RUDOLF STEINER

ADEVĂR ŞI ŞTIINŢĂ

Prolog la o „Filosofie a libertăţii”

GA 3

FILOSOFIA LIBERTĂŢII
TRĂSĂTURI FUNDAMENTALE ALE UNEI CONCEPŢII MODERNE DESPRE LUME

Rezultate sufleteşti ale observaţiei după metodele ştiinţelor naturii

GA 4

CUPRINS

ADEVĂR ŞI ŞTIINŢĂ *Prolog la o „Filosofie a libertăţii”* GA 3..... 5

PREFAŢĂ..... 7

INTRODUCERE..... 12

I. PRELIMINARII..... 24

II. PROBLEMA FUNDAMENTALĂ A TEORIEI CUNOAŞTERII LA KANT..... 26

III. TEORIEA CUNOAŞTERII LA KANT..... 34

IV. PUNCTELE DE PORNIRE ALE TEORIEI CUNOAŞTERII..... 44

V. CUNOAŞTERE ŞI REALITATE..... 55

VI. TEORIA CUNOAŞTERII FĂRĂ PREMISĂ ŞI DOCTRINA ŞTIINŢEI LA FICHTE..... 63

VII. CONSIDERAŢIE FINALĂ EPISTEMOLOGICĂ..... 76

VIII. CONSIDERAŢIE FINALĂ PRACTICĂ..... 79

TRIMITERI ALE EDITORULUI LA A V-A EDIŢIE, 1980 ... 81

FILOSOFIA LIBERTĂŢII TRĂSĂTURI FUNDAMENTALE ALE UNEI CONCEPŢII MODERNE DESPRE LUME GA 4 .. 84

PREFAŢĂ LA NOUA EDIŢIE [1918]..... 86

I. ACŢIUNEA CONŞTIENTĂ A OMULUI..... 90

II. IMPULSUL FUNDAMENTAL CĂTRE CUNOAŞTERE . 100

III. GÂNDIREA ÎN SLUJBA CONCEPERII LUMII..... 107

IV. LUMEA CA PERCEPŢIE..... 125

V. CUNOAŞTEREA LUMII 145
VI. INDIVIDUALITATEA OMENEASCĂ 166
VII. EXISTĂ LIMITE ALE CUNOAŞTERII? 172
VIII. FACTORII VIEȚII 191
IX. IDEEA DE LIBERTATE 198
X. FILOSOFIA LIBERTĂȚII ŞI MONISMUL 223
XI. FINALITATEA UNIVERSALĂ ŞI FINALITATEA VIEȚII (DETERMINAREA OMULUI) 232
XII. FANTEZIA MORALĂ (DARWINISM ŞI MORALITATE) 237
XIII. VALOAREA VIEȚII (PESIMISM ŞI OPTIMISM) 249
XIV. INDIVIDUALITATE ŞI SPECIE 278
ULTIMELE PROBLEME CONSECINȚELE MONISMULUI 282
PRIMUL APENDICE (Adaos la noua ediție 1918) 293
AL DOILEA APENDICE 301
INDICAȚII ALE EDITORULUI 306
NOTE 308
AL DOILEA APENDICE 320
INDICAȚII ALE EDITORULUI 324
NOTE 326

ADEVĂR ȘI ȘTIINȚĂ

Prolog la o „Filosofie a libertății”

GA 3

PREFAȚĂ

Filosofia prezentului suferă de o credinţă nesănătoasă în Kant. Lucrarea de faţă vrea să fie o contribuţie la învingerea ei. Ar fi un lucru nejust a căuta să detractăm meritele nemuritoare ale acestui bărbat în privinţa dezvoltării ştiinţei germane. Dar totuşi trebuie să recunoaştem că numai atunci putem să punem baza unei concepţii cu adevărat satisfăcătoare despre lume şi viaţă, când ne transpunem faţă de acest spirit într-o opoziţie categorică. Căci, ce a făcut Kant? El ne-a arătat că temelia originară a lucrurilor, ce se află dincolo de lumea simţurilor şi raţiunii noastre, temelie pe care predecesorii lui au căutat-o cu ajutorul unor şabloane conceptuale fals înţelese, nu este accesibilă capacităţii noastre de cunoaştere. De aici el a dedus că strădania noastră ştiinţifică trebuie să se menţină în cadrul domeniului accesibil prin experienţă, şi că ca n-ar fi capabilă să ajungă la cunoaşterea temeliei originare suprasensibile a „lucrului în sine". Dar cum să facă aceasta dacă „lucrul în sine", împreună cu temelia de dincolo a lucrurilor nu ar fi decât o fantomă! E uşor să ne dăm scama că lucrurile stau în acest fel. A căuta esenţa cea mai profundă a lucrurilor, a căuta principiile fundamentale ale acestora, este un impuls ce nu poate fi despărţit de natura omenească. El se află la baza oricărei activităţi ştiinţifice.

Dar nu există nici cel mai mic îndemn de a căuta această temelie *în afara* lumii senzoriale şi spirituale date nouă, atâta timp cât nu rezultă – în urma unei investigaţii multilaterale a acestei lumi – că *înlăuntrul* acesteia se găsesc elemente care indică limpede o influenţă din afară.

Lucrarea noastră caută deci să aducă dovada că pentru gândirea noastră este accesibil tot ce trebuie să ne însuşim pentru explicarea şi aprofundarea lumii.

Acceptarea unor principii care s-ar afla în afara lumii noastre ni se arată a fi prejudecata unei filosofii moarte, care se află sub obsesia orgolioasă a dogmelor. La aceste rezultate ar fi trebuit să ajungă Kant, dacă ar fi cercetat cu adevărat spre ce e înclinată gândirea noastră. În loc de aceasta, el a dovedit în modul cel mai complicat că, datorită structurii capacităţii noastre de cunoaştere, nu putem ajunge la principiile ultime, care se află dincolo de experienţa noastră, însă, în mod raţional, nu ne este îngăduit să transpunem aceste principii ultime într-o asemenea lume de „dincolo". Kant – este adevărat – a respins filosofia „dogmatică", dar nu a pus nimic în locul ei. De aceea, filosofia germană care l-a continuat în timp, s-a dezvoltat pretutindeni în opoziţie cu Kant. Fichte, Schelling, Hegel nu s-au mai interesat de limitele cunoaşterii, trasate de către predecesorul lor, şi au căutat principiile originare ale lucrurilor *înlăuntrul* „dincoace-lui" raţiunii omeneşti. Chiar Schopenhauer, care totuşi susţine că rezultatele criticii kantiene a raţiunii ar fi adevăruri veşnic nezdruncinabile, se vede obligat – pentru cunoaşterea ultimelor cauze originare ale lumii – să bată căi deviate faţă de acelea ale maestrului său. Fatalitatea acestor gânditori a fost că ei au căutat cunoştinţe despre cele mai înalte adevăruri, fără ca să pună baza unui asemenea început de căutare, printr-o cercetare a naturii cunoaşterii înseşi. Din acest motiv minunatele construcţii de idei ale lui Fichte, Schelling şi Hegel nu au fundament. Lipsa acestuia a acţionat însă dăunător şi asupra succesiunilor de idei ale filosofilor. Aceştia, fără cunoaşterea importanţei lumii pure a ideilor şi a raportului ei cu domeniul percepţiei senzoriale, au clădit eroare peste eroare, unilateralitate peste unilateralitate. Nu e de mirare că prea îndrăzneţele sisteme nu au putut să reziste furtunilor unei epoci ostile filosofici, şi multe lucruri juste,

pe care acestea le conţineau, au fost înlăturate fără considerare, împreună cu cele nejuste.

Cercetările următoare vor să remedieze aici lipsa indicată. Ele nu vor să prezinte, aşa cum a făcut Kant, ceea ce *nu* e în stare capacitatea de cunoaştere; ci scopul lor este de a arăta de ce este ea în stare cu adevărat.

Rezultatul acestor cercetări este că adevărul nu e, aşa cum se consideră în mod obişnuit, oglindirea ideatică a unui lucru real oarecare, ci este un produs *liber* al spiritului omenesc, produs care, în general nu ar exista nicăieri, dacă nu l-am produce noi înşine. Misiunea cunoaşterii nu este de a *repeta* conceptual ceva existent deja aiurea, ci de a crea un domeniu cu totul nou care de-abia împreună cu lumea dată, senzorială, ne dă realitatea deplină. Prin aceasta, cea mai elevată activitate a omului, creaţia sa spirituală, este înglobată organic în procesul general universal. Fără această activitate nici nu ne-am putea imagina deloc procesul universal drept o totalitate încheiată în sine. Omul nu e, faţă de cursul lumii, un spectator inactiv, ce repetă imaginativ înăuntrul spiritului său *ceea ce* se petrece în Cosmos fără contribuţia lui, ci este participant activ creator la procesul universal; iar cunoaşterea este componenta cea mai desăvârşită din organismul Universului.

Pentru legile acţiunii noastre, pentru idealurile noastre morale, această concepţie are importanta consecinţă că nici acestea nu pot fi considerate drept copia a ceva ce s-ar găsi în afara noastră, ci drept un ceva ce e prezent numai în noi. O putere ale cărei porunci trebuie să le considerăm drept legile noastre morale este, prin aceasta, de asemenea respinsă. Nu cunoaştem un „imperativ categoric", asemănător unui glas de dincolo, care ne-ar prescrie ce trebuie să facem sau să omitem. Idealurile noastre morale sunt produsele noastre proprii

libere. Nu trebuie să îndeplinim decât ceea ce ne prescriem noi înşine drept normă a acţiunii noastre. Concepţia despre adevăr ca faptă liberă întemeiază astfel şi o doctrină morală, a cărei bază este *personalitatea* desăvârşit *liberă*.

Aceste principii sunt valabile, bineînţeles, numai pentru acea parte a acţiunii noastre, ale cărei legi le pătrundem conceptual printr-o cunoaştere desăvârşită. Atât timp cât aceste legi sunt pur naturale sau conceptual încă nelimpezite, cineva care spiritual este superior nouă, poate foarte bine să cunoască în ce măsură aceste legi ale acţiunii noastre sunt întemeiate înlăuntrul individualităţii noastre, dar pe care noi înşine le simţim ca acţionând din afară asupra noastră, constrângându-ne. Ori de câte ori ne reuşeşte să pătrundem un asemenea motiv cunoscându-l limpede, realizăm o cucerire în domeniul libertăţii.

Modul cum se raportează concepţiile noastre la fenomenul filosofic cel mai însemnat al prezentului, la concepţia despre lume a lui Eduard von Hartmann, cititorul îl va afla detaliat din lucrarea noastră, în măsura în care se ia în considerare problema cunoaşterii.

Prin prezenta am creat un prolog la o „***Filosofie a libertăţii***". Aceasta va urma în curând într-o formă detaliată.

Ridicarea valorii existenţei personalităţii omeneşti este doar scopul final al oricărei ştiinţe. Acela care nu o practică în acest sens, acţionează numai pentru că a văzut ceva asemănător la maestrul său; el „cercetează" pentru că întâmplător a învăţat tocmai acest lucru. Dar nu poate fi numit un „liber cugetător".

Ceea ce conferă ştiinţelor, în primul rând, adevărata valoare, este prezentarea filosofică a rezultatelor lor, cu privire la importanţa pe care o au ele pentru om. Am voit să vin cu o contribuţie la această prezentare. Dar poate că ştiinţa actuală nu îşi caută deloc justificarea filosofică! în acest caz sunt sigure două lucruri: în primul rând, că am

dat naştere la o lucrare care nu este necesară; în al doilea rând, că savanţii moderni pescuiesc în apă tulbure şi nu ştiu ce vor.

La sfârşitul acestei prefeţe nu mă pot abţine de a face o observaţie personală. Am prezentat până acum concepţiile mele filosofice întotdeauna în legătură cu concepţia despre lume a lui Goethe, concepţie în care am fost pentru prima oară introdus de către mult prea veneratul meu profesor Karl Julius Schroer [Nota 1], pe care îl apreciez atât de mult în cercetarea goetheeană, deoarece privirea sa se îndreaptă întotdeauna deasupra elementului particular, spre *idei*.

Prin această lucrare sper însă că am arătat că edificiul gândurilor mele este o totalitate întemeiată în sine însăşi, care nu trebuie dedusă din concepţia goetheeană. Gândurile mele, aşa cum se prezintă aici şi care vor urma în continuare ca „***Filosofie a libertăţii***", s-au născut în decursul multor ani. Iar dacă mai spun că modul plin de afecţiune cu care m-a întâmpinat casa Specht din Viena [Nota 2], în timp ce am îngrijit educaţia copiilor acesteia, oferindu-mi un „mediu" unic – demn de dorit – pentru dezvoltarea ideilor mele, acest lucru provine numai dintr-un sentiment profund de recunoştinţă; mai trebuie să spun în continuare, că dispoziţia pentru ultima completare a unor gânduri ale cărţii mele, „***Filosofia libertăţii***", schiţată în prealabil în germene, o datorez convorbirilor stimulante cu mult apreciata mea prietenă, Roza Mayreder din Viena [Nota 3], ale cărei lucrări literare – ce izvorăsc dintr-o natură artistică delicată şi distinsă – vor fi probabil date curând publicităţii.

Scrisă la Viena, începutul lui decembrie 1891.
Dr. Rudolf Steiner

INTRODUCERE

Dezbaterile următoare au misiunea ca, printr-o analiză ce merge până la ultimele elemente ale actului de cunoaştere, să formuleze în mod just problema cunoaşterii şi să indice calea spre o rezolvare a acesteia. Printr-o critică a epistemologiilor ce se bazează pe deducţiile kantiene, ele arată că, pornind de la aceste puncte de vedere, nu va fi niciodată posibilă o rezolvare a problemelor respective. Trebuie, de altfel, să recunoaştem că fără lucrările fundamentale preliminare ale lui Volkelt ([1] Johannes Volkelt, *Experienţă şi gândire. Fundamentare critică a teoriei cunoaşterii*, Hamburg şi Leipzig, 1886.) şi fără cercetările sale temeinice asupra noţiunii de experienţă, conceperea precisă a noţiunii „lucrului dat", aşa cum o prezentăm noi, ar fi fost foarte dificilă. Nutrim însă speranţa că am pus baza unei depăşiri a subiectivismului inerent epistemologiilor ce pornesc de la Kant. Credem că am făcut aceasta prin demonstraţia noastră, anume că forma subiectivă în care apare imaginea despre lume pentru actul de cunoaştere, înainte de prelucrarea acesteia prin ştiinţă, nu este decât o treaptă intermediară necesară, dar care este depăşită în însuşi procesul de cunoaştere. Pentru noi, aşa numita experienţă pe care pozitivismul şi neokantianismul ar dori atât de bucuros să o proclame drept unicul lucru sigur, este tocmai cel mai subiectiv. Iar când arătăm aceasta, punem temeliile *idealismului obiectiv* drept consecinţă necesară a unei teorii a cunoaşterii care se înţelege pe sine însăşi. Aceasta se deosebeşte de idealismul metafizic absolut al lui Hegel prin faptul că ea caută în procesul cunoaşterii motivul scindării realităţii în *existenţă* dată şi în *noţiune*, iar mijlocirea realităţii nu o vede într-o dialectică obiectivă universală, ci în procese subiective de cunoaştere. Scriitorul acestor rânduri a

prezentat deja, odată, acest punct de vedere, într-o lucrare publicată în anul 1886: ***Linii fundamentale ale unei teorii a cunoașterii în concepția goetheeană despre lume*** pe baza unor cercetări care, bineînțeles, se deosebesc în mod esențial, ca *metodă*, de cea prezentă și cărora le lipsește retrospecţia asupra primelor elemente ale cunoașterii.

Literatura mai nouă care trebuie luată în considerare în cursul acestor dezbateri este următoarea. Aici nu amintim numai lucrările care se referă direct la expunerea noastră, ci și acele lucrări în care se tratează probleme asemănătoare cu ale noastre. Facem abstracţie de o prezentare deosebită a lucrărilor filosofice ale clasicilor propriu-zişi.

Pentru teoria cunoașterii, în general, trebuie luate în considerare următoarele lucrări:

Richard Avenarius – Philosophie als Denken gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung (Filosofia drept gândire după principiul celei mai mici mărimi a forţei. Prolegomene la o critică a experienței pure), Leipzig 1876;

Julius F. A. Bahnsen – Der Wiederspruch im Wissen und Wesen der Welt. Prinzip und Einzelbewährung der Realdialektik (Contradicţia între ştiinţa şi esenţa lumii. Principiul şi confirmarea individuală a dialecticii reale), Vol. I, Berlin 1880.

Julius Baumann – Philosophie als Orientierung über die Welt (Filosofia ca orientare asupra lumii), Leipzig 1872.

Jacob Sigismund Beck – Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muß; d. i. Band III von : Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant, auf Anraten desselben (Unicul punct de vedere din care trebuie judecată filosofia critică; anume vol. III din: Rezumat

explicativ din scrierile critice ale d-lui prof. Kant, conform recomandării acestuia), Riga 1793-1796.

Friedrich Eduard Beneke – System der Metaphysik und Religionsphilosophie, aus den natürlichen Grundverhältnissen des menschlichen Geistes abgeleitet (Sistemul metafizicii şi al filosofici religiei, derivat din raporturile naturale fundamen¬tale ale spiritului omenesc), Berlin 1839.

Julius Bergmann – Sein und Erkennen. Eine fundamental-philosophische Untersuchung (Existenţă şi cunoaştere. O cercetare fundamental-filosofică), Berlin 1880.

Alois Emanuel Biedermann – Christliche Dogmatik, Band I: Der prinzipielle Teil, 2. erw. Aufl. Berlin, 1884, Band II: Der positive Teil, 1885 (Dogmatică creştină, vol. I: Partea principială, ed. 2 extinsă, vol. II: Partea pozitivă).

Hermann Cohen – Kants Theorie der Erfahrung (Teoria experienţei la Kant), Berlin 1871.

Paul Deussen – Die Elemente der Metaphysik als Leitfaden zum Gebrauche bei Vorlesungen sowie zum Selbststudium zusammengefaßt, nebst einer Vorbetrachtung über das Wesen des Idealismus (Elementele metafizicii, concepute ca linii directoare pentru utilizare la prelegeri cât şi pentru studiul individual, împreună cu un studiu preliminar despre esenţa idealismului), ed. a 2-a adăugită, Leipzig 1890.

Wilhelm Dilthey – Einleitungen in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung fur das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, Bd. I (Introducere în ştiinţele spirituale, încercare de fundamentare pentru studiul societăţii şi al istoriei, vol. I) Leipzig 1883. – în special capitolul introductiv, care tratează raportul teoriei cunoaşterii cu celelalte ştiinţe. – în continuare, de acelaşi autor, ar mai fi de luat în considerare

și: – Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realitat der Außenwelt und seinem Recht (Contribuţii la rezolvarea problemei asupra credinţei noastre în lumea exterioară şi justificarea ei, Protocol al Academiei Regale Prusace de Ştiinţe), Berlin 1890, pag. 977-1022.

August Dorner – Das menschliche Erkennen. Grundlinien der Erkenntnistheorie und Metaphysik (Cunoașterea omenească. Linii fundamentale de teorie a cunoașterii și de metafizică), Berlin 1887.

Eugen Dreher – Über Wahrnehmung und Denken. Ein Beitrag zur Erkenntnislehre; Verhandlungen der Philosophischen Gesellschaft, Heidelberg (Despre percepţie şi gândire. O contribuţie la teoria cunoaşterii. Dezbateri ale Societăţii Filosofice din Heidelberg) 1878.

Gustav Engel – Sein und Denken (Existenţă şi gândire), Berlin 1889.

Wilhelm Enoch – Der Begriff der Wahrnehmung. Eine Studie zur Psychologie und Erkenntnistheorie (Noţiunea percepţiei. Un studiu asupra psihologiei şi a teoriei cunoaşterii), Hamburg 1890.

Benno Erdmann – Kants Kritizismus in der ersten und zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft (Criticismul lui Kant în prima şi a doua ediţie a Criticii raţunii pure), Leipzig 1878.

Ferdinand Fellner, *Ritter v. Feldegg* – Das Gefühl als Fundament der Weltordnung (Simţirea drept fundament al ordinii lumii), Viena 1890.

Engelbert Lorenz Fischer – Die Grundfragen der Erkenntnistheorie (Problemele fundamentale ale teoriei cunoaşterii), Mainz 1887.

Kuno Fischer – System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftlehre (Sistemul logicii şi a metafizicii sau teoria ştiinţei) ed. a 2-a, Heidelberg 1865;– Geschichte der neueren Philosophie (Istoria filosofiei mai noi), Mannheim

1860 (în special părţile referitoare la Kant): Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie; I. Bd.: Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie. Die Kritik der reinen Vernunft; II.Bd.: Das Lehrgebäude der kritischen Philosophie. Das System der reinen Vernunft (I. Kant. Istoria dezvoltării şi sistemul filosofiei critice, vol. I: Apariţia şi fundamentarea filosofiei critice. Critica raţunii pure; vol. II: Sistemul doctrinei filosofiei critice. Sistemul raţunii pure. Adică vol. III şi IV ale Istoriei filosofiei moderne).

A. Ganser – Die Wahrheit. Kurze Darlegung der letzten und wahren Weltprinzipien. Entwurf zu einer transzendentalen Logik (Adevărul. Scurtă prezentare a ultimelor şi adevăratelor principii universale. Schiţă pentru o logică transcendentală), Graz 1890.

Carl Göring – System der kritischen Philosophie, 2 Teile (Sistem al filosofiei critice, 2 părţi), Leipzig, 1874 şi 1875. – Über den Begriff der Erfahrung; Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1. Jahrg. (Despre noţunea de experienţă; Revista trimestrială pentru filosofie ştiinţifică, An. l), Leipzig 1877, pag. 348-419 şi 525-539, ca şi 2. Jahrg. (An. 2), 1878, pag. 106-114.

Eduard Grimm – Zur Geschichte des Erkenntnisproblerns. Von Bacon zu Hume (Pentru istoria problemei cunoaşterii. De la Bacon la Hume), Leipzig f.a. (1890).

Franz Grung – Das Problem der Gewißheit. Grundzüge einer Erkenntnistheorie (Problema certitudinii. Trăsături fundamentale ale unei teorii a cunoaşterii), Heidelberg 1886.

Robert Hamerling – Die Atomistik des Willens. Beiträge zur Kritik der modernen Erkenntnis, 2 Bd. (Atomistica voinţei. Contribuţii la critica cunoaşterii moderne, 2 vol.), Hamburg 1891.

Friedrich Harms – Die Philosophie seit Kant (Filosofia de la Kant încoace), Berlin 1876.

Eduard von Hartmann – Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus. Eine Sichtung und Fortbildung der erkenntnistheoretischen Prinzipien Kant's, Berlin, 1875; d.i. 2. Aufl. von: Das Ding an sich und seine Beschaffenheit. Kantische Studien zur Erkenntnistheorie und Metaphysik (Fundamentarea critică a realismului transcendental. O selectie si dezvoltare a principiilor de teorie a cunoaşterii la Kant); Berlin 1875; (adică, a 2-a ed. a lucrării: Lucrul în sine şi natura sa. Studii kantiene de teoria cunoaşterii şi metafizică), Berlin 1870.– J. H. v. Kirchmanns erkenntnistheoretischer Realismus. Ein kritischer Beitrag zur Begründung des transzendentalen Realismus (Realismul epistemologic al lui J.H.v. Kirchmann. O contribuţie critică la fundamentarea realismului transcendental), Berlin 1875. – Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. Eine phänomenologische Durchwanerung der möglichen erkenntnistheoretischen Standpunkte (Problema fundamentală a teoriei cunoasterii. O parcurgere fenomenologică a punctelor de vedere posibile ale teoriei cunoaşterii), Leipzig 1889. – Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart (Excursuri critice prin filosofia contemporaneităţii), Leipzig 1889.

Hermann L.F. v. Helmholtz – Die Tatsachen der Wahrnehmung. Rede, gehalten zur Stiftungsfeier der Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin am 3. August 1878 (Realităţile percepţiei. Discurs ţinut la aniversarea Universităţii Friedrich Wilhelm din Berlin), Berlin 1879.

Gerardus Heymans – Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens. Ein Lehrbuch der Erkenntnistheorie in Grundzüge (Legile şi elementele

gândirii ştiinţifice. Un manual de principii de teoria cunoaşterii), Leyden şi Leipzig 1890.

Alfred Holder – Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie mit Berücksichtigung der verschiedenen Fassungen der transzendentalen Deduktion der Kategorien (Prezentarea teoriei kantiene a cunoaşterii cu referire îndeosebi la diferitele concepte ale deductiei transcendentale a categoriilor), Tübingen 1874.

Adolf Horwicz – Analyse des Denkens. Grundlinien einer Erkenntnistheorie (Analiza gândirii. Linii fundamentale ale unei teorii a cunoaşterii), Halle 1875; d.i. Bd. II, I. Teil von: Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage. Ein Versuch zur Neubegründung der Seelenlehre (adică, vol. 2, partea l din: Analize psihologice pc baze fiziologice. O încercare de nouă fundamentare a doctrinei sufletului), Halle şi Magdeburg 1872-1878.

Friedrich Heinrich Jacobi – David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch (David Hume despre credinţă sau idealism şi realism. O discuţie), Breslau 1787.

Matthias Kappes – Der „Common Sense" als Prinzip der Gewißheit in der Philosophie des Schotten Thomas Reid („Common sense" drept principiu al certitudinii în filosofia scoţianului Thomas Reid), München 1890.

Max Kauffmann – Fundamente der Erkenntnistheorie und Wissenschaftslehre (Fundamente de teorie a cunoasterii şi teorie a ştiinţei), Leipzig 1890.

B. Kerry – System einer Theorie der Grenzgebiete. Ein Beitrag zur Erkenntnistheorie. 1. Teil (Sistemul unei teorii a domeniilor limită. O contribţie la teoria cunoaşterii. Partea 1), Viena 1890.

Julius Heinrich von Kirchmann – Die Lehre vom Wissen als Einleitung in das Studium philosophischer

Werke. Band I der «Philosophische Bibliothek» (Teoria ştiinţei drept introducere in studiul lucrărilor filosofice) (vol. I al Bibliotecii filosofice), Berlin 1868.

Ernst Laas – Die Kausalität des Ich; Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 4. Jahrg. 1880 (Cauzalitatea Eului; Revista trimestrială pentru filosofie Ştiintifică), Leipzig, An 4 (1880), pag. 1-54,185-224, 311-367.– Idealismus und Positivismus. Erster allgemeiner und grundlegender Teil: Die Prinzipien des Idealismus und Positivismus, historische Grundlegung (Idealism şipozitivism. Partea întâi generală şi fundamentală, fundamentare istorică), Berlin 1879.

Friedrich Albert Lange – Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, 2 Bd., 2. Aufl. (Istoria materialismului şi critica semnificaţiei lui în prezent, 2 vol., ed. a 2-a), Iserlohn 1873/1875.

Anton von Leclair – Das kategoriale Gepräge des Denkens in seinem Einflüsse auf die Probleme der Philosophie insbesondere der Erkenntnistheorie; Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 7. Jahrg. (Caracterul categorial al gândirii în influenţele sale asupra problemei filosofiei, îndeosebi asupra teoriei cunoaşterii; Revista trimestrială pentru filosofie ştiinţifică), Leipzig, An 7 (l883), pag. 257-295.

Otto Liebmann – Kant und die Epigonen (Kant şi epigonii), Stuttgart 1865. – Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philo¬sophie, 2 beträchtlich verm. Auflage (Asupra analizei realităţii. O discuţie a problemelor fundamentale ale filosofiei), ed. a 2-a adăugită, Straßburg 1880.– Gedanken und Tatsachen. Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien, 1. Heft (Gânduri şi fapte. Lucrări filosofice, aforisme şi studii, Caietul 1), Straßburg 1882; Caietul 2 şi 3, Straßburg 1899.–

Die Klimax der Theorien. Eine Untersuchung aus dem Bereich der allgemeinen Wissenschaftslehre (Gradarea teoriilor. O cercetare din domeniul teoriei generale a ştiinţei), Straßburg 1884.

Theodor Lipps – Grundtatsachen des Seelenlebens (Fapte fundamentale ale vieţii sufleteşti), Bonn 1883.

Rudolf Hermann Lotze – System der Philosophie, Teil I: Logik (Sistem al fllosofiei, Partea I: Logica), Leipzig 1874.

Joseph Valentin Mayer – Vom Erkennen (Despre cunoaştere), Freiburg i. Br. 1885.

Alexius Meinong – Hume-Studien, Bd. I: Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus (Studii despre Hume, vol. I: Despre istoria şi critica nominalis-mului modern), Viena 1877.

John Stuart Mill – Die induktive Logik. Eine Darlegung der philosophischen Prinzipien wissenschaflicher Forschung, insbesondere der Naturforschung; (Original London 1843) deutsch von J. Schiel, (Logica inductiva. O prezentare a principiilor filosofice ale cercetără ştiinţifice, îndeosebi ale cercetării naturii, Londra 1843, trad. germ. de J. Schiel), Braunschweig, 1849.– System der deduktiven und induktiven Logik; deutsch von J. Schiel, (Sistemul logicii inductive şi deductive, trad. germ. de J. Schiel), Braunschweig 1868.

Wilhelm Münz – Die Grundlagen der Kantschen Erkenntnistheorie (Bazele teoriei kantiene a cunoaşterii), ed. 2, Breslau 1885.

Georg Neudecker – Das Grundproblem der Erkenntnistheorie (Problema fundamentală a teoriei cunoaşterii), Nördlingen 1881.

Friedrich Paulsen – Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantschen Erkenntnistheorie (Încercare a unei istorii a evoluţiei teoriei kantiene a cunoaşterii), Leipzig 1875.

Johannes Rehmke – Die Welt als Wahrnehmung und Begriff. Eine Erkenntnistheorie (Lumea ca percepţie şi noţiune. O teorie a cunoaşterii), Berlin 1880.

Thomas Reid – An inquiry into the human mind on the principles of common sense (Cercetări asupra raţiunii omeneşti după principiile bunului simţ), Edinburgh, 1765; în lb. germană, Leipzig 1782.

Aloys Riehl – Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft; Bd. I: Geschichte und Methode des philosophischen Kritizismus; Bd. II. l: Die sinnlichen und logischen Grundlagen der Erkenntnis; Bd.II. 2: Zur Wissenschaftstheorie und Metaphysik (Criticismul filosofic şi importanţa sa pentru ştiinţa pozitivă; vol. I: Istoria şi metoda criticismului filosofic; vol. II. 1: Bazele senzoriale şi logice ale cunoaşterii; vol. II. 2: Despre teoria ştiinţei şi despre metafizică), Leipzig 1876-1887.

Isaac Rülf – Wissenschaft des Weltgedankens und der Gedankenwelt. System einer neuen Metaphysik (Ştiinţa gândurilor universale şi a lumii gândurilor. Sistem al unei noi metafizici), 2 vol., Leipzig 1888.

Richard von Schubert-Soldern – Grundlagen einer Erkenntnistheorie (Bazele unei teorii a cunoaşterii), Leipzig 1884.

Gottlob Ernst Schulze – Aenesidemus – oder über die Fundamente der von dem Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie (Aenesidemus – sau despre filosofia elementară dată în Jena de dl. profesor Reinhold), Helmstädt 1792, Ed. nouă a Societăţii Kant, Berlin, 1911.

