferat din conştienţa clarvăzătoare în conştienţa obişnuită. Atunci el devine în aceasta din urmă o reprezentare abstractă. Şi pe aceasta ne-o putem aminti în modul obişnuit. – Putem însă câştiga mult în sensul unui raport just al sufletului cu lumea spirituală, tocmai dacă exersăm cu grijă în sensul cunoaşterii deosebirilor care apar cu o anumită subtilitate în cadrul vieţii sufleteşti: 1. procese sufleteşti care duc la o percepţie spirituală; 2.

percepţii spirituale ca atare; 3. percepţii spirituale transpuse în noţiuni ale conştienţei obişnuite.

5. Despre baza reală a raportului intenţional

În concepţia psihologică a lui Franz Brentano, o realitate sufletească are acel „raport intenţional" caracterizat în scrierea de faţă (capitolul 3 despre *Franz Brentano*) numai ca *stare de fapt* a conştienţei obişnuite, fără ca această stare de fapt să fie integrată mai departe, explicativ, în trăirea sufletească. Eu aş vrea să-mi permit aici să prezint sub o formă schiţată câteva lucruri în legătură cu această stare de fapt, care la mine sunt fundamentate sub forma unor concepţii temeinic elaborate în cele mai diferite direcţii. În orice caz, aceste concepţii cer ca ele să fie prezentate – cu toate fundamentările – şi într-o formă mai amănunţită. Totuşi, până acum împrejurările nu mi-au dat posibilitatea de a prezenta câteva aspecte privitoare la aceasta în cadrul unor conferinţe orale. Ceea ce pot expune aici sunt *rezultate ale cercetării*, într-o scurtă prezentare schiţată. Şi-l rog pe cititor să le primească deocamdată ca atare. Nu e vorba de nişte „idei venite din senin", ci de ceva ce eu am încercat să fundamentez printr-o muncă de ani de zile, cu mijloacele ştiinţifice ale epocii actuale. În cazul acelei trăiri sufleteşti pe care Franz Brentano o desemnează drept judecată, la simpla activitate de reprezentare, care constă într-o muncă interioară de creare a unor imagini, se adaugă o recunoaştere sau respingere a imaginilor-reprezentare. Pentru cel care studiază sufletul, ia naştere întrebarea: ce este, în trăirea sufletească, acel lucru prin care apare nu numai imaginea-reprezentare: „copac verde", ci judecata: „este un copac verde"? Acest „ceva" nu se poate afla în

cadrul cercului mai restrâns al vieţii de reprezentare pe care-l circumscriem în conştienţa obişnuită. Faptul că nu-l putem găsi aici a dus la acele gânduri din teoria cunoaşterii pe care le-am prezentat în volumul al doilea al cărţii mele ***Enigmele filosofiei***, în capitolul „Lumea ca iluzie". E vorba aici de o trăire care se află în afara acestui cerc. Esenţialul este să-l găsim pe „unde?" în sfera trăirilor sufleteşti. – Când omul se află în faţa unui obiect senzorial desfăşurând o activitate de percepţie, acest „ceva" nu poate fi găsit în nimic din tot ceea ce receptează omul în procesul percepţiei, în măsura în care această receptare este sesizată de reprezentările fiziologice şi psihologice, care se referă, pe de-o parte, la obiectul exterior şi, pe de altă parte, la simţul care intră în mod nemijlocit în considerare. Când cineva are percepţia vizuală „copac verde", starea de fapt a judecăţii „este un copac verde" nu poate fi găsită în raportul ce poate fi indicat în mod nemijlocit, din punct de vedere fiziologic sau psihologic, dintre „copac" şi „verde". Ceea ce trăim în suflet drept o asemenea stare de fapt interioară *a actului de judecată* este un alt raport dintre „om" şi „copac", decât acela dintre „copac" şi „ochi". Totuşi, în conştienţa obişnuită, omul trăieşte cu acuitate deplină numai acest din urmă raport. Celălalt raport rămâne într-un subconştient nebulos şi apare la lumina zilei numai în *rezultatul* care constă în *a recunoaşte* că „copacul verde" există. La orice percepţie care se îndeaptă spre o judecată avem de-a face cu un dublu raport al omului faţă de obiectivitate. – Ne creăm posibilitatea de a înţelegere acest dublu raport numai dacă înlocuim teoria fragmentară a simţurilor, existentă în prezent, cu una completă. Acela care ia în considerare tot ceea ce intră în discuţie la caracterizarea unui simţ uman constată că mai trebuie să numim „simţuri" şi altceva decât ceea ce desemnăm de

obicei prin acest cuvânt. Ceea ce face ca „ochiul” să fie „simţ” există, de exemplu, şi atunci când noi trăim starea de fapt: „observ un *alt* «eu»” sau „recunosc ca atare un gând uman al altcuiva.” De obicei, faţă de asemenea stări de fapt se face greşeala de a nu se opera o distincţie absolut îndreptăţită şi necesară. Credem, de exemplu, că o scoatem la capăt dacă, atunci când auzim cuvintele altcuiva, vorbim de un „simţ” numai în măsura în care intră în discuţie ca atare „auzul”, spunând că tot restul trebuie atribuit unei activităţi interioare nesenzoriale. Dar nu aşa stau lucrurile. Când auzim nişte cuvinte umane şi le înţelegem drept gânduri, intră în considerare o activitate întreită. Şi fiecare componentă a acestei activităţii întreite trebuie studiată separat, dacă e să ia naştere o înţelegere ştiinţifică îndreptăţită. „Auzitul” este una dintre activităţi. Singur „auzitul”, luat în sine, este la fel de puţin o „percepere de cuvinte”, pe cât de puţin este „pipăitul” o „vedere”. Şi, după cum trebuie să facem distincţie în mod obiectiv între simţul „pipăitului” şi cel al „văzului”, tot astfel trebuie să facem distincţie între cel al „auzitului” şi cel al „perceperii de cuvinte” şi, mai departe, cel al „sesizării gândurilor”. Ajungem la o psihologie lacunară şi, de asemenea, la o teorie a cunoaşterii deficitară, dacă nu delimităm cu strictețe ”sesizarea de gânduri” de activitatea de gândire şi dacă nu-i recunoaştem celei dintâi caracterul de simţ. Se face această greşeală numai din cauză că organul „perceperii cuvintelor” şi cel al „sesizării gândurilor” nu sunt la fel de perceptibile pe cale exterioară cum este urechea pentru „auzit”. În realitate, pentru ambele activităţi de percepţie există organe, exact la fel cum pentru „auzit” există urechea. – Dacă ducem până la capăt ceea ce fiziologia şi psihologia obţin ca rezultat în această privinţă, în cazul unei cercetări complete, ajungem, în

legătură cu organizarea simţurilor umane, la următoarea concepţie. Trebuie să facem distincţie între: simţul pentru „perceperea eului" celuilalt om; simţul pentru „sesizarea gândurilor"; simţul pentru „perceperea cuvintelor"; simţul auzului; simţul căldurii; simţul gustului; simţul mirosului; simţul echilibrului (trăirea-percepţie a unei anumite stări de echilibru în raport cu lumea exterioară); simţul mişcării (trăirea-percepţie a stării de repaos şi de mişcare a propriilor membre, pe de-o parte, şi a stării de repaos sau de mişcare în raport cu lumea exterioară, pe de altă parte); simţul vieţii (trăirea dispoziţiei şi constituţiei organismului); simţul stării subiective; simţul pipăitului. Toate aceste „simţuri" au caracteristicile din cauza cărora spunem, de fapt, „ochiul" şi „urechea" sunt „simţuri". – Acela care nu admite îndreptăţirea unei asemenea distincţii ajunge cu cunoaşterea lui la dezordine în raport cu realitatea. El cade cu reprezentările lui în prada soartei că acestea nu-l lasă să trăiască nimic cu adevărat real. Pentru acela care, de exemplu, spune că „ochiul" este un simţ şi nu vrea să admită că există şi un „simţ" al „perceperii cuvintelor", reprezentarea pe care şi-o face despre „ochi" rămâne, de asemenea, o formaţiune ireală. – Eu sunt de părere că Fritz Mauthner [Nota 29] vorbeşte, în felul lui plin de duh – în lucrările lui de critică lingvistică -, despre nişte „simţuri accidentale", numai pentru că are în vedere doar o teorie a simţurilor fragmentară [Nota 30]. Dacă n-ar fi aşa, el ar observa cum se situează „simţul" în sânul „realităţii". – Când omul se află în faţa unui obiect de natură senzorială, el nu primeşte niciodată o singură impresie, dată de un *singur* simţ, ci, pe lângă aceasta, el mai primeşte întotdeauna încă o impresie, *prin cel puţin încă un alt* simţ, dintre cele amintite mai sus. Raportarea la unul dintre simţuri intră cu o claritate deosebită în conştienţa