Wilhelm Schuppe – Zur „voraussetzungslosen Erkenntnistheorie"; Philosophische Monatshefte, Bd. XVIII, Heft 6 u. 7, S.375-386 (Pentru o teorie a cunoaşterii fără

premise; în: Caiete filosofice lunare), Berlin, Leipzig, Heidelberg 1882, vol. XVIII, caiet 6 și 7, pag. 375-386.

Rudolf Seydel – Logik oder Wissenschaft vom Wissen (Logica sau știința cunoașterii), Leipzig 1866.

Christoph v. Sigwart – Logik, 2 Bände (Logica, 2 vol.), Tübingen 1873 și 1878.

August Stadier – Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie. Kritischer Darstellung (Principii fundamentale ale teoriei pure a cunoașterii în filosofia lui Kant. Prezentare critică), Leipzig 1876.

Hippolyte Taine – De l'Intelligence (Despre inteligență), ed. 5, Paris 1888.

Adolf Trendelenburg – Logische Untersuchungen (Cercetări logice), Leipzig 1862.

Friedrich Überweg – System der Logik und Geschichte der logischen Lehren; 3. verm. und verb. Auflage (Sistemul logicii și istoria doctrinelor logice; ed. a 3-a revăzută și adăugită), Bonn 1868.

Hans Vaihinger – Hartmann, Dühring und Lange (Hartmann, Dühring și Lange), Iserlohn l876.

Theodor Varnbühler – Wiederlegung der Kritik der reinen Vernunft (Respingerea criticii rațiunii pure), Praga și Leipzig 1890.

Johannes Volkelt – Immanuel Kant's Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analysiert. Ein Beitrag zur Grundlegung der Erkenntnistheorie (Teoria cunoașterii a lui Immanuel Kant, analizată după principiile ei fundamentale. O contribuție la fundamentarea teoriei cunoașterii), Leipzig 1879.– Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie (Experiență și gândire. Fundamentare critică a teoriei cunoașterii), Hamburg și Leipzig 1886.

Richard Wahle – Gehirn und Bewußtsein. Physiologisch-psychologische Studie (Creier şi conştienţă. Studiu fiziologico-psihologic), Viena 1884.

Wilhelm Windelband – Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie (Preludii. Articole şi cuvântări pentru introducere în filosofie), Freiburg i. Br.şi Tübingen 1884.– Über die verschiedenen Phasen der Kantische Lehre vom Ding-an-sich; Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1. Jahrg. (Despre diferitele faze ale teoriei kantiene despre lucrul in sine; Revista trimestrială pentru filosofie ştiinţifică, Leipzig, An. I (1877), pag. 224-266.

Johannes Witte – Beiträge zum Verständnis Kants (Contribuţii la inţelegerea lui Kant), Berlin 1874. – Vorstudien zur Erkenntnis der unerfahrbaren Seins (Studii preliminare pentru cunoaşterea inaccesibilei existenţe), Bonn 1876.

Hermann Wolff – Über den Zusammenhang unserer Vorstellungen mit den Dingen außer uns (Despre raportul reprezentărilor noastre cu lucrurile din afara noastră), Leipzig 1875.

Johannes Wolff – Das Bewußtsein und sein Objekt (Conştienţa şi obiectul ei), Berlin 1889.

Wilhelm Wundt – Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftliche Forschung; Bd. I: Erkenntnislehre (Logică. O cercetare a principiilor cunoaşterii şi a metodelor cercetării ştiinţifice; vol. I: Doc-trina cunoaşterii), Stuttgart 1880.

Pentru Fichte sunt de luat în considerare următoarele lucrări:

F.C. Biedermann – De Genetica philosophandi ratione et methodo, praesertim Fichtii, Schellingii, Hegelii; Disertationis particula prima, synthetica Fichtii methodum

exhibens etc. (Despre originea filosofării, mai ales după raţiunea şi metoda lui Fichte, Schelling, Hegel; Prima parte a dizertaţiei, expunând metoda sintetică a lui Fichte etc.), Lipsina 1835.

Friedrich Frederichs – Der Freiheitsbegriff Kants und Fichtes (Noţiunea libertăţii la Kant şi Fichte), Berlin 1886.

Otto Gühloff – Der transzendentale Idealismus J. G. Fichtes (Idealismul transcendental al lui J. G. Fichte), Halle 1888.

Paul Hensel – Über die Beziehung des reinen Ich bei Fichte zur Einheit der Apperzepzion bei Kant (Despre raportul Eului pur la Fichte faţă de unitatea apercepţiei la Kant), Freiburg i. Br. 1885.

G. Schwabe – Fichtes und Schopenhauers Lehre vom Willen mit ihren Konsequenzen für Weltbegreifung und Lebensführung (Teoria lui Fichte şi a lui Schopenhauer despre voinţă cu concluziile lor despre înţelegerea lumii şi a modului de viaţă), Jena 1887.

Bineînţeles că aici nu sunt citate numeroasele lucrări apărute cu ocazia Jubileului Fichte din 1862. Amintim aici cel mult cuvântarea lui Trendelenburg (Adolf Trendelenburg, *Pentru amintirea lui J.G. Fichte*. Cuvântare ţinută la 19 mai 1862; Berlin 1862), care conţine puncte de vedere teoretice mai importante.

I. PRELIMINARII

Teoria cunoaşterii vrea să fie o cercetare ştiinţifică a ceea ce presupun toate celelalte ştiinţe în mod neverificat: a *cunoaşterii* însăşi. Prin aceasta i se atribuie deja anticipat caracterul de ştiinţă filosofică fundamentală. Căci abia prin ea putem să ne dăm seama de valoarea şi importanţa concepţiilor dobândite prin celelalte ştiinţe. Din acest punct de vedere, ea constituie baza oricărei strădanii

ştiinţifice. Este limpede însă că ea poate să corespundă misiunii ei numai atunci când – în măsura posibilităţilor capacităţii omeneşti de cunoaştere – ea însăşi este fără premisă. Lucrul acesta este acceptat în mod general. Totuşi, la o examinare mai aprofundată a sistemelor epistemologice mai cunoscute, aflăm că deja în punctele de pornire ale cercetării se fac o serie întreagă de prezumţii, care apoi prejudiciază în mod esenţial efectul convingător al expunerilor ulterioare. Şi anume, vom observa că de obicei se fac anumite presupuneri ascunse, deja la punerea problemelor fundamentale ale teoriei cunoaşterii. Dar dacă problematica unei ştiinţe este eronată, atunci din capul locului trebuie să ne îndoim pe drept cuvânt de o rezolvare justă. Istoria ştiinţelor ne învaţă doar că numeroase erori, din cauza cărora suferă epoci întregi, se datorează exclusiv faptului că anumite probleme au fost puse în mod fals. Nu trebuie să mergem până la Fizica lui Aristotel sau până la Ars Magna Lulliana [Nota 4], pentru a confirma această propoziţie, ci putem să găsim exemple destule în epoca mai nouă. Numeroasele probleme despre semnificaţia organelor rudimentare la anumite organisme, abia atunci au putut fi puse în mod just, când au fost create condiţiile pentru ele prin descoperirea legii fundamentale biogenetice. Atât timp cât biologia stătea sub influenţa concepţiilor teleologice a fost imposibilă punerea întrebărilor în aşa fel încât să se ajungă la un răspuns satisfăcător. Cât de aventuroase erau, spre exemplu, reprezentările despre misiunea aşa-numitei epifize din creierul omenesc, atât timp cât se punea întrebarea în general despre o asemenea misiune! Abia atunci când s-a căutat clarificarea problemei pe căile anatomiei comparate şi s-a pus întrebarea dacă acest organ nu este numai un rest păstrat la om din forme inferioare de evoluţie, s-a ajuns la un rezultat. Sau, pentru a aduce încă un exemplu,

câte modificări au suferit anumite problematici în fizică prin descoperirea echivalentului mecanic al căldurii şi a legii conservării energiei! Pe scurt, succesul cercetărilor ştiinţifice depinde în mod esenţial de faptul dacă suntem în stare să punem problemele în mod just. Chiar dacă teoria cunoaşterii – drept condiţie a tuturor celorlalte ştiinţe – ocupă un loc cu totul deosebit, putem totuşi prevedea că numai atunci va fi posibil un progres rodnic în cercetare, când problemele fundamentale vor fi puse sub formă justă.

Consideraţiile următoare caută în primul rând o astfel de formulare a problemei cunoaşterii, care să justifice în mod sever caracterul teoriei cunoaşterii, drept o ştiinţă complet fără premise. Ele mai vor apoi să arunce o lumină şi asupra raportului teoriei (doctrinei) ştiinţei a lui J. G. Fichte, cu o asemenea ştiinţă fundamentală a filosofiei. Motivul pentru care aducem într-o legătură mai apropiată această misiune tocmai cu încercarea lui Fichte de a crea ştiinţelor o temelie neapărat sigură, va rezulta de la sine în cursul cercetării.

II. PROBLEMA FUNDAMENTALĂ A TEORIEI CUNOAŞTERII LA KANT

Kant este denumit în mod obişnuit drept întemeietor al teoriei cunoaşterii, în sensul modem al cuvântului, împotriva acestei păreri s-ar putea obiecta că istoria filosofiei ne demonstrează numeroase cercetări *înainte* de Kant, care trebuie totuşi considerate mai mult decât nişte simpli germeni ai unei asemenea ştiinţe. Astfel, chiar şi Volkelt, în lucrarea sa fundamentală despre teoria cunoaşterii[1] observă că tratarea critică a acestei ştiinţe a

[1] Johannes Volkelt, *Experienţă şi gândire. Fundamentare critică a teoriei cunoaşterii*, Hamburg şi Leipzig, 1886, pag. 20.

început odată cu Locke. Găsim însă interpretări chiar şi la filosofi mai vechi, ba chiar în filosofia greacă, pe care unii caută să le utilizeze în teoria cunoaşteri din prezent între timp, toate problemele care trebuie luate aici în considerare au fost scoase la suprafaţă din adâncuri de Kant, şi în legătură cu el, numeroşi gânditori le-au prelucrat atât de multilateral, încât încercările de rezolvare apărute mai înainte le putem găsi din nou, fie la Kant însuşi, fie la epigonii săi. Dacă este vorba deci despre un studiu pur obiectiv şi nu *istoric* al teoriei cunoaşterii, dacă luăm în considerare numai timpul de când a apărut Kant cu *Critica raţiunii pure*, abia dacă vom putea găsi un fenomen mai important. Ceea ce a avut loc înainte în acest domeniu se repetă din nou în această epocă.

Problema fundamentală a teoriei cunoaşterii la Kant este următoarea: *cum sunt posibile judecăţi sintetice a priori?* Să analizăm deci această problemă privitor la aspectul ei de a fi fără premisă! Kant ridică această problemă deoarece este de părere că numai atunci putem dobândi o ştiinţă absolut sigură, când suntem în stare să demonstrăm justificarea judecăţilor sintetice a priori. El spune: „în soluţionarea problemei de mai sus este cuprinsă posibilitatea utilizării raţiunii pure la fundamentarea şi dezvoltarea tuturor ştiinţelor care conţin o cunoaştere teoretică a priori despre obiecte."[2] şi „De dezlegarea acestei teme depinde în întregime dăinuirea sau prăbuşirea metafizicii şi deci existenţa ei."[3]

Oare această problemă, aşa cum o pune Kant, este ea fără premisă? Nicidecum, căci ea face să depindă

---

[2] *Critica raţiunii pure*. Editată de Krichmann, Berlin, 1868, pag. 61. La această ediţie se referă paginile citatelor din „Critica raţiunii pure" şi din „Prolegomena".

[3] Prolegomena §5

posibilitatea existenţei unui sistem absolut sigur de cunoştinţe de faptul ca acesta să fie clădit numai din judecăţi sintetice şi din acelea care se dobândesc independent de orice experienţă. Kant numeşte judecăţi sintetice acele judecăţi la care noţiunea predicatului adaugă noţiunii subiectului ceva ce se află cu totul în afara acestuia, „deşi stă în legătură cu acesta”[4]; în schimb, la judecăţile analitice, predicatul exprimă numai ceva ce (în mod ascuns) e conţinut deja în subiect. Desigur că nu poate fi aici locul să tratăm ingeniozitatea obiecţiilor lui *Johannes Rehmke*[5], făcute împotriva acestei clasificări. Pentru scopul nostru e suficient să recunoaştem că nu putem dobândi o cunoaştere adevărată decât prin astfel de judecăţi, care adaugă unei noţiuni o a doua, al cărei conţinut, cel puţin *pentru noi*, încă nu a fost cuprins în prima. Dacă vrem să numim, odată cu Kant, această clasă de judecăţi: judecăţi *sintetice*, putem totuşi să acceptăm foarte bine că numai atunci putem să dobândim cunoştinţe sub formă de judecăţi, dacă legătura predicatului cu subiectul este o asemenea legătură sintetică. Altfel stau însă lucrurile cu partea a doua a problemei, care pretinde că aceste judecăţi trebuie dobândite a priori, deci independent de orice experienţă. Este absolut posibil[6] ca asemenea judecăţi nici să nu existe, de fapt. Pentru începutul teoriei cunoaşterii trebuie să conteze, ca un lucru în întregime nesigur, faptul dacă putem ajunge la judecăţi altfel decât prin experienţă, ori numai prin aceasta. Ba chiar, în faţa unei reflecţii nepărtinitoare, o asemenea independenţă pare de la început imposibilă. Căci oricare ar fi obiectul cunoaşterii noastre, el trebuie totuşi să ne întâmpine odată drept trăire

[4] *Critica raţiunii pure*, pag. 53
[5] *Lumea ca percepţie şi noţiune*, pag. 161.
[6] Desigur că aici avem în vedere simpla *posibilitate de gândire.*

directă, individuală, respectiv să devină experienţă. Nici judecăţile matematice nu le dobândim pe vreo altă cale, decât prin aceea că, în anumite cazuri, le trăim în mod individual. Chiar dacă, la fel ca *Otto Liebmann*[7] spre exemplu, le lăsăm pe acestea să fie bazate pe o anumită organizare a conştienţei noastre, lucrurile nu se prezintă altfel. Putem spune atunci cu adevărat: cutare sau cutare propoziţie ar fi în mod necesar valabilă, căci dacă i-am anula adevărul, atunci conştienţa ar fi anulată *odată cu el*: dar totuşi, conţinutul ei de cunoaştere nu l-am putea dobândi decât dacă el este, o dată, o trăire pentru noi, cu totul în acelaşi fel ca un proces în natura exterioară. Conţinutul unei asemenea propoziţii poate să conţină elemente care îi garantează valabilitatea absolută, sau aceasta poate să fie asigurată din alte motive: eu nu pot să intru în posesia acestei valabilităţi decât dacă ea mă întâmpină o dată ca experienţă. Acesta este un lucru la care trebuie să chibzuim.

A doua obiecţie constă în faptul că la începutul cercetărilor de teorie a cunoaşterii nu ne este nicidecum îngăduit să afirmăm că din experienţă nu ar putea izvorî deloc cunoştinţe care să fie absolut valabile. Fără îndoială ne putem foarte bine imagina că însăşi experienţa ne-ar prezenta o indicaţie prin care siguranţa cunoştinţelor dobândite de ea ar fi garantată.

Astfel, în modul cum pune Kant problema se află două prezumţii: prima, că în afară de experienţă trebuie să mai avem încă o cale pentru a ajunge la cunoştinţe, şi, a doua, că orice cunoştinţă bazată pe experienţă nu ar putea să aibă decât o valabilitate condiţionată. Că aceste propoziţii au nevoie de o verificare, că ele pot fi puse la

[7] *Pentru analiza realităţii. Gânduri şi fapte*

îndoială, despre acest lucru Kant nu este deloc conştient. El le preia pur şi simplu drept prejudecăţi din filosofia dogmatică şi le pune la baza cercetărilor sale critice. Filosofia dogmatică le presupune valabile şi le aplică pur şi simplu, pentru a ajunge la cunoaşterea corespunzătoare lor; Kant le presupune valabile şi se întreabă doar: în ce condiţii pot fi acestea valabile? Dar dacă ele, în general, nu sunt valabile? Atunci, edificiului teoretic kantian îi lipseşte orice fundament.

Tot ce expune Kant în cele cinci paragrafe, care preced formularea problemei sale fundamentale, este încercarea de a dovedi că judecăţile matematice sunt sintetice[8]. Dar tocmai cele două prezumţii indicate de noi rămân în continuare drept prejudecăţi ştiinţifice, în Introducere II la «Critica raţiunii pure», el scrie: „Experienţa ne învaţă într-adevăr, că ceva e făcut aşa ori aşa, dar nu că el ar putea fi altfel" şi: „Experienţa nu dă niciodată judecăţilor ei o generalitate adevărată sau strictă, ci numai o generalitate presupusă şi comparativă (prin inducţie)", în «Prolegomena», paragraful I găsim următoarele: „Mai întâi, în ceea ce priveşte *izvoarele* unei cunoaşteri metafizice, deja în noţiunile ei se află faptul că ele nu pot fi empirice. Principiile ei (cărora nu le aparţin numai axiomele, ci şi noţiunile ei fundamentale) nu trebuie luate deci niciodată din experienţă, căci ea nu trebuie să fie o cunoaştere fizică, ci metafizică, deci o cunoaştere ce se află dincolo de experienţă", în sfârşit, în «Critica raţiunii pure», Kant spune (pag. 58): „în primul rând trebuie să observăm că axiomele matematice propriu-zise sunt

[8] O încercare, care, chiar dacă nu este total respinsă prin obiecţiile lui Rob. Zimmermann [Nota 5], «Über Kants mathematisches Vorurteil und dessen Folgen» (Despre prejudecata matematică a lui Kant şi urmările ei), – este totuşi mult pusă la îndoială.

întotdeauna judecăţi a priori şi nu empirice, pentru că ele aduc cu sine o necesitate, care nu poate fi preluată din experienţă. Dacă însă nu se recunoaşte acest lucru, foarte bine, îmi rezum axioma la matematica pură, al cărei concept aduce deja cu sine faptul că ea nu conţine o cunoaştere empirică, ci numai o cunoaştere pur apriorică". Putem deschide „Critica raţiunii pure" oriunde vrem şi vom găsi că toate cercetările din ea au fost făcute sub prezumţia acestor axiome dogmatice. *Cohen*[9] şi *Stadler*[10] încearcă să dovedească faptul că Immanuel Kant ar fi demonstrat natura apriorică a axiomelor matematice şi a ştiinţelor pure ale naturii. Dar tot ce se încearcă în „Critică" poate fi cuprins în următoarele: deoarece matematica şi ştiinţele pure ale naturii sunt ştiinţe apriorice, forma oricărei experienţe trebuie să se bazeze în subiect. Mai rămâne deci doar materialul senzaţiilor care este dat în mod empiric. Acesta va fi ordonat prin formele ce există în afectivitate, în sisteme ale experienţei. Adevărurile formale ale teoriilor apriorice au sens şi semnificaţie numai ca principii ordonatoare pentru materialul senzaţiilor, ele dau posibilitatea experienţei, dar nu o depăşesc pe aceasta. Aceste adevăruri formale sunt judecăţile sintetice apriori care, deci, fiind condiţii ale tuturor experienţelor posibile, trebuie să se extindă tot atât de mult ca acestea înseşi. Prin urmare, „Critica raţiunii pure" nu dovedeşte deloc apriorismul matematicii şi al ştiinţelor pure ale naturii, ci determină doar domeniul lor de valabilitate, cu *premisa* ca adevărurile lor să fie dobândite independent de experienţă. Mai mult, Kant consideră atât de puţin necesară o dovadă a acestui apriorism, încât el pur şi simplu exclude acea parte

[9] Choen, *Teoria experienţei la Kant*, pag. 90.
[10] Stadler, *Principii fundamentale ale teoriei cunoaşterii în filosofia lui Kant*, pag. 76

a matematicii unde acesta, (vezi mai sus pe pagină) chiar şi conform părerii lui, ar putea fi pusă la îndoială, şi se limitează numai asupra acelei părţi despre care el crede că poate să o deducă din conceptul pur. Şi Johannes Volkelt găseşte că Immanuel Kant porneşte de la prezumţia evidentă, că există în mod real o cunoaştere generală şi necesară. El mai spune despre aceasta în continuare: „Această prezumţie, pe care *Kant* în mod evident n-a verificat-o niciodată, este în contradicţie cu epistemologia critică în aşa măsură încât trebuie să ne punem serios întrebarea dacă ne este îngăduit să considerăm «Critica raţiunii pure» drept o epistemologie critică". Ce-i drept, Volkelt constată că la această întrebare, din motive bine întemeiate, se poate răspunde afirmativ, dar totuşi, „ţinuta critică a epistemologiei *kantiene*, prin acea prezumţie dogmatică, este deranjată în mod pregnant".[11]

Pe scurt, şi Volkelt constată că „Critica raţiunii pure" nu este deloc o teorie a cunoaşterii fără premise.

Concepţia noastră referitoare la împrejurarea că Immanuel Kant pune la începutul dezbaterilor sale valabilitatea apriorică a matematicii pure şi a teoriei pure asupra naturii drept *premisă*, coincide în esenţă şi cu aceea a lui O. Liebmann, cu a lui Holder, cu a lui Windelband, cu a lui Uberweg, cu a lui Hartmann[12] şi cu a lui Kuno Fischer[13].

---

[11] Stadler, *Principii fundamentale ale teoriei cunoaşterii în filosofia lui Kant*, pag. 76.

[12] Liebmann, *Asupra analizei realităţii*, pag. 211 ş.u., Holder, Prezentarea teoriei Kantiene a cunoaşterii, pag. 14; Windelband, *Despre diferitele faze a teoriei Kantiene despre lucrul în sine*, pag. 239; Oberweg, *Sistemul logicii*, pag. 380; Hartmann, *Fundamentare critică a realismului transcendental*, pp. 142-172.

[13] *Istoria filosofici mai noi*, voi. V, pag. 60. Referitor la Kuno Fischer, Volkelt greşeşte (Epistemologia lui Kant, pag. 198 – observaţie) când spune că: „din expunerea lui K. Fischer nu rezultă în mod limpede dacă, după părerea sa, Kant presupunea numai realitatea psihologică a

Că noi avem într-adevăr cunoştinţe, care sunt independente de orice experienţă, şi că ultimele nu ne oferă decât înţelegeri de generalitate comparativă, le-am putea admite numai ca propoziţii consecutive ale altor judecăţi. Aceste afirmaţii ar trebui neapărat să fie precedate de o cercetare asupra esenţei experienţei şi de una asupra esenţei cunoaşterii noastre. Din prima cercetare, ar putea să rezulte prima propoziţie, din ultima, a doua propoziţie de mai sus.

Obiecţiilor noastre referitoare la critica raţiunii li s-ar putea replica următoarele: s-ar putea spune că totuşi oricare teorie a cunoaşterii ar trebui mai întâi să-l ducă pe cititor acolo unde poate fi găsit punctul de pornire fără premize. Căci ceea ce posedăm noi într-un moment oarecare al vieţii noastre, drept cunoştinţe, s-a îndepărtat mult de acest punct de pornire, şi trebuie să fim recălăuziţi la el în mod artificial. De fapt, un asemenea acord pur didactic asupra începutului ştiinţei sale, reprezintă o necesitate pentru orice teoretician al cunoaşterii. Acest acord trebuie în orice caz, să se limiteze la a arăta în ce măsură începutul cunoaşterii, despre care e vorba, este cu adevărat ca atare; el, ar trebui să decurgă în propoziţii pur analitice, de la sine înţelese şi să nu facă nici un fel de afirmaţii cu adevărat semnificative (pline de conţinut),

---

judecăților generale și necesare sau presupunea, *în* același timp, valabilitatea și legitimitatea obiectivă a acestora". Căci, în locul arătat, Fischer spune că dificultatea principală a „Criticii raţiunii pure ar trebui să o căutăm în faptul că argumentele ei fundamentale depind de anumite premise pe care trebuie să le acceptăm, pentru ca să fie convingătoare cele ce urmează". Aceste premise sunt, şi pentru Fischer, împrejurarea că se stabileşte „mai întâi faptul cunoaşterii" şi apoi, prin analiză, se află capacităţile de cunoaştere, pornind de la care, „se explică, chiar din ele, acest fapt".

care să influenţeze conţinutul dezbaterilor următoare, aşa cum e cazul lui Kant. Teoreticianul cunoaşterii mai are datoria de a arăta că începutul acceptat de el este într-adevăr fără premisă. Dar toate acestea nu au nimic de-a face cu esenţa însăşi a acestui început, ele stau cu totul în afara acestuia, nu spun nimic despre el. Şi la începutul predării matematicii trebuie să mă ostenesc să-l conving pe elev despre caracterul axiomatic al anumitor adevăruri. Dar nimeni nu va dori să afirme că, în acest fel, *conţinutul* axiomelor a devenit dependent de consideraţiile făcute înainte[14]. Exact în acelaşi mod teoreticianul cunoaşterii ar trebui să arate în observaţiile sale introductive calea pe care se poate ajunge la un început fără premise; însă conţinutul propriu-zis al acestui început trebuie să fie independent de aceste consideraţii. De o asemenea introducere în teoria cunoaşterii însă este, în orice caz, foarte departe acela care, ca şi Kant, îşi prezintă de la început afirmaţiile ca având un caracter cu totul precis, dogmatic.

III. TEORIEA CUNOAŞTERII LA KANT

De modul greşit al lui Kant de a pune problemele au fost mai mult sau mai puţin influenţaţi toţi urmaşii lui epistemologi. La Kant, ca un *rezultat* al apriorismului său, apare concepţia că toate obiectele date nouă ar fi *reprezentările* noastre. De atunci, această concepţie a devenit teză fundamentală şi premiză a aproape tuturor sistemelor de teorii ale cunoaşterii. Ceea ce stă mai întâi şi

[14] Măsura în care procedăm în acelaşi mod cu consideraţiile noaste epistemologice o arătăm în cap. IV – Puncte de pornire ale teoriei cunoaşterii.

în mod direct în faţa noastră ca un lucru sigur este exclusiv teza că avem cunoştinţă despre reprezentările noastre; aceasta a devenit o convingere a filosofilor, aproape general valabilă. *G. E. Schulze* afirma deja în 1792, în „Aenesidemus"-ul lui, că toate cunoştinţele noastre ar fi simple reprezentări, şi că noi nu putem să ni le depăşim niciodată. *Schopenhauer* susţine, cu patosul lui filosofic caracteristic, părerea că rezultatul durabil al filosofiei kantiene este exprimat în fraza: lumea este „reprezentarea mea". *Ed. v. Hartmann* socoteşte această teză atât de indiscutabilă încât în lucrarea sa, „Fundamentarea critică a realismului transcendental", nu presupune decât asemenea cititori care s-au eliberat în mod critic de identificarea naivă a imaginii lor de-percepţie cu lucrurile în sine şi au ajuns la evidenţa *heterogenităţii absolute* a unui obiect dat al contemplării prin actul de reprezentare, drept conţinut ideal-subiectiv al conştienţei, şi a lucrului ce constă în sine şi pentru sine, independent de actul de reprezentare şi de forma de conştienţă, respectiv asemenea cititori care sunt pătrunşi de convingerea că totalitatea a ceea ce ne este dat în mod direct, ar fi *reprezentări*[15]. în ultima sa publicaţie de teoria cunoaşterii [Nota 6], Hartmann mai caută încă să argumenteze această părere. Cum trebuie să se situeze o teorie a cunoaşterii liberă de prejudecăţi faţă de o asemenea argumentare îl vor arăta-o consideraţiile noastre următoare. *Otto Liebmann* declară sacrosanctă pentru orice doctrină a cunoaşterii, teza fundamentală supremă: „Conştienţa nu se poate depăşi pe sine însăşi"[16]. *Volkelt* a denumit *principiul pozitivist al cunoaşterii* judecata că primul adevăr, cel mai direct, ar fi următorul:

---

[15] Hartmann, *Fundamentare critică a realismului transcendental*, Introducere, pag. 10.

[16] Liebmann, *Despre analiza realităţii*, pag. 28 ş.u.

„întreaga noastră cunoaştere se extinde la început doar până la reprezentările noastre", iar el consideră „eminamente critică" numai acea teorie a cunoaşterii, care „pune acest principiu la începutul filosofării, drept unicul principiu stabilit în mod sigur şi apoi îl străbate în mod consecvent cu gândirea"[17]. La alţi filosofi regăsim alte afirmaţii aşezate la începutul teoriei cunoaşterii, spre exemplu aceea că problema propriu-zisă a cunoaşterii ar consta în întrebarea despre raportul dintre gândire şi existenţă şi despre posibilitatea unei intermedieri dintre ele[18]; sau şi în aceea: cum devine conştient ceea ce este (Rehmke) etc. *Kirchmann* porneşte de la două axiome epistemologice: „lucrul perceput este" şi „contradicţia nu este"[19]. După *E.L. Fischer* cunoaşterea constă în cunoştinţa despre un *ceva faptic, real*[20] – şi nu verifică această dogmă la fel ca *Göring* care afirmă un lucru asemănător: „A cunoaşte înseamnă întotdeauna a cunoaşte ceva ce este, acesta este un fapt pe care nu-l poate nega nici scepticismul nici criticismul kantian şi nici idealismul"[21]. Ultimii doi decretează pur şi simplu: aceasta este cunoaşterea, fără să pună întrebarea cu ce drept se poate petrece acest lucru.

Chiar dacă aceste diferite afirmaţii ar fi juste sau ar duce la o problematică justă, ele nu pot fi nicidecum puse în dezbatere la începutul teoriei cunoaşterii. *Căci ele se găsesc deja* „înlăuntrul" *domeniului cunoaşterii drept păreri cu totul precise*. Dacă spun: cunoaşterea mea se extinde la început numai până la reprezentările mele, aceasta este

---

[17] Volkelt, *Epistemologia kantiană*, § l.
[18] Dorner, *Cunoaşterea omenească*.
[19] Kirchmann, *Teoria cunoaşterii*, pag. 68.
E.L. Fischer, *Probleme fundamentale ale teoriei cunoaşterii*, pag. 385.
[21] Göring, *Sistemul filosofici critice*. Partea L, pag. 257.

totuşi o judecată cu totul precisă a cunoaşterii. Prin această propoziţie eu adaug lumii date mie un predicat, şi anume, existenţa sub forma de reprezentare. Dar de unde pot şti eu, *înainte de orice cunoaştere*, că lucrurile date mie sunt *reprezentări*?

Despre justeţea afirmaţiei că această propoziţie nu este îngăduit să fie pusă la începutul teoriei cunoaşterii, ne vom convinge cel mai bine dacă urmărim calea pe care trebuie să o ia spiritul omenesc pentru a ajunge la ea. Propoziţia de mai sus a devenit aproape o parte componentă a întregii conştienţe ştiinţifice moderne. Raţionamentele care au determinat această conştienţă s-o accepte se găsesc exprimate sistematic, aproape în mod desăvârşit, în prima secţiune a lucrării lui Ed. v. Hartmann: „Problema fundamentală a teoriei cunoaşterii". Cele prezentate în această lucrare ne pot servi, prin urmare, ca fir călăuzitor, dacă ne luăm asupra noastră sarcina de a considera toate motivele ce pot să conducă la acea presupunere.