obişnuită; celălalt rămâne mai nebulos. Între simţuri există însă deosebirea următoare, că un anumit număr dintre ele ne fac să trăim raportul cu lumea exterioară mai mult ca pe ceva exterior; celelalte, mai mult ca pe ceva care e legat cum nu se poate mai intim cu propria noastră existenţă. Simţuri care se află în cea mai intimă legătură cu existenţa noastră proprie sunt, de exemplu, simţul echilibrului, simţul mişcării, simţul vieţii, ba chiar şi simţul pipăitului. În percepţiile pe care asemenea simţuri le au în raport cu lumea exterioară, noi avem întotdeauna în mod vag şi percepţia propriei noastre existenţe. Ba putem spune chiar că acest caracter vag al percepţiei conştiente ia naştere tocmai pentru că raportul cu lumea exterioară este estompat de percepţia existenţei proprii. Dacă se întâmplă, de exemplu, să *vedem* un obiect şi, în acelaşi timp, simţul echilibrului să ne transmită şi el o impresie, noi vom percepe în mod clar cele văzute. Acestea duc la reprezentarea obiectului. Trăirea avută prin simţul echilibrului rămâne, ca percepţie, vagă, totuşi, ea învie în judecata: „cele văzute sunt" sau „asta este ceea ce am văzut". – În lumea reală, lucrurile nu stau unele lângă altele, în distincţii abstracte, ci caracteristicile lor interferează. Aşa se face că în seria completă a „simţurilor" sunt unele care ne transmit mai puţin relaţia cu lumea exterioară şi mai mult percepţia propriei existenţe. Acestea din urmă se cufundă mai adânc în viaţa interioară sufletească decât, de exemplu, ceea ce percepem cu ochiul şi urechea; prin aceasta, rezultatul actului de transmitere a unei percepţii apare drept trăire sufletească interioară. Dar şi în cazul lor ar trebui să facem distincţie între sufletescul propriu-zis şi elementul percepţie, aşa cum facem distincţie, de exemplu, la ceea ce am văzut, între starea de fapt exterioară şi trăirea sufletească interioară pe care o

avem în legătură cu ceea ce am văzut. – Cine se situează pe punctul de vedere antroposofic nu trebuie să se dea înapoi, speriat, în faţa unor distincţii subtile pe care le facem între reprezentări cum sunt cele de faţă. El trebuie să poată face distincţie între „perceperea cuvintelor" şi auz, pe de-o parte, şi între această „percepere a cuvintelor" şi „înţelegerea cuvintelor" mijlocită de gândurile proprii, aşa cum conştienţa obişnuită face distincţie între un copac şi un bloc de stâncă. Dacă s-ar ţine seama mai mult de acest lucru, s-ar recunoaşte că antroposofia nu are doar acea latură care e desemnată de obicei drept mistică, ci o are şi pe cealaltă, prin care ea duce la o cercetare nu mai puţin ştiinţifică decât ştiinţele naturii, ci la una mai ştiinţifică, la o cercetare care face necesară o elaborare mai subtilă, mai metodică, a vieţii de reprezentare decât însăşi filosofia obişnuită. Cred că Wilhelm Dilthey [Nota 31] era, cu cercetările sale filosofice, pe calea ce duce la o teorie a simţurilor pe care am schiţat-o aici, dar el n-a putut să ajungă la un rezultat din cauză că n-a reuşit să elaboreze până la capăt reprezentările care intră aici în considerare (comp. de asemenea cele spuse de mine despre aceasta în volumul al doilea din ***Enigmele filosofiei***).

6. Dependenţele fizice şi spirituale ale entităţii umane

Aş vrea să descriu acum sub formă schiţată şi rezultatele la care am ajuns prin cercetările mele în legătură cu raporturile dintre fiinţa sufletească şi cea fizic-trupească. Îmi este îngăduit să spun, desigur, că astfel consemnez aici rezultatele unei cercetări spiritual-ştiinţifice care a durat treizeci de ani. De-abia în ultimii ani mi-a devenit posibil să cuprind lucrurile care intră aici în

discuţie în nişte gânduri exprimabile prin cuvinte, astfel încât căutările mele în acest domeniu să-şi găsească un fel de încheiere provizorie. Şi, în legătură cu acestea, aş vrea să-mi permit să prezint aici *rezultatele* numai sugerându-le. Fundamentarea lor poate fi dată foarte bine prin mijloacele ştiinţifice existente astăzi. Acesta ar fi obiectul unei cărţi voluminoase, pe care în momentul de faţă împrejurările nu-mi permit s-o scriu.

Dacă încerci să afli care este raportul dintre fiinţa sufletească şi cea trupească, nu poţi pune la baza cercetării împărţirea vieţii sufleteşti dată de Brentano şi caracterizată anterior ale acestei scrieri, în: reprezentare, judecată şi fenomenele iubirii şi urii. Dacă vrei să afli ce e cu aceste raporturi, împărţirea dată de el duce la o asemenea mutaţie a tuturor lucrurilor care intră aici în discuţie, încât nu se poate ajunge la nişte rezultate obiective. În cazul unei asemenea cercetări, trebuie să pornim de la împărţirea, respinsă de Brentano, în: reprezentare, simţire şi voinţă. Dacă luăm acum împreună tot acel complex sufletesc care e trăit de om drept activitate de reprezentare şi dacă vrem să găsim procesele trupeşti cu care acest complex sufletesc trebuie pus în legătură, vom găsi legătura corespunzătoare, putându-ne declara de acord, într-o largă măsură, cu rezultatele psihofiziologiei actuale. Corespondentul trupesc al sufletescului angajat în activitatea de reprezentare trebuie să-l vedem în procesele sistemului nervos, cu prelungirile lor în organele de simţ, pe de-o parte, şi în organizarea trupească internă, pe de altă parte. Oricât de mult va trebui ca, de pe poziţiile antroposofiei, să gândim unele lucruri altfel decât o face ştiinţa actuală: în această ştiinţă ne este dată o bază excelentă. Nu tot aşa stau lucrurile când vrem să determinăm corespondentul trupesc al simţirii, respectiv

al voinţei. În privinţa acestora, trebuie să ne croim drumul cu adevărat de-abia de acum înainte printre rezultatele fiziologiei actuale. Dacă am ajuns pe acest drum, vom constata că, după cum activitatea de reprezentare trebuie pusă în legătură cu activitatea nervoasă, simţirea trebuie raportată la acel sistem de viaţă care-şi are centrul în activitatea respiratorie şi depinde de aceasta. Trebuie să ţinem seama aici de faptul că, pentru a ne atinge scopul, trebuie să urmărim ritmul respirator, cu tot ceea ce ţine de el, până în regiunile cele mai periferice ale organizării umane. Ca să ajungem la nişte rezultate concrete în acest domeniu, trebuie să urmărim experienţele cercetării fiziologice într-o direcţie care, în zilele noastre, în multe privinţe, este încă neobişnuită. Numai dacă facem acest lucru vor dispărea toate contradicţiile care se ridică, în primă instanţă, atunci când facem vreo legătură între simţire şi ritmul respiraţiei. Ceea ce, la început, ne face să ridicăm obiecţii, când aprofundăm mai mult lucrurile devine o dovadă a faptului că acest raport există. Din domeniul vast care trebuie urmărit aici, vom scoate în evidenţă un singur exemplu. Trăirea muzicală are la bază un sentiment. Conţinutul bucăţii muzicale trăieşte însă în activitatea de reprezentare mijlocită de către percepţiile auzului. În ce fel ia naştere trăirea muzicală bazată pe sentiment? *Reprezentarea* formaţiunii sonore care se bazează pe organul auzului şi pe procesul nervos încă nu este această trăire muzicală. Aceasta din urmă ia naştere prin faptul că, în creier, ritmul respirator, cu prelungirea lui până în acest organ, se întâlneşte cu ceea ce fac urechea şi sistemul nervos. Şi sufletul trăieşte acum nu în ceea ce e doar auzit şi reprezentat, ci el trăieşte în ritmul respirator; el trăieşte ceea ce se declanşează în ritmul respirator prin faptul că, oarecum, ceea ce are loc în sistemul nervos se