Motivele sunt fizice, psiho-fizice, fiziologice şi propriu-zis filosofice.

Fizicianul, prin observarea acelor fenomene care au loc în mediul înconjurător, ajunge la presupunerea că dacă avem spre exemplu o senzaţie sonoră, în fenomenele din jur nu ar exista nimic care să aibă chiar şi o foarte îndepărtată asemănare cu ceea ce percepem noi în mod direct ca sunet. Afară, în spaţiul înconjurător, nu se pot găsi decât vibraţiile longitudinale ale corpurilor şi ale aerului. De aici se deduce că ceea ce numim în viaţa obişnuită sunet sau ton, nu ar fi decât o reacţie subiectivă a organismului nostru faţă de acele mişcări ondulatorii. Tot aşa se constată că lumina, culoarea sau căldura nu sunt decât ceva pur subiectiv. Fenomenele de dispersare a culorilor, de refracţie, interferenţă şi polarizare ne arată că mai sus pomenitele calităţile senzitive corespund

în spaţiul exterior, anumitor vibraţii transversale pe care ne simţim îndemnaţi să le atribuim parţial corpurilor, parţial unui fluid extrem de fin şi elastic: eterul, în continuare, fizicianul, datorită unor fenomene din lumea corpurilor, se vede obligat să renunţe la credinţa în continuitatea în spaţiu a obiectelor şi să o atribuie unor sisteme de particule foarte mici (molecule, atomi) a căror mărime în raport cu distanţele dintre ele sunt incomensurabil mai mici. De aici se conchide că orice acţiune reciprocă a corpurilor ar avea loc prin intermediul spaţiului vid, şi astfel ar exista o adevărată actio in distans (acţiune la distanţă). Fizica se consideră îndreptăţită să accepte că acţiunea corpurilor asupra simţului nostru tactil şi caloric nu ar avea loc prin atingere directă, pentru că întotdeauna ar trebui să existe o anumită distanţă, chiar şi mică, între locul în care pielea atinge corpul şi acesta din urmă. De aici ar rezulta că ceea ce simţim, spre exemplu, drept duritate sau căldură a corpurilor, nu ar fi decât reacţiile organelor terminale ale nervilor noştri tactili şi calorici faţă de *forţele moleculare* ale corpurilor, care acţionează prin spaţiul vid.

Acestor consideraţii ale fizicienilor li se mai adaugă, drept completare, cele ale psiho-fizicienilor, care îşi găsesc exprimarea în teoria despre energia specifică a simţurilor. *J. Müller* a arătat că fiecare simţ [Nota 7] nu poate fi afectat decât în modul caracteristic lui, determinat prin organizarea sa, şi că el reacţionează întotdeauna în acelaşi fel, indiferent de impresia care s-ar exercita asupra lui. Dacă excităm nervul optic, avem senzaţia luminii, indiferent dacă asupra nervului acţionează o presiune, curent electric sau lumină. Pe de altă parte, aceleaşi procese exterioare creează senzaţii cu totul diferite, după cum sunt percepute de un simţ sau altul. De aici s-a tras concluzia că în lumea exterioară nu ar exista decât *un*

singur gen de procese, şi anume mişcări, şi că diversitatea lumii percepute de noi ar fi, în esenţă, o reacţie a simţurilor noastre faţă de aceste procese. Conform acestei păreri noi nu percepem lumea exterioară ca atare, ci numai senzaţiile subiective declanşate de ea în noi.

Consideraţiilor fizicii li se mai adaugă şi acelea ale fiziologiei. Aceasta urmăreşte fenomenele care se desfăşoară în afara organismului nostru, care corespund percepţiilor; ea caută să cerceteze procesele care au loc în corpul omului în timp ce în noi se declanşează o anumită calitate senzorială. Fiziologia ne învaţă că epiderma este cu totul insensibilă faţă de excitaţiile lumii exterioare. Astfel, spre exemplu, pentru ca organele terminale ale nervilor noştri tactili să fie afectate de acţiunile lumii exterioare, procesul vibratoriu, care se află în afara corpului nostru, trebuie mai întâi să fie condus prin epidermă, în ce priveşte simţul auditiv şi vizual, procesul vibratoriu exterior va fi, în afară de aceasta, transformat prin intermediul unei serii de organe aflate în organele (instrumentele) de simţ, înainte ca să ajungă la nerv. Această afectare a organelor terminale trebuie deci urmărită prin nerv până la organul central, şi abia aici poate avea loc ceea ce creează senzaţia, pe baza unor procese pur mecanice în creier. Este limpede că prin aceste transformări pe care le suferă excitaţia, care se exercită asupra organelor senzoriale, aceasta se transformă atât de mult încât trebuie să dispară orice urmă de asemănare între prima impresie asupra simţurilor şi senzaţia ce apare la urmă în conştienţă. *Hartmann* exprimă rezultatul acestor reflexiuni prin următoarele cuvinte: „Acest conţinut al conştienţei constă iniţial din senzaţii [Nota 8], cu care sufletul reacţionează în mod reflectoric asupra stărilor de mişcare ale centrului său cerebral superior, care senzaţii însă nu au nici cea mai mică

asemănare cu stările de mişcare moleculară, prin care ele sunt declanşate".

Acela care duce până la capăt acest raţionament, trebuie să admită că, dacă el este just, atunci în conţinutul conştienţei noastre nu ar fi nici cel mai mic rest din ceea ce se poate numi existenţă exterioară.

Obiecţiilor fizice şi fiziologice împotriva aşa-numitului „realism naiv", Hartmann le mai adaugă unele, pe care el le numeşte, în adevăratul sens, filosofice. La o examinare logică a primelor două obiecţii, observăm că, de fapt, numai atunci putem ajunge la rezultatele arătate, când pornim de la existenţa şi raportul lucrurilor exterioare, aşa cum le consideră conştienţa obişnuită naivă, şi apoi cercetăm cum poate această lume exterioară să ajungă, prin organizarea noastră, în conştienţa noastră. Am văzut că orice urmă a unei asemenea lumi exterioare se pierde pe drumul de la impresia senzorială până la intrarea ei în conştienţă, iar în ultima nu mai rămâne nimic, decât reprezentările noastre. Deci trebuie să acceptăm că acea imagine a lumii exterioare, pe care o avem în realitate, este clădită de suflet pe baza materialului senzaţiilor. La început construim din senzaţiile simţului vizual şi tactil o imagine spaţială despre lume, în care se inserează apoi senzaţiile celorlalte simţuri. Dacă suntem constrânşi să gândim în interdependenţe un anumit complex de senzaţii, ajungem la noţiunea substanţei, pe care o considerăm purtătoarea unui asemenea complex. Dacă observăm apoi, că la o substanţă anumite calităţi sesizate dispar şi apar altele noi, atunci atribuim aceasta unui schimb din lumea fenomenelor, reglementat prin legea cauzalităţii. Astfel, conform acestei concepţii, întreaga noastră imagine despre lume se compune dintr-un conţinut subiectiv de senzaţii, care este ordonat prin activitatea proprie a sufletului. Hartmann spune: „Cele percepute de subiect sunt deci

întotdeauna numai modificările propriilor lui stări psihice şi nimic altceva".[22]

Să ne punem acum întrebarea: cum ajungem la o asemenea convingere? Scheletul raţionamentului prezentat este următorul: dacă există o lume exterioară, atunci ea nu va fi percepută de noi ca atare, ci ea este transformată, prin organizarea noastră, într-o lume de reprezentări. Aici avem de-a face cu o presupunere care, urmată în mod consecvent, se anulează pe sine însăşi. Este oare însă acest raţionament apt de a întemeia vreo convingere? Avem oare dreptul de a considera imaginea dată nouă despre lume drept un conţinut subiectiv de reprezentări, datorită faptului că acceptarea conştienţei naive, gândită în mod strict, ne duce la această părere? Scopul nostru este totuşi de a dovedi că însăşi această acceptare este nevalabilă, în acest caz ar trebui să fie posibil, ca atunci când o afirmaţie se dovedeşte falsă, rezultatul la care ajunge ea să fie just. Da, acest lucru poate oricum apare undeva; dar atunci rezultatul nu poate fi considerat niciodată a fi demonstrat dintr-o asemenea afirmaţie.

Concepţia care acceptă realitatea imaginii date nouă despre lume în mod direct, ca ceva despre care nu mai trebuie să ne îndoim, ca ceva de la sine înţeles, se numeşte, de obicei, realism naiv. Concepţia opusă acesteia, care consideră această imagine despre lume doar un conţinut al conştienţei noastre, se numeşte idealism transcendental. Putem astfel să cuprindem rezultatul consideraţiilor anterioare şi în următoarele cuvinte: *idealismul transcendental îşi dovedeşte justeţea operând cu mijloacele realismului naiv, pe care caută să-l combată*. Dacă realismul naiv este fals, idealismul transcendental este justificat; dar

[22] *Problema fundamentală a teoriei cunoaşterii*, pag. 37.

falsitatea este dovedită numai cu ajutorul concepţiei false însăşi. Aceluia care îşi dă seama de aceasta, nu-i mai rămâne nimic altceva de făcut decât să abandoneze calea ce a fost abordată aici pentru a ajunge la o concepţie despre lume, şi de a merge pe altă cale. Dar oare acest lucru trebuie să aibă loc prin încercări, la noroc, până când nimerim întâmplător bine? Ed. v. Hartmann este tocmai de această părere, atunci când crede că el şi-a demonstrat valabilitatea punctului său de vedere epistemologic prin faptul că acesta explică fenomenele lumii, pe când celelalte nu o fac. Conform părerii acestui gânditor, diferitele concepţii despre lume întreprind un fel de luptă pentru existenţă, iar aceea care se confirmă în această luptă cel mai bine, va fi până la urmă acceptată ca învingătoare. Dar un asemenea procedeu ni se pare inadmisibil, pentru că s-ar putea foarte bine să existe mai multe ipoteze, care să ne ducă *la fel* de satisfăcător la explicarea fenomenelor lumii. De aceea, preferăm să rămânem la raţionamentul de mai sus, referitor la combaterea realismului naiv, şi să căutăm unde se află de fapt imperfecţiunea lui. Realismul naiv este totuşi acea concepţie de la care pornesc toţi oamenii. Chiar din acest motiv este recomandabil să începem corectura de la ea. Apoi, când ne-am dat seama de ce trebuie să fie imperfectă, vom fi călăuziţi cu o siguranţă complet diferită, pe o cale justă, altfel decât dacă am fi căutat, pur şi simplu la noroc, o asemenea cale.

Subiectivismul schiţat mai sus se bazează pe o prelucrare *gânditoare* a anumitor fapte. El presupune deci că pornind de la premiză reală se pot dobândi convingeri juste, printr-o gândire consecventă (combinare logică a anumitor observaţii). *Dreptul* însă pentru o asemenea aplicare a gândirii noastre nu este verificat în cazul adoptării acestui punct de vedere. Şi în aceasta constă slăbiciunea sa. în timp ce realismul naiv porneşte de la

acceptarea neverificată, că conţinutul experienţei perceput de noi ar avea o realitate obiectivă, punctul de vedere caracterizat porneşte de la convingerea, la fel, neverificată, că am putea ajunge, prin aplicarea gândirii, la convingeri justificate ştiinţific, în opoziţie cu realismul naiv am putea numi acest punct de vedere raţionalism naiv. Pentru a justifica această terminologie, am dori să includem aici o scurtă observaţie despre noţiunea „naivului". *A. Döring* caută să determine mai îndeaproape această noţiune în .lucrarea sa: „Despre noţiunea realismului naiv"[23]. El spune: „Noţiunea naivităţii, pe scara reflexiunii despre propria comportare, reprezintă oarecum punctul zero. Naivitatea, din punctul de vedere al conţinutului, poate foarte bine să nimerească ceea ce este just, căci ea, de fapt, e lipsită de reflecţie, şi tocmai din această pricină, este lipsită de critică sau necritică, ...dar această lipsă a reflecţiunii şi a criticii exclude doar siguranţa obiectivă a ceea ce este just; ea include, cuprinde în sine posibilitatea şi pericolul erorii, dar nicidecum necesitatea acesteia. Există o naivitate a simţirii şi a voinţei, la fel ca una a reprezentării şi gândirii, în sensul cel mai larg al ultimelor cuvinte, şi există, mai departe, o naivitate a exteriorizării acestor stări interioare, în opoziţie cu represiunea sau modificările lor, provocate prin considerente şi prin reflecţie. Naivitatea, cel puţin în mod conştient, nu este influenţată de elementele introduse, învăţate şi prescrise; ... ea este, în toate domeniile, ceea ce exprimă cuvântul nativus (natural, înnăscut, n. t.), inconştientul, impulsivul, instinctivul şi demonicul". Pornind de la aceste propoziţii, vrem totuşi să concepem noţiunea naivului ceva mai precis, în orice activitate pe care o săvârşim, trebuie luate în considerare două aspecte: activitatea însăşi şi cunoaşterea legităţilor

[23] *Caiete filosofice*, vol. XXVI, Heidelberg 1890, pag. 390.

acesteia. Putem să ne cufundăm cu totul în prima, fără să ne întrebăm despre a doua. în acest caz se află artistul, care nu-şi cunoaşte legile creaţiei sub o formă reflexivă, ci o *exersează* conform sentimentului, conform simţirii. Pe acesta îl numim naiv. Dar există un gen de auto-observaţie care se întreabă despre legitatea propriei sale făptuiri, şi care înlocuieşte naivitatea tocmai descrisă cu conştienţa că ea ştie exact importanţa şi justificarea a ceea ce săvârşeşte. Pe aceasta vrem s-o numim *critică*. Credem că astfel am găsit cel mai bine sensul acestei noţiuni care s-a încetăţenit în filosofic de la Kant începând, cu o conştienţă mai mult sau mai puţin clară, în consecinţă, reflexiunea critică este contrariul naivităţii. Denumim *critică* acea comportare care pune stăpânire pe legile propriei sale activităţi, pentru a cunoaşte siguranţa şi limitele ei. Teoria cunoaşterii nu poate fi decât o ştiinţă critică. Obiectul ei este o faptă eminamente subiectivă a omului: *cunoaşterea*, iar ceea ce vrea ea să prezinte este *legitatea cunoaşterii*. Din această ştiinţă deci trebuie exclusă orice naivitate. Ea trebuie să-şi vadă tăria tocmai în faptul că săvârşeşte lucrul pe care multe personalităţi orientate spre viaţa practică se laudă că nu l-au făcut niciodată, şi anume „gândirea despre gândire".

IV. PUNCTELE DE PORNIRE ALE TEORIEI CUNOAŞTERII

Conform tuturor celor arătate, la începutul cercetărilor de teorie a cunoaşterii trebuie respins ceea ce aparţine deja domeniului însuşi al cunoaşterii. Cunoaşterea este ceva adus în realizare de către om, ceva ce a luat naştere prin activitatea sa. Dacă teoria cunoaşterii trebuie să se extindă – explicând cu adevărat – asupra *întregului* domeniu al cunoaşterii, atunci ea trebuie să ia drept punct de plecare ceva ce este cu totul neatins de activitatea de

cunoaştere, ceva de la care aceasta îşi primeşte mai degrabă, ea însăşi întâi, impulsul. Acel ceva cu ce trebuie început stă în *afara* cunoaşterii, el însuşi nu poate fi o cunoaştere. Dar noi trebuie să-l căutăm *nemijlocit înaintea* cunoaşterii, aşa încât următorul pas pe care omul îl întreprinde pornind de la el, este o activitate *de cunoaştere*. Modul cum acest prim absolut trebuie determinat, trebuie să fie de aşa natură încât în el să nu se infiltreze nimic ce ar proveni deja dintr-o cunoaştere.

Un asemenea început însă nu poate fi făcut decât cu *imaginea lumii dată în mod nemijlocit*, respectiv, cu acea imagine a lumii care se află în faţa omului, înainte ca el să o fi supus în vreun fel oarecare procesului de cunoaştere, înainte ca el să fi făcut despre ea chiar cea mai mică afirmaţie, înainte ca el să fi întreprins asupra ei chiar şi cea mai mică determinare gânditoare. Ceea ce ne întâmpină, şi ceea ce întâmpinăm, această imagine a lumii incoerentă şi totuşi încă nediferenţiată în particularităţi individuale[24], în care nimic nu pare diferit unul de altul, nimic nu se referă unul la altul, nimic nu pare determinat printr-un altul: aceasta este ceea ce ne este dat direct. Pe această treaptă a existenţei – dacă ne este îngăduit să ne folosim de această expresie – nici un obiect, nici o întâmplare nu este mai important decât altul, respectiv mai importantă decât alta. Cel mai rudimentar organ al animalului, care pentru o treaptă ulterioară de existenţă, deja luminată prin cunoaştere, poate că nu are nici o importanţă pentru evoluţie şi viaţă, stă în faţa atenţiei noastre cu aceeaşi pretenţie, ca şi partea cea mai nobilă, mai necesară a organismului, *înaintea* oricărei activităţi de cunoaştere, în

[24] Diferenţierea particularităţilor individuale din imaginea dată a lumii cu totul nediferenţiată este deja un act de activitate gânditoare.

imaginea lumii nu se prezintă nimic drept substanţă, nimic drept accidental, nimic drept cauză sau efect; contrastele dintre materie şi spirit, dintre trup şi suflet, încă nu sunt create. Dar, de imaginea lumii stabilită pe această treaptă trebuie să menţinem la distanţă chiar şi orice alt predicat. Ea nu poate fi concepută nici ca realitate şi nici ca aparenţă, nici ca subiectivă şi nici ca obiectivă, nici ca întâmplătoare şi nici ca necesară; pe această treaptă nu se poate hotărî deloc dacă ea este „lucru în sine" sau simplă reprezentare. Căci am văzut deja că nu ne este îngăduit să punem în fruntea teoriei cunoaşterii cunoştinţele fizicii şi ale fiziologiei care duc la subordonarea imaginii lumii date sub una din categoriile de mai sus.

Dacă ar fi creată dintr-odată, din nimic, o fiinţă cu o inteligenţă omenească deplin dezvoltată, şi ea ar întâmpina lumea, atunci *prima* impresie pe care lumea ar face-o asupra simţurilor şi gândirii sale, ar fi ceea ce numim imagine a lumii dată în mod nemijlocit. Intr-adevăr, această lume nu se află sub această formă în faţa omului, în nici o clipă a vieţii sale; în evoluţia omului nu există nicăieri o graniţă între dăruirea pură, pasivă către lumea dată nemijlocit şi între cunoaşterea gânditoare a acesteia. Această împrejurare ar putea trezi o bănuială faţă de poziţia noastră cu privire la începutul teoriei cunoaşterii. Astfel, spre exemplu, Ed. v. Hartmann spune: „Nu întrebăm care ar fi conţinutul conştienţei copilului care se trezeşte la conştienţă sau a animalului care stă pe treapta cea mai de jos a fiinţelor vii, căci despre acestea omul ce filozofează nu are nici o experienţă, iar concluziile prin care el caută să reconstruiască conţinutul de conştienţă al acestor trepte primitive biogenetice sau ontogenetice, trebuie totuşi să se bazeze pe experienţa sa personală. Deci trebuie mai întâi să stabilim care ar fi conţinutul prezent al conştienţei omului care filozofează, atunci când se află la începutul

reflecţiei filosofice”[25]. Faţă de acestea trebuie să obiectăm că imaginea lumii, pe care o avem la începutul reflecţiei filosofice, poartă deja predicate care sunt mijlocite numai prin cunoaştere. Pe acestea nu ne este îngăduit să le acceptăm necritic, ci ele trebuie scoase la iveală cu grijă din imaginea lumii, pentru ca ea să apară cu totul purificată de orice adaos introdus prin cunoaştere. Contururile a ceea ce este dat şi ceea ce este cunoscut nu vor coincide niciodată, în nici o clipă a evoluţiei omeneşti, iar graniţa trebuie trasată în mod *artificial*. Acest lucru însă poate fi făcut pe orice treaptă a evoluţiei, cu condiţia numai ca sciziunea între ceea ce ne întâmpină înainte de cunoaşterea fără determinare gânditoare, şi ceea ce facem din imaginea lumii după această determinare, să fie făcută în mod just.

Acum însă ni se poate reproşa că noi, pentru a separa pretinsa imagine nemijlocită a lumii de prelucrarea conceptuală adăugată de către om, am îngrămădit deja o serie întreagă de determinări ale gândirii. Faţă de aceasta însă trebuie să spunem următoarele: ceea ce am adus drept gânduri, nu vrea nicidecum să caracterizeze respectiva imagine despre lume, nu vrea să indice nici o însuşire a ei, în general nu vrea să exprime nimic despre ea, ci vrea să orienteze în aşa fel considerarea noastră, încât ea să fie dusă până la acea limită unde cunoaşterea îşi vede plasat începutul ei. De aceea nu poate fi nicăieri vorba despre adevăr sau eroare, despre justeţea sau nejustețea acelor considerări care premerg, conform concepţiei noastre, clipei în care stăm la începutul teoriei cunoaşterii. Acestea au doar misiunea de a ne călăuzi, *conform scopului*, la acest început. Nici unul dintre cei care sunt pe cale de a se ocupa cu problemele teoriei cunoaşterii, nu se află, în acelaşi

[25] *Problema fundamentală a teoriei cunoaşterii*, pag. 1.

timp, şi în punctul denumit – pe drept cuvânt – începutul cunoaşterii, ci el are deja, până la o anumită treaptă, cunoştinţe dezvoltate. A elimina din acestea tot ceea ce s-a dobândit prin munca de cunoaştere, şi a stabili începutul care se află înaintea lor, nu se poate face decât prin reflecţii conceptuale. Dar, pe această treaptă, conceptelor nu li se atribuie nici o valoare de cunoaştere, ele nu au decât misiunea pur negativă de a îndepărta totul din perspectiva care aparţine cunoaşterii, şi de a ne călăuzi acolo unde aceasta abia se instalează. Aceste reflecţii sunt indicatoarele spre acel început unde apare actul cunoaşterii, dar încă nu-i aparţin lui. Deci, în tot ce teoreticianul cunoaşterii are de spus înainte de stabilirea începutului, există doar utilitate sau neutilitate, şi nu adevăr sau eroare. Dar chiar şi în acest punct de începere însuşi este exclusă orice eroare, căci aceasta nu poate apare decât abia prin cunoaştere, deci nu poate exista *înainte* de aceasta.

Nici o altă teorie nu are voie să se folosească de ultima propoziţie decât teoria cunoaşterii, care decurge din reflecţiile noastre. Acolo unde punctul de pornire se face de la un obiect (sau subiect) printr-o determinare în gânduri, acolo desigur că eroarea este posibilă chiar şi de la început, şi anume chiar în această determinare. Căci justificarea acesteia depinde de legile care stau la baza actului de cunoaştere. Acestea însă pot să rezulte abia în cursul cercetărilor de teorie a cunoaşterii. Numai atunci când spunem: eu separ din imaginea mea despre lume toate determinările conceptuale dobândite prin cunoaştere şi menţin tot ce apare fără contribuţia mea în orizontul observaţiei mele, numai atunci este exclusă orice eroare. Acolo unde mă abţin de la orice afirmaţie, acolo nu poate avea loc nici eroarea.

În măsura în care *eroarea* este luată în considerare din punctul de vedere al teoriei cunoaşterii, *ea nu poate avea loc decât înlăuntrul actului de cunoaştere*. Iluzia simţurilor nu este o eroare. Când Luna ni se pare mai mare la răsărit decât la zenit, nu avem de-a face cu o eroare, ci cu un fapt bine bazat pe una din legile naturii. O greşeală în cunoaştere ar apare abia atunci când, în combinarea percepţiilor date, acel „mai mare" sau „mai mic" le-am interpreta în gândire într-un mod nejust. Această interpretare însă se află *înlăuntrul* actului de cunoaştere.

Dacă vrem să înţelegem într-adevăr cunoaşterea în întreaga ei esenţă, atunci fără îndoială trebuie să o concepem mai întâi acolo unde este pusă la începutul ei, unde ea începe. Este limpede şi faptul că ceea ce se află *înainte* de acest început nu trebuie inclus în explicarea cunoaşterii, ci trebuie tocmai presupus. A pătrunde în esenţa a ceea ce este presupus de noi aici este misiunea cunoaşterii ştiinţifice în diferitele ei ramuri. Aici însă nu vrem să dobândim cunoştinţe deosebite despre cutare sau cutare lucru, ci vrem să cercetăm însăşi cunoaşterea. Abia atunci când am înţeles actul de cunoaştere putem să dobândim o judecată despre semnificaţia pe care o au afirmaţiile despre conţinutul lumii şi care se fac despre acest conţinut în *cunoaştere*.

De aceea ne abţinem de la orice determinare a lucrului dat nemijlocit, atât timp cât nu ştim care este raportul unei asemenea determinări faţă de lucrul determinat. Chiar şi cu noţiunea „lucrului dat nemijlocit" nu exprimăm nimic despre ceea ce se află înainte de cunoaştere. Ea nu are decât scopul de a-l indica pe acesta, de a ne îndrepta privirea spre acest lucru dat. Aici, la începutul teoriei cunoaşterii, forma conceptuală nu este decât primul raport în care se plasează cunoaşterea faţă de conţinutul lumii. Prin această indicaţie am luat măsuri

chiar şi pentru cazul în care conţinutul general al lumii este numai o urzire a propriului nostru „Eu", deci pentru cazul în care ar fi valabil subiectivismul exclusiv; căci în acest caz nu poate fi vorba despre o *existenţă dată* a acestei realităţi. Ea nu ar putea fi decât rezultatul unei reflecţii de cunoaştere, respectiv de a o stabili mai întâi – prin teoria cunoaşterii – drept justă, nu însă pentru a-i servi acesteia drept premiză.

În acest conţinut al lumii dat nemijlocit este cuprins deci tot ce, în general, poate să apară înlăuntrul orizontului nostru de trăiri, în sensul cel mai larg, şi anume: senzaţii, percepţii, contemplări, sentimente, acte de voinţă, imagini de vis şi de fantezie, reprezentări, noţiuni şi idei.

Chiar şi iluziile şi halucinaţiile stau cu totul justificate pe această treaptă, împreună cu celelalte părţi ale conţinutului lumii. Despre raportul acestora faţă de celelalte percepţii, ne poate învăţa numai cercetarea bazată pe cunoaştere.

Dacă teoria cunoaşterii porneşte de la acceptarea că toate cele prezentate acum ar fi conţinutul conştienţei noastre, atunci apare bineînţeles imediat întrebarea: cum ieşim în afara conştienţei în vederea cunoaşterii existenţei, unde este trambulina care ne duce din subiectiv în transsubiectiv? Pentru noi lucrurile stau cu totul altfel. Pentru noi atât conştienţa, cât şi reprezentarea „Eului", sunt deocamdată numai părţi ale lumii date nemijlocit, abia raportul primelor faţă de ultimele, este un rezultat al cunoaşterii. Nu vrem să determinăm cunoaşterea pornind de la conştienţă, ci invers: pornind de la cunoaştere să determinăm conştienţa şi raportul dintre subiectivitate şi obiectivitate. Deoarece lumea dată o lăsăm deocamdată fără predicat, trebuie să ne întrebăm: cum ajungem în general la o determinare a acesteia, cum este posibil să începem undeva cu cunoaşterea? Cum putem să determinăm o parte

a imaginii lumii, spre exemplu, drept percepţie, o altă parte drept noţiune, una drept existenţă, alta drept iluzie, pe aceea drept cauză, pe aceasta drept efect, cum putem să ne distingem pe noi înşine de ceea ce este obiectiv şi să ne considerăm drept „Eu" faţă de „Non-Eu"?

Trebuie să găsim puntea de la imaginea dată a lumii, spre aceea pe care o dezvoltăm prin activitatea noastră de cunoaştere. Aici însă ne întâmpină următoarea dificultate. Atât timp cât contemplăm doar în mod pasiv lumea dată, nu putem găsi nicăieri un punct de pornire de care ne-am putea lega, pentru ca, începând de acolo, să urzim în continuare cunoaşterea. Ar trebui să găsim undeva în lumea dată locul unde să putem interveni, unde se află ceva omogen cunoaşterii. Dacă într-adevăr totul ar fi *numai* dat, atunci totul s-ar limita doar la o simplă privire în lumea exterioară şi o privire, cu totul de aceeaşi valoare, în lumea individualităţii noastre. Noi am putea atunci să *descriem* lucrurile ca fiind cel mult în afara noastră, dar nu le-am putea niciodată *înţelege*. Atunci noţiunile noastre nu ar avea decât un raport pur exterior faţă de elementele la care se referă şi nici unul interior. Pentru adevărata cunoaştere totul depinde de faptul ca noi să găsim undeva în lumea dată un domeniu unde activitatea noastră de cunoaştere nu îşi *presupune* doar o lume dată, ci stă în lumea dată, înlăuntrul ei, în mijlocul ei, în mod activ. Cu alte cuvinte: chiar la o menţinere severă în lumea numai dată, trebuie să iasă în evidenţă că nu e totul ca atare (numai dat, n.t.). Pretenţia noastră a trebuit să fie de aşa natură încât, prin respectarea ei severă, ea să se anuleze parţial pe sine. Am ridicat această pretenţie ca să nu stabilim în mod arbitrar un oarecare început al teoriei cunoaşterii, ci să-l căutăm pe acesta cu adevărat. *Dat*, în sensul nostru, poate fi totul, chiar şi ceea ce, *conform naturii sale celei mai intrinseci, nu este dat*. Acesta ne întâmpină chiar atunci, *pur formal*,

drept dat, dar la o cercetare mai exactă, reiese ca de la sine ceea ce este cu adevărat.

Toate dificultăţile în înţelegerea cunoaşterii provin din faptul că noi nu producem conţinutul lumii din noi înşine. Dacă am face aceasta, atunci nu ar exista absolut nici o cunoaştere. Numai atunci poate să apară o întrebare, printr-un lucru, pentru mine, când el îmi este „dat". Lucrului pe care îl produc, îi *dau* eu determinările sale; deci nu trebuie să mai întreb despre justificarea lor.

Acesta este al doilea punct al epistemologiei noastre. El constă în postulatul: în domeniul lumii date trebuie să se afle ceva, unde activitatea noastră nu pluteşte în gol, unde însuşi conţinutul lumii pătrunde în această activitate.

Dar dacă am determinat începutul teoriei cunoaşterii în aşa fel că l-am pus în întregime *înaintea* activităţii de cunoaştere, pentru ca înăuntrul acestei cunoaşteri însăşi să nu aducem vreo tulburare prin nici o prejudecată, tot aşa primul pas pe care îl facem acum în expunerea noastră, îl determinăm aşa încât să nu poată fi vorba de eroare sau inexactitate. Căci nu pronunţăm nici o judecată despre ceva anume, ci arătăm doar pretenţia care trebuie îndeplinită, dacă vrem, într-adevăr, să se producă cunoaşterea. Totul depinde de faptul că suntem conştienţi cu o perfectă prevedere critică despre următoarele: noi stabilim drept postulat însăşi caracteristica pe care trebuie să o aibă acea parte a conţinutului lumii, la care putem să începem cu activitatea noastră de cunoaştere.

Este absolut posibil şi altceva. Conţinutul lumii, ca şi conţinut dat, este cu totul lipsit de determinare. Nici o parte nu poate, prin sine însăşi, să dea impulsul ca, pornind din ea, să facă începutul spre o ordine în acest haos. Aici deci, activitatea de cunoaştere trebuie să ia o decizie suverană şi să spună: această parte trebuie să fie făcută aşa şi aşa. O asemenea decizie suverană nu tatonează nici

lumea dată – în nici un fel – în calitatea sa. Ea nu aduce în ştiinţă nici o afirmaţie arbitrară. Ea tocmai că nu afirmă nimic, ci spune doar: dacă vrem ca explicarea cunoaşterii să fie posibilă, atunci trebuie să căutăm un domeniu aşa cum a fost indicat mai sus. Dacă avem un asemenea domeniu, atunci există o explicare a cunoaşterii, altfel nu. în timp ce am făcut începutul teoriei cunoaşterii cu „lumea dată" în general, acum ne limităm la pretenţia de a ne concentra asupra unui anumit punct al acesteia.

Vrem să clarificăm acum mai îndeaproape pretenţia noastră. Unde găsim în imaginea lumii ceva anume, ce nu este numai un lucru dat, ci este dat numai în măsura în care este totodată şi un produs în actul de cunoaştere?

Trebuie să fim perfect lămuriţi asupra faptului că această producere trebuie să o avem şi aici în modul cel mai direct. Nu este îngăduit să fie necesare anumite deducţii pentru a o recunoaşte. De aici rezultă deja că faţă de pretenţia noastră nu sunt suficiente calităţile senzoriale. Căci despre împrejurarea că acestea nu se nasc fără activitatea noastră, nu ştim în mod direct, ci numai prin consideraţii ale fizicii şi fiziologiei. Dar ştim foarte bine în mod direct că noţiunile şi ideile survin întotdeauna întâi în actul de cunoaştere şi, prin acesta, păşesc în sfera lumii direct date. De aceea nici un om nu se înşeală despre acest caracter al noţiunilor şi ideilor. Putem foarte bine să considerăm o halucinaţie drept un lucru dat din afară, dar nu vom crede niciodată despre noţiunile noastre că ele ne sunt date fără munca proprie de gândire. Un nebun consideră drept reale numai lucruri şi raporturi care sunt înzestrate cu predicatele „realităţii", deşi ele în mod faptic nu sunt; dar nu va spune niciodată despre noţiunile şi ideile sale că ele intră în lumea lucrurilor date fără activitatea sa proprie. Toate celelalte din imaginea noastră despre lume poartă tocmai un asemenea caracter, că ele

trebuie să ne fie date, dacă vrem să le trăim; numai la noţiuni şi idei mai apare elementul invers: dacă vrem să le trăim, trebuie să le producem. Numai noţiunile şi ideile ne sunt date sub forma care a fost denumită intuiţie intelectuală. Kant şi filosofii mai noi în legătură cu el, neagă în mod radical această capacitate a omului, pentru că orice gândire s-ar referi numai la obiecte şi nu ar produce din sine însăşi absolut nimic. In intuiţia intelectuală, odată cu forma gândului, trebuie să existe şi conţinutul acestuia, ca ceva dat. Dar oare nu acesta este într-adevăr cazul la noţiunile şi ideile pure?[26] Trebuie să le considerăm doar în forma în care ele sunt încă cu totul libere de orice conţinut empiric. Dacă spre exemplu vrem să înţelegem noţiunea pură a cauzalităţii, nu este îngăduit să luăm în considerare o anumită cauzalitate oarecare sau suma tuturor cauzalităţilor, ci numai noţiunea acesteia. Cauzele şi efectele trebuie căutate în lume, *cauzalitatea*, ca formă conceptuală, trebuie să o producem noi înşine, înainte ca să le putem găsi pe primele în lume. Dacă însă am vrea să acceptăm afirmaţia kantiană, că noţiunile fără intuiţii ar fi goale, atunci nu ne-am putea imagina demonstrarea posibilităţii unei determinări a lumii date prin noţiuni. Căci, să presupunem că ar fi date două elemente ale conţinutului lumii: a şi b. Dacă vreau să caut un raport între ele, atonei trebuie să o fac cu ajutorul unei reguli precise în privinţa conţinutului; pe aceasta însă eu nu o pot produce decât prin actul însuşi de cunoaştere, căci nu o pot lua din obiect, tocmai pentru că determinările acestuia din urmă trebuie mai întâi dobândite cu ajutorul regulii. O

[26] Prin noţiune înţeleg o regulă, conform căreia elementele incoerente ale percepţiei se leagă într-o unitate. Spre exemplu, cauzalitatea este o noţiune. Ideea este o noţiune cu un conţinut mai mare. Organismul, luat cu totul abstract, este o idee.

asemenea regulă pentru determinarea realului se iveşte deci complet înlăuntrul entităţii conceptuale pure.

Înainte de a merge mai departe vrem să înlăturăm mai întâi o posibilă obiecţie. Şi anume, s-ar părea că la noi, reprezentarea „Eului", a „subiectului personal" ar juca un rol inconştient, şi că noi ne folosim de această reprezentare în continuarea raţionamentului nostru, fără să-i fi demonstrat justificarea. Acesta este cazul când spunem spre exemplu: *noi* producem noţiuni sau *noi* ridicăm cutare sau cutare pretenţie. Dar nimic în expunerile noastre nu ne îndeamnă a vedea în asemenea propoziţii mai mult decât expresii stilistice. Că actul de cunoaştere aparţine unui „Eu" şi că izvorăşte din el, aceasta, aşa cum am spus deja, nu poate fi stabilit decât pe baza unor considerări gnoseologice. De fapt, provizoriu, ar trebui să vorbim numai despre actul de cunoaştere, chiar fără a aminti de vreun purtător al acestuia. Căci tot ce am constatat până acum se limitează la faptul că ne aflăm în faţa unui „dat" şi că, dintr-un punct al acestui „dat", îşi are originea postulatul prezentat mai sus; în sfârşit, că noţiunile şi ideile sunt domeniul care corespunde acestui postulat. Prin aceasta nu vrem să negăm că punctul din care izvorăşte postulatul, este „Eul". Dar ne limităm mai întâi la faptul de a prezenta acei doi paşi ai teoriei cunoaşterii în puritatea lor.

V. CUNOAŞTERE ŞI REALITATE

Noţiunile şi ideile sunt deci acelea în care avem dat ceea ce ne duce în acelaşi timp dincolo de ceea ce este dat. Prin aceasta însă ni se oferă posibilitatea de a determina esenţa restului activităţii de cunoaştere.

Noi am separat, printr-un postulat, o parte din imaginea dată a lumii, pentru că în natura cunoaşterii se află justificarea de a porni tocmai de la această parte dotată

cu astfel de însuşiri. Această separare a fost deci făcută numai cu scopul de a putea înţelege cunoaşterea. Prin aceasta însă, trebuie să ne mai fie în acelaşi timp limpede faptul că noi am rupt în mod artificial unitatea imaginii lumii. Trebuie să recunoaştem că segmentul scos de noi din lumea dată – făcând abstracţie de pretenţia noastră şi de ceea ce e în afara ei – stă într-o legătură necesară cu conţinutul lumii. Prin aceasta s-a dat pasul următor al teoriei cunoaşterii. El va consta în a restabili unitatea care a fost ruptă în vederea realizării cunoaşterii. Această restabilire are loc în *gândirea* despre lumea dată. în considerarea gânditoare a lumii se realizează în mod faptic unirea celor două părţi ale conţinutului ei: a aceleia pe care o cuprindem cu privirea în orizontul trăirilor noastre, şi a aceleia care, pentru a fi dată, trebuie produsă în actul de cunoaştere. Actul de cunoaştere este sinteza acestor două elemente. Şi anume, în fiecare act particular de cunoaştere apare unul şi acelaşi element, drept ceva produs în actul însuşi, drept ceva adăugat prin el lucrului doar dat. Elementul care, de altfel, este mereu produs, apare ca ceva dat, numai la începutul teoriei cunoaşterii înseşi.

A pătrunde lumea dată cu noţiuni şi idei, înseamnă însă considerare *gânditoare* a lucrurilor. Astfel, gândirea este într-adevăr actul prin care se mijloceşte cunoaşterea. Cunoaşterea se poate realiza numai când gândirea, pornind din sine însăşi, ordonează conţinutul imaginii lumii. Gândirea însăşi este o faptă care în momentul cunoaşterii produce un conţinut propriu. Deci, în măsura în care conţinutul cunoscut decurge exclusiv din gândire, cunoaşterii nu i se oferă nici o dificultate. Aici trebuie doar să observăm; şi ni se dă esenţa în mod direct. *Descrierea* gândirii este în acelaşi timp ştiinţa gândirii. De fapt nici logica n-a fost niciodată altceva decât o descriere a formelor gândirii, niciodată o ştiinţă demonstrativă.

Dovada apare abia atunci când are loc o sinteză a celor gândite, cu diferitele conţinuturi ale lumii. De aceea, *Gideon Spicker* [Nota 9] spune cu drept cuvânt în cartea sa „Concepţia despre lume a lui Lessing" (pag. 5): „Că gândirea ar fi justă în sine, nu putem să experimentăm niciodată, nici empiric, nici logic". Putem adăuga: în privinţa gândirii încetează orice dovedire. Căci dovada presupune deja gândirea. Putem dovedi foarte bine un fapt particular, dar nu putem dovedi dovedirea însăşi. Putem doar descrie ce este o dovadă, în logică orice teorie nu e decât empirism; în această ştiinţă nu există decât observaţie. Dar dacă vrem să cunoaştem şi altceva decât gândirea noastră, aceasta nu o putem face decât cu ajutorul gândirii, respectiv gândirea trebuie să abordeze un lucru dat şi să-l aducă din legătura lui haotică într-o legătură sistematică cu imaginea lumii. Gândirea abordează deci, ca principiu formator, conţinutul dat al lumii. Aici procesul este următorul: mai întâi sunt scoase în evidenţă în mod conceptual anumite particularităţi din totalitatea întregului lumii. Căci de fapt în lumea dată nu există nimic particular, ci totul este într-o legătură de continuitate. Acum gândirea, conform etalonului formelor produse de ea, raportează aceste particularităţi alese, una la alta, şi determină până la urmă ceea ce rezultă din acest raport. Prin faptul că gândirea stabileşte un raport între două părţi despărţite ale conţinutului lumii, ea nu a determinat nimic din sine despre aceste două părţi. Ea aşteaptă ceea ce rezultă de la sine în urma stabilirii raportului. Acest rezultat de-abia este o cunoaştere despre părţile respective ale conţinutului lumii. Dacă ar sta în natura acestora din urmă de a nu exprima în general nimic despre sine prin acest raport, atunci tocmai investigaţia gândirii ar trebui să nu reuşească şi să apară una nouă în locul ei. Toate cunoştinţele se bazează pe faptul că omul aduce două sau

mai multe elemente ale realităţii în legătura justă şi concepe ceea ce rezultă din aceasta.

Desigur că facem multe asemenea investigaţii zadarnice ale gândirii, nu numai în ştiinţe, unde istoria lor ne-o arată cu prisosinţă, ci şi în viaţa obişnuită; doar că în cazurile simple, pe care le întâlnim totuşi de cele mai multe ori, cea justă apare atât de rapid în locul celei false, încât despre aceasta din urmă nu suntem deloc, sau foarte rar, conştienţi.

În scopul organizării sistematice a conţinutului lumii, în a sa „unitatea sintetică a percepţiei", Kant a suspendat această activitate a gândirii dedusă de noi. Dar cât de puţin a devenit acesta conştient de misiunea propriu-zisă a gândirii, rezultă din faptul că el crede să poată deduce, din regulile conform cărora are loc această sinteză, legile apriorice ale ştiinţelor pure ale naturii. Aici el nu s-a gândit că activitatea sintetică a gândirii nu este decât una care *pregăteşte* dobândirea legilor propriu-zise ale naturii. Să ne imaginăm că am desprinde din imaginea lumii un conţinut a şi, tot aşa, un altul b. Dacă vrem să ajungem la cunoaşterea unei legături legice între a şi b, atunci gândirea trebuie să-l aducă mai întâi pe a într-un asemenea raport cu b, încât prin el să devină posibil ca dependenţa existentă să ni se prezinte ca ceva dat. Deci, conţinutul propriu-zis al unei legi a naturii rezultă din ceea ce este dat, iar gândirii îi rămâne doar sarcina de a realiza ocazia prin care părţile imaginii lumii să fie aduse în asemenea raporturi încât legitatea lor să devină evidentă. Prin urmare, din simpla activitatea sintetică a gândirii nu rezultă nici un fel de legi obiective.

Trebuie să ne întrebăm care este partea ce revine gândirii la formarea imaginii noastre ştiinţifice despre lume, în opoziţie cu imaginea numai dată despre lume? Din expunerea noastră rezultă că ea se preocupă de forma

legității. Să presupunem că, în schema noastră de mai sus, a ar fi cauza, iar b efectul. Legătura cauzală dintre a și b nu ar putea fi niciodată cunoscută, dacă gândirea nu ar fi în stare de a forma noțiunea cauzalității. Dar pentru ca în cazul dat să-l recunoaștem pe a drept cauză, iar pe b drept efect, este necesar ca ambii să corespundă cu ceea ce se înțelege prin cauză și efect. Tot așa stau lucrurile cu celelalte categorii ale gândirii.

Ar fi util să ne referim aici, prin câteva cuvinte, la expunerile lui Hume despre noțiunea de cauzalitate [Nota 10]. Hume spune că noțiunile de cauză și efect își au originea exclusiv în *obiceiurile* noastre. Observăm de mai multe ori că după un anumit eveniment urmează un altul, și ne obișnuim să ni le imaginăm pe ambele într-o legătură cauzală, așa încât, atunci când îl observăm pe primul, așteptăm să intervină al doilea. Această concepție însă pleacă de la o reprezentare cu totul eronată despre raportul de cauzalitate. Dacă ieșind pe poarta locuinței mele voi întâlni zile de-a rândul mereu același om, până la urmă mă voi obișnui să aștept chiar succesiunea temporală a ambelor evenimente, dar nu-mi va trece deloc prin minte să constat aici vreo legătură cauzală între apariția mea și a celuilalt om în același loc. Pentru a explica succesiunea directă a faptelor relatate voi mai cerceta părți esențial diferite ale conținutului lumii. Noi tocmai că nu determinăm legătura cauzală absolut deloc conform succesiunii temporale, ci conform semnificației părților conținutului lumii, indicate drept cauză și efect.

Din faptul că, în privința făuririi imaginii noastre științifice despre lume, gândirea exercită numai o activitate formală, rezultă următoarele: conținutul fiecărei cunoștințe nu poate fi stabilit deloc a priori, înainte de observație (confruntarea gândirii cu lumea dată), ci trebuie să rezulte în întregime din ultima, în acest sens, toate

cunoştinţele noastre sunt empirice. Dar nici nu se poate înţelege cum ar trebui să fie altfel. Căci judecăţile kantiene a priori, de fapt, nici nu sunt deloc cunoştinţe, ci numai postulate, în sens kantian se poate întotdeauna spune doar: dacă un lucru trebuie să devină obiectul unei experienţe posibile, atunci el trebuie să se supună acestor legi. Prin urmare, acestea sunt prescripţii pe care le face subiectul obiectelor, însă noi, totuşi, credem că dacă vrem să ne împărtăşim din cunoştinţele lumii date, atunci ele trebuie să decurgă nu din subiectivitate, ci din obiectivitate.

Gândirea nu spune nimic a priori despre lumea dată, ci ea realizează acele forme pe baza cărora iese în evidenţă a posteriori legitatea fenomenelor.

Este limpede că această părere despre gradul de certitudine pe care o are o judecată de cunoaştere dobândită, nu poate realiza nimic a priori. Pentru că nici certitudinea nu poate fi dobândită din nimic altceva decât din însuşi lucrul dat. Faţă de aceasta s-ar putea obiecta că observaţia nu ne-ar spune niciodată nimic altceva decât că odată are loc o oarecare legătură a fenomenelor, *nu* însă că ea trebuie să aibă loc şi că, în aceleaşi cazuri, va avea loc întotdeauna. Dar şi această ipoteză este eronată. Căci dacă eu recunosc o anumită legătură între părţile imaginii lumii, atunci – în sensul nostru –, ea nu este altceva decât ceea ce rezultă de la sine din aceste părţi, nu este nimic ce aş adăuga prin gândire acestor părţi, ci este ceva ce aparţine esenţial acestor părţi, deci ceva ce, în mod necesar, trebuie să fie prezent atunci când ele însele sunt prezente.

Numai o părere care porneşte din concepţia că orice îndeletnicire ştiinţifică ar consta numai în aceea de a lega între ele faptele experienţei conform maximelor subiective care sunt în afara ei, poate să creadă că a şi b pot fi legate între ele conform unei legi azi, mâine conform alteia. (J. St. Mill). Aceluia însă care recunoaşte că legile naturii izvorăsc

din lucrurile date, şi că astfel ele sunt acelea care realizează şi determină legătura fenomenelor, aceluia nici prin gând nu-i va trece să vorbească despre o simplă generalitate comparativă a legilor dobândite prin observaţie. Bineînţeles că prin aceasta nu vrem să afirmăm că legile naturii, pe care le-am acceptat odată drept juste, trebuie neapărat să fie şi valabile. Dar dacă un caz ulterior infirmă o lege stabilită, aceasta nu provine din faptul că ea n-a putut fi dedusă prima oară decât prin generalitate comparativă, ci datorită faptului că ea n-a fost dedusă nici atunci în mod cu desăvârşire just. O lege adevărată a naturii nu este nimic altceva decât exprimarea unei legături în imaginea dată a lumii, şi ea este tot atât de puţin prezentă fără faptele pe care le reglementează, pe cât sunt acestea de prezente fără acea lege.

Mai sus am determinat drept natură a actului de cunoaştere faptul că imaginea dată a lumii devine prin gândire străbătută de noţiuni şi idei. Ce rezultă din acest fapt? Dacă lumea dată direct ar conţine o totalitate încheiată, atunci o asemenea prelucrare a ei prin cunoaştere ar fi imposibilă şi de asemenea inutilă. Atunci am accepta pur şi simplu lumea dată aşa cum este şi am fi mulţumiţi de ea în această formă. Actul de cunoaştere este posibil numai dacă în lumea dată se află ceva ascuns, ce încă *nu* apare – când o abordăm în nemijlocirea ei – ci apare abia cu ajutorul ordinei introduse de gândire. Ceea ce în lumea dată se află *înainte* de prelucrarea conceptuală, nu este totalitatea deplină a acesteia.

Acest lucru va deveni imediat şi mai limpede dacă privim mai îndeaproape factorii care trebuie luaţi în considerare în actul de cunoaştere. Primul factor este lucrul dat (das Gegebene). Faptul de a fi dat nu este deloc o însuşire a lucrului dat, nu este decât o exprimare a raportului acestuia faţă de al doilea factor al actului de

cunoaştere. Ceea ce este lucrul dat conform naturii sale proprii, rămâne deci, prin această determinare, cu totul în întuneric, în actul de cunoaştere, gândirea consideră al doilea factor – conţinutul conceptual al lucrului dat – legat în mod necesar cu lucrul dat. Acum ne punem întrebările: 1. Unde are loc despărţirea dintre lucrul dat şi noţiune? 2. Unde se află unirea acestora? Răspunsul la aceste două întrebări a fost dat, fără îndoială, în cercetările noastre anterioare. Despărţirea are loc exclusiv în actul de cunoaştere, unirea se află în lucrul dat. De aici rezultă cu necesitate că conţinutul conceptual este numai o parte a lucrului dat, şi că actul de cunoaştere constă în faptul de a uni una cu alta părţile componente ale imaginii lumii care, pentru el, sunt date mai întâi despărţite. Astfel, imaginea dată a lumii devine integrală abia prin acel mod indirect al existenţei date, care este adăugat prin gândire. Prin forma sa nemijlocită, imaginea lumii ni se arată mai întâi într-o configuraţie cu totul parţială.

Dacă în conţinutul lumii, conţinutul conceptual ar fi unit din capul locului cu lucrul dat, atunci n-ar exista nici o cunoaştere. Deoarece nu s-ar putea naşte nicăieri dorinţa de a depăşi ceea ce este dat. Dacă însă am produce cu gândirea, şi în ea, întregul conţinut al lumii, atunci ar exista tot atât de puţin o cunoaştere. Căci nu avem nevoie să cunoaştem ceea ce producem noi înşine. Cunoaşterea se bazează deci pe faptul că conţinutul lumii ne este dat iniţial într-o formă care este parţială, care nu conţine integral acest conţinut, ci care, în afară de ceea ce ne oferă direct, mai are o a doua latură esenţială. Această a doua latură a conţinutului lumii, care nu ne este dată la început, este dezvăluită prin cunoaştere. Ceea ce ne apare în gândire despărţit, nu sunt deci forme goale, ci o sumă de determinări (categorii), care însă pentru restul conţinutului lumii sunt formă. *Abia configuraţia*

conținutului lumii, dobândită prin cunoaștere, în care ambele fețe arătate ale acesteia sunt unite, poate fi numită realitate.

VI. TEORIA CUNOAȘTERII FĂRĂ PREMISĂ ȘI DOCTRINA ȘTIINȚEI LA FICHTE

Prin expunerile de până acum am stabilit ideea de cunoaștere. Această idee este dată direct în conștiența omenească, în măsura în care aceasta se manifestă cunoscând. „Eului", ca punct central[27] al conștienței, îi este dată percepția exterioară și interioară, și propria lui existență, în mod direct. Eul simte nevoia de a găsi în acest dat mai mult decât este dat în mod *nemijlocit*. Față de lumea dată îi apare al doilea element dat, acela al gândirii, și le leagă pe amândouă prin aceea că, dintr-o hotărâre liberă, realizează ceea am stabilit drept idee a cunoașterii. Aici avem o deosebire fundamentală între modul cum se arată unite, în chiar obiectul conștienței omenești, noțiunea și lucrul dat nemijlocit, ca o totală realitate, și între acel mod care are valabilitate pentru restul conținutului lumii, în privința oricărei alte părți a imaginii lumii trebuie să ne reprezentăm că unirea este originară, de dinainte necesară, și că numai la începutul cunoașterii, *pentru cunoaștere*, a intervenit o scindare artificială, care însă, până la urmă, potrivit naturii originare obiective, este din nou anulată prin cunoaștere, în privința conștienței omenești lucrurile stau altfel. Aici unirea este numai atunci prezentă, când ea este săvârșită într-o activitate reală de

[27] Abia dacă mai trebuie spus că prin denumirea „punct central" nu vrem să includem aici o concepție teoretică despre natura conștienței, ci o întrebuințăm numai ca prescurtare stilistică pentru fizionomia generală a conștienței.

către conştienţă. La fiecare alt obiect scindarea nu are nici o importanţă pentru obiect, ci numai pentru cunoaştere. Aici unirea este prima, iar scindarea este ceva derivat. Cunoaşterea săvârşeşte numai scindarea, deoarece conform specificului ei, ea nu poate ajunge în posesia unirii, dacă nu a provocat mai înainte scindarea, însă noţiunea şi realitatea dată a conştienţei sunt despărţite iniţial – unirea este ceva derivat – şi, din aceste motive, cunoaşterea este alcătuită aşa cum am prezentat-o noi. Deoarece în conştienţă ideea şi lucrul dat apar despărţite în mod necesar, pentru ea întreaga realitate se despică în aceste două părţi; şi deoarece conştienţa nu poate provoca unirea celor două elemente numite decât prin propria ei activitate, numai prin realizarea actului de cunoaştere ajunge ea la *deplina realitate*. Restul categoriilor (ideilor) ar fi şi atunci unite în mod necesar cu formele corespunzătoare ale lumii date, dacă ele nu ar fi cuprinse în cunoaştere; ideea cunoaşterii nu poate fi unită cu lucrul dat corespunzător ei decât prin activitatea conştienţei. Numai atunci există o conştienţă *reală*, când ea se realizează pe sine însăşi. Cu aceasta credem că suntem suficient de pregătiţi, pentru a expune eroarea fundamentală a „Doctrinei ştiinţei" lui Fichte şi de a oferi, în acelaşi timp, cheia înţelegerii ei. Fichte este acel filosof care, dintre urmaşii lui Kant, a simţit în modul cel mai viu că o fundamentare a tuturor ştiinţelor nu ar putea consta decât într-o teorie a conştienţei; dar el n-a ajuns să cunoască niciodată de ce este aşa. El simţea că ceea ce noi am indicat drept al doilea pas al teoriei cunoaşterii, şi căruia noi îi dăm forma unui postulat, trebuie realizat de către „Eu" în mod real. Acest lucru îl vedem, spre exemplu, în următoarele sale cuvinte: Teoria (doctrina) ştiinţei se naşte deci, în măsura în care vrem ca ea să fie o ştiinţă sistematică, exact la fel ca toate ştiinţele posibile, în

măsura în care vrem ca ele să fie sistematice, printr-o determinare a libertăţii; aceasta din urmă este aici destinată îndeosebi să înalţe în conştienţă, în general, modul de acţiune al inteligenţei;... Prin această faptă liberă se preia acum ceva ce este deja formă în sine – acţiunea necesară a inteligenţei – drept conţinut într-o nouă formă, anume a cunoaşterii sau a conştienţei ...[28] Ce trebuie să înţelegem aici prin modul de acţiune al „inteligenţei" dacă ceea ce e simţit în mod obscur îl exprimăm în noţiuni clare? Nimic altceva decât realizarea ideii cunoaşterii ce are loc în conştienţă. Dacă Fichte ar fi fost conştient de asta în mod cu totul clar, atunci ar fi trebuit să formuleze propoziţia de mai sus pur şi simplu aşa: Teoria (doctrina) ştiinţei trebuie să ridice cunoaşterea, în măsura în care ea este încă activitate inconştientă a „Eului", până la nivelul conştienţei; ea trebuie să arate că obiectivarea ideii cunoaşterii se realizează în „Eu" ca o acţiune necesară.

Fichte vrea să precizeze activitatea „Eului". El constată: „*Acel ceva, a cărei existenţă (fiinţă) constă numai în aceea că se instituie*[29] *pe sine însăşi ca existând*, este Eul, ca subiect absolut".[30] Această instituire a Eului este pentru Fichte prima acţiune necondiţionată, „care stă la baza oricărei alte conştienţe"[31]. Eul deci, în sensul lui Fichte, nu poate să înceapă nici un fel de activitate decât printr-o

---

[28] «Ober den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie» (1794) herausegegeben von J. H. Fichle, (Despre noţiunea de teorie (doctrină) a ştiinţei sau a aşa-numitei filosofii), Opere complete, editate de J. H. Fichte, Berlin 1845, vol. I, pag. 71 ş.u.

[29] setzen: a aşeza, ...a institui. Pentru această variantă, vezi J. G. Fichte, *Doctrina ştiinţei*, traducere de Paul Blendea şi Radu Gabriel Pârvu, Humanitas 1995, pag. 27 (n. red.).

[30] «Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre» (Baza doctrinei generale a ştiinţei), Op. compl. I, pag. 97

[31] Op. compl. I, pag. 91

decizie absolută. Dar pentru Fichte este imposibil să ajute această activitate a sa, instituită în mod absolut de către Eu, spre un anumit conţinut al făptuirii sale. Căci el nu are nimic către care să se îndrepte această activitate, după care ea să se determine. Eul său trebuie să facă o acţiune; dar *ce* să facă? Pentru că Fichte nu a stabilit noţiunea cunoaşterii, pe care Eul să o realizeze, din acea pricină se zbate zadarnic pentru a găsi vreo anumită continuare a acţiunii sale absolute, spre determinările următoare ale Eului. Da, până la urmă, referitor la o asemenea continuare, el declară „că cercetarea ei ar sta în afara limitelor teoriei. El (idealismul critic, n.ed. elveţian), nu porneşte în deducţia reprezentării nici de la o activitate absolută a Eului, nici a non Eului, ci de la o existenţă determinată, care este în acelaşi timp determinare, deoarece conştienţa nu conţine nemijlocit nimic altceva şi nici nu poate conţine. Ce vrea să determine din nou această determinare, rămâne în teorie cu totul nedecis; iar prin această ne-terminare suntem duşi chiar dincolo de teorie, în partea practică a doctrinei ştiinţei."[32] Prin această explicaţie însă, Fichte distruge orice cunoaştere. Căci activitatea practică a Eului aparţine unui domeniu cu totul diferit. Că postulatul stabilit de noi mai sus nu poate fi realizat decât printr-o acţiune liberă a Eului, este un lucru limpede; dar dacă Eul trebuie să se manifeste cunoscând, tocmai acest lucru este important, ca decizia acestuia să se îndrepte spre realizarea ideii cunoaşterii. Desigur, este foarte just că Eul, din decizie liberă, poate să realizeze încă multe altele. Dar, într-o fundamentare epistemologică a tuturor ştiinţelor, nu caracteristica „*de liber*" a Eului este importantă, ci caracteristica „*de cunoscător*". Fichte s-a lăsat mult prea mult influenţat de

[32] Op. compl. I, pag. 178.

înclinarea sa subiectivă, de a prezenta libertatea personalității omenești în lumina cea mai clară. Pe drept cuvânt remarcă Harms în discursul său „asupra filosofiei lui Fichte" (pag. 12) [Nota 11]: concepția sa despre lume este „una etică în mod dominant și exclusiv", iar a sa teorie a cunoașterii nu are alt caracter. Dacă toate domeniile realității ar fi date, cunoașterea nu ar avea absolut nici o misiune, însă deoarece Eul, atât timp cât nu este inclus de către gândire în totalitatea sistematică a imaginii lumii, nu este nici el altceva decât un lucru dat direct, atunci, o simplă indicare a acțiunii sale nu este deloc suficientă. Totuși, Fichte este de părere că, în ceea ce privește Eul, prin simpla *căutare*, s-a făcut deja totul. „Trebuie *să căutăm* prima premiză absolută, pur și simplu necondiționată a oricărei științe omenești. Dacă este să fie absolut primul principiu fundamental, nu se lasă *dovedit* sau *determinat*."[33] Am văzut că numai dovedirea și determinarea față de logica pură nu-și are locul, însă Eul aparține realității, iar aici este necesară stabilirea prezenței cutărei sau cutărei categorii în ceea ce este dat. Fichte nu a făcut-o. Și aici trebuie să căutăm motivul pentru care a dat doctrinei sale asupra științei o formă atât de nereușită. *Zeller* observă[34] că formulele logice, prin care Fichte vrea să ajungă la noțiunea Eului, învăluie doar insuficient faptul că acesta vrea să dobândească cu orice preț scopul deja preconceput, de a ajunge la acest punct de pornire.

Aceste cuvinte se referă la prima formă pe care Fichte a dat-o teoriei sale despre știință, în 1794. Dacă reținem faptul că Fichte, conform întregii sale structuri filosofice,

[33] Op. compl. I, pag. 91

[34] «Geschichte der deutschcn Philosophie seit Leibniz» (Istoria filosofiei germane de la Leibniz încoace), München 1873, pag. 605.

nu putea să vrea altceva decât să-şi înceapă ştiinţa printr-o hotărâre suverană absolută, atunci nu există decât două căi pentru a înţelege acest început. Una a fost aceea de a concepe conştienţa într-una din activităţile sale empirice şi, printr-o eliminare treptată a tuturor acelor lucruri ce rezultă din aceasta, să cristalizeze noţiunea pură a Eului. Cealaltă cale a fost aceea de a începe imediat cu activitatea originară a „Eului" şi de a demonstra natura ei prin autoreflexiune şi auto-observaţie. La începutul filozofării sale, Fichte a mers pe prima cale; totuşi, pe parcursul ei, a trecut treptat la a doua.