izbeşte de această viaţa ritmică. Trebuie doar să vedem în lumina justă fiziologia ritmului respirator, şi atunci vom recunoaşte în întregime afirmaţia: sufletul trăieşte în sentimente datorită faptului că are la bază ritmul respirator în mod asemănător aceluia în care activitatea de reprezentare are la bază procesele nervoase. – Iar în ceea ce priveşte voinţa, constatăm că aceasta are la bază, în mod similar, procesele metabolice. Şi aici, iarăşi, trebuie să luăm în considerare tot ceea ce intră în discuţie, drept ramificaţii şi prelungiri ale proceselor metabolice în întregul organism. După cum atunci când ne „reprezentăm" ceva are loc un proces nervos, pe baza căruia sufletul devine conştient de ceea ce şi-a reprezentat, după cum, mai departe, atunci când „simţim" ceva are loc o modificare a ritmului respirator, care face ca în suflet să se aprindă un sentiment: tot astfel, atunci când „voim" ceva, are loc un proces metabolic, care e baza trupească a ceea ce trăim în suflet drept voinţă. – Dar în suflet există trăirea trează, deplin conştientă, numai în ceea ce priveşte activitatea de reprezentare mijlocită de sistemul nervos. Ceea ce e mijlocit de ritmul respirator trăieşte în conştienţa obişnuită cu acea intensitate pe care o au imaginile de vis. Aici intră tot ceea ce e sentiment, de asemenea, toate afectele, tote pasiunile etc. Voinţa, care are la bază procesele metabolice, nu este trăită într-un grad mai înalt de conştienţă decât acela, cu totul obscur, pe care-l avem în timpul somnului. Dacă privim mai exact tot ceea ce intră aici în considerare, vom observa că voinţa o trăim cu totul altfel decât reprezentarea. Pe aceasta din urmă o trăim cam la fel cum vedem o suprafaţă acoperită cu culoare; voinţa, ca pe o suprafaţă neagră în cadrul unui câmp colorat. „Vedem" ceva în cadrul suprafeţei pe care nu se află nici o culoare, pentru că, în opoziţie cu ambianţa de la care

pornesc impresiile de culoare, de la această suprafaţă nu vin deloc asemenea impresii: ne „reprezentăm voinţa”, pentru că în cadrul trăirilor de reprezentare ale sufletului, în anumite locuri se încadrează o non-reprezentare, care se situează în trăirea deplin conştientă la fel cum se încadrează, în viaţa conştientă, întreruperile conştienţei din timpul somului. Din aceste tipuri diferite de trăire conştientă rezultă varietatea trăirilor sufleteşti, sub formă de reprezentare, simţire şi voinţă. – În cartea sa *Îndreptar de psihologie fiziologică*, Theodor Ziehen este condus spre caracterizări importante ale simţirii şi voinţei. În multe privinţe, această carte ilustrează modul naturalist-ştiinţific actual de a studia legătura dintre fizic şi psihic. Activitatea de reprezentare, sub diferitele ei forme, este pusă în legătură cu viaţa nervilor, legătură pe care trebuie s-o admitem şi din punctul de vedere al antroposofiei. Totuşi, despre sentiment, Ziehen spune (comp. Conferinţa a IX-a din cartea sa): „Psihologia mai veche consideră, aproape fără excepţie, că afectele sunt manifestări ale unei facultăţi speciale, independente a sufletului. Kant situează sentimentul plăcerii şi neplăcerii drept facultate sufletească specială, între facultatea de cunoaştere şi facultatea de a dori, şi subliniază în mod deosebit că e imposibil să deducem mai departe aceste trei facultăţi sufleteşti dintr-un substrat comun. Spre deosebire de toate acestea, explicaţiile noastre anterioare ne-au arătat deja că sentimentele de plăcere şi neplăcere nu există absolut deloc în această independenţă, că ele apar mai degrabă numai ca însuşiri sau caracteristici ale unor senzaţii şi reprezentări, drept aşa-numite nuanţe afective.” – Prin urmare, acest mod de a gândi nu-i recunoaşte simţirii nici o independenţă în viaţa sufletească; el vede în ea doar o însuşire a activităţii de reprezentare. Consecinţa acestui

mod de a gândi este că el consideră că nu numai viaţa de reprezentare, ci şi viaţa de simţire are la bază procesele nervoase. Pentru el, viaţa nervilor este baza corporală de care aparţine întreaga fiinţă sufletească. Totuşi, acest mod de a gândi se bazează, în fond, pe faptul că, în mod inconştient, el anticipează deja cu gândirea ceea ce vrea să constate. El admite drept sufletesc numai ceea ce are legătură cu procesele nervoase şi din acest motiv trebuie să considere că ceea ce nu se poate subscrie vieţii nervoase, adică simţirea, care după el nu există ca ceva independent, este o simplă caracteristică a activităţii de reprezentare. Acela care nu se pune singur, în acest fel, cu noţiunile lui, într-o direcţie greşită, va constata, în primul rând, în modul cel mai precis, printr-o observare *lipsită de prejudecăţi* a sufletului, că viaţa de simţire este independentă şi, în al doilea rând, dacă va pune în valoare cunoştinţele psihologiei într-un mod liber de prejudecăţi, va ajunge să înţelegă că simţirea trebuie subsumată, aşa cum am dat de înţeles mai sus, ritmului respirator. – Cât despre voinţă, gândirea naturalist-ştiinţifică îi neagă acesteia orice realitate independentă în viaţa sufletească. Pentru el, voinţa nu este nici măcar, ca simţirea, o caracteristică a activităţii de reprezentare. Dar cine neagă faptul că voinţa are o realitate independentă în viaţa sufletească, o face numai din cauză că vrea să subordoneze proceselor nervoase întreaga realitate a sufletului (comp. Conferinţa a XV-a din *Psihologia fiziologică* a lui Theodor Ziehen). Totuşi, voinţa în specificul ei nu poate fi raportată la procesele nervoase propriu-zise. Tocmai dacă dezvoltăm acest gând cu claritatea exemplară cu care o face Theodor Ziehen, putem fi împinşi spre părerea că analiza proceselor sufleteşti, în legătura lor cu viaţa trupească, „nu ne oferă nici o ocazie de a presupune că există o facultate de voinţă

specială". Şi totuşi: observarea lipsită de prejudecăţi a sufletului ne obligă să admitem că există o viaţă de voinţă independentă; iar înţelegerea obiectivă a rezultatelor furnizate de fiziologie ne arată că voinţa, ca atare, nu trebuie pusă în legătură cu procesele nervoase, ci cu cele metabolice. – Dacă vrem să ne creăm în acest domeniu nişte noţiuni clare, trebuie să vedem rezultatele furnizate de fiziologie şi psihologie în lumina pe care o cere realitatea; nu însă aşa cum se întâmplă de multe ori în fiziologia şi psihologia actuale, într-o lumină care provine din păreri preconcepute, definiţii, ba chiar simpatii şi antipatii teoretice. Înainte de toate, trebuie să luăm în atenţie cu cea mai mare claritate raportul dintre activitatea nervoasă, ritmul respirator şi activitatea metabolică. Fiindcă aceste forme de activitate nu sunt situate una lângă alta, ci *una într-alta*, ele se întrepătrund, trec una într-alta. Activitate metabolică există în întregul organism; ea impregnează organele ritmului şi pe acelea ale activităţii nervoase. Dar în cadrul proceselor ritmice ea nu este baza trupească a simţirii, în cadrul activităţii de gândire ea nu este baza trupească a reprezentării; ci, în ambele, ei trebuie să i se subordoneze activitatea de voinţă care impregnează ritmul şi nervii. Ceea ce există în nerv ca activitate metabolică poate fi pus în legătură cu reprezentarea numai de către o prejudecată materialistă. O observaţie care-şi are rădăcinile în realitate spune cu totul altceva. Ea trebuie să admită că în nerv există metabolism în măsura în care el este pătruns de voinţă. Tot aşa este, în aparatul trupesc, şi cu ritmul. Ceea ce este în el activitate metabolică are legătură cu voinţa existentă în acest organ. Cu activitatea metabolică trebuie să punem în legătură voinţa, cu procesele ritmice simţirea, indiferent în care organe au loc procese metabolice sau ritmice. În nervi are loc însă şi

altceva, în afară de procesele metabolice şi ritmice. Procesele trupeşti care au loc în sistemul nervos, ca bază a activităţii de reprezentare, sunt greu de sesizat din punct de vedere fiziologic. Căci acolo unde se desfăşoară o activitate nervoasă există o activitate de reprezentare a conştienţei obişnuite. Dar afirmaţia e valabilă şi invers: acolo unde nu se desfăşoară o activitate de reprezentare, nu poate fi găsită niciodată activitate nervoasă, ci numai activitate metabolică, în nervi şi, în mod schiţat, procese ritmice. Fiziologia nu va ajunge niciodată să formzuleze pentru teoria asupra nervilor nişte noţiuni conforme cu realitatea, câtă vreme nu-şi va da seama că adevărata activitate nervoasă nu poate fi absolut deloc obiectul observaţiei senzoriale fiziologice. Anatomia şi fiziologia trebuie să ajungă la constatarea că pot găsi activitatea nervoasă numai prin *metoda excluderii*. Căci activitatea nervoasă este ceea ce nu poate fi observat în viaţa nervoasă pe cale senzorială, însă a cărei necesitate de a exista şi, de asemenea, specificul modului său de a lucra, sunt dovedite de realitatea conformă simţurilor. Ajungem la o reprezentare pozitivă despre activitatea nervoasă dacă vedem în ea acel proces material prin care, în sensul primului capitol al acestei scrieri, realitatea pur spiritual-sufletească a conţinutului viu al reprezentării este paralizată şi coborâtă pe treapta actului de reprezentare ne-viu al conştienţei obişnuite. Fără noţiunea de mai sus, care trebuie introdusă în fiziologie, în aceasta nu va exista nici o posibilitate de a spune ce este activitatea nervoasă. Fiziologia şi-a dezvoltat nişte metode care în prezent mai mult acoperă decât revelează această noţiune. Iar psihologia şi-a barat, şi ea, drumul pe acest tărâm. Încercaţi să vedeţi numai cum a lucrat în această direcţie, de exemplu, psihologia herbartiană [Nota 32]. Ea şi-a