Referindu-se la sinteza „apercepţiei transcendentale" a lui Kant, Fichte a constatat că întreaga activitate a Eului ar consta în racordarea materialului experienţei conform formelor judecăţii. Judecata constă în legarea predicatului de subiect, ceea ce în mod pur formal se exprimă prin propoziţia: a = a. Această propoziţie ar fi imposibilă dacă x, care le leagă pe amândouă, nu s-ar baza pe o capacitate de a institui pur şi simplu. Căci propoziţia nu înseamnă deloc că a este, ci: dacă a este, atunci este a. Deci, despre o instituire absolută a lui a nu poate fi vorba. Astfel, nu mai rămâne nimic de făcut, pentru a ajunge în general la o valabilitate absolută, decât de a declara pur şi simplu, instituirea însăşi drept absolută, în timp ce a este condiţionat, instituirea lui a este necondiţionată, însă această instituire este o acţiune a Eului. Astfel, Eului i se atribuie o capacitate de a institui pur şi simplu, şi necondiţionat, în propoziţia a = a nu este hotărât decât un a, în timp ce celălalt este presupus; şi anume, el este instituit prin Eu. „Dacă a este instituit în Eu, atunci *el este instituit*"[35]. Această legătură nu este posibilă decât cu condiţia ca în Eu să fie ceva ce rămâne permanent, ceva ce

[35] Op. compl. I, pag. 94

duce de la un a la celălalt. Iar x-ul amintit mai sus se bazează pe acest element ce rămâne permanent. Eul care instituie un a, este acelaşi cu cel care îl instituie pe celălalt a. însă aceasta înseamnă că Eul = Eul. Această propoziţie exprimată sub forma judecăţii: dacă Eul este, atunci el este - nu are nici un sens. Eul nu va fi instituit cu condiţia (sub premisa) unui alt Eu, ci el se instituie pe sine însuşi. Aceasta înseamnă însă că el este pur şi simplu şi că este necondiţionat. Forma ipotetică a judecăţii, care se atribuie oricărei judecăţi, fără presupunerea (premisa) Eului absolut, se transformă aici în forma propoziţiei absolute existenţiale: *Eu* pur şi simplu *sunt*. Fichte mai exprimă aceasta şi în felul următor: „*La origine, Eul îşi instituie pur şi simplu propria sa existenţă*"[36]. Vedem că acest întreg raţionament al lui Fichte nu este altceva decât un fel de confruntare pedagogică, pentru a-şi duce cititorii acolo unde le apare cunoaşterea activităţii necondiţionate a Eului. El vrea să Ic aducă acestora limpede în faţa ochilor această acţiune a Eului, fără a cărei înfăptuire nu există în general nici un Eu.

Vrem să privim încă o dată înapoi la raţionamentul lui Fichte. Şi anume, la o examinare mai pătrunzătoare, iese în evidenţă faptul că în acesta există un salt şi anume de aşa natură, încât pune la îndoială justeţea concepţiei despre acţiunea iniţială. Căci ce este propriu-zis, cu adevărat absolut în instituirea Eului? Se judecă aşa: dacă a este, atunci este a. A-ul este instituit de către Eu. Despre această instituire deci nu poate exista nici o îndoială. Dar chiar dacă şi ca activitate, aceasta e necondiţionată, totuşi Eul nu poate institui decât un *ceva anume*. El nu poate institui „activitatea în şi pentru sine", ci numai o anumită activitate. Pe scurt: instituirea trebuie să aibă un anumit

[36] Op. compl. I, pag. 98

conținut. Dar pe acesta nu-l poate lua din sine însuşi, căci altcum el n-ar putea face altceva decât să instituie veşnic instituirea. Deci, pentru instituire, pentru activitatea absolută a Eului, trebuie să existe ceva prin care ea să fie realizată. Fără ca Eul să apeleze la ceva dat, pe care îl instituie – el nu poate în general să instituie „*nimic*" – nu poate hotărî în consecinţă *nimic*. Acest lucru ni-l arată şi propoziţia lui Fichte: Eul îşi instituie existenţa. Această existenţă este o categorie. Suntem din nou la propoziţia noastră: activitatea Eului se bazează pe faptul că Eul, din decizie proprie liberă, instituie noţiunile şi ideile a ceea ce este dat. Fichte ajunge la rezultatele sale numai prin aceea că porneşte inconştient să dovedească Eul ca „existând". Dacă el ar fi dezvoltat noţiunea cunoaşterii, atunci ar fi ajuns la adevăratul punct de pornire al teoriei cunoaşterii: *Eul instituie cunoaşterea*. Deoarece Fichte nu s-a clarificat asupra faptului prin care va fi determinată activitatea Eului, el a indicat pur şi simplu drept caracter al acestei activităţi, instituirea existenţei. Prin aceasta însă, el a limitat şi activitatea absolută a Eului. Căci dacă numai „instituirea existenţei" Eului este necondiţionată, atunci, orice altceva ce provine din Eu, este condiţionat. Dacă Eul este necondiţionat numai în direcţia indicată, atunci pentru acesta încetează imediat posibilitatea de a institui altceva – printr-un act originar – decât propria existenţă. Apare astfel necesitatea de a indica temeiul pentru oricare altă activitate a Eului. Fichte, aşa cum am văzut mai sus, a căutat zadarnic un asemenea temei.

De aceea, cu scopul deducţiei Eului, el s-a orientat spre alte căi decât cele caracterizate mai sus. încă din 1797, în „*Prima introducere în doctrina ştiinţei*", el a recomandat auto-observaţia drept calea justă de a cunoaşte Eul în caracterul său originar. „Observă-te pe tine însuţi, întoarce-ţi privirea de la tot ce te înconjoară, spre şi în interiorul tău

– este prima pretenţie pe care o are filosofia faţă de discipolul ei. Nu este vorba de nimic altceva ce ar fi în afară de tine, ci exclusiv de tine însuţi”[37] Acest mod de introducere în teoria cunoaşterii are, bineînţeles, faţă de altele, un mare avantaj. Căci auto-observaţia descoperă într-adevăr activitatea Eului, nu în mod unilateral, într-o anumită direcţie; această activitate nu ni se arată instituind doar existenţă, ci ea ni se arată în desfăşurarea ei multilaterală, cum, gândind, caută să înţeleagă conţinutul lumii dat în mod nemijlocit. Auto-observaţiei i se arate Eul, cum el îşi construieşte imaginea lumii din îmbinarea lucrului dat cu noţiunea. Dar pentru acela care nu a străbătut împreună cu noi consideraţiile noastre de mai sus – deci care nu ştie că Eul numai atunci ajunge la conţinutul integral al realităţii când el abordează *ceea ce este dat* cu formele gândirii sale – pentru acela, procesul de cunoaştere apare drept o urzire a lumii din Eu. De aceea, pentru Fichte, imaginea lumii devine tot mai mult o construcţie a Eului. El accentuează tot mai mult că în teoria ştiinţei este important de a trezi simţul care este în stare să sesizeze Eul la această construire a lumii. Celui ce e capabil de aceasta, i se pare că este pe o treaptă mai înaltă a ştiinţei decât acela care vede numai ceea ce e construit, care vede existenţa terminată. Acela care examinează numai lumea obiectelor, acela nu cunoaşte faptul că ea e mai întâi creată de către Eu. Acela însă care consideră Eul în construirea sa, acela vede *temelia* imaginii terminate a lumii; el ştie prin ce anume a devenit ea, aceasta i se pare drept consecinţă căreia îi sunt date premizele. Conştienţa obişnuită nu vede decât ceea ce este instituit, ceea ce este determinat în cutare sau cutare mod. îi lipseşte privirea în premize, în temelii: de ce cutare lucru este tocmai aşa instituit şi nu

[37] Op. compl. I, pag. 422

altfel. Ştiinţa de a transmite aceste premize este, după Fichte, misiunea unui simţ cu totul nou. Acest lucru l-am găsit exprimat în modul cel mai limpede în „Prelegeri introductive în teoria ştiinţei. Prelegerea ţinută în toamna anului 1813 la Universitatea din Berlin": „*Această teorie presupune un organ interior de percepţie cu totul nou, prin care ni se dă o lume nouă, care nu există deloc pentru omul obişnuit*". Sau: „Lumea noului simţ, şi prin aceasta, el însuşi, sunt, temporar, clar determinaţi: ea este vederea premiselor pe care se bazează judecata următoare: aceasta *este* ceva; *temelia* existenţei, care, tocmai pentru că este aceasta, nu este pe de altă parte ea însăşi, şi este o existenţă."[38]

Lui Fichte îi lipseşte şi aici privirea clară în conţinutul activităţii realizate de către Eu. El n-a pătruns niciodată până la aceasta. Din acest motiv, a sa teorie a ştiinţei nu a putut fi ceea ce – conform întregii ei structuri – ar fi trebuit să fie: o teorie a cunoaşterii drept ştiinţă filosofică fundamentală. Şi anume, dacă odată am recunoscut că activitatea Eului trebuie *instituită* de acesta însuşi, atunci ne este la îndemână să ne gândim la faptul că ea îşi dobândeşte determinarea tot de la Eu. Dar cum poate asta să aibă loc altfel decât dând acţiunii pur formale a Eului un conţinut. Dar dacă vrem să plasăm acest conţinut într-adevăr prin Eu, în activitatea sa – altfel total nedefinită, – atunci acesta trebuie determinat, de asemenea, şi conform naturii sale. De altfel, el ar putea fi totuşi realizat, însă cel mult printr-un „lucru în sine", care se află în Eu, a cărui unealtă este Eul, nu însă prin acesta din urmă. Dacă însă Fichte ar fi căutat această determinare, atunci ar fi ajuns la

[38] Opere postume ale lui J.G. Fichte. Ed. J.H. Fichte, vol. I, Bonn 1834, pag. 4 şi pag. 16.

noţiunea cunoaşterii, care trebuie realizată de către Eu. Doctrina ştiinţei a lui Fichte este o dovadă că nici gândirii celei mai agere nu îi reuşeşte să acţioneze rodnic într-un anumit domeniu, dacă nu ajunge la forma justă a gândirii (categorie, idee) care, completată cu ceea ce este dat, ne dă realitatea. Unui asemenea observator i se întâmplă la fel ca acelui om căruia i se oferă cele mai splendide melodii, dar pe care el nu le aude deloc, pentru că nu are nici un simţ pentru melodie. Conştienţa, ca lucru dat, poate fi caracterizată numai de acela, care ştie să ajungă în posesia „ideii de conştienţă".

La un moment dat Fichte este chiar foarte aproape de concepţia justă, în 1797, în „Introduceri în doctrina ştiinţei", constată că ar exista două sisteme teoretice: dogmatismul, care face ca Eul să fie determinat de către lucruri, şi idealismul, care determină lucrurile din Eu. Ambele, după părerea sa, pot fi concepţii posibile despre lume. Atât una, cât şi cealaltă, permit o realizare consecventă. Dar dacă ne dăruim dogmatismului, atunci trebuie să renunţăm la independenţa Eului şi să-l facem pe acesta dependent de lucrul în sine. Suntem într-o situaţie inversă dacă ne dedicăm idealismului. Pe care sistem vrea să-l aleagă un filosof sau altul, aceasta Fichte o atribuie exclusiv preferinţelor Eului. Dacă însă acesta ar vrea să-şi păstreze independenţa, atunci el trebuie să anuleze credinţa în lucrurile din afara noastră şi să se dăruiască *idealismului*.

El ar mai fi avut nevoie doar de a reflecta asupra faptului că Eul nu poate ajunge la absolut nici o decizie şi determinare adevărată şi fundamentală, dacă nu presupune ceva care să-l ajute la acestea. Orice determinare provenită din Eu ar rămâne goală şi lipsită de conţinut, dacă Eul nu găseşte ceva plin de conţinut şi determinat în mod absolut, care să-i dea posibilitatea

determinării lucrului dat, şi o dată cu aceasta, şi posibilitatea alegerii între idealism şi dogmatism. Acest element plin de conţinut în mod absolut este lumea gândirii. Iar a determina lucrul dat prin gândire înseamnă *cunoaştere*. Putem să-l abordăm pe Fichte unde vrem: pretutindeni vom găsi că raţionamentul său capătă consistenţă în clipa când ne imaginăm activitatea Eului – la el cu totul searbădă şi goală – plină şi organizată de ceea ce am denumit proces al cunoaşterii.

Împrejurarea că Eul, prin libertate, se poate transpune în activitate, îi dă lui posibilitatea de a realiza prin autodeterminare categoria cunoaşterii, în timp ce în restul lumii, categoriile – printr-o necesitate obiectivă – se dovedesc a-fi legate cu lucrurile date, corespunzătoare lor. A cerceta esenţa autodeterminării libere, va fi misiunea unei etici şi metafizici bazate pe teoria noastră a cunoaşterii. Acestea vor dezbate şi problema următoare: dacă Eul poate să realizeze şi alte idei în afară de cunoaştere. Că această realizare a cunoaşterii are loc prin libertate, rezultă însă limpede chiar din observaţiile făcute mai sus. Căci dacă ceea ce este dat în mod nemijlocit, şi forma gândirii care îi aparţine, sunt unite prin Eu în procesul cunoaşterii, atunci unirea celor două elemente ale realităţii, care rămân de altfel mereu despărţite în conştienţă, nu poate să aibă loc decât printr-un act al libertăţii.

Însă prin expunerile noastre se mai aruncă, într-un cu totul alt mod, şi o lumină asupra idealismului critic. Aceluia care s-a ocupat în mod detaliat cu sistemul lui Fichte, îi apare ca o preferinţă intimă a acestui filosof susţinerea tezei că în Eu nu poate pătrunde nimic din afară, că nimic nu apare în acesta ce nu ar fi fost iniţial instituit chiar de către Eu. Dar e în afară de orice îndoială că nici un idealism nu va fi în stare vreodată să deducă din Eu acea formă a conţinutului lumii, pe care l-am indicat drept dat în mod

nemijlocit. Această formă tocmai că nu poate fi decât *dată*, şi nu poate fi niciodată construită pornind din gândire. Să ne gândim doar la faptul cum, chiar dacă ne-ar fi fost dat întregul rest al gamei de culori, noi – spre a o completa – nu am crea, pornind din Eu, nici măcar *o singură* nuanţă. Ne putem forma o imagine despre cele mai îndepărtate teritorii, pe care nu le-am văzut niciodată, dacă am trăit vreodată în mod individual elementele date necesare pentru aceasta. Atunci ne combinăm imaginea după călăuzirea dată de către faptele particulare trăite de noi. Vom căuta însă zadarnic să urzim din noi măcar un singur element al percepţiei, dacă el n-a fost niciodată în orizontul lucrurilor date nouă. Una este a *şti* numai despre lumea dată şi altceva a *cunoaşte* fiinţa ei. Ultima nu ne va fi clară, deşi ea este legată intim cu conţinutul lumii, dacă nu ne vom construi noi înşine realitatea din lucrul dat şi din gândire. Propriu-zisul „ce" al lucrului dat va fi instituit pentru Eu numai prin gândire. Eul însă nu ar avea absolut nici un impuls de a hotărî în sine fiinţa unui lucru dat, dacă el nu s-ar vedea mai întâi faţă în faţă cu acest lucru, într-un mod cu totul nedeterminat. Deci ceea ce este instituit de către Eu drept esenţă a lumii, nu e hotărât fără Eu, ci *prin* acesta.

Nu prima formă în care realitatea întâmpină Eul este cea adevărată, ci ultima, pe care o face Eul din aceasta. Acea primă formă este în general fără importanţă pentru lumea obiectivă şi are o astfel de înfăţişare doar ca suport pentru procesul cunoaşterii. Deci nu *acea* formă a lumii, pe care o dă teoria acesteia, este cea *subiectivă*, ci mai degrabă aceea care îi este dată mai întâi Eului. Conform procedurii lui *Volkelt* şi a altora, vrem să numim lumea dată – experienţa; atunci trebuie să spunem: ştiinţa completează imaginea lumii, ce apare datorită organizării conştienţei noastre într-o formă subiectivă, ca experienţă, cu ceea ce este esenţial.

Teoria noastră a cunoaşterii oferă baza, în adevăratul sens al cuvântului, pentru un idealism care se înţelege pe sine însuşi. Ea întemeiază convingerea că în gândire e mijlocită esenţa lumii. Prin nimic altceva decât prin gândire poate fi demonstrat raportul dintre părţile conţinutului lumii, fie acela dintre căldura Soarelui şi piatra încălzită sau dintre Eu şi lumea exterioară. Exclusiv în gândire este dat elementul care determină toate lucrurile în raporturile lor reciproce.

Obiecţiunea pe care ar mai putea-o face kantianismul, ar fi aceea că determinarea esenţei lucrului dat, caracterizată mai sus, totuşi nu ar fi una ca atare decât *pentru Eu*. Faţă de aceasta, în sensul concepţiei noastre fundamentale, trebuie să răspundem că şi scindarea Eului şi a lumii exterioare nu este durabilă decât înlăuntrul lucrului dat, şi că, deci, acel „pentru Eu", – faţă de considerarea gânditoare, care uneşte toate contrariile – nu are nici o importanţă. Eul, despărţit de lumea exterioară, se cufundă cu totul în considerarea gânditoare; deci, a vorbi despre determinări *numai pentru Eu* nu mai are nici un sens.

VII. CONSIDERAŢIE FINALĂ EPISTEMOLOGICĂ

Am pus bazele teoriei cunoaşterii drept ştiinţa despre semnificaţia tuturor cunoştinţelor omeneşti. Abia prin ea ne creăm o explicaţie despre raportul pe care îl are conţinutul diferitelor ştiinţe cu lumea. Ea ne dă posibilitatea de a ajunge, cu ajutorul ştiinţelor, la o concepţie despre lume. Dobândim o cunoaştere pozitivă prin diferitele cunoştinţe; valoarea capacităţii de cunoaştere faţă de realitate o aflăm prin teoria cunoaşterii. Prin faptul că ne-am ţinut în mod sever de teza noastră fundamentală şi în expunerile noastre nu ne-am folosit de nici o ştiinţă aparte, am depăşit toate concepţiile

unilaterale despre lume. Unilateralitatea provine de obicei din motivul că cercetarea, în loc să se facă chiar asupra procesului de cunoaştere, abordează imediat obiectele oarecare ale acestui proces. Conform expunerilor noastre *dogmatismul* trebuie să renunţe la al său „lucru în sine", iar *idealismul subiectiv* la „Eul" său ca principiu originar, căci aceştia – conform raportului lor reciproc – sunt determinaţi în mod esenţial abia în gândire. „Lucrul în sine" şi „Eul" nu trebuie determinaţi deducându-le pe unul din celălalt, ci ambii trebuie determinaţi pornind din gândire, conform caracterului şi raportului lor. *Scepticismul* trebuie să cedeze din îndoiala sa cu privire la posibilitatea de a cunoaşte lumea, căci la „ceea ce este dat" nu e nimic de pus la îndoială, deoarece el este neatins de toate predicatele acordate lui prin cunoaştere. Dacă însă ar voi să afirme că cunoaşterea *prin gândire* nu ar putea ajunge niciodată la lucruri, atunci el însuşi (scepticismul, n.red.) n-ar putea face aceasta decât tot printr-o reflexiune a gândirii, prin care însă se contrazice. Căci acela care vrea să întemeieze prin gândire îndoiala, acela recunoaşte implicit că gândirii îi revine o forţă suficientă pentru susţinerea unei convingeri. Teoria noastră a cunoaşterii depăşeşte în sfârşit *empirismul* unilateral şi *raţionalismul* unilateral, unindu-le pe amândouă pe *o treaptă superioară*, în acest mod ea justifică ambele concepţii. Pe *empirist* îl justificăm arătând că toate cunoştinţele ce privesc conţinutul lumii date nu pot fi dobândite decât .prin atingere nemijlocita chiar cu această lume. Dar şi *raţionalistul* îşi găseşte în expunerile noastre justificarea sa, deoarece noi declarăm gândirea drept mijlocitoarea *necesară* şi *unică* a cunoaşterii.

Concepţia noastră despre lume, aşa cum am întemeiat-o epistemologic, converge cel mai mult cu aceea reprezentată de *A. E. Biedermann*.[1] Dar Biedermann, pentru

întemeierea punctului său de vedere, întrebuinţează constatări care nu aparţin deloc teoriei cunoaşterii. Astfel, el operează cu noţiuni ca: existenţă, substanţă, spaţiu, timp etc., fără a fi cercetat în prealabil procesul cunoaşterii în sine, în loc de a stabili că în procesul de cunoaştere nu sunt prezente întâi decât cele două elemente: lucrul dat şi gândirea, el vorbeşte despre *feluri (diferite) de existenţă a realităţii*. Astfel, el spune, spre exemplu, în paragraful 15: „în orice conţinut al conştienţei sunt cuprinse *două fapte fundamentale*: 1. în el ne sunt date *două feluri de existenţă* al căror contrast de existenţă... o indicam drept existentă *senzorială* şi *spirituală, obiectuală şi ideatică*". Iar în paragraful 19: „*Ceea ce are existenţă temporal-spaţială există ca ceva material;... ceea ce este temelie a oricărui proces de existenţă şi subiect al vieţii, există ideatic, este real, ca un element existenţial ideatic*". Asemenea reflecţii nu aparţin teoriei cunoaşterii, ci metafizicii, care nu poate fi întemeiată decât abia cu ajutorul teoriei cunoaşterii. Trebuie să recunoaştem că afirmaţiile lui Biedermann sunt foarte asemănătoare cu ale noastre; dar *metoda* noastră nu converge deloc cu a lui. De aceea nu am găsit nicăieri îndemnul de a ne confrunta direct cu el. Biedermann caută să dobândească, cu ajutorul câtorva axiome metafizice, un punct de vedere epistemologic. Noi căutăm, prin considerarea procesului de cunoaştere, să ajungem la o concepţie despre realitate.

Şi de fapt, credem că am arătat că orice controversă între concepţiile despre lume provine din faptul că se caută dobândirea unei ştiinţe despre ceva obiectiv (lucru, Eu, conştienţă etc.), fără a se cunoaşte mai înainte, exact, ceea ce ne poate da în mod exclusiv o explicaţie despre orice altă ştiinţă, şi anume: *însăşi natura actului cunoaşterii*.

VIII. CONSIDERAȚIE FINALĂ PRACTICĂ

Prin consideraţiile de până acum am căutat explicarea poziţiei personalităţii noastre cognitive faţă de fiinţa obiectivă a lumii. Ce înseamnă pentru noi posesia cunoaşterii şi a ştiinţei? Aceasta a fost întrebarea al cărui răspuns l-am căutat.

Am văzut că în cunoştinţele noastre se exprimă sâmburele cel mai interior al lumii, în cunoaşterea omenească apare armonia legică ce domină universul.

Astfel, menirii omului îi aparţine faptul de a transpune, în domeniul realităţii *înfăţişate*, legile fundamentale ale lumii, care într-alt fel, deşi stăpânesc orice existenţă, nu ar apare niciodată ele însele în existenţă. Aceasta este esenţa ştiinţei, anume că în ea se prezintă temelia lumilor, care nu poate fi găsită niciodată în realitatea obiectivă. Cunoaşterea noastră – imaginativ vorbind – este o permanentă trăire în temelia lumilor.

O asemenea convingere trebuie să arunce o lumină şi asupra concepţiei noastre practice despre viaţă.

Modul nostru de viaţă, conform caracterului său integral, este determinat de *idealurile* noastre *morale*. Acestea sunt ideile pe care le avem despre ţelurile noastre în viaţă sau, cu alte cuvinte, ideile pe care ni le facem despre ceea ce vrem să săvârşim prin acţiunea noastră.

Acţiunea noastră este o parte a procesului general universal. Ea stă astfel şi sub legitatea generală a acestui proces.

Dacă undeva în univers apare un proces, în acesta trebuie să deosebim două lucruri: cursul *exterior* al acestuia, în spaţiu şi timp, şi legitatea lui *interioară*.

Cunoaşterea acestei legităţi a acţiunii omeneşti este numai un caz special al cunoaşterii. Deci, concepţiile deduse de noi despre natura cunoaşterii trebuie să fie

aplicabile şi aici. A ne recunoaşte ca personalităţi în acţiune înseamnă atunci: a poseda drept *ştiinţă* legile corespunzătoare ale acţiunii noastre, respectiv a poseda drept ştiinţă noţiunile şi idealurile noastre morale. Dacă am recunoscut această legitate, atunci acţiunea noastră este şi opera *noastră*. Atunci legitatea nu este dată ca ceva ce e în afara obiectului la care apare procesul, ci ca un conţinut al obiectului însuşi, cuprins în fapta vie. Obiectul, în acest caz, este propriul nostru Eu. Dacă acesta din urmă a pătruns cu adevărat, cunoscând, acţiunea, conform esenţei ei, atunci el se simte în acelaşi timp drept stăpânitorul acesteia. Atât timp cât nu se întâmplă un asemenea lucru, legile acţiunii ne întâmpină ca ceva străin de noi, *ele ne* stăpânesc *pe noi*; ceea ce săvârşim stă sub constrângerea pe care o exercită ele asupra noastră. Dacă ele sunt transformate dintr-o asemenea fiinţă străină în fapta originar-proprie a Eului nostru, atunci această constrângere încetează. Elementul constrângător a devenit propria noastră fiinţă. Legitatea nu mai stăpâneşte *de deasupra* noastră, peste procesul ce provine din Eul nostru, ci în noi. Realizarea unui proces datorită unei legităţi care e în afara realizatorului este un act neliber, iar acela ce are loc prin realizator este unul liber. *A cunoaşte legile propriei acţiuni înseamnă a fi conştient de propria libertate*. Procesul cunoaşterii, conform expunerilor noastre, este procesul de evoluţie spre libertate.

Nu orice acţiune omenească poartă acest caracter, în multe cazuri noi nu posedăm, drept ştiinţă, legile pentru acţiunea noastră. Această parte a acţiunii noastre este partea neliberă a activităţii noastre, în opoziţie cu ea stă partea unde noi ne transpunem în mod desăvârşit în aceste legi. Acesta este domeniul *liber*, în măsura în care viaţa noastră îi aparţine *lui*, poate fi denumită drept *morală*. Transformarea primului domeniu într-unul cu caracterul

celui de-al doilea, este misiunea oricărei evoluţii individuale, la fel ca aceea a întregii omeniri.

Problema cea mai importantă a oricărei gândirii omeneşti este următoarea: *a înţelege omul drept personalitate întemeiată pe sine însăşi, liberă*.

TRIMITERI ALE EDITORULUI LA A V-A EDIŢIE, 1980

Cartea „Adevăr şi ştiinţă". Prolog la o „Filosofic a libertăţii" prezintă forma extinsă cu *„Introducere"* şi cu *„Consideraţie finală practică"* a lucrării de doctorat a lui Rudolf Steiner cu care acesta a promovat în 1891 la Rostock, la filosoful Heinrich von Stein. Dizertaţia avea titlul „Problema fundamentală a teoriei cu¬noaşterii, luând în considerare îndeosebi doctrina ştiinţei a lui Fichte. Prolegomene la acordul cu sine al conştienţei filosofice" (Die Grundfrage der Erkenntnistheorie mit besonderer Rücksicht auf Fichtes Wissenschaftslehre. Prolegomena zur Ver-ständigung des philosophischen Bewußtseins mit sich selbst). Pentru a fi tipărită ca dizertaţie, Rudolf Steiner a prelucrat stilistic în mică măsură textul prezentat. Prima ediţie sub formă de carte a apărut la Weimar, în 1892, cu un titlu nou şi cu o dedicaţie lui Eduard von Hartmann.

Capitolele I. *Preliminarii* (în formă prescurtată) şi II. *Problema fundamentală a teoriei cunoaşterii kantiene* (complet) au fost tipărite de Rudolf Steiner din nou, în revista „Lucifer-Gnosis" (Ian./Febr. 1904), la rubrica „întrebări şi răspunsuri"; şi anume ca răspuns la întrebarea ce revenea mereu: „Cum se situează antroposofia faţă de fundamentările ştiinţifice de teorie a cunoaşterii care predomină astăzi? " (Vezi Rudolf Steiner „Lucifer-Gnosis 1903-1908", GA 34, 1960, pag. 352-360).

Referitor la perioada genezei acestei lucrări, vezi Rudolf Steiner ***Cursul vieţii mele*** (Mein Lebensgang), GA 28, ca şi prelegerea din 4 februarie 1913, de la Berlin, publicată în: „Scrisori", vol. I, Dornach 1948.

Lucrările lui Rudolf Steiner la care se face referire aici s-au redat prin numărul din Opere Complete (Gesamt Ausgabe = GA), adică *GA* şi sunt prezentate la sfârşitul acestei cărţi.

1. *Karl Julius Schroer*, 1825-1900. Istoric literar, lingvist şi dialectolog, care, profesor la Universitatea Tehnică din Viena, a fost dascăl, prieten părintesc şi susţinător al lui Rudolf Steiner. Vezi R. Steiner ***Cursul vieţii mele*** (Registru), ca şi capitolul „Imagini din viaţa intelectuală a Austriei" din cartea sa ***Despre enigma omenească***, (Vom Menschenrätsel), GA 20 şi prelegerea din 10 februarie 1916, din ciclul ***Din viaţa spirituală a Europei de mijloc*** (Aus mitteleuropäischen Geistesleben), GA 65.

2. *Casa Speckt din Viena*: La recomandarea lui K. J. Schröer, Rudolf Steiner a activat în casa lui Ladislaus şi Pauline Specht din 1884 până în 1890 ca educator al celor patru fii ai acestora: Richard, Arthur, Otto şi Ernst. Vezi şi cap. IV din ***Cursul vieţii mele*** (fără a se da numele *Specht*), ca şi R. Steiner „Scrisori", vol. I, Dornach 1948.

3. *Roza Mayreder*, 1858-1938. Scriitoare, cunoscută şi ca pictoriţă. Despre prietenia dintre Rudolf Steiner şi Roza Mayreder, vezi cap. IX din ***Cursul vieţii mele***, ca şi R. Steiner, „Scrisori", vol. I şi II, Dornach 1948 şi 1953.

4. *Ars Magna Lulliana*: Raymundus Lullus, 1234-1315, Ars Magna et ultima. Vezi şi R. Steiner, ***Mistica în zorii vieţii spirituale a timpului nostru*** (Die Mystik im Anfange des neuzeitlichen Geistesleben), 1902, GA 7, pag. 135.

5. *Notă*: Robert Zimmermann, „Ober Kant's mathematisches Vorurteil und dessen Folgen";

Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wis-senschaften, Bd. 67, Wien 1871 (Asupra prejudecăţii matematice a lui Kant şi urmărilor sale; *Protocoale ale clasei filosofic-istorice a Academiei Imperiale de Ştiinţe*, vol. 67, Viena 1871, pag. 7-48).

6. *In ultima sa publicaţie de teorie a cunoaşterii...* : Eduard von Hartmann, „Transzendentaler Idealismus und Realismus mit besonderer Rücksicht auf das Kausalproblem"; Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 99 (Idealismul transcendental şi realismul, cu referire îndeosebi la problema cauzală; *Revista pentru filosofie şi critică filosofică*, vol. 99, Leizig 1891, pag. 183-209).

7. *J. Müller a arătat că fiecare simţ...*: Johannes Müller, 1801-1858, fiziolog. Vezi cap. „Handbuch der Physiologie des Menschen, für Vorlesungen" („Despre nervii senzoriali" din lucrarea sa „Manual de fiziologie a omului, pentru prelegeri"), Koblenz 1834.

8. *„Acest conţinut al conştienţei constă iniţial din... "* : F. v. Hartmann, „Das Grundproblem der Erkenntnistheorie" (Problema fundamentală a teoriei cunoaşterii), pag. 33.

9. *Gideon Spicker*, „Lessings Weltanschauung" (Concepţia despre lume a lui Lessing), Leipzig 1883.

10. *expunerile lui Hume despre noţiunea de cauzalitate*: David Hume, 1711-1776. „An Inquiry Concerning Human Understanding" (Cercetare asupra înţelegerii omeneşti), 1748. Vezi şi R. Steiner „Die Rätsel der Philosophie in ihrer Geschichte als Umriß dargestellt" (***Enigmele filosofiei prezentată prin istoria ei în rezumat***). GA 18, pag. 148 ş.u.

11. *Harms, în discursul său asupra filosofiei lui Fichte*: Friedrich Harms, discurs ţinut la 15 martie 1862, Kiel.

FILOSOFIA LIBERTĂȚII
TRĂSĂTURI FUNDAMENTALE ALE UNEI CONCEPȚII MODERNE DESPRE LUME

Rezultate sufleteşti ale observaţiei după metodele ştiinţelor naturii

GA 4

PREFAȚĂ LA NOUA EDIȚIE [1918]

Există două întrebări esențiale ale vieții sufletești a omului spre care se orientează tot ce vrem să discutăm prin această carte. Prima e dacă există o posibilitate de a considera în așa fel ființa umană, încât această considerare să se dovedească a fi temelie pentru oricare altă considerare care îl întâmpină pe om prin trăire sau știință, considerare despre care însă omul are senzația că nu s-ar putea sprijini pe sine. Prin îndoială și judecată critică o asemenea considerare ar ajunge în domeniul nesiguranței. Cealaltă întrebare este următoarea: are voie omul, ca ființă dotată cu voință, să-și atribuie libertatea, sau libertatea e o simplă iluzie, care se naște în el pentru că nu întrevede firele necesității de care depinde și voința lui, la fel ca orice fenomen al naturii? La această întrebare nu dă naștere o urzeală artificială de gânduri. Ea apare cu totul firesc în fața sufletului aflat într-o anumită dispoziție. Și putem simți că sufletul ar pierde ceva din ceea ce ar trebui să fie, dacă nu s-ar vedea o dată pus, cu cea mai mare seriozitate posibilă, în fața celor două posibilități: libertate sau necesitate a voinței. În această lucrare vrem să arătăm că trăirile sufletești pe care trebuie să le aibă omul prin intermediul celei de a doua întrebări, depind de punctul de vedere pe care poate să-l adopte față de prima. Aici facem încercarea de a dovedi că există o concepție despre ființa umană care poate să ofere un sprijin și restului cunoașterii; iar în continuare vrem să arătăm că prin această concepție dobândim o deplină justificare a ideii libertății voinței, abia atunci când mai întâi descoperim acel domeniu sufletesc în care se poate desfășura voința liberă.

Concepția despre care e vorba aici, referitor la aceste două întrebări, e de așa natură încât, odată dobândită, poate să devină ea însăși o componentă a vieții sufletești

vii. Nu dăm aici un răspuns teoretic, pe care, odată însuşit, să-l purtăm cu noi numai ca o convingere păstrată de memorie. Pentru modul de reprezentare care stă la baza acestei cărţi, un asemenea răspuns ar fi doar aparent. Nu vom da un asemenea răspuns încheiat, terminat, ci vom indica un domeniu de trăire a sufletului, în care prin însăşi activitatea sufletească interioară, problema îşi va primi răspunsul într-un mod viu, înnoit, ori de câte ori are omul nevoie de aceasta. Cine a găsit o dată domeniul sufletesc unde se dezvoltă aceste întrebări, aceluia, adevărata contemplare a acestui domeniu îi dăruieşte tocmai ceea ce îi trebuie pentru aceste două enigme ale vieţii, pentru ca apoi, cu ajutorul celor dobândite, să străbată în continuare viaţa plină de enigme – în lărgimea şi în adâncurile ei –, străbatere la care îl determină dorinţa şi destinul. Prin aceasta ni se pare că am indicat o cunoaştere care îşi dovedeşte justificarea şi valabilitatea prin viaţa ei proprie şi prin înrudirea acestei vieţi proprii cu întreaga viaţă sufletească a omului.

Aşa gândeam despre conţinutul acestei cărţi atunci când am scris-o, acum douăzeci şi cinci de ani. Dacă aş vrea să caracterizez ţelul gândurilor acestei lucrări, ar trebui să scriu şi astăzi asemenea propoziţii. În manuscrisul de atunci m-am limitat la a nu spune *mai mult* decât ceea ce e în legătură – *în modul cel mai strâns* – cu cele două întrebări fundamentale caracterizate. Dacă cineva ar fi mirat că în această carte încă nu găseşte nici un indiciu despre domeniul lumii experienţelor spirituale, care a fost prezentat de mine în scrierile mele ulterioare [Nota 1], acela să ia în considerare faptul că eu atunci tocmai că nu am voit să dau o relatare a rezultatelor cercetării spirituale, ci am voit mai întâi să clădesc temelia pe care se pot sprijini asemenea rezultate. Această *Filosofie a libertăţii* nu conţine nici un asemenea rezultat special, tot

atât de puţin pe cât conţine rezultate speciale ale ştiinţelor naturii; dar acela care caută siguranţă pentru asemenea cunoştinţe, după părerea mea, nu se poate dispensa de ceea ce conţine ea. Ceea ce se spune în carte poate fi acceptabil şi pentru unii oameni care, din pricina unor anumite motive valabile pentru ei, nu vor să aibă nimic de a face cu datele mele de cercetare obţinute prin ştiinţa spirituală. Aceluia însă care poate considera aceste date ale ştiinţei spirituale drept ceva către care este atras, aceluia îl vor putea fi importante şi cele ce am încercat să le arătăm aici. Şi anume, de a dovedi cum o considerare nepărtinitoare, care se extinde numai asupra celor două întrebări caracterizate, fundamentale pentru *orice* cunoaştere, ne duce la înţelegerea că omul trăieşte înlăuntrul unei lumi spirituale reale. În această carte am căutat să justificăm o cunoaştere a domeniului spiritual *înainte* de intrarea în experienţa spirituală. Iar această justificare a fost făcută în aşa fel încât pentru a găsi acceptabil ceea ce am spus aici nu e nevoie nicăieri în aceste expuneri să consultăm experienţele descrise de mine mai târziu, dacă putem sau dorim să urmărim modul acestor expuneri.

Astfel, mi se pare că această carte, pe de o parte, a luat o poziţie cu totul diferită faţă de lucrările mele de ştiinţă spirituală propriu-zisă; iar, pe de altă parte, ea este totuşi în cea mai strânsă legătură cu ele. Toate acestea m-au determinat ca acum, după douăzeci şi cinci de ani, să redau publicităţii conţinutul lucrării, în esenţă aproape total neschimbat. Am făcut doar nişte adaosuri mai lungi la un şir întreg de capitole. Constatările pe care le-am făcut cu privire la înţelegerea greşită a celor spuse de mine, m-au făcut să-mi pară necesare asemenea adaosuri lămuritoare. Am făcut schimbări doar acolo unde ceea ce am voit să spun acum un sfert de veac mi s-a părut azi neîndemânatic. (Şi numai un

răuvoitor s-ar simți îndemnat să spună că prin asemenea modificări mi-aș fi schimbat convingerea de bază).

Cartea este epuizată deja de mulți ani. Cu toate că, așa cum rezultă din cele spuse mai sus, mi se pare că trebuie spus la fel și azi, ceea ce am expus despre problemele caracterizate înainte cu douăzeci și cinci de ani, am ezitat mult timp la finisarea acestei noi ediții. Mă întrebam mereu dacă în cutare sau cutare loc nu ar trebui să comentez numeroasele concepții filosofice care s-au ivit de la apariția primei ediții. Solicitarea din ultimul timp, datorată cercetărilor mele de știință spirituală pură, m-a împiedicat să fac acest lucru așa cum aș fi dorit eu. După o orientare pe cât posibil temeinică în munca filosofică a prezentului, m-am convins de faptul că oricât de ademenitor ar părea un asemenea comentariu, pentru ceea ce trebuie spus prin cartea mea, nu e nevoie ca el să fie inclus aici. Ceea ce mi s-a părut necesar să spun despre noile direcții filosofice pornind de la punctul de vedere adoptat în *Filosofia libertății*, se poate găsi în volumul doi al cărții mele ***Enigmele filosofiei*** [Nota 2].

Aprilie 1918
Rudolf Steiner

I. ACȚIUNEA CONȘTIENTĂ A OMULUI

Este omul în gândirea şi în acţiunea sa o fiinţă spirituală *liberă*, sau el stă sub constrângerea unei necesităţi implacabile, care se impune asemenea unei legi pure a naturii? Puţine întrebări au fost examinate cu atâta agerime de spirit ca şi aceasta. Ideea libertăţii voinţei omeneşti a găsit numeroşi adepţi înfocaţi, cât şi adversari înverşunaţi. Există oameni care, în patosul lor moral, declară drept spirite mărginite pe toţi aceia care pot să nege un *fapt* atât de evident ca libertatea. Alţii, dimpotrivă, văd culmea lipsei de spirit ştiinţific în a crede întreruptă valabilitatea legilor naturii în sfera acţiunii şi gândirii omeneşti. Unul şi acelaşi lucru este considerat când bunul cel mai de preţ al omenirii, când cea mai gravă iluzie. S-a recurs la nespus de mult rafinament pentru a se explica felul în care se pot concilia libertatea omenească cu acţiunea din natură, căreia, totuşi, îi aparţine şi omul. Nu mai mică a fost osteneala cu care adversarii liberului arbitru s-au străduit să arate cum a putut lua naştere o idee atât de absurdă ca aceea a libertăţii voinţei. Dar că aici ne aflăm în faţa uneia dintre cele mai însemnate probleme ale vieţii, religiei, practicii şi ştiinţei, aceasta o simte orice om, la care trăsătura cea mai pronunţată a caracterului nu este tocmai contrariul temeiniciei. Şi este unul dintre simptomele cele mai triste ale superficialităţii gândirii contemporane, când o carte care, pornind de la rezultatele recente ale ştiinţelor naturii, vrea să întemeieze o „nouă credinţă" (*David Friedrich Strauss* [Nota 3]: «Vechea şi noua credinţă»), nu cuprinde asupra problemei libertăţii decât următoarele cuvinte: „Nu are nici un sens să ne ocupăm aici de libertatea voinţei omeneşti. Presupusa libertate de a alege a fost considerată întotdeauna ca o simplă fantomă de către oricare filosofie demnă de acest

nume; criteriul determinării valorilor morale rămâne însă cu totul neatins de această problemă". Nu am citat acest pasaj deoarece aş fi convins că lucrarea în care se găseşte ar avea o însemnătate deosebită, ci pentru că mi se pare că ea exprimă părerea până la care se pot ridica cei mai mulţi dintre gânditorii noştri contemporani, cu privire la problema pe care o tratăm aici. Azi, toţi cei care pretind că au depăşit treptele elementare ale ştiinţei, cred că libertatea nu poate fi confundată cu facultatea de a alege după bunul plac una sau alta din două acţiuni posibile. Întotdeauna – aşa se spune – există un *motiv* cu totul precis pentru care, din mai multe acţiuni posibile, săvârşim o anumită acţiune.

Acest lucru pare evident Cu toate acestea, până în timpurile noastre, adversarii libertăţii îşi îndreaptă atacurile numai împotriva libertăţii de a alege. Astfel *Herbert Spencer* [Nota 4], ale cărui concepţii se răspândesc zi de zi tot mai mult, spune («Principiile psihologiei», ed. de Dr. B. Vetter, Stuttgart 1882): „Atât analiza conştienţei cât şi conţinutul capitolului precedent (din această Psihologie) neagă faptul *că fiecare om poate dori sau nu după bunul său plac*, aşa cum susţine dogma propriu-zisă a liberului arbitru". Alţii pornesc de la acelaşi punct de vedere când combat ideea liberului arbitru. Toate consideraţiile referitoare la acest punct de vedere se găsesc în germene, deja la *Spinoza* [Nota 5]. Argumentele simple şi clare, pe care le-a adus Spinoza împotriva ideii libertăţii, s-au repetat de atunci de nenumărate ori, învăluite în cele mai rafinate expuneri teoretice, aşa încât cu greu mai poate fi recunoscută simpla înlănţuire de idei, singura care interesează. Într-o scrisoare din octombrie sau noiembrie 1674, Spinoza scrie: „De fapt, eu numesc *liber* lucrul care există şi acţionează numai în virtutea necesităţii pure a naturii sale proprii, iar *constrâns* îl numesc pe acela care

este determinat la existenţă şi acţiune în mod exact şi precis de către altceva. Aşa, de pildă, Dumnezeu, deşi necesar, este totuşi liber, deoarece există numai în virtutea necesităţii propriei Sale naturi. Tot aşa, Dumnezeu Se cunoaşte pe sine şi cunoaşte toate lucrurile, liber, deoarece atotcunoaşterea Lui rezultă numai din necesitatea propriei Sale naturi. Vedeţi, deci, că eu nu pun libertatea în legătură cu libera determinare, ci în legătură cu libera necesitate.

Totuşi, să coborâm la lumea obiectelor create, a căror existenţă şi acţiune sunt în întregime determinate în mod precis şi exact de cauze exterioare. Pentru a înţelege mai bine aceasta, să ne reprezentăm un fenomen simplu de tot. De pildă, o piatră, izbită din afară, este pusă în mişcare. După ce cauza exterioară a încetat, piatra continuă să se mişte în mod necesar. Menţinerea pietrei în mişcare este constrânsă şi nu necesară, deoarece ea este determinată prin impulsul dat de o cauză exterioară. Ceea ce am spus aici despre piatră se aplică tuturor lucrurilor, oricât de complexă şi oricât de multiplă le-ar fi întrebuinţarea. Anume, toate sunt determinate să existe şi să acţioneze într-un mod cu totul precis şi exact, de cauze exterioare.

Presupuneţi acum [Nota 6], de exemplu, că piatra, în timp ce se mişcă, ar gândi şi ar şti că ea se străduieşte să se menţină cât mai mult în acea mişcare. Această piatră, conştientă numai de strădania sa, şi care nu se comportă indiferent, va crede că e cu totul liberă şi că ea continuă să se mişte numai fiindcă aşa vrea. Dar aceasta este acea libertate omenească, pe care toţi pretind că o posedă, şi care nu constă decât din faptul că oamenii sunt conştienţi de dorinţele lor, dar nu cunosc cauzele care le determină. Astfel, copilul crede că cere liber laptele pentru a se hrăni; copilul arţăgos crede că cere liber răzbunarea, şi fricosul că alege în mod liber fuga. Iar beţivul crede că a rostit din liberă hotărâre vorbele pe care, treaz fiind, nu le-ar fi

pronunţat cu plăcere. Cum această prejudecată este înnăscută tuturor oamenilor, cu greu ne putem elibera de ea. Căci, deşi experienţa ne învaţă că oamenii îşi pot tempera foarte puţin poftele lor, şi că, antrenaţi de pasiuni contradictorii recunosc binele, dar fac răul, cu toate acestea, ei se consideră liberi, şi aceasta pentru motivul că doresc unele lucruri mai puţin, iar unele dorinţe pot fi uşor stăvilite prin aceea că ne aducem aminte de lucruri pe care le pierdem din vedere cu multă uşurinţă".

Fiindcă aici ni se expune o concepţie clară şi concisă, va fi uşor să descoperim eroarea fundamentală pe care o cuprinde. După această concepţie, cu necesitatea cu care o piatră, odată aruncată, trebuie să execute o anumită mişcare precisă, cu aceeaşi necesitate trebuie să execute şi omul o acţiune, când un motiv oarecare îl determină. Iar omul se consideră autorul liber al acelei acţiuni numai fiindcă are o conştienţă despre ea. În acelaşi timp, pierde însă din vedere faptul că el este condus de o cauză pe care trebuie să o urmeze neapărat. Eroarea acestui raţionament este curând descoperită. Spinoza şi toţi cei care gândesc ca el, trec cu vederea faptul că omul nu este conştient numai de acţiunile sale, ci poate fi conştient şi de cauzele care îi călăuzesc acţiunile. Nimeni nu va contesta că un copil mic este *neliber* când cere lapte, că omul beat e neliber când rosteşte lucruri pe care le regretă mai târziu. Nici unul, nici celălalt, nu ştiu nimic despre cauzele active în adâncurile organismului lor şi sub a căror constrângere implacabilă se găsesc. Dar este oare just să punem în aceeaşi oală acţiuni de acest fel cu acelea în care omul nu e conştient numai de acţiunea sa, ci şi de motivele care îl determină? Oare acţiunile oamenilor sunt toate de acelaşi fel? Faptele ostaşului pe câmpul de bătălie, acelea ale omului de ştiinţă în laborator, faptele omului de stat în complicatele probleme diplomatice, pot fi oare puse, din punctul de

vedere al cunoaşterii, pe aceeaşi treaptă cu fapta sugarului care ţipă după lapte? Ce e drept, oamenii caută să rezolve o problemă acolo unde ea are forma cea mai simplă. Dar lipsa facultăţii de discernământ a prilejuit adeseori confuzii infinite. Căci este, totuşi, o profundă deosebire între a cunoaşte sau a nu cunoaşte motivul unei acţiuni. Aceasta, la început, pare să fie un adevăr evident. Cu toate acestea, adversarii liberului arbitru nu se întrebă niciodată dacă mobilul acţiunii mele, pe care îl cunosc şi-l pătrund cu înţelegerea, mai exercită asupra mea aceeaşi constrângere, pe care o exercită procesele organice care îl determină pe sugari să strige după lapte.

Eduard von Hartmann [Nota 7] afirmă în «Fenomenologia conştienţei morale» că doi factori principali determină voinţa omului: mobilul de acţiune şi caracterul. Dacă îl considerăm pe toţi oamenii egali, sau considerăm deosebirea dintre ei ca fiind neînsemnată, atunci voinţa lor apare determinată din afară, anume de circumstanţele exterioare. Cumpănind însă faptul că unii oameni transformă o reprezentare în mobil al acţiunii lor abia atunci când caracterul lor e de aşa natură încât ei sunt determinaţi la o dorinţă de către o reprezentare corespunzătoare, omul ne apare determinat *din lăuntru* şi nu din afară. Şi fiindcă omul trebuie să transforme mai întâi – în conformitate cu caracterul său – reprezentarea impusă din afară în mobil de acţiune, el are impresia că este liber, adică independent de motivele de acţiune exterioare. După Eduard von Hartmann, însă, adevărul este următorul: „Cu toate că noi suntem aceia care ridicăm reprezentarea la rangul de motiv, noi nu facem arbitrar acest lucru, ci în conformitate cu necesitatea predispoziţiilor noastre caracterologice, *deci tot neliberi*". Şi aici este trecută cu vederea deosebirea ce există între acele mobile de acţiune pe care le las mai întâi să acţioneze

asupra mea, după ce le-am pătruns cu conştienţa şi acelea pe care le urmez, fără să am o cunoştinţă clară despre ele.

Acestea ne duc direct la punctul de vedere din care vom examina aici problema pusă. Oare întrebarea despre libertatea voinţei noastre poate fi pusă în mod unilateral şi izolat? Iar dacă nu, cu care altă problemă trebuie neapărat pusă în legătură?

De vreme ce există o deosebire între un mobil conştient al acţiunii mele şi între pornirea inconştientă, atunci şi mobilul conştient va atrage după sine o acţiune, ce trebuie judecată altfel decât acţiunea săvârşită din pornire oarbă. Prin urmare, prima problemă ce se pune o constituie această deosebire. Şi abia de rezultatul acestei examinări va depinde atitudinea pe care trebuie să o luăm faţă de problema propriu-zisă a libertăţii.

Ce înseamnă a avea o *cunoaştere* a cauzelor propriilor noastre acţiuni? Această întrebare a fost prea puţin luată în considerare, fiindcă, din păcate, întotdeauna s-a rupt în două ceea ce formează un tot inseparabil: omul. S-a făcut distincţie între omul care acţionează şi omul care cunoaşte, pierzându-se din vedere ceea ce trebuie să ne intereseze în primul rând: omul care acţionează din cunoaştere.

Se spune: omul este liber când este stăpânit numai de raţiune şi nu de pornirile sale animalice. Sau se mai spune şi altfel: libertatea ar însemna să-ţi poţi determina viaţa şi acţiunile în conformitate cu scopurile şi hotărârile tale.

Prin afirmaţii de acest fel nu dobândim nimic. Căci tocmai aceasta este problema, dacă raţiunea, dacă scopurile şi hotărârile omului exercită asupra lui aceeaşi constrângere ca poftele animalice. Dacă se iveşte în mine, fără contribuţia mea, o hotărâre raţională care mi se impune cu aceeaşi necesitate cu care mi se impune foamea sau setea, atunci eu nu pot să o urmez decât constrâns, şi libertatea mea este o iluzie.

O altă alocuţiune prezintă lucrurile în felul următor: a fi liber nu înseamnă a putea voi ceea ce vrei, ci a putea face ceea ce vrei. Această idee a fost caracterizată concis de filosoful poet *Robert Hamerling* [Nota 8], în lucrarea sa «Atomistica voinţei», în modul următor: „Omul, firește, poate *face* ceea ce vrea, dar nu poate *voi* ceea ce vrea, deoarece voinţa sa este determinată de *motive*! Nu poate voi ceea ce vrea? Să examinăm mai bine aceste cuvinte. Cuprind ele un sens raţional? Deci, libertatea voinţei ar trebui să constea din faptul că am putea voi ceva fără motiv, fără temei? Dar ce altceva înseamnă a vrea, decât *a avea un motiv* pentru care faci sau tinzi spre un lucru mai degrabă decât spre celălalt? A vrea ceva fără temei, a voi ceva fără motiv, ar însemna a vrea ceva *fără să vrei*. De ideea voinţei se leagă *inseparabil* aceea a motivului. Fără un motiv determinant, voinţa este o *facultate* lipsită de conţinut: abia prin motiv devine ea activă şi reală. Deci, este absolut adevărat că voinţa omenească nu este „liberă", în măsura în care direcţia ei este determinată întotdeauna de motivul cel mai puternic. Dar, pe de altă parte, trebuie să recunoaştem că este absurd ca, faţă de această „nelibertate", să vorbim despre o „libertate" imaginară a voinţei, care ar însemna că poţi voi ceea ce nu vrei" («Atomistica voinţei», vol. II, pag. 213).

Aici, de asemenea, se vorbeşte numai despre motive, în general, fără a se lua în considerare deosebirea dintre motivele inconştiente şi motivele conştiente. Dacă un motiv acţionează asupra mea, şi eu sunt obligat să-l urmez, fiindcă este „cel mai puternic" dintre motivele asemănătoare lui, atunci ideea libertăţii încetează a mai avea vreun sens. Cum poate avea pentru mine o însemnătate faptul că pot sau nu face un lucru, dacă motivul este acela care mă *obligă* să-l fac? Deocamdată nu interesează dacă pot sau nu face un lucru, după ce motivul

a acţionat asupra mea, ci interesează dacă există numai astfel de motive, care acţionează ca o necesitate constrictivă. Dacă, de pildă, *trebuie* să voiesc ceva, atunci în anumite împrejurări îmi este cu totul indiferent dacă şi pot face aceasta. Dacă, datorită caracterului meu, sau datorită circumstanţelor care domină în mediul meu înconjurător, mi s-ar impune un motiv pe care gândirea mea îl găseşte absurd, atunci ar trebui să fiu chiar fericit că nu pot face ceea ce voiesc.

Problema nu este dacă pot aduce la îndeplinire o hotărâre luată, ci cum *se naşte în mine hotărârea*.

Ceea ce îl deosebeşte pe om de toate celelalte fiinţe organice se bazează pe gândirea sa raţională. A fi activ este o însuşire, pe care omul o are în comun cu celelalte organisme. Nu ajungem la nimic dacă, pentru a elucida noţiunea libertăţii, căutăm analogii pentru acţiunea omului în regnul animal. Ştiinţele naturii modeme preferă asemenea analogii. Iar dacă le-a reuşit să găsească la animale ceva asemănător comportamentului omenesc, ele cred că au atins una din cele mai importante probleme ale ştiinţei despre om. La ce erori duce această părere, se poate vedea din cartea: «Iluzia libertăţii voinţei» de P. Rée [Nota 9], 1885 (pag. 5), în care, despre libertate se spun următoarele: „Se explică uşor de ce mişcarea pietrei ni se pare necesară, iar despre voinţa măgarului avem impresia că nu ar fi necesară. Cauzele care pun o piatră în mişcare sunt exterioare şi vizibile. Dar cauzele datorită cărora un măgar vrea, sunt interioare şi invizibile: între noi şi sediul manifestărilor sale se găseşte craniul măgarului... Nu vedem condiţionarea cauzală şi de aceea ni se pare că ea nu ar exista. Se spune că voinţa este cauza întoarcerii (măgarului), dar că ea însăşi este necondiţionată, că este un început absolut". Deci, şi aici se trec pur şi simplu cu vederea acele acţiuni ale omului în care el are o conştienţă

despre motivele determinante, căci Rée explică: „Între noi şi sediul manifestărilor se găseşte craniul măgarului". Că există şi acţiuni, – firește, nu ne gândim la acţiunile măgarului, ci la acelea ale omului – la care, între noi şi acţiune se situează motivul *devenit conştient*, despre aceasta – cum putem deduce din aceste cuvinte –, Rée nu are nici o idee. Acest lucru îl adevereşte, câteva pagini mai târziu, şi prin cuvintele: „Noi nu percepem *cauzele* care determină voinţa noastră, de aceea avem impresia că ea nu ar fi determinată în mod cauzal".

Am citat, cred, suficiente exemple care arată că mulţi luptă împotriva libertăţii, fără să ştie ce este propriu-zis libertatea.

Este un lucru de la sine înţeles că o acţiune despre care făptuitorul nu ştie de ce o săvârşeşte, nu poate fi considerată *liberă*. Dar cum stau lucrurile cu acele acţiuni ale căror motive ne sunt cunoscute? Problema astfel pusă ne duce la întrebarea: „Care este originea şi însemnătatea gândirii?" Căci fără cunoaşterea activităţii *gânditoare* a sufletului, nu e posibilă nici o noţiune a cunoaşterii unui lucru, deci nici noţiunea unei acţiuni. Când vom şti ce înseamnă gândirea în general, atunci ne va fi uşor să înţelegem şi rolul pe care-l joacă gândirea în acţiunea omenească. Pe drept cuvânt spune *Hegel* [Nota 10] că „abia gândirea ridică sufletul – suflet cu care sunt înzestrate şi animalele – la rangul de spirit". De aceea gândirea va da şi acţiunii omeneşti pecetea ei specifică.

Firește, noi nu afirmăm aici că toate acţiunile noastre purced numai din reflexiunea lucidă a raţiunii. Departe de mine intenţia de a considera, în sens extrem, drept acţiuni *omeneşti* numai pe acelea care izvorăsc din raţionamente abstracte. Dar de îndată ce acţiunile noastre se ridică din sfera satisfacerii poftelor pur animalice, mobilurile noastre de acţiune sunt întotdeauna penetrate de gândire. Iubirea,

compătimirea, patriotismul sunt mobiluri de acţiune, care nu se lasă dizolvate în noţiunile reci ale raţiunii. Se spune: inima, sentimentul îşi intră aici în drepturile lor. Fără îndoială. Dar inima şi sentimentul nu creează mobilurile acţiunii. Ele presupun existenţa acestora şi le primesc doar în sfera lor. În inima mea se trezeşte compătimirea, numai după ce s-a concretizat mai întâi în conştienţa mea reprezentarea persoanei care stârneşte compătimire. Drumul spre inimă trece prin cap. De la aceasta nu face excepţie nici iubirea. Dacă iubirea nu este doar o expresie pură a instinctului sexual, atunci ea se întemeiază pe reprezentările pe care ni le facem despre fiinţa iubită. Şi cu cât mai idealiste sunt aceste reprezentări, cu atât mai fericită este iubirea. Şi aici, gândul este părintele sentimentului. Se spune: iubirea ne face orbi faţă de slăbiciunile fiinţei iubite. Lucrurile pot fi însă concepute şi invers: tocmai iubirea ne deschide ochii pentru calităţile persoanei iubite. Mulţi trec insensibili pe lângă aceste calităţi, fără să le observe. Cineva le vede, şi tocmai de aceea se trezeşte iubirea în sufletul său. Ce altceva a făcut acesta decât că şi-a format reprezentări despre calităţi, despre care sute de oameni nu şi-au făcut asemenea reprezentări? Ei nu au iubirea, fiindcă le lipseşte *reprezentarea*.

Putem concepe lucrurile cum vrem: tot mai clar trebuie să vedem că problema acţiunii omeneşti implică, în esenţa sa, cealaltă problemă, aceea a originii gândirii. De aceea voi examina mai întâi această ultimă problemă.

II. IMPULSUL FUNDAMENTAL CĂTRE CUNOAŞTERE

„Ah, două suflete-mi sălăşluiesc în piept, [Nota 11]
Ce vor necontenit să se dezbine;
Unul, de-o aspră poftă de dragoste umplut,
Cu ghearele-ncleştate, în lume se împlântă,
Iar celălalt vânjos, desprins de lut,
Spre plaiul 'nalţilor strămoşi se-avântă."

Faust I, 1112-1117
(Traducerea Şt. A. Doinaş)

Goethe exprimă cu aceste cuvinte o trăsătură de caracter adânc înrădăcinată în natura omenească. Omul nu este o fiinţă unitar organizată. El pretinde întotdeauna mai mult decât îl dă lumea de bunăvoie. Natura ne-a înzestrat cu necesităţi; dintre acestea sunt unele a căror satisfacere ea o lasă pe seama activităţii noastre. Numeroase sunt darurile care ni s-au împărtăşit, dar şi mai numeroase sunt dorinţele noastre. S-ar părea că suntem născuţi pentru a fi mereu nemulţumiţi. Setea noastră de cunoaştere nu este decât un caz particular al acestei nemulţumiri. Privim un pom de două ori. O dată îi vedem crengile în repaus, altădată în mişcare. Nu ne mulţumim cu această observaţie. De ce ni se arată pomul o dată în repaus, altă dată în mişcare? Şi aşa ne punem cele mai felurite întrebări. Fiecare privire pe care o aruncăm în natură trezeşte în noi o sumă de întrebări. Fiecare fenomen care ne întâmpină, ne pune o problemă. Fiecare trăire devine pentru noi o enigmă. Vedem cum iese dintr-un ou un animal asemănător fiinţei materne; ne întrebăm care este motivul acestei asemănări. Observăm că la o fiinţă vie procesele de creştere şi evoluţie prezintă un anumit grad de perfecţiune; căutăm să aflăm cauzele acestui fenomen. Nicăieri nu suntem mulţumiţi cu ceea ce ne prezintă natura

în faţa simţurilor. Căutăm pretutindeni ceea ce se numeşte *explicaţia* fenomenelor.