îndreptat privirea numai spre viaţa de reprezentare şi vede în simţire şi voinţă doar nişte activităţi ale vieţii de reprezentare. Dar aceste activităţi se dizolvă în faţa cunoaşterii, dacă nu ne îndreptăm privirile, în acelaşi timp, spre realitatea simţirii şi a voinţei. Printr-o asemenea dizolvare nu ajungem la nici o coordonare conformă cu realitatea a simţirii şi voinţei cu procesele trupeşti. – *Trupul ca întreg*, nu numai activitatea nervoasă inclusă în el, este baza fizică a vieţii sufleteşti. Şi după cum aceasta din urmă poate fi circumscrisă, în ceea ce priveşte conştienţa obişnuită, drept reprezentare, simţire şi voinţă, şi viaţa trupească poate fi circumscrisă drept activitate nervoasă, procese ritmice şi procese metabolice. – Aici se naşte imediat întrebarea: cum se integrează în organism, pe de-o parte, percepţia senzorială propriu-zisă, cu care activitatea nervoasă doar se încheie, şi, pe de altă parte, facultatea mişcării, în care se revarsă voinţa? O observare lipsită de prejudecăţi arată că acestea două nu aparţin organismului în acelaşi fel ca activitatea nervoasă, ca procesele ritmice şi ca cele metabolice. Ceea ce se petrece într-un organ de simţ este ceva care nu aparţine deloc în mod nemijlocit organismului. Prin simţuri, lumea exterioară se întinde, ca intrând în nişte golfuri, în interiorul organismului. Când sufletul primeşte în sine procesele care au loc în organul de simţ, el nu ia parte la un proces organic, ci la continuarea în organism a procesului din exterior. (Am expus aceste raporturi sub aspect cognitiv-critic într-o conferinţă pentru Congresul filosofilor de la Bologna, 1911. [Nota 33]) – Iar în cazul unui proces de mişcare nu avem de-a face, din punct de vedere fizic, cu ceva a cărui realitate se află în interiorul organismului, ci cu o activitate a organismului în raporturile de echilibru şi forţe în care organismul e situat faţă de lumea exterioară.

În cadrul organismului voinţei, nu poate să-i fie asociat decât un proces metabolic; dar ceea ce a fost declanşat de acest proces este, totodată, o realitatea fiinţială în cadrul raporturilor de echilibru şi forţe ale lumii exterioare; iar sufletul, atunci când desfăşoară o activitate de voinţă, ia în stăpânire domeniul organismului şi trăieşte şi el, cu faptele sale, ceea ce are loc în lumea exterioară. O mare confuzie a produs în studierea tuturor acestor lucruri împărţirea nervilor în nervi senzitivi şi nervi motori: Oricât de solid pare ancorată această împărţire în reprezentările fiziologiei actuale: ea nu are la bază o observaţie lipsită de prejudecăţi. Faptele invocate de fiziologie, în urma secţionării nervilor sau a decuplării maladive a anumitor nervi, *nu* dovedesc ceea ce rezultă pe baza experimentului sau a experienţei, ci cu totul altceva. Dovedesc că nu există deloc deosebirea presupusă dintre nervii senzitivi şi cei motori. Ambele feluri de nervi sunt, mai degrabă, *de aceeaşi natură*. Aşa-numitul nerv motor *nu* slujeşte mişcării, *în acelaşi sens* pe care-l presupune această clasificare, ci el slujeşte, *ca purtător al activităţii nervoase*, perceperii interioare a procesului metabolic aflat la baza voinţei, întocmai aşa cum nervul senzitiv slujeşte la perceperea a ceea ce are loc în organul de simţ. Înainte ca teoria despre nervi să opereze aici cu noţiuni clare, nu vom avea o raportare corectă a vieţii sufleteşti la viaţa trupească.

Într-un mod asemănător aceluia în care putem căuta din punct de vedere psiho-fiziologic legăturile dintre viaţa sufletească ce se desfăşoară sub formă de reprezentare, simţire şi voinţă, putem tinde, pe calea antroposofiei, spre cunoaşterea raporturilor dintre viaţa sufletească a conştienţei obişnuite şi viaţa spirituală. Şi aici constatăm, prin metodele antroposofice descrise în această lucrare şi

în celelalte cărţi ale mele, că pentru activitatea de reprezentare se găseşte şi în spiritual o bază, la fel cum în trup baza ei este activitatea nervoasă. În cealaltă direcţie, opusă trupului, sufletul este în legătură cu o realitate spirituală care este baza activităţii de reprezentare desfăşurată de conştienţa obişnuită. Dar această realitate spirituală poate fi trăită numai prin cunoaştere clarvăzătoare. Şi ea este trăită în aşa fel încât conţinutul ei se prezintă conştienţei clarvăzătoare sub formă de imaginaţii structurate. După cum în direcţia trupului activitatea de reprezentare are la bază procesele nervoase, din cealaltă direcţie ea se revarsă dintr-o realitatea spirituală care se dezvăluie sub formă de imaginaţii. Această realitate spirituală este ceea ce în scrierile mele e denumit trup eteric sau al vieţii. (Când discut despre acesta, atrag întotdeauna atenţia asupra faptului că ar trebui să ne împiedicăm de expresia „trup eteric" la fel de puţin ca şi de aceea de „eter", căci ceea ce explic eu aici arată în mod clar că lucrul la care mă refer nu trebuie interpretat în sens materialist.) Iar acest trup al vieţii (în cartea a 4-a, anul I al revistei „Das Reich", am folosit expresia „trup al forţelor plăsmuitoare" [Nota 34]) este spiritualul din care izvorăşte viaţa de reprezentare a conştienţei obişnuite, de la naştere (respectiv zămislire) până la moarte. – Viaţa de simţire a conştienţei obişnuite se bazează, în direcţia trupului, pe procesele ritmice. Din direcţia spiritului, ea se revarsă dintr-o realitate spirituală care în cadrul cercetării antroposofice este găsită prin metode pe care în scrierile mele le numesc inspirative. (Aici rog iarăşi să se ţină seama de faptul că în cadrul acestei noţiuni eu înţeleg numai sensul circumscris de mine, astfel încât denumirea pe care o folosesc n-ar trebui confundată cu ceea ce profanii înţeleg adeseori când aud

acest cuvânt.) Conştienţei clarvăzătoare i se revelează în realitatea spirituală care stă la baza sufletului şi poate fi sesizată prin inspiraţii ceea ce-i este propriu omului ca fiinţă spirituală, dincolo de naştere şi moarte. Acesta este tărâmul pe care antroposofia îşi face cercetările ei spiritual-ştiinţifice în legătură cu problema nemuririi. *La fel cum în trup se revelează prin procesele ritmice partea muritoare a fiinţei afective umane, în conţinutul inspirativ al conştienţei clarvăzătoare se revelează sâmburele spiritual nemuritor al sufletului.* – Voinţa, care în direcţia trupului are la bază procesele metabolice, se revarsă din spirit, pentru conştienţa clarvăzătoare, prin ceea ce am numit în scrierile mele intuiţii veritabile. Ceea ce se revelează în trup prin activitatea cea mai de jos, aş zice, a metabolismului, are drept corespondent în spirit ceva de rangul cel mai înalt: ceea ce se exprimă prin intuiţii. De aceea, reprezentarea, care are la bază activitatea nervoasă, ajunge să se exprime din punct de vedere trupesc în mod aproape perfect; voinţa are în procesele metabolice, cu care este asociată din punct de vedere trupesc, doar un reflex slab. Activitatea de reprezentare reală este *vie*; cea condiţionată trupeşte este paralizată. Conţinutul este acelaşi. Voinţa reală, aceea care se înfăptuieşte în lumea fizică, se desfăşoară în regiunile accesibile numai vederii intuitive; corespondentul său trupesc nu are aproape nimic comun cu conţinutul său. În realitatea spirituală care se revelează intuiţiei este conţinut ceea ce se întinde din vieţile pământeşti trecute în cele viitoare. Pe tărâmul care intră aici în discuţie este locul unde antroposofia se apropie de problema vieţilor pământeşti repetate şi de problema destinului. După cum trupul îşi duce viaţa sub formă de activitate nervoasă, de procese ritmice şi de procese metabolice, spiritul omului îşi duce viaţa în ceea ce