Ceea ce căutăm în plus, în lucruri, dincolo de ceea ce vedem nemijlocit în ele, scindează întreaga noastră fiinţă în două părţi: devenim conştienţi de antiteza dintre noi şi lume. Ne situăm faţă de lume ca o fiinţă independentă. Universul ne apare în antiteza: *eu şi lumea*.

Acest zid despărţitor dintre noi şi lume îl ridicăm îndată ce luminează în noi conştienţa. Niciodată nu pierdem însă sentimentul că aparţinem totuşi lumii, că există o legătură care ne uneşte cu ea, că nu suntem o fiinţă în *afara* universului, ci înăuntrul lui.

Acest sentiment produce în noi străduinţa de a clădi o punte între noi şi lume. Şi, în ultimă analiză, întreaga strădanie spirituală a omenirii constă în clădirea acestei punţi. Istoria vieţii spirituale este o căutare permanentă a unităţii dintre noi şi lume. Religia, arta şi ştiinţa urmăresc în aceeaşi măsură această ţintă. Omul credincios, omul religios caută în revelaţiile divine pe care i le descoperă Dumnezeu, dezlegarea enigmei cosmice, pe care i-o pune eul său, nemulţumit cu lumea pură a fenomenelor. Artistul caută să imprime materiei ideile eului său, pentru a împăca cele ce trăiesc înăuntrul său cu lumea dinafară. El este, de asemenea, nemulţumit de lumea pură a fenomenelor şi caută să-i imprime acel plus pe care îl ascunde în sine eul său, trecând dincolo de aspectul material al lumii. Gânditorul cercetează legile fenomenelor şi se străduieşte să pătrundă cu gândirea rezultatul observaţiilor sale. Abia după ce am făcut din *conţinutul lumii* un *conţinut al gândirii* noastre, abia atunci regăsim ansamblul de care ne-am despărţit. Vom vedea mai târziu că această ţintă poate fi atinsă numai dacă misiunea omului de ştiinţă va fi concepută mult mai profund de cum se întâmplă adeseori. Întreaga situaţie pe care am înfăţişat-o aici ne întâmpină

într-un fenomen al istoriei lumii: în antiteza dintre concepţia unitară despre lume, sau *monism*, şi teoria despre cele două lumi, sau *dualism*. Dualismul îşi îndreaptă privirea numai asupra sciziunii dintre eu şi lume, sciziune provocată de conştienţa omenească. Întreaga lui strădanie este o luptă neputincioasă pentru a împăca aceste două contraste, pe care le numeşte când *spirit* şi *materie*, când *subiect* şi *obiect*, când *gândire* şi *fenomen*. El are sentimentul că trebuie să existe o punte între cele două lumi, dar nu e capabil să o găsească. De vreme ce omul se trăieşte pe sine ca „eu", el nu poate face altceva decât să conceapă acest „eu" de partea „spiritului"; şi, întrucât acestui eu el îi opune lumea, trebuie să considere ca făcând parte din aceasta, lumea pe care o percepe cu simţurile sale, lumea materială. Prin. aceasta omul însuşi se situează în opoziţia: spirit şi materie. Acest lucru trebuie să-l facă cu atât mai mult cu cât propriul său trup aparţine lumii materiale. „Eul" aparţine lumii spirituale, ca o parte a acesteia; fenomenele şi lucrurile *materiale*, care sunt percepute de simţuri, aparţin „lumii". Toate enigmele care se referă la spirit şi materie, omul trebuie să le regăsească în enigma fundamentală a propriei sale fiinţe. *Monismul* îşi îndreaptă privirea numai asupra unităţii şi caută să nege sau să estompeze contradicţiile odată existente. Nici una din cele două concepţii nu ne pot mulţumi, fiindcă ele nu corespund realităţii. Dualismul consideră spiritul (eul) şi materia (lumea) ca două entităţi fundamental diferite şi de aceea nu poate înţelege cum acţionează una asupra celeilalte. Cum să poată şti spiritul ce se petrece în materie, dacă natura specifică a acesteia îi este cu totul străină? Sau, în aceste condiţii, cum să acţioneze spiritul asupra materiei, aşa încât intenţiile sale să se transforme în fapte? S-au conceput cele mai ingenioase, precum şi cele mai absurde ipoteze, pentru a rezolva această problemă. Dar,

până azi, nici cu monismul lucrurile nu stau cu mult mai bine. Până acum el a căutat să se ajute în trei feluri: sau neagă spiritul şi devine materialism, sau neagă materia şi îşi caută salvarea în spiritualism, sau afirmă că şi în cea mai simplă substanţă a lumii, spiritul şi materia se găsesc unite în mod inseparabil, şi de aceea nu trebuie să ne mirăm că în om apar aceste două modalităţi de existenţă, care nicăieri nu sunt separate.

Materialismul nu poate oferi niciodată o explicaţie satisfăcătoare a lumii. Căci orice încercare de a da o explicaţie trebuie să înceapă prin faptul de a ne forma *gânduri* despre fenomenele lumii. De aceea, materialismul începe prin *gânduri* despre materie sau despre fenomenele materiale. Prin aceasta el are înaintea sa două domenii diferite: lumea materială şi gândurile despre ea. Pe acestea din urmă, el încearcă să le înţeleagă, concepându-le drept procese pur materiale. El crede că gândirea apare în creier, cam aşa cum apare digestia în organismul animal. Aşa cum atribuie materiei funcţiuni mecanice şi organice, tot aşa îi atribuie şi însuşirea de a gândi, în anumite condiţii. Uită că prin aceasta nu a făcut decât să transpună problema într-un alt loc. În loc să şi-o atribuie lui însuşi, el atribuie materiei facultatea gândirii. Şi cu aceasta se găseşte iarăşi la punctul său de plecare. Cum ajunge materia să cugete asupra fiinţei sale proprii? De ce nu e mulţumită cu sine şi de ce nu-şi acceptă pur şi simplu existenţa aşa cum se prezintă? Materialistul îşi abate privirea de la subiectul determinat, de la eul nostru propriu, şi ajunge la o formaţiune nedefinită şi nebuloasă. Şi aici îl întâmpină aceeaşi enigmă. Concepţia materialistă nu e capabilă să rezolve problema, ci numai să o deplaseze.

Cum stau lucrurile cu concepţia spiritualistă? *Spiritualistul* extremist neagă existenţa de sine stătătoare a materiei şi o concepe numai ca un produs al spiritului. Dar

când se foloseşte de această concepţie la dezlegarea enigmei propriei sale fiinţe, atunci ajunge în impas. Căci eului, care poate fi considerat de partea spiritului, i se opune nemijlocit lumea simţurilor. Spre această lume se pare că nu se deschide nici un acces *spiritual*, ea trebuie percepută şi trăită de „eu", prin procese materiale. Atâta timp cât se consideră doar o entitate spirituală, „eul" nu descoperă în sine asemenea procese materiale. În ceea ce-şi prelucrează el în mod spiritual, nu se cuprinde niciodată lumea simţurilor. Se pare că „eul" trebuie să admită că lumea i-ar rămâne inaccesibilă, dacă el nu ar intra în relaţie cu ea pe o cale nespirituală. Tot aşa, când vrem să trecem la acţiune, intenţiile noastre trebuie transpuse în realitate cu ajutorul substanţelor şi forţelor materiale. Prin urmare, noi suntem avizaţi la lumea exterioară. Spiritualistul extrem, sau dacă vrem, gânditorul care, datorită idealismului său absolut, se clasifică printre spiritualiştii extremişti, este *Johann Gottlieb Fichte*. El a încercat să deducă din „eu" întregul edificiu al Universului. Rezultatul acestei încercări este o grandioasă *imagine de gânduri* a lumii, fără nici un conţinut experimental. Pe cât de imposibil îl este materialistului să decreteze inexistenţa spiritului, tot atât de imposibil îi este spiritualistului să nege lumea materială exterioară.

Pentru că omul, atunci când îşi îndreaptă cunoaşterea asupra „eului", percepe mai întâi activitatea acestui „eu" în plăsmuirea gânditoare a lumii ideilor, concepţia despre viaţă orientată în mod spiritualist se poate simţi ispitită, privind asupra fiinţei omeneşti, să recunoască drept spirit numai această lume a ideilor. Pe această cale, spiritualismul devine un idealism unilateral. El nu ajunge până acolo încât, *prin* lumea ideilor, să caute o lume *spirituală*; el vede în lumea ideilor lumea spirituală însăşi.

Prin aceasta el este silit să se oprească cu concepţia sa despre lume, ca ţintuit, în sfera acţiunii „eului".

Un curios gen de idealism îl constituie concepţia lui *Friedrich Albert Lange* [Nota 12], aşa cum ne-o prezintă el în mult citata sa lucrare, „Istoria materialismului". El este de părere că materialismul are dreptate atunci când susţine că toate fenomenele lumii, inclusiv gândirea noastră, sunt un produs al proceselor pur materiale; numai că şi invers, materia şi manifestările ei sunt un produs al gândirii noastre. „Simţurile... ne dau *efectele* lucrurilor, nu imagini fidele, şi, cu atât mai puţin, lucrurile în sine. Dar de aceste simple efecte aparţin şi simţurile, împreună cu creierul şi cu vibraţiile moleculare gândite a se petrece în el". Prin urmare, gândirea noastră este creată de procesele materiale, iar acestea, de gândirea pe care o dezvoltă „eul". Deci, filosofia lui Lange nu este nimic altceva decât istoria – transpusă în concepte – a bravului Münchhausen, care stă suspendat în aer, ţinându-se de propriul său păr.

A treia formă a monismului este aceea care, în cea mai simplă entitate, în atom, vede unite deja cele două esenţe, materia şi spiritul. Dar nici prin aceasta nu izbutim decât să transpunem pe un alt plan problema care ia naştere în conştienţa noastră. Cum ajunge entitatea elementară să se exteriorizeze sub două forme, dacă ea este o unitate indivizibilă?

Faţă de toate aceste puncte de vedere, trebuie să sesizăm faptul că opoziţia originară, contradicţia fundamentală ne întâmpină mai întâi în propria noastră conştienţă. Noi suntem cei care ne desfacem de solul matern al naturii şi ne situăm faţă de „lume" ca „eu". Acest lucru îl exprimă *Goethe* [Nota 13] în mod clasic, în studiul său «Natura», chiar dacă, la început, felul său de a se exprima ni se pare complet neştiinţific. „Trăim în mijlocul ei (al naturii) şi îi suntem străini. Ea conversează

neîntrerupt cu noi şi nu ne trădează misterul ei". Dar Goethe cunoaşte şi celălalt aspect al problemei: „Toţi oamenii sunt în ea şi ea în toţi".

Pe cât este de adevărat că ne-am înstrăinat de natură, pe atât de adevărat este că simţim: noi ne aflăm în natură şi îl aparţinem. Ceea ce trăieşte şi în noi, nu poate fi decât propria ei acţiune.

Trebuie să regăsim drumul înapoi spre ea. O simplă reflecţie ne poate indica acest drum. Ce-i e drept, noi ne-am desprins de natură; dar, cu prilejul acestei detaşări, cu siguranţă că am luat din natură ceva în propria noastră fiinţă. Trebuie să descoperim esenţa naturii din noi înşine şi atunci vom afla iarăşi legătura dintre noi şi lume. Acesta este lucrul pe care îl neglijează dualismul. El consideră interiorul omenesc drept o entitate spirituală cu totul străină de natură şi caută să stabilească o legătură între acesta şi natură. Nici o mirare că nu poate afla legătura. Noi putem să găsim natura în afara noastră, numai după ce am cunoscut-o mai întâi *în* noi înşine. Ceea ce e identic cu ea în interiorul nostru va deveni călăuza noastră. Prin aceasta ni se trasează drumul de urmat. Nu vrem să facem nici o speculaţie asupra raportului de reciprocitate dintre natură şi spirit. Vrem să coborâm însă în adâncurile propriei noastre fiinţe, pentru a găsi aici elementele pe care le-am adus în noi când am fugit din natură.

Cercetarea fiinţei noastre trebuie să ne aducă dezlegarea enigmei. Trebuie să ajungem la un punct, în care să ne putem spune: aici nu mai suntem doar „eu", aici am ajuns la ceva ce este mai mult decât „eu".

Mă aştept ca unii dintre aceia care au citit până aici această carte, să considere că expunerile mele nu corespund „exigenţelor actualului stadiu al ştiinţei". Acestora nu vreau să le spun decât atât că până aici nu am vrut să am de a face cu nici un fel de rezultate ştiinţifice, ci

numai cu simpla descriere a unor lucruri, pe care orice om le poate trăi în propria sa conştienţă. Că s-au strecurat şi fraze prin care s-a încercat o conciliere a conştienţei cu lumea, aceasta numai pentru a lămuri lucrurile. De aceea nici nu am dat o importanţă deosebită întrebuinţării precise, aşa cum se obişnuieşte în psihologie şi în filosofie, unor expresii ca: „eu", „spirit", „lume", „natură" etc. Conştienţa cotidiană nu cunoaşte diferenţierile precise pe care le face ştiinţa. Or, până aici, noi nu am voit să expunem decât fapte ale vieţii obişnuite. Nu ne interesează cum a interpretat, până în prezent, ştiinţa, fenomenele de conştienţă, ci modul în care se manifestă această conştienţă oră de oră.

III. GÂNDIREA ÎN SLUJBA CONCEPERII LUMII

Când observ cum o bilă de biliard [Nota 14] care este lovită, îşi transmite mişcarea altei bile, eu nu exercit nici o înrâurire asupra desfăşurării fenomenului observat. Direcţia şi viteza bilei a doua sunt determinate de direcţia şi viteza celei dintâi. Cât timp mă comport ca simplu observator, pot spune ceva despre mişcarea bilei a doua, doar după ce mişcarea s-a produs. Altfel stau lucrurile când încep să reflectez asupra conţinutului observaţiei mele. Reflecţia mea are drept scop să-mi formez noţiuni despre obiectul observaţiei mele. Eu pun noţiunea unei bile elastice în legătură cu anumite alte noţiuni ale mecanicii şi reflectez asupra circumstanţelor ce se vor ivi în cazul dat. Prin urmare, eu caut să alătur procesului care se desfăşoară fără contribuţia mea, un al doilea proces care se desfăşoară în sfera conceptuală. Ultimul depinde de mine. Aceasta se arată prin faptul că mă pot mulţumi cu observaţia şi, dacă nu am vreo exigenţă în această privinţă, pot renunţa la căutarea noţiunilor. Dar atunci când am

această exigenţă, nu mă liniştesc până nu stabilesc anumite relaţii între noţiunile: bilă, elasticitate, mişcare, lovitură, viteză etc., relaţii faţă de care fenomenul observat se găseşte într-un anumit raport. Pe cât este de sigur că fenomenul se desfăşoară independent de mine, tot atât de sigur este că procesul conceptual nu se poate desfăşura fără contribuţia mea.

Că această activitate este într-adevăr emanaţia fiinţei mele independente, sau că fiziologii moderni au dreptate când spun că nu putem gândi aşa cum vrem, ci trebuie să gândim aşa cum ne obligă ideile şi asociaţiile de idei prezente în conştienţa noastră (vezi *Ziehen* [Nota 15]: «Principiile psihologiei fiziologice», Jena 1893, pag. 171), toate acestea sunt lucruri care vor constitui obiectul unor dezbateri ulterioare. Deocamdată vrem să constatăm doar faptul că ne simţim mereu constrânşi să căutăm pentru obiectele şi fenomenele ce există fără contribuţia noastră, noţiuni şi asociaţii de noţiuni care stau într-un anumit raport cu acele obiecte. Că această faptă este într-adevăr o faptă *a noastră* sau că noi o săvârşim în virtutea unei necesităţi implacabile, este o chestiune pe care nu o discutăm deocamdată. Ceea ce nu se poate nega, este că, la început, ea ne apare ca fiind a noastră. Noi ştim absolut precis că odată cu obiectele, nu ne sunt date şi noţiunile acestora. Faptul că eu însumi sunt cel activ, se poate baza pe o iluzie; în orice caz, observaţiei directe aşa i se prezintă lucrurile. Întrebarea care se pune acum este: ce dobândim prin aceea că găsim corespondentul conceptual al unui fenomen?

Este o profundă deosebire în modul cum se raportează, pentru mine, una faţă de alta, componentele unui fenomen, înainte şi după găsirea noţiunilor corespunzătoare. Simpla observaţie poate urmări componentele unui fenomen dat, în desfăşurarea lui, dar înlănţuirea dintre componente rămâne obscură, întunecată, înainte de a recurge la ajutorul

noţiunilor. Eu văd prima bilă de biliară mişcându-se în direcţia bilei a doua, cu o anumită viteză; ceea ce se întâmplă după ciocnire voi afla numai după ce ciocnirea a avut loc, dar nici atunci nu pot urmări desfăşurarea lucrurilor decât tot cu ajutorul ochilor. Să presupunem că în momentul ciocnirii, cineva mi-ar acoperi câmpul pe care se desfăşoară fenomenul. În acest caz – ca simplu spectator – nu am cunoştinţă de cele ce se întâmplă după aceea. Lucrurile ar sta cu totul altfel dacă aş fi aflat noţiunile corespunzătoare constelaţiei raporturilor dintre bile, înaintea acoperirii câmpului. În acest caz pot indica ce se întâmplă, chiar dacă încetează posibilitatea observări. Un obiect sau un fenomen doar observat nu ne spune nimic despre raporturile sale cu celelalte fenomene sau obiecte. Aceste raporturi le sesizăm abia după ce observaţia se uneşte cu gândirea.

Observaţia şi *gândirea* sunt cele două puncte de pornire pentru întreaga strădanie spirituală a omului, în măsura în care el este conştient de o asemenea strădanie. Realizările, înfăptuirile minţii omeneşti obişnuite, precum şi cele mai complicate cercetări ştiinţifice se sprijină pe aceşti doi stâlpi fundamentali al spiritului nostru. Filosofii au pornit de la diferite contradicţii iniţiale: idee şi realitate, subiect şi obiect, fenomen şi lucru în sine, eu şi non-eu, idee şi voinţă, noţiune şi materie, energie şi substanţă, conştient şi inconştient. Se poate însă uşor vedea că tuturor acestor contraste trebuie să le premeargă contrastul dintre *observaţie* şi *gândire*, ca fiind cel mai important pentru om.

Orice principiu am stabili, trebuie să arătăm că acesta este un principiu pe care l-am observat undeva, sau trebuie să-l exprimăm sub forma unui gând clar, pe care să-l poată cugeta oricare om. Orice filosof care începe să vorbească despre principiile sale originare, trebuie să se folosească de forma conceptuală, deci de gândire. Prin aceasta el

admite indirect că gândirea premerge elaborării noţiunilor. Deocamdată nu discutăm dacă gândirea, sau altceva, este elementul principal al evoluţiei lumii. Dar este un lucru evident că filosoful nu poate dobândi fără gândire nici o cunoştinţă despre evoluţie. La naşterea unui fenomen cosmic, gândirea poate juca un rol secundar, dar la naşterea unei concepţii despre acel fenomen, gândirii îl revine, fără îndoială, un rol principal.

În ceea ce priveşte observaţia, putem spune că avem nevoie de ea datorită organizării noastre. Gândul nostru despre cal şi obiectul cal sunt două lucruri care ni se înfăţişează separat. Iar acest obiect nu ne este accesibil decât prin observaţie. Pe cât de puţin ne putem forma o noţiune despre cal prin simplul fapt că îl privim, tot atât de puţin suntem în stare să producem prin simpla gândire un obiect corespunzător.

În succesiunea lor temporală, observaţia premerge gândirii. Căci şi gândirea trebuie cunoscută mai întâi prin observaţie. La începutul acestui capitol, când am arătat cum se aprinde gândirea în contact cu un fenomen şi cum depăşeşte apoi realităţile date fără contribuţia ei, nu am făcut în fond decât să descriem o observaţie. Abia prin observaţie devenim conştienţi de toate câte intră în sfera trăirilor noastre. Cuprinsul senzaţiilor, percepţiilor, concepţiilor, sentimentelor, actele de voinţă, imaginile viselor, jocul fanteziei, reprezentările, noţiunile şi ideile, toate iluziile şi halucinaţiile ne sunt date prin *observaţie*.

Dar gândirea, ca obiect de observaţie, se deosebeşte esenţial de toate celelalte obiecte. Observarea unei mese, a unui pom, are loc de îndată ce aceste obiecte apar în orizontul trăirilor mele. Dar nu observ concomitent şi gândirea asupra acestor obiecte. Masa o observ, iar gândirea asupra ei o dezvolt, dar nu o pot observa în clipa în care se desfăşoară. Trebuie să mă situez mai întâi pe un

punct de vedere din afara activităţii mele, dacă pe lângă masă vreau să observ şi gândirea mea asupra mesei. În timp ce observarea obiectelor şi a fenomenelor, precum şi gândirea asupra lor sunt stări obişnuite, care umplu viaţa mea curentă, observarea gândirii este o stare excepţională. Acestui fapt trebuie să i se dea toată importanţa, dacă vrem să determinăm raportul gândirii faţă de toate celelalte conţinuturi ale observaţiei. Trebuie să înţelegem clar că în procesul de observare a gândirii aplicăm un procedeu care constituie starea normală pentru observarea întregului rest al cuprinsului lumii, dar care, ca o consecinţă a acestei stări normale, nu se aplică gândirii înseşi.

Cineva ar putea obiecta că cele spuse de mine aici despre gândire s-ar putea spune şi despre simţire sau despre celelalte activităţi spirituale. Dacă avem, de pildă, sentimentul plăcerii, acesta de asemenea se aprinde în contact cu un obiect, şi eu observ acest obiect, dar nu observ sentimentul plăcerii. Această obiecţie se întemeiază însă pe o eroare. Plăcerea nu stă deloc, faţă de obiectul acesteia, în acelaşi raport în care se găseşte noţiunea, elaborată de gândire, şi obiectul ei. Sunt absolut conştient că noţiunea unui lucru se formează prin activitatea mea, în timp ce plăcerea este produsă în mine de obiect, la fel cum se produc, de exemplu, modificările pe care le provoacă o piatră în cădere în obiectul pe care a căzut. Pentru observaţie şi plăcerea este un lucru dat, exact la fel ca procesul care o provoacă. Nu se poate spune acelaşi lucru despre noţiune. Pot întreba: pentru ce un anumit fenomen produce în mine sentimentul plăcerii? Dar nicidecum nu pot întreba: de ce un fenomen produce în mine un anumit număr de noţiuni? Această întrebare nu ar avea, pur şi simplu, nici un sens. În cazul reflectării asupra unui fenomen, nu este deloc vorba despre o acţiune asupra mea. Nu pot afla nimic despre mine prin aceea că eu cunosc

noţiunile care explică modificările produse de o piatră aruncată într-un geam. Dar este neîndoielnic că aflu ceva despre personalitatea mea, când cunosc sentimentul pe care îl trezeşte în mine un anumit fenomen. Când spun despre un lucru pe care îl privesc: acesta este un trandafir, atunci, despre mine, nu spun absolut nimic; dar când spun despre acelaşi lucru: el îmi face plăcere, atunci nu am caracterizat numai trandafirul, ci m-am caracterizat şi pe mine însumi, în raport cu acel trandafir.

Prin urmare, nu poate fi vorba, în ceea ce priveşte procesul de observaţie, să punem gândirea pe acelaşi plan cu simţirea. Acelaşi lucru se poate conchide uşor şi în privinţa celorlalte funcţiuni ale spiritului omenesc. Faţă de gândire, ele se situează în rândul celorlalte obiecte şi fenomene ale observaţiei. Tocmai naturii caracteristice a gândirii îl aparţine faptul că ea este o activitate care se îndreaptă numai asupra obiectului observat şi nu asupra persoanei gânditoare. Aceasta reiese şi din felul în care vorbim despre gândurile noastre, în contrast cu felul în care vorbim despre sentimentele şi actele noastre de voinţă. Când văd un obiect şi recunosc în el o masă, în general, nu voi zice: gândesc asupra unei mese, ci: aceasta este o masă.

În schimb, voi zice: eu mă bucur de această masă. În primul caz nici nu mă gândesc să exprim vreun raport între mine şi masă, dar în al doilea caz este vorba tocmai despre acest raport. Prin cuvintele: eu gândesc asupra unei mese, intru deja în starea excepţională caracterizată, în care transform în obiect de observaţie ceea ce este cuprins întotdeauna în activitatea noastră spirituală, dar nu ca obiect de observaţie.

Natura caracteristică a gândirii o constituie faptul că gânditorul uită gândirea în timp ce o exercită. Nu gândirea

îl preocupă, ci obiectul gândirii, adică obiectul pe care îl observă.

Prin urmare, prima observaţie pe care o facem asupra gândirii este aceea că ea reprezintă elementul neobservat al vieţii noastre spirituale obişnuite.

Motivul pentru care nu ne observăm gândirea, în viaţa spirituală obişnuită, rezidă în faptul că gândirea se întemeiază pe propria noastră activitate. Lucrul pe care nu îl produc eu însumi intră ca obiect în câmpul meu de observaţie. Constat că el s-a născut fără participarea mea; îl am în faţa mea; eu trebuie să consider obiectul ca o premiză a procesului meu de gândire. În timp ce mă gândesc la un obiect, eu sunt preocupat de el, privirea mea este îndreptată spre el. Această preocupare este tocmai contemplarea gânditoare. Atenţia mea nu se îndreaptă asupra activităţii mele, ci asupra obiectului acestei activităţi. Cu alte cuvinte: în timp ce gândesc, privirea mea nu se îndreaptă asupra gândirii pe care eu însumi o produc, ci ea se îndreaptă asupra obiectului gândirii pe care nu îl produc eu.

În aceeaşi situaţie mă găsesc chiar şi atunci când provoc starea excepţională şi reflectez asupra propriei mele gândiri. Eu nu-mi pot observa niciodată gândirea în momentul desfăşurării ei; experienţele pe care le-am făcut asupra procesului meu de gândire, le pot face ulterior obiect al gândirii mele. Dacă aş vrea să-mi observ gândirea chiar în timp ce ea se desfăşoară, atunci ar trebui să mă scindez în două persoane: una care gândeşte şi alta care se priveşte pe sine în timpul acestui proces de gândire. Aceasta nu o pot face. Acest lucru îl pot săvârşi numai în două acte separate. Gândirea ce urmează a fi observată nu este niciodată gândirea angajată în această observare, ci întotdeauna o altă gândire. Nu importă dacă, în acest scop, transform în obiect de observaţie un proces anterior al

propriei mele gândiri sau urmăresc un proces de gândire al unei alte persoane sau, în fine, dacă dezvolt un proces de gândire imaginar, ca în cazul de mai sus, cu mişcarea bilelor de biliard.

Două lucruri nu se împacă: situaţia de creator cu aceea de spectator al acestei creaţiuni. Acest lucru îl ştie Cartea Întâia a lui Moise [Nota 16]. În primele şase zile cosmice, Dumnezeu a creat lumea şi abia după ce ea începu să existe a fost cu putinţă a o privi. „Şi Dumnezeu a privit toate câte le-a făcut şi iată că erau foarte bune". La fel se petrec lucrurile şi cu gândirea noastră. Ca să o putem observa, ea trebuie mai întâi să existe.

Motivul pentru care nu putem observa gândirea în timpul în care se desfăşoară, este identic cu acela care ne îngăduie să o cunoaştem mai direct şi mai intim decât putem cunoaşte oricare alt proces din lume. Tocmai fiindcă noi înşine o producem, de aceea cunoaştem caracteristicile desfăşurării sale, felul în care se desfăşoară fenomenele aparţinătoare acestui proces. Ceea ce poate fi găsit numai indirect în celelalte sfere de observaţie: legătura obiectivă şi raportul dintre lucrurile singulare, în cazul gândirii îl aflăm în modul cel mai nemijlocit. Desigur că nu ştiu de ce pentru observaţia mea, tunetul urmează după fulger, dar de ce leagă gândirea mea *noţiunea* tunetului de aceea a fulgerului, acest lucru îl ştiu în mod nemijlocit din conţinutul celor două noţiuni. Firește, nici nu interesează dacă noţiunile pe care le am eu despre fulger şi tunet sunt juste. Corelaţia dintre acele noţiuni pe care le am îmi este clară, şi anume, din însuşi conţinutul acelor noţiuni.

Această claritate evidentă, în ceea ce priveşte procesul de gândire, este cu totul independentă de cunoştinţele pe care le avem despre bazele fiziologice ale gândirii. Eu vorbesc aici despre gândire în măsura în care ea rezultă din observarea activităţii noastre spirituale. În

timp ce se efectuează o operaţie de gândire, nu interesează deloc procesele materiale care se desfăşoară în creier şi modul în care unul îl determină sau influenţează pe un altul. Ceea ce observ când examinez gândirea, nu sunt procesele care ar uni, în creierul meu, noţiunea fulgerului cu aceea a tunetului, ci eu observ ceea ce mă determină să pun cele două noţiuni într-o anumită corelaţie. Din observaţia mea rezultă că la baza asociaţiilor mele de idei nu există un alt criteriu, după care să mă călăuzesc, decât conţinutul gândurilor mele; nu mă orientez după procesele materiale din creierul meu. Într-o epocă mai puţin materialistă decât a noastră, o asemenea remarcă ar fi fost, desigur, cu totul de prisos. Astăzi însă, când există oameni care cred că atunci când vor şti ce este materia, vor şti şi cum gândeşte materia, trebuie să spunem că se poate vorbi despre gândire, fără să intrăm în conflict cu fiziologia creierului. Astăzi multor oameni le este foarte greu să conceapă noţiunea gândirii în toată puritatea ei. Cine opune ideilor pe care le-am dezvoltat eu aici despre gândire, fraza lui *Cabanis* [Nota 17]: „Creierul secretă gânduri aşa cum secretă ficatul bila, glanda salivară saliva, etc.”, acela pur şi simplu nu ştie despre ce vorbesc eu aici. El caută să găsească gândirea printr-un simplu proces de observaţie, în acelaşi fel cum procedăm cu celelalte lucruri din lume. Dar, pe această cale, el nu o poate găsi, fiindcă, aşa cum am arătat, tocmai în acest punct gândirea se sustrage observaţiei obişnuite. Cine nu poate învinge materialismul, aceluia îl lipseşte facultatea de a produce în sine starea excepţională descrisă, în care el devine conştient de un lucru, care, în toate celelalte funcţiuni ale spiritului, îi rămâne inconştient. Cine nu are bunăvoinţa de a se situa pe acest punct de vedere, cu acela nu vom putea vorbi despre gândire, aşa cum nu putem vorbi despre culori cu un orb. Dar în nici un caz acesta să nu creadă că

noi confundăm procesele fiziologice cu gândirea. El nu explică gândirea, fiindcă, de fapt, nu o vede.