se revelează sub formă de imaginaţii, inspiraţii, intuiţii. Şi după cum trupul, în sfera lui, ne permite să trăim şi noi în două direcţii esenţa lumii *sale* exterioare, şi anume, în procesele simţurilor şi mişcării, tot astfel face spiritul, într-una din direcţii, prin faptul că trăieşte şi în conştienţa obişnuită, în mod *imaginativ*, viaţa sufletească de reprezentare; iar în cealaltă direcţie, prin faptul că creează în voinţă impulsuri *intuitive*, care se realizează prin procesele metabolice. Dacă privim în direcţia trupului, găsim activitatea nervoasă, care trăieşte ca reprezentare; dacă privim în direcţia spiritului, percepem conţinutul spiritual al imaginaţiilor, care se revarsă tocmai în această viaţă de reprezentare. Brentano simte, în primă instanţă, latura spirituală a vieţii sufleteşti de reprezentare; de aceea, el caracterizează această viaţă drept viaţă în imagini (proces imaginativ). Dar dacă noi nu trăim doar ceea ce are loc în interiorul propriului suflet, ci ceva care poate fi recunoscut sau respins prin *judecată*, atunci activităţii de reprezentare i se alătură o trăire sufletească ce izvorăşte din spirit, al cărei conţinut rămâne inconştient câtă vreme e vorba doar de conştienţa obişnuită, pentru că el constă în imaginaţiile despre o realitate spirituală care stă la baza obiectului fizic, imaginaţii care adaugă reprezentării numai *faptul că conţinutul acesteia există*. Acesta este motivul care-l face pe Brentano să separe, în clasificarea lui, viaţa de reprezentare, în *simpla reprezentare*, care trăieşte în mod imaginativ numai lucruri care există în planul interior; şi *judecată*, care trăieşte în mod imaginativ lucruri date din afară, dar devine conştientă de trăirea sa numai drept recunoaştere sau respingere. În ceea ce priveşte *simţirea*, Brentano nici nu priveşte deloc spre baza trupească, spre procesul ritmic, ci se mulţumeşte să transpună în sfera atenţiei sale numai ceea ce, venind din inspiraţii ce rămân

inconştiente, apare în sfera conştienţei obişnuite drept iubire şi ură. *Voinţa* scapă însă cu totul atenţiei sale, pentru că atenţia sa vrea să se orienteze numai spre fenomenele care au loc *în suflet*, pe când în voinţă zace ceva care *nu* este închis în suflet, ci cu care sufletul trăieşte împreună cu o lume exterioară. Clasificarea fenomenelor sufleteşti făcută de Brentano se bazează, aşadar, pe faptul că el le împarte conform cu nişte puncte de vedere care apar în adevărata lor lumină atunci când ne îndreptăm privirea spre sâmburele spiritual al sufletului, şi pe faptul că el vrea, totuşi, să atingă cu aceasta fenomenele conştienţei obişnuite. Cu ceea ce am spus aici despre Brentano am vrut să completez descrierea făcută la p. 81 şi urm.

7. Disocierea făcută de Franz Brentano între sufletesc şi extrasufletesc

Brentano arată prin diferite expuneri ale sale ce mult doreşte să facă o delimitare clară între sufletesc şi extra-sufletesc. Noţiunea de suflet pe care o are el şi pe care am caracterizat-o în această scriere îl obligă s-o facă. Îndreptaţi-vă privirile, pentru a vedea aceasta, spre felul cum caută el să circumscrie trăirea sufletească pe care o avem la formarea convingerii că ceva e adevărat. El se întreabă: de unde provine ceea ce sufletul trăieşte drept convingere, pe care o leagă de un conţinut de reprezentare? Câţiva gânditori cred că gradul de convingere faţă de un adevăr constă în intensitatea sentimentului cu care trăim conţinutul de reprezentare respectiv. Brentano spune în legătură cu aceasta: „Este greşit, dar e o eroare aproape general împărtăşită şi de care nici eu nu mă eliberasem încă, atunci când am scris primul volum al psihologiei mele, gândul că aşa-numitul

grad de convingere este o treaptă de intensitate a judecăţii care ar putea fi pusă în analogie cu intensitatea plăcerii şi a durerii. Dacă Windelband mi-ar fi reproşat *această* eroare, i-aş da dreptate în întregime şi cu desăvârşire. Dar el mă critică pentru faptul că am vrut să admit în ceea ce priveşte convingerea o intensitate într-un sens analog, dar nu similar, şi pentru că am declarat că, în ceea ce priveşte mărimea, pretinsa intensitate a convingerii şi adevărata intensitate a sentimentului nu pot fi comparate. Avem aici una dintre consecinţele concepţiei sale îmbunătăţite despre judecată. Dacă gradul de convingere al credinţei mele că 2 + 1 = 3 ar fi o intensitate, cât de puternică ar trebui să fie aceasta! Şi dacă, după Windelband, această credinţă ar fi transformată într-un sentiment, dacă noi n-am putea s-o gândim decât în mod analog sentimentului, cât de distrugătoare ar deveni pentru sistemul nostru nervos violenţa zguduirii afective! Orice medic ar fi nevoit să avertizeze că studiul matematicii este ceva care zdruncină sănătatea." (din cartea lui Brentano *Despre originea cunoaşterii morale*). Dacă Brentano ar fi putut merge mai departe cu trăirile care lucrau în el în această căutare a esenţei convingerii, el ar fi văzut separaţia ce rezultă între sufletescul ce desfăşoară o activitate de reprezentare şi care nu trăieşte în sine însuşi *nicio* intensitate şi extra-sufletescul care intră în conţinutul sufletescului şi care, în ceea ce priveşte intensitatea gradului de convingere, rămâne în suflet ceva extra-sufletesc, în aşa fel încât viaţa interioară *contemplă*, ce-i drept, gradul de convingere, dar nu trăieşte împreună cu el.

De un domeniu similar al unei separaţii riguroase între sufletesc şi extra-sufletesc ţine ceea ce prezintă Brentano în tratatul său *Despre individuaţie, despre calitatea multiplă a fenomenelor senzoriale* (*Cercetări*

asupra psihologiei simţurilor). El se străduieşte să arate aici că sufletescului însuşi nu-i este proprie o intensitate şi că gradul de intensitate al simţirii sufleteşti este o viaţă a ceea ce simţim în mod extra-sufletesc pe scena sufletescului. Brentano simte că nu trebuie deloc să cădem în „întunericul mistic" al neştiinţificului, dacă ne străduim să dezvoltăm în continuare, prin cunoaştere, germenii aflaţi în asemenea înţelegeri elementare. De aceea, el scrie la sfârşitul tratatului amintit: „Ce va însemna aceasta mai departe nu e greu de întrevăzut. – Cât de mult a clădit *psihologia herbartiană*, cât de mult a clădit *psihofizica* pe această dogmă (el se referă la dogma despre intensitatea din sfera sufletească)! Toate acestea vor fi luate de valul prăbuşirii. Şi vedem astfel cum corectura adusă într-un punct al teoriei sentimentelor va exercita o influenţă reformatoare de mare anvergură. – *Nici chiar ipotezele care au fost ridicate cu privire la întregul lumii* nu vor rămâne neatinse de aceasta. – Mulţi au afirmat în legătură cu ambele domenii ale psihicului şi fizicului o analogie curentă; dovada, firește, n-a fost adusă, şi nici măcar nu s-au făcut încercări serioase ca ea să fie adusă. S-a rămas cu totul în sfera generalului şi atunci ideea de intensitate, ca un fel de mărime proprie oricărui fenomen psihic, la fel cum cea spaţială e proprie oricărui lucru corporal, a putut fi suficientă pentru rolul care-i fusese atribuit. – Dar dacă s-a afirmat o dată că există o analogie curentă între psihic şi fizic, de ce să nu se afirme mai bine, de-a dreptul, identitatea lor sau de ce să nu-l substituim, pur şi simplu, pe unul cu celălalt? – Analog în toate fizicului şi garantat în sine însuşi numai prin percepţie evidentă, psihicul trebuie să facă să apară drept superfluă orice presupunere despre ceva fizic. – Astfel, printre altele, şi psihologia lui Wundt se încheie cu gândul că presupunerea existenţei lumii fizice,

după ce a fost valorificată un timp în mod euristic, în cele din urmă poate fi lăsată să cadă, ca o schelărie, după ce întregul adevărului autentic se dezvăluie drept un edificiu psihic al lumii. – Acest gând, fără îndoială, a avut şi până acum puţine şanse de a lua vreodată o formă palpabilă şi de a fi dezvoltat în mod amănunţit. Noua concepţie despre intensitate însă, cu dovada ei clară că o mărime intensivă poate fi numită, nici mai mult nici mai puţin, decât o însuşire generală a realităţilor psihice, nimiceşte cu totul speranţa că se va ajunge vreodată la aşa ceva. – *Prin urmare, noi nu vom lăsa să ne fie luată credinţa în subzistenţa adevărată a unei lumi corporale* şi această credinţă va rămâne întotdeauna pentru ştiinţele naturii *ipoteza tuturor ipotezelor*." O analogie curentă între psihic şi fizic, pe care Brentano o respinge, va fi căutată numai de acela care nu tinde să-şi reprezinte în mod clar psihicul, pe de-o parte, fizicul, pe de altă parte, ci care, în schimb, tatonând mai departe cu noţiunile sale în fizic, atribuie psihicului trăiri de felul acestei intensităţi, în timp ce în sufletescul pur nu poate fi găsit aşa ceva. Mie îmi pare că acest gând, mai sus citat, al lui Brentano, ar fi ieşit şi mai exact la lumina zilei, dacă susţinătorul său şi-ar fi îndreptat atenţia, în sensul celor prezentate în această scriere la p. 128 şi urm., asupra caracteristicii fizicului, care egalează ca importanţă elementul intenţional din psihic. – Totuşi, este deja important faptul că Brentano îndrăzneşte să deschidă perspectiva de la înţelegerile elementare la nişte concepţii despre vaste enigme ale lumii. Căci gândirea epocii moderne nu este înclinată spre asemenea perspective. Eu dau un exemplu printre multe altele. Importantul psiholog Fortlage [Nota 35] arată într-un loc al celor *Opt conferinţe psihologice* (Jena 1869) cât de aproape se afla cu cunoaşterea lui *bazată pe presimţire* de un anumit tărâm al

conştienţei clarvăzătoare, şi anume, de cunoaşterea forţei paralizatoare a existenţei sufleteşti ce trăieşte în conştienţa obişnuită. El scrie (p. 35 din lucrarea amintită): „Dacă ne numim *fiinţe vii*, atribuindu-ne o însuşire pe care o avem în comun cu animalele şi plantele, atunci noi înţelegem în mod necesar prin starea de a fi viu ceva ce nu ne părăseşte niciodată şi durează permanent în noi, în somn ca şi în stare de veghe. Aceasta e viaţa vegetativă a hrănirii organismului nostru, o viaţă inconştientă, o viaţă de somn. Aici creierul face o excepţie, prin faptul că această viaţă a hrănirii, această viaţă de somn la el e întrecută, în pauzele stării de veghe, de viaţa distrugerii" (numită de mine în această scriere „paralizare"). „În aceste pauze, creierul este în prada unor procese predominante de distrugere şi cade într-o stare care, dacă s-ar extinde şi asupra celorlalte organe, s-ar ajunge la deposedarea absolută de forţe a trupului sau la moarte." Şi, ducând până la capăt acest gând, Fortlage spune: „Conştienţa este o moarte mică şi parţială, moartea este o conştienţă mare şi totală, o *trezire a întregii fiinţe în străfundurile sale cele mai lăuntrice.*" Putem spune dar atât: „Cu asemenea gânduri, Fortlage se află în punctul de plecare al antroposofiei, chiar dacă – la fel ca Brentano – nu intră în ea. Totuşi, tocmai din cauză că el stă astfel în punctul de plecare, Eduard von Hartmann, filosoful aflat sub puterea de sugestie a modului de reprezentare modern, găseşte că o asemenea perspectivă a unei cunoaşteri elementare deschise spre marea enigmă cosmică a nemuririi este nefondată din punct de vedere ştiinţific. Eduard von Hartmann scrie despre Fortlage: „Dar el depăşeşte limitele psihologiei, când desemnează conştienţa drept moarte mică şi parţială, iar moartea drept conştienţă mare şi totală, drept o trezire mai luminoasă, deplină a sufletului în străfundurile lui..."

(comp. Ed. v. Hartmann, *Psihologia modernă*, Leipzig 1901, Editura Hermann Haacke).

8. O obiecţie ridicată adesea împotriva antroposofiei

Adeseori se ridică împotriva antroposofiei o obiecţie care este pe atât de uşor de înţeles, din dispoziţia sufletească a personalităţilor de la care provine, pe cât e de neîndreptăţită faţă de spiritul în care se face cercetarea antroposofică. Mie ea îmi pare absolut neimportantă, din cauză că o poate infirma oricine urmăreşte cu înţelegere reală descrierile date de pe poziţiile antroposofice. Voi spune aici câte ceva în legătură cu această obiecţie numai pentru că ea apare mereu, şi o fac aşa cum am făcut-o deja la ediţia a 6-a a ***Teosofiei*** mele, la sfârşit, în anul 1914. – Ni se cere, prin această obiecţie, să „dovedim", în sensul metodei experimentale pur naturalist-ştiinţifice, rezultatele observaţiei spirituale prezentate de antroposofie. Unii îşi imaginează cam aşa: câteva persoane care afirmă că ajung la asemenea rezultate pot fi puse faţă în faţă cu un număr de alte persoane, în cadrul unui experiment organizat în toată regula, şi „cercetătorii spirituali" ar trebui atunci să indice ce au „văzut" la persoanele care urmau să fie cercetate. Datele furnizate de ei ar trebui să coincidă sau cel puţin să fie asemănătoare între ele, într-un procent suficient de mare. Noi putem înţelege că acela care doar cunoaşte antroposofia, fără s-o fi înţeles, va ridica mereu o asemenea pretenţie, fiindcă prin satisfacerea ei el ar fi scutit de osteneala de a parcurge adevăratul drum al dovedirii, care constă în însuşirea clarvederii *proprii*, accesibil oricui. Cine a înţeles însă antroposofia, îşi dă seama, de asemenea, că un experiment făcut în felul sugerat este la fel de apt să ducă la nişte

rezultate ale percepţiei spirituale autentice, ca şi oprirea indicatoarelor unui ceas, dacă vrem să observăm timpul. Căci la crearea condiţiilor în care poate fi văzută o realitate spirituală duc nişte căi care trebuie să rezulte din raporturile vieţii sufleteşti înseşi. Măsurile exterioare, de felul celor ce duc la un experiment naturalist-ştiinţific, nu sunt formate pe baza unor asemenea raporturi. În cadrul acestor raporturi există, de exemplu, condiţia ca impulsul de voinţă care duce la clarvederea spirituală să izvorască *exclusv* şi *total* din impulsul interior cel mai originar-propriu al aceluia care urmează să vadă. Şi ca în acest impuls interior să nu se reverse, modelându-l, nimic din ceea ce ţine de măsurile artificiale exterioare. – Este de mirare, propriu-zis, că se ţine seama atât de puţin de faptul că, bineînţeles, fiecare îşi poate procura în mod nemijlocit, prin proprie dispoziţie sufletească corespunzătoare, dovezile în sprijinul antroposofiei; că, prin urmare, aceste „dovezi" sunt accesibile oricui. Oricât de puţin ar vrea unii să mărturisească acest lucru: motivul pentru care se cer „dovezi exterioare"constă, totuşi, numai din credinţa că acestea din urmă pot fi obţinute pe nişte căi mai comode decât aceea trudnică, incomodă, dar cu adevărat spiritual-ştiinţifică.

La un cu totul alt nivel decât această pretenţie de a se aduce dovezi experimentale comode în sprijinul adevărurilor antroposofice se situează ceea ce voia Brentano prin faptul că a căutat mereu să lucreze într-un labortor de psihologie. Dorinţa de a avea la dispoziţie aşa ceva reiese adeseori din scrierile sale. Împrejurările au acţionat tragic în viaţa sa, refuzându-i împlinirea acestei dorinţe. Tocmai prin poziţia sa faţă de problemele de psihologie, el ar fi realizat, într-un asemenea laborator, lucruri de cea mai mare valoare. Căci dacă vrei să creezi

temelia *cea mai bună* pentru rezultate antropologic-psihologice care merg până la „locul-limită al cunoașterii”, loc în care antropologia trebuie să întâlnească antroposofia, aceasta se poate realiza printr-un laborator de psihologie de felul celui dorit de Brentano în gândurile lui. Pentru a face să apară fenomenele „conștienței clarvăzătoare”, într-un asemenea laborator n-ar fi nevoie să se caute nici un fel de metode experimentale; dar prin acele metode experimentale care sunt căutate, s-ar vedea că entitatea umană e făcută pentru vederea spirituală și că această conștiență clarvăzătoare e cerută de conștiența obișnuită. Oricine este situat pe poziția antroposofiei dorește, la fel ca Brentano, să poată lucra într-un fel de laborator de psihologie veritabil, dorință care astăzi este încă imposibil de împlinit, din cauza prejudecăților ce domnesc împotriva antroposofiei.

9. Observație finală

Nu mă ocup aici de tot felul de „atacuri” care în ultima vreme au fost îndreptate nu împotriva antroposofiei, ci a persoanei mele. În parte, aceasta nu-și are locul aici din cauză că aceste „atacuri” sunt lipsite de un caracter cu adevărat științific; în parte, ele sunt de natură pur personală, nu sunt situate pe baze obiective și, în marea majoritate a cazurilor, atacatorii știu foarte bine că afirmațiile lor sunt niște neadevăruri obiective.

NOTE

1. *Max Dessoir*, 1867-1947, profesor de filozofie la Berlin; editor al «Revistei pentru estetică şi ştiinţă generală a artei».

2. *un amestec făcut din interpretări gresite…*: Max Dessoir, *Despre transcendentul sufletului.Ştiinţele oculte în considerarea lor critică*, Stuttgart 1917, Cuvânt înainte, pag. VI.

3. *Robert Zimmermann*, 1824-1898, filosof, estetician. *Antroposofia în linii mari. O schiţă a unui sistem de concepere ideală a lumii pe baze realiste*, Viena, 1882.

4. *„Ochi spirituali", „urechi spirituale"*: vezi, de exemplu, articolul lui Goethe «Câteva observaţii» (referitoare la Kaspar Friedrich Wolff); în ***Lucrările de ştiinţe naturale ale lui Goethe*** editate si comentate de Rudolf Steiner în «Literatura naţională germană» a lui Kürschner, 1883-1897, cinci volume, reeditată la Dornach în 1975, GA 1a-e, vol. I, pag. 107: „Oricât de eminentă ar fi această metodă, prin care el (K. Fr. Wolff) a obţinut atâtea rezultate, eminentul bărbat nu s-a gândit că ar exista vreo diferenţă între un văz şi altul, că ochii spirituali trebuie să acţioneze într-o legătură vie continuă cu ochii trupului, pentru că altfel se cade în pericolul de a vedea, şi a trece totuşi cu vederea". Vezi şi «Faust II » I/V. 4667 „Răsunând pentru urechile spirituale/Se naşte noua zi".

5. Scrierile mele referitoare la concepţia despre lume a lui Goethe: vezi nota precedentă; ***Linii fundamentale ale teoriei cunoaşterii în concepţia despre lume a lui Goethe*** (1886), GA 2, ***Concepţia despre lume a lui Goethe*** (1897), GA 6.

6. *Franz Brentano*, 1838-1917, fost teolog catolic, ca filosof şi psiholog a predat la Würzburg şi Viena. Vezi şi articolul lui Steiner: «Franz Brentano. Despre viitorul

filosofiei», din: ***Bazele metodice ale antroposofiei din 1884 până în 1901***, GA 30, ca și «Franz Brentano și teoria spirituală aristotelică», conferință din: ***Antroposofie, psihosofie, pneumatosofie***, GA 115, și articolele «Învățătura lui Iisus Christos explicată de Franz Brentano» și «Înțelegerea omului» (Brentano și Nietzsche), din ***Ideea Goetheanumului în cadrul crizei culturale a prezentului. Articole reunite dintre 1921-1924***, GA 36.

7. *William James*, 1842-1910, psiholog si filosof american, vezi Rudolf Steiner, ***Enigmele filosofiei***, GA 18.

8. *Emil du Bois-Reymond*, 1815-1896, fiziolog. Citatul sună asa: „În privința enigmei lumii corporale , cercetătorul naturii este obisnuit de mult să-și exprime renunțarea sub forma lui ‹Ignoramus›. Privind retrospectiv la traiectoria victorioasă parcursă el are constiența că ceea ce nu știe acum ar putea totuși ști în anumite circumstanțe, și va ști într-o bună zi. Dar în privința enigmei a ceea ce sunt materia și forța, și cum ajung ele să gândească, el trebuie să se hotărască odată pentru totdeauna să exprime adevărul greu de acceptat: ‹Ignorabimus!›”. În «Despre limitele cunoașterii naturale», conferință ținută la Adunarea cercetătorilor naturii și medicilor germani de la Leipzig, pe 14 august 1872. prima ediție Leipzig 1872, pag. 33.

9. *Acțiunea senzorial-morală a culorilor*: J.W. Goethe, *Schiță a unei teorii a culorilor*, capitolul 6 din partea didactică, vezi nota 4, vol. III, pag. 289 ș.u.

10. *Acest demon al lui Socrate*: vezi de exemplu Platon, „Apărarea lui Socrate”, 31 C: „Pricina e aceea despre care m-ați auzit adesea vorbind pretutindeni, că în mine vorbeste ceva divin, un Daimon, după cum a scris în bătaie de joc și Meletos în acuzația sa. Dar în mine există din copilăria mea o voce care, ori de câte ori se face auzită, mă

opreste să fac ceea ce aveam de gând, dar niciodată nu mă îndeamnă să fac ceva." – vezi si Xenofon, Memorabilia T4, 15; IV 3, 13 si G.F.W. Hegel, *Istoria filosofiei*, capitolul Socrate.

11. *Concepţia mea despre Galilei*: vezi ***Lucrările de ştiinţele naturii ale lui Goethe***, GA 1.

12. *Ferdinand August Louvier*: *Sphinx locuta est. ‹Faust›-ul lui Goethe şi rezultatele unei metode raţionale de cercetare* (două volume), Berlin 1887

13. *Guido von List*: *Numele triburilor germanice si semnificaţia lor* (1909), *Taina runelor* (1907); *Scrierea cu ideograme a ario-germanilor* (1910).

14. *Friedrich Theodor Vischer*: vezi nota 26.

15. *un alt necrolog (scris de Utitz)*: articolul lui Höfler conţine (la pag. 324) şi citatul expus de Rudolf Steiner din necrologul realizat de Emil Utitz; acesta a apărut ca prim supliment la ziarul din Vossich pe 25 martie 1917, sub titlul: «Franz Brentano, amintiri despre un remarcabil înţelept».

16. *Citatul din Jakob Moleschott* nu a putut fi găsit până în prezent. Un pasaj semnificativ din articolul lui Richard Wallascheck sună asa: „Simţurile ne spun însuşirile unui obiect, şi când cunoaştem toate aceste însuşiri, cunoaştem lucrul însusi, şi nu trebuie să presimţim vreo taină ascunsă dincolo de ele. Obiectul este suma însuşirilor sale, şi acestea conţin şi legăturile sale cu alte obiecte." («Die Zeit», nr.97, 8 august 1896, pag. 87).

17. *Eduard von Hartmann*, 1842-1908, teolog şi filosof. Vezi şi Rudolf Steiner, ***Cursul vieţii mele***, GA 28.

18. *Eduard Zeller*, 1814-1908, teolog şi filosof. «Despre învăţătura lui Aristotel despre veşnicia spiritului», referat la Academia regală prusacă de ştiinţe, Berlin 1882.

19. *Nihil est intellectu, quod non fuerit in sensu*: sub această formulare afirmaţia se găseşte pentru prima oară la Thomas d'Aquino (*De veritate* II,3). Formulare similară găsim deja la Cicero (*De finibus* I, 19); cu toate acestea, ea corespunde expunerilor lui Aristotel din *De anima*. Vezi în mod special cartea 3, capitolul 8: „Deoarece în afara mărimilor resimţite (prin simţurile senzoriale) se pare că nu există nici un lucru care să existe separat, pentru sine, în formele resimţite se află şi ceea ce va fi gândit, cele formulate abstract, ca şi toate calităţile şi stările celor resimţite. Şi de aceea, atunci când nu simţim nimic, nu putem nici învăţa şi nici înţelege nimic."

20. *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus*: vezi Gottfried Wilhelm Leibnitz (1646-1716), *Nouveaux essais sut l'entendement humain.* (Un nou tratat despre raţiunea omenească), cartea II, cap.I („Theophilus"): „Accept că experienţa este necesară, pentru ca sufletul să se acordeze pe un gând sau altul şi pentru ca el să fie atent la ideile care se află în noi. Dar care este mijlocul prin care experienţa şi simţurile pot da idei? Are sufletul ferestre, sau se aseamănă cu o tablă? Este ca alcătuit din ceară? Este evident că toţi aceia care gândesc în felul acesta despre suflet, îl consideră, în fond, ca fiind corporal. Mi se aduce de către filosofi axioma că *în suflet nu se află nimic* care să nu provină din simţuri. Dar de la aceasta trebuie exceptat sufletul însuşi cu afectele sale. *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*, excipe *nisi ipse intellectus*. Sufletul conţine în sine însuşi Existenţa, Substanţa, Unul, Egalul, Cauza, Percepţia, Gândirea raţională şi multe alte concepte pe care simţurile nu i le pot oferi." Vezi si Rudolf Steiner, ***Valoarea gândirii pentru o cunoaştere satisfăcătoare pentru om***,

conferinţă din 17 septembrie 1915, editura Zbinden, Basel 1958 (GA 164).

21. *Hieronymus Lorm*, pseudonimul lui Heinrich Landesmann, 1821-1902, scriitor de lucrări politico-satirice, romane şi poezii. *Optimismul neîntemeiat – O carte de observaţii*, Viena 1894.

22. *Adolf Exner*, 1841-1894, profesor de drept roman la Viena. «Despre formarea politică», cuvânt inaugural, Viena 1891.

23. *Învăţătura despre suflet fără suflet*: Expresia aparţine lui Friedrich Albert Lange, 1828-1875, şi apare în opera sa: *Istoria materialismului şi critica importanţei sale în prezent*, Iserlohn 1866 (*Psihologia fără suflet*).

24. *Theodor Ziehen*, 1862-1950, medic, psihiatru. *Principii conducătoare în psihologia fiziologică în 15 prelegeri*, ediţie parţial prelucrată, Jena 1900.

25. *ceea ce am spus în alte locuri despre memorie şi amintire*: vezi ***Teosofie***, GA 9, începutul capitolului «Reîncarnarea spiritului şi karma», ***Ştiinţa spirituală în schiţă***, GA 13, capitolul «Fiinţa omului».

26. *Friedrich Theodor Vischer*, 1807-1887, estetician şi scriitor *Vechi şi nou*, trei caiete într-un volum, Stuttgart 1881/82. primul caiet: «Visul. Un studiu referitor la lucrarea lui Dr. Johannes Volkelt: Fantezia visului».

27. *Gideon Spicker*, 1840-1912, teolog şi filosof. La răspântia perioadei creştine a lumii. *Confesiunea filosofică a unui fost călugăr capucin*, Stuttgart 1910.

28. *Vincenz Knauer*, 1828-1894, filosof. *Problema principală a filosofiei în dezvoltarea ei şi soluţionare parţială de la Thales până la Robert Hamerling*, Viena si Leipzig 1892. prelegerea a douăzeci şi una, «Sursele cunoaşterii, vezi şi Rudolf Steiner, ***Bazele metodice ale antroposofiei 1884-1901***, GA 30, 1961.

29. *Fritz Mauthner*, 1849-1923, scriitor şi lingvist. Referitor la conceptul său de «Simţuri aleatorii» vezi în special: *Contribuţii la o analiză critică a limbajului*, vol.I, «Limbaj si psihologie», Stuttgart 1901.

30. *„...dacă înlocium teoria fragmentară a simţurilor..."*: vezi în special Rudolf Steiner, ***Antroposofie. Un fragment al anului 1910***, GA 45. O privire rezumativă asupra expunerilor sale referitoare la teoria simţurilor se găseste în «Nachrichten der Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung», caiet 14, Dornach, Michaeli 1965 (Hendrik Knobel, «Despre teoria simţurilor a lui Rudolf Steiner». Vezi şi «Contribuţii la Operele complete ale lui Rudolf Steiner», caiet 34, Dornach, vara anului 1971.

31. *Wilhelm Dilthley era, cu cercetările sale filosofice*...: Wilhelm Dilthey, 1833-1911; vezi în special volumul V din *Opere complete*, Stuttgart 1957: *Contribuţii la soluţionarea problemei originii credinţei noastre în realitatea lumii exterioare, şi justificarea ei* (1890).

32. *Johann Friedrich Herbart*, 1776-1841; vezi Rudolf Steiner ***Enigmele filosofiei***, GA 18, 1968.

33. *conferinţă pentru Congresul filosofilor din Bologna*, ţinută pe 8 aprilie 1911. «Bazele psihologice şi poziţia gnoseologică a antroposofiei», în: ***Filozofie şi antroposofie***, GA 35, 1965, pag. 111-144.

34. Referitor la expresia *trup al forţelor plăsmuitoare* compară cu revista trimestrială «Das Reich», editată la München şi Heidelberg de baronul Alexander von Bernus, 1917, Cartea IV: Rudolf Steiner, «Alte expuneri despre cunoaşterea stării dintre moarte şi o nouă nastere», pag. 486-499, reeditată în ***Filozofie şi antroposofie***, GA 35, 1965, pag. 269-306.

35. *Arnold Rudolf Karl Fortlage*, 1806-1881, filosof şi psiholog.

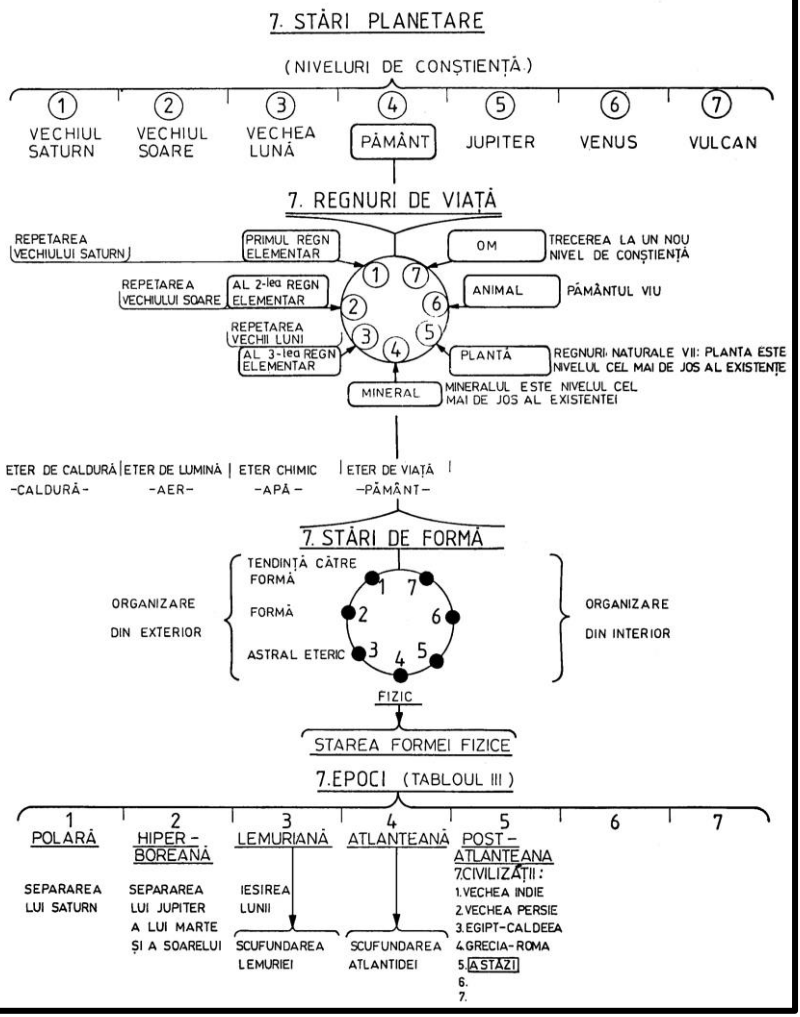
EPOCI DIN ISTORIA PĂMÂNTULUI ȘI PERIOADE GEOLOGICE

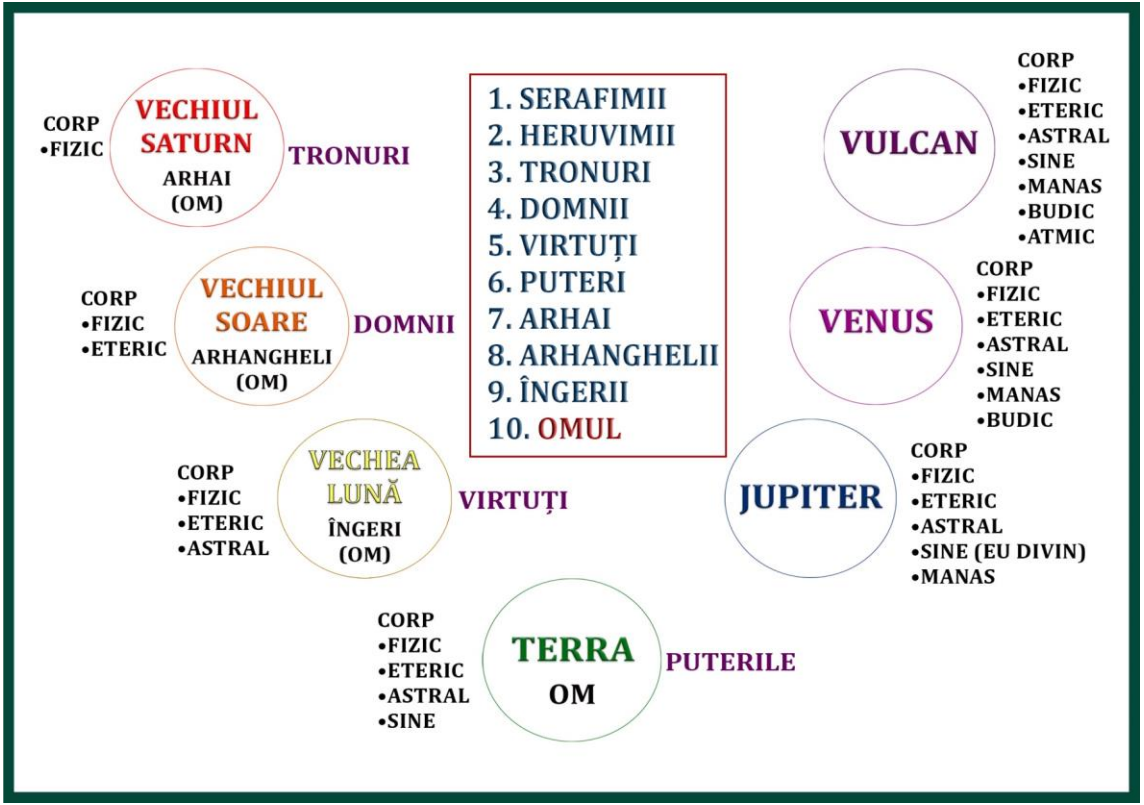
(cf. G. WACHSMUTH – Die Entwicklung der Erde)

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

STADII PRELIMINARE ȘI PERIOADE EVOLUTIVE IN ORGANISMUL COSMIC

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




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