Însă pentru fiecare om înzestrat cu facultatea de a observa gândirea – şi cu puţină bunăvoinţă, această facultate o are fiecare om normal –, această observaţie este cea mai importantă dintre toate câte le poate face. Căci el observă un lucru al cărui autor este el însuşi; el nu se vede stând în faţa unui obiect străin, ci în faţa propriei sale activităţi. El ştie cum ia naştere ceea ce observă. Pătrunde întreaga desfăşurare a procesului de gândire. Am dobândit un punct solid, din care, plini de speranţe întemeiate, putem căuta explicaţia celorlalte fenomene ale lumii.

Sentimentul de a fi dobândit un asemenea punct solid l-a îndemnat pe întemeietorul filosofiei modeme, *Renatus Cartesius*, să pună bazele întregii cunoaşteri omeneşti pe cuvintele: *gândesc, deci exist* [Nota 18]. Toate celelalte lucruri, toate celelalte fenomene există fără mine; nu ştiu dacă existenţa lor este reală sau dacă ele sunt amăgire şi vis. Un singur lucru îl ştiu absolut sigur, fiindcă eu însumi îl produc spre existenţa sa sigură: gândirea mea. Existenţa ei ar mai putea avea şi o altă origine, ar putea veni de la Dumnezeu sau din altă parte; dar că această gândire există în sensul în care eu însumi o produc, de acest lucru sunt sigur. Cartesius, în primul rând nu era îndreptăţit să dea cuvintelor sale un alt sens. El nu putea afirma altceva decât că eu mă regăsesc în sânul lumii, în gândirea mea, ca în cea mai originară activitate a mea. Ce anume vor să însemne cuvintele: *deci sunt*, acest lucru a fost mult discutat. Ele pot avea sens numai într-un singur caz. Cel mai simplu lucru pe care îl pot spune despre un obiect este că el *este*, că există. Cum să determin apoi mai exact această existenţă, acesta este un lucru pe care nu-l pot spune din primul moment despre nici un obiect care intră în orizontul trăirilor mele. Trebuie să examinăm mai întâi fiecare obiect în raportul

său cu celelalte lucruri, pentru a putea determina în ce sens se poate vorbi despre el ca despre un lucru existent. Un proces trăit poate fi pentru noi o sumă de percepţii, dar el poate fi şi un vis, o halucinaţie etc. Prin urmare, nu pot spune în ce sens există acest proces. Procesul însuşi nu-mi poate arăta sensul în care el există. Aceasta o voi afla numai după ce îl voi examina în raport cu celelalte lucruri. Dar nici în acest caz nu pot şti despre el *mai mult* decât în ce raporturi se află el cu aceste lucruri. Cercetarea mea ajunge pe un tărâm solid abia atunci când găsesc un obiect la care pot desluşi sensul existenţei sale din el însuşi. Acest obiect însă sunt eu însumi ca fiinţă gânditoare, căci eu dau existenţei mele conţinutul precis şi de sine stătător al activităţii gânditoare. Pornind de aici pot pune întrebarea: oare celelalte lucruri există în acelaşi sens, sau în altul?

Când facem din gândire obiect al observaţiei, adăugăm restului de conţinut observat al lumii ceva care, de altfel, scapă atenţiei noastre; nu modificăm însă felul în care se comportă omul faţă de celelalte obiecte. Înmulţim numărul obiectelor de observaţie, dar nu şi metoda de observaţie. În timp ce observăm celelalte lucruri, în fenomenele lumii – la care adaug acum şi fenomenul de a observa – intervine un proces pe care omul îl trece cu vederea. Este un fenomen pe care nu îl luăm în considerare şi care se deosebeşte de toate celelalte fenomene. Dar când îmi examinez gândirea, nu mai am de a face cu nici un element neluat în considerare. Căci ceea ce stă acum în fundalul ei nu este altceva decât tot gândirea. Din punct de vedere calitativ, obiectul observat este de aceeaşi natură cu activitatea care se îndreaptă asupra lui. Şi aceasta este iar una din particularităţile caracteristice ale gândirii. Când facem din gândire obiect de observaţie, nu suntem constrânşi să recurgem la ajutorul unui element calitativ diferit, ci ne putem păstra în acelaşi element.

Dacă întreţes gândirii mele un obiect care există fără aportul meu, trec dincolo de observaţia mea şi trebuie să mă întreb: ce drept am eu la aceasta? De ce nu las obiectul să acţioneze pur şi simplu asupra mea? În ce mod este posibil ca gândirea mea să aibă o relaţie cu obiectul? Acestea sunt întrebări pe care trebuie să şi le pună toţi aceia care reflectează asupra propriilor lor procese de gândire. Dar toate aceste întrebări nu se mai pun atunci când reflectăm asupra gândirii însăşi. Noi nu adăugăm nici un element străin de ea, deci nici nu trebuie să ne justificăm cu privire la un asemenea element.

Schelling [Nota 19] spune: „A cunoaşte natura, înseamnă a crea natura". Cine ia ad literam aceste cuvinte ale cutezătorului filosof naturalist, acela ar trebui să renunţe pentru toată viaţa la orice cunoaştere a naturii. Căci natura există, şi pentru a o crea a doua oară trebuie să cunoşti principiile după care ea s-a născut. Condiţiile de existenţă ale naturii, pe care am voi să le creăm, ar trebui să le preluăm din natura deja existentă. Dar această învăţare, care ar trebui să premeargă creării, ar fi sinonimă cu cunoaşterea naturii, şi aceasta chiar şi atunci, când – după ce am cunoscut condiţiile de existenţă – am renunţat cu totul la creare. Numai o natură care încă nu există ar putea fi creată fără a o cunoaşte *dinainte*.

Ceea ce în cazul naturii este cu neputinţă: crearea înaintea cunoaşterii, o realizăm în gândire. Dacă am vrea să gândim numai după ce am cunoscut gândirea, nu am mai gândi niciodată. Trebuie să ne încumetăm a gândi mai întâi, pentru ca ulterior, observând propria noastră gândire, să ajungem la cunoaşterea ei. Observaţiei gândirii îi creăm mai întâi noi înşine un obiect. Toate celelalte obiecte există fără contribuţia noastră.

Afirmaţiei mele: noi trebuie să gândim înainte de a ne putea observa gândirea, cineva i-ar putea opune uşor

cealaltă afirmaţie, ca fiind la fel de îndreptăţită: nici cu digestia nu putem aştepta până vom fi observat procesul digestiei. Această obiecţie ar fi asemănătoare aceleia pe care i-o făcuse Pascal lui Cartesius, afirmând că tot atât de bine s-ar putea spune: eu mă plimb, prin urmare sunt [Nota 20]. Bineînţeles că trebuie să diger înainte de a studia procesul fiziologic al digestiei. Dar acest proces s-ar putea compara cu observarea gândirii numai dacă ulterior nu aş analiza digestia gândind, ci mâncând şi digerând. Iar faptul că digestia nu poate fi obiect al digestiei, dar gândirea poate fi foarte bine obiect al gândirii, este un lucru care îşi are bunele sale temeiuri.

E deci sigur faptul că în gândire avem procesul universal pe o culme unde trebuie să fim prezenţi dacă vrem să se realizeze ceva. Or, tocmai acesta e lucrul important. Tocmai acesta e motivul pentru care obiectele îmi apar atât de enigmatice: fiindcă nu particip la naşterea lor. Pe acestea le găsesc ca realităţi pur şi simplu date; gândirea însă este ceva ce ştiu cum se produce. De aceea nu există un punct de plecare mai originar pentru examinarea fenomenelor din lume decât gândirea.

Aş mai vrea să amintesc, în privinţa gândirii, o eroare mult răspândită. Ea constă în faptul că se spune: gândirea, aşa cum este ea în sine, nu poate fi întâlnită nicăieri. Se spune că gândirea care stabileşte corelaţii între observaţiile experienţelor noastre şi le întreţese cu un ţesut de noţiuni, nu ar fi deloc identică cu gândirea pe care o obţinem ulterior despre obiectele observaţiei şi din care facem apoi obiect al observaţiei noastre. Ceea ce întreţesem mai întâi inconştient în lucruri, ar fi cu totul altceva decât ceea ce scoatem apoi din lucruri, cu deplină conştienţă.

Cine trage asemenea concluzii nu îşi dă seama că pe această cale îl este cu neputinţă să evadeze din sfera

gândirii. Eu nu pot ieşi nicidecum din sfera gândirii, dacă vreau să examinez gândirea. Dacă facem distincţie între gândirea de care nu eram conştienţi mai înainte şi gândirea de care am devenit apoi conştienţi, nu trebuie să uităm că această distincţie este cu totul exterioară şi nu are nimic de a face cu problema în sine. Eu nu modific un lucru prin aceea că îl observ gândind. Eu îmi pot închipui că o fiinţă având cu totul altfel de organe de percepţie şi cu o inteligenţă care funcţionează altfel, să aibă despre cal o cu totul altă reprezentare decât mine, dar nu îmi pot imagina că propria mea gândire devine alta, prin aceea că eu o observ. Eu observ ceea ce produc eu însumi. Nu vorbim acum despre felul în care se înfăţişează gândirea mea altor inteligenţe, ci numai despre felul cum ea mi se înfăţişează mie. În orice caz, imaginea gândirii *mele* nu poate fi mai adevărată pentru o altă inteligenţă decât pentru propria mea inteligenţă. Numai dacă nu aş fi eu însumi fiinţa gânditoare, ci gândirea m-ar întâmpina ca o activitate a unei fiinţe străine mie, numai atunci aş putea spune că imaginea mea despre gândire s-ar forma într-adevăr într-un mod determinat; dar modul cum ar fi în sine gândirea acelei fiinţe, acest lucru nu l-aş putea şti.

A examina propria mea gândire dintr-un alt punct de vedere, pentru aceasta nu simt deocamdată nici cel mai mic imbold. Toate celelalte lucruri din lume le examinez cu ajutorul gândirii. De ce să fac excepţie de la aceasta tocmai la examinarea gândirii mele?

Prin cele de mai sus, consider că am justificat îndeajuns motivul pentru care eu pornesc, în examinarea lumii, de la gândire. Când Arhimede a inventat pârghia, el a crezut că ar putea cu ajutorul ei urni din loc întreg Cosmosul, dacă ar găsi un punct pe care să-şi poată sprijini instrumentul. Avea trebuinţă de un lucru care să-şi găsească suport în sine însuşi. În gândire avem un

principiu care există prin sine însuşi. Să încercăm să înţelegem lumea pornind de aici. Putem înţelege gândirea prin ea însăşi. Problema care se pune este doar dacă prin ea mai putem înţelege şi altceva.

Până aici am vorbit despre gândire, fără să mă fi referit la vehiculul ei, conştienţa omenească. Cei mai mulţi dintre filosofii contemporani îmi vor obiecta: înainte de a exista o gândire, trebuie să existe o conştienţă. De aceea trebuie să pornim de la conştienţă şi nu de la gândire. Căci gândirea nu ar exista fără conştienţă. La această obiecţie trebuie să răspund: Dacă vreau să mă lămuresc asupra raportului ce există între gândire şi conştienţă, trebuie să reflectez asupra acestui fapt. Prin aceasta eu dau întâietate gândirii. Desigur, la aceasta se poate răspunde: când filosoful vrea să *înţeleagă* conştienţa, el se foloseşte de gândire; în măsura în care face aceasta, el dă întâietate gândirii, dar în viaţa obişnuită, gândirea se naşte înăuntrul conştienţei, deci întâietatea revine acesteia din urmă. Dacă am da acest răspuns Creatorului lumii, care vrea să creeze gândirea, atunci, fără îndoială, acest răspuns ar fi îndreptăţit. Firește, gândirea nu poate lua naştere fără să realizăm mai întâi conştienţa. Pentru filosof însă nu se pune problema să creeze lumea, ci s-o înţeleagă. De aceea, el nici nu trebuie să caute un punct de plecare pentru crearea lumii, ci pentru înţelegerea ei. Găsesc bizară acuzaţia ce se aduce filosofului că el se interesează în primul rând de corectitudinea principiilor sale şi nu de obiectele pe care vrea să le înţeleagă. Creatorul lumii trebuie să ştie cum să găsească un purtător gândirii, dar filosoful trebuie să caute o temelie sigură, de pe care să poată porni la înţelegerea realităţii existente. Ce folos dacă pornim de la conştienţă şi o supunem spre examinare observaţiei gânditoare, dacă nu ştim dinainte cum se poate obţine explicaţia lucrurilor prin observaţia *gânditoare*?

Trebuie să examinăm gândirea mai întâi cu totul neutru, fără a ne referi la un subiect gânditor sau la un obiect gândit. Căci în subiect şi obiect avem deja noţiuni care sunt formate prin gândire. Nu se poate tăgădui că, *înainte de a putea înţelege alte lucruri, trebuie să înţelegem gândirea*. Cine neagă aceasta, trece cu vederea faptul că el, ca om, nu se află la începutul Creaţiunii, ci la sfârşitul ei. De aceea, pentru a explica lumea prin noţiuni, nu putem porni de la elementele primare ale existenţei, ci de la ceea ce ne este dat, de la realitatea cea mai apropiată, mai intimă. Căci noi nu ne putem transpune printr-un salt la începutul lumii, şi să începem de acolo consideraţiile noastre, ci trebuie să pornim de la clipa de faţă şi să vedem dacă putem urca de la realităţile din prezent către cele anterioare. Atâta vreme cât geologia a vorbit despre revoluţii născocite, pentru a explica actualele stări ale Pământului, ea a tatonat în întuneric. Abia după ce ea a început să cerceteze care fenomene se mai desfăşoară astăzi pe Pământ şi a tras din aceasta concluzii pentru trecut, abia atunci a dobândit o bază temeinică. Atâta vreme cât filosofia va adopta tot felul de principii: atom, mişcare, materie, voinţă, inconştient etc., ea va pluti în aer. Abia după ce filosoful va considera realitatea ultimă drept prima realitate, abia atunci va putea ajunge la ţintă. Această ultimă realitate, la care s-a ajuns prin evoluţia lumii, este însă *gândirea*.

Există oameni care spun că noi nu putem stabili cu certitudine dacă gândirea noastră în sine, este sau nu justă. Prin urmare, sub acest raport, punctul de plecare rămâne, în orice caz, îndoielnic. Acest fel de a vorbi este tot atât de cuminte ca atunci când ne-am îndoi, de faptul dacă un pom în sine, este sau nu just. Gândirea este o realitate; şi a vorbi despre justeţea sau falsitatea unei asemenea realităţi este un nonsens. Cel mult mă pot îndoi că gândirea a fost just

întrebuinţată, după cum mă pot îndoi că lemnul unui anumit pom corespunde unui anumit scop. Menirea acestei lucrări va fi tocmai să arate în ce măsură întrebuinţarea gândirii asupra lumii este justă sau falsă. Pot pricepe când cineva se îndoieşte că putem înţelege lumea prin gândire; dar îmi este de neînţeles cum de se poate cineva îndoi de justeţea gândirii în sine.

Adaos la noua ediţie (1918). În expunerile precedente am arătat că deosebirea plină de însemnătate ce există între gândire şi toate celelalte activităţi sufleteşti constituie un fapt pe care îl poate sesiza orice observaţie într-adevăr nepărtinitoare. Cine nu aspiră la această observaţie nepărtinitoare, va fi ispitit să aducă acestor expuneri obiecţiuni ca acestea: când gândesc asupra unui trandafir, nu fac decât să exprim un raport al „eului" meu faţă de acel trandafir, la fel ca atunci când simt frumuseţea trandafirului. În cazul gândirii, între „eu" şi obiect, ar exista acelaşi raport ca, de pildă, în cazul simţirii sau al percepţiei. Cine face această obiecţie nu are în vedere că *numai* în activitatea de gândire, eul se ştie, în toate ramificaţiile acestei activităţi, de o fiinţă cu principiul activ. În nici una din celelalte activităţi sufleteşti acest lucru nu se întâmplă în întregime. Când avem, de pildă, un sentiment de plăcere, o observaţie mai subtilă poate distinge foarte bine în ce măsură „eul" se ştie una cu principiul activ şi în ce măsură în el există şi un principiu pasiv, aşa încât plăcerea apare pur şi simplu în eu. Şi aşa se petrec lucrurile şi cu celelalte funcţiuni sufleteşti. Numai să nu confundăm: „a avea imagini de gândire" cu a prelucra gânduri prin gândire. Imaginile de gândire pot apare în suflet ca un vis, ca inspiraţii vagi. *Gândirea* este cu totul altceva. Firește, cineva ar putea spune: dacă înţelegem în acest fel gândirea, atunci voinţa este cuprinsă în gândire şi,

în acest caz, nu am avea de a face numai cu gândirea, ci şi cu o voinţă a gândirii. Cu toate acestea, un astfel de om ar fi îndreptăţit să spună: adevărata gândire trebuie întotdeauna voită. Doar că aceasta nu are nimic de a face cu caracterizarea gândirii, aşa cum ea s-a făcut în aceste considerări. Oricât de necesar ar face esenţa gândirii ca aceasta să fie *voită*, important e faptul că, atunci când ea se desfăşoară, nimic nu e voit din ceea ce nu ar părea „eului", în întregime, activitate a sa proprie, activitate ce poate fi cuprinsă de el în contemplare. Ba chiar trebuie să spunem că, *din cauza* naturii gândirii pe care am expus-o aici, ea apare celui care observă ca absolut *voită*. Acela care se străduieşte să înţeleagă cu adevărat tot ce este luat în considerare pentru judecarea gândirii, nu va avea încotro decât să observe că acestei activităţi i se adaugă particularitatea despre care am vorbit aici.

Din partea unei personalităţi pe care autorul acestei cărţi o apreciază foarte mult [Nota 21] ca gânditor, i s-a reproşat că el nu ar putea vorbi despre gândire aşa cum o facem noi aici, pentru că ceea ce credem a observa drept gândire activă ar fi numai o aparenţă. În realitate, noi nu am observa decât rezultatele unei activităţi inconştiente, care ar sta la baza gândirii. Şi numai pentru că această activitate inconştientă nu e observată, ar apare iluzia că gândirea observată s-ar naşte prin sine însăşi, aşa cum se crede că vedem o mişcare în timpul iluminării cu scântei electrice rapide şi succesive. Şi această obiecţie se bazează doar pe o observare inexactă a stărilor de fapt. Acela care o face nu ia în considerare că „Eul" însuşi este acela care, stând *înlăuntrul* gândirii, îşi observă propria *sa* activitate. „Eul" ar trebui să stea în afara gândirii, ca să poată fi indus în eroare la fel ca şi la o iluminare rapidă, intermitentă, cu scântei electrice. S-ar mai putea spune că acela care face o astfel de comparaţie se înşeală cu totul pe sine,

aproximativ la fel ca cineva care ar vrea în mod absolut să spună, despre o lumină percepută în mişcare, că în fiecare loc unde apare aceasta, ea ar fi aprinsă din nou, de către o mână necunoscută. Nu; cel care vrea să vadă în gândire altceva decât ceea ce se realizează în însuşi „Eul" drept activitate ce poate fi contemplată, acela trebuie să se facă mai întâi orb faţă de simpla realitate ce stă în faţa observaţiei, pentru ca apoi să poată pune la baza gândirii o activitate ipotetică. Acela care nu se face, astfel, orb pe sine, va trebui să admită că tot ce „adaugă el gândind", în acest fel, gândirii, ne scoate din fiinţa gândirii. Observaţia nepărtinitoare ne arată că nimic nu poate fi atribuit entităţii gândirii, din ceea ce nu se găseşte *în* gândirea însăşi. Nu putem ajunge la ceva ce *cauzează* gândirea, dacă părăsim domeniul gândirii.

IV. LUMEA CA PERCEPŢIE

Prin gândire se nasc *noţiuni* şi *idei*. Nu se poate spune prin cuvinte ce este o noţiune. Cuvintele pot doar să-i atragă omului atenţia că el are noţiuni. Când cineva vede un pom, gândirea sa reacţionează faţă de observaţia sa, obiectului i se adaugă un corespondent noţional, iar omul consideră obiectul şi corespondentul său conceptual ca aparţinându-şi. Când obiectul dispare din câmpul observaţiei sale, rămâne doar corespondentul conceptual. Acesta din urmă constituie noţiunea obiectului. Cu cât se extinde mai mult experienţa noastră, cu atât mai mare devine suma noţiunilor noastre. Dar noţiunile nu rămân niciodată izolate. Ele se unesc într-un tot unitar legic. Noţiunea „organism", de pildă, se leagă de alte noţiuni: „evoluţie legică", „creştere". Alte noţiuni, pe care mi le-am format despre lucrurile particulare, se contopesc cu totul într-o singură noţiune. Toate noţiunile pe care mi le formez despre leu se contopesc în noţiunea

generală „leu”. Pe această cale, noţiunile particulare se asociază într-un sistem încheiat de noţiuni, în care fiecare noţiune îşi are locul ei deosebit. Din punct de vedere calitativ, ideile nu sunt deosebite de noţiuni. Ele sunt noţiuni, dar noţiuni mai bogate în conţinut, mai saturate şi mai cuprinzătoare. Pentru mine este deosebit de important ca aici, în acest loc, să se observe că eu mi-am desemnat ca punct de plecare *gândirea* şi nu *noţiunile* şi *ideile*, pe care le dobândim abia prin gândire. Acestea presupun deja gândirea. De aceea nu se poate transfera, pur şi simplu, şi asupra noţiunii, ceea ce am spus despre natura de sine stătătoare şi care nu este determinată de nimic, a gândirii. (Fac aici dinadins această remarcă, fiindcă aici se află deosebirea dintre mine şi *Hegel*. Hegel consideră noţiunea ca element primar şi originar).

Noţiunea nu poate fi dobândită din observaţie. Acest lucru reiese şi din împrejurarea că omul în creştere îşi formează abia treptat noţiuni despre lucrurile care îl înconjoară. Noţiunile vor fi adăugate observaţiei.

Un filosof mult citit în prezent (*Herbert Spencer* [Nota 22]) descrie procesul spiritual pe care îl dezvoltăm referitor la observaţie, în felul următor:

„Plimbându-ne pe câmp, într-o zi de septembrie, câţiva paşi înaintea noastră auzim un zgomot, iar pe marginea şanţului, din care părea că vine zgomotul, vedem iarba mişcându-se. Mai mult ca probabil că vom alerga spre acel loc, pentru a găsi obiectul sau fiinţa care a provocat zgomotul şi mişcarea. La apropierea noastră, o potârniche îşi la zborul, şi cu aceasta curiozitatea noastră este satisfăcută: avem ceea ce numim explicaţia fenomenului. Această explicaţie, să reţinem, se obţine în felul următor: fiindcă am observat de nenumărate ori în viaţă că perturbarea stării de repaus a corpurilor mai mici atrage după sine mişcarea celorlalte corpuri care se găsesc printre

ele, şi fiindcă, datorită acestui fapt, noi am generalizat raporturile dintre asemenea perturbări şi asemenea mişcări, putem considera această perturbare particulară ca explicată, de îndată ce aflăm că ea ne oferă tocmai un exemplu al acestei relaţii de generalizare". Privind mai exact, lucrurile stau cu totul altfel de cum sunt descrise aici. Când aud un zgomot, caut mai întâi noţiunea corespunzătoare acestei observaţii. Abia această noţiune mă duce dincolo de zgomot. Cel care nu reflectează mai departe, aude doar zgomotul şi, cu aceasta, se declară mulţumit. Prin reflecţie însă ajung la concluzia că zgomotul trebuie conceput ca efect. Prin urmare, abia după ce unesc noţiunea *efectului* cu percepţia zgomotului, mă simt îndemnat să depăşesc observaţia şi să caut *cauza*. Noţiunea de efect cheamă la existenţă pe aceea de cauză, iar apoi caut obiectul cauzei, pe care îl găsesc în potârniche. Aceste noţiuni, cauză şi efect, nu pot fi însă dobândite niciodată din simpla observaţie, chiar dacă aceasta s-ar extinde asupra a nenumărate cazuri. Observaţia suscită gândirea, şi abia gândirea ne îndrumă cum să asociem experienţele noastre individuale.

Dacă pretindem ca o „ştiinţă strict obiectivă" să-şi scoată datele numai din observaţie, trebuie să pretindem, în acelaşi timp, ca ea să renunţe la orice gândire. Căci gândirea, conform naturii sale, depăşeşte rezultatele observaţiei.

Aici este locul să trecem de la gândire la fiinţa gânditoare. Căci această fiinţă uneşte gândirea cu observaţia. Conştienţa omenească este scena pe care se întâlnesc şi se leagă una de alta noţiunea şi observaţia. Prin aceasta am caracterizat, în acelaşi timp, această conştienţă (omenească). Ea este mijlocitorul între gândire şi observaţie. Când omul observă un lucru, acesta îi apare ca o realitate dată, iar când gândeşte, el îşi apare sieşi ca fiinţă

activă. El consideră *obiect* lucrul observat, iar pe sine însuşi, *subiect* gânditor. Pentru că îşi îndreaptă gândirea asupra observaţiei, are conştienţa obiectelor; pentru că îşi îndreaptă gândirea asupra sa, are conştienţa sinei sale, deci *conştienţa de sine*. În mod necesar, conştienţa omenească trebuie să fie în acelaşi timp conştienţă de sine, fiindcă ea este conştienţă *gânditoare*. Căci, atunci când gândirea îşi îndreaptă privirea asupra propriei sale activităţi, ea are ca obiect de observaţie fiinţa sa originară, deci subiectul ei.

Nu trebuie să trecem însă cu vederea că noi nu ne putem determina decât cu ajutorul gândirii şi tot cu ajutorul gândirii ne putem raporta la obiecte. De aceea, gândirea nu trebuie concepută niciodată ca o activitate pur subiectivă. Gândirea este *dincolo* de subiect şi obiect. Ea formează aceste două noţiuni, la fel ca pe toate celelalte. Prin urmare, când raportăm, ca subiect gânditor, o noţiune la un obiect, nu este îngăduit să concepem acest raport ca pe ceva pur subiectiv. Nu subiectul este acela care stabileşte raportul, ci gândirea. Subiectul nu gândeşte fiindcă este subiect, ci el îşi apare lui însuşi ca subiect fiindcă poate gândi. Activitatea pe care o desfăşoară omul ca fiinţă *gânditoare* nu este, deci, o activitate pur subiectivă, ci o activitate care nu este nici subiectivă, nici obiectivă, o activitate care se află deasupra acestor două noţiuni. Nu îmi este îngăduit să spun niciodată că subiectul meu individual gândeşte, ci mai curând că acest subiect, el însuşi, trăieşte graţie gândirii. Gândirea este deci un element care mă înalţă deasupra sinei mele şi mă leagă cu obiectele. Dar, în acelaşi timp, ea mă desparte de ele, prin aceea că mă opune lor, ca subiect.

Pe aceasta se bazează natura dublă a omului: el gândeşte şi prin aceasta se cuprinde pe sine însuşi şi întreg restul lumii; dar, în acelaşi timp, cu ajutorul gândirii el

trebuie să se determine faţă de restul lumii ca fiinţă individuală separată de lucruri.

Să ne întrebăm acum: cum pătrunde în conştienţă celălalt element, pe care, până acum, l-am numit doar obiect de observaţie şi care se întâlneşte cu gândirea în conştienţa omenească?

Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie să îndepărtăm din câmpul observaţiei noastre tot ceea ce s-a introdus în acest câmp prin gândire. Căci conţinutul conştienţei noastre din fiecare clipă este străbătut mereu de noţiuni, în cel mai diferit mod.

Trebuie să ne imaginăm că o fiinţă, dotată cu inteligenţă omenească pe deplin dezvoltată, s-ar naşte din nimic şi ar păşi astfel în faţa lumii. Lucrurile de care ea ar lua cunoştinţă, înainte de a-şi fi pus în activitate gândirea, ar fi conţinutul observaţiei pure. Acestei fiinţe, lumea nu i s-ar înfăţişa decât ca un agregat eterogen de *obiecte ale senzaţiilor*: culori, sunete, senzaţii de apăsare, de căldură, de gust şi de miros, precum şi sentimente de plăcere şi neplăcere. Acest agregat este conţinutul observaţiei pure, lipsită de gândire. Lui i se opune gândirea, care e gata să-şi desfăşoare activitatea, de îndată ce îşi găseşte un punct de abordare pentru această activitate. Experienţa ne învaţă curând că acest punct este uşor de găsit. Gândirea este în stare să tragă fire de legătură de la un element de observaţie la celălalt. Ea leagă de aceste elemente anumite noţiuni şi prin aceasta stabileşte un raport între ele. Am văzut mai sus cum un zgomot pe care îl auzim este pus în legătură cu o altă observaţie, în sensul că pe cel dintâi îl considerăm efectul celui de al doilea.

Dacă ne amintim apoi de faptul că activitatea gândirii nu poate fi deloc concepută ca o activitate subiectivă, atunci nu vom mai fi nici ispitiţi să credem că asemenea

raporturi, care sunt stabilite prin gândire, ar avea doar o valoare subiectivă.

Să căutăm acum a găsi prin reflecţie gânditoare, raportul dintre conţinutul observaţiei date în mod nemijlocit – despre care am vorbit mai sus – şi subiectul nostru conştient.

Uzul instabil al cuvintelor mă obligă să convin cu cititorul meu asupra utilizării unui cuvânt de care trebuie să mă folosesc în cele ce urmează. Eu voi numi *percepţii* obiectele directe ale senzaţiilor, amintite mai sus, în măsura în care subiectul conştient ia cunoştinţă de ele prin observaţie,. Deci, cu acest nume eu nu indic procesul de observaţie, ci *obiectul* acestei observaţii.

Nu aleg expresia *senzaţie*, fiindcă aceasta are în fiziologie o anumită semnificaţie, care este mai restrânsă decât aceea a noţiunii mele de percepţie. Un sentiment pe care îl încerc poate fi indicat foarte bine ca percepţie, dar nu poate fi indicat ca senzaţie în sens fiziologic. Şi de sentimentele mele iau cunoştinţă prin aceea că ele devin pentru mine o *percepţie*. Iar modul în care luăm cunoştinţă de gândirea noastră prin observaţie este de aşa natură încât am putea numi percepţie şi gândirea, la prima ei apariţie în conştienţa noastră.

Omul naiv îşi consideră propriile percepţii, în felul în care îi apar ele în mod direct, drept lucruri, care au o existenţă cu totul independentă de el. Când vede un pom, el crede că acesta, cu forma lui, cu culorile lui etc., s-ar afla în locul spre care şi-a îndreptat privirea. Când acelaşi om vede soarele apărând dimineaţa la orizont ca un disc, şi urmăreşte mersul acestuia, el are credinţa că toate acestea există (în sine) şi se petrec aievea, aşa cum le vede el. El ţine neclintit la această credinţă până când întâlneşte alte percepţii care le contrazic pe cele dintâi. Copilul care nu are încă nici o experienţă în privinţa distanţelor, întinde

mâna după Lună şi rectifică ceea ce a considerat real la prima vedere abia după ce o a doua percepţie ajunge în contradicţie cu cea dintâi. Fiecare extindere a orizontului percepţiilor mele mă obligă să-mi rectific imaginea despre lume. Acest lucru ni se arată atât în viaţa de toate zilele, cât şi în evoluţia spirituală a omenirii. Imaginea pe care o aveau anticii despre raportul Pământului faţă de Soare şi faţă de celelalte corpuri cereşti, a trebuit înlocuită de către Copernic cu o altă imagine fiindcă aceasta nu mai corespundea noilor percepţii, necunoscute în antichitate. Când dr. Franz a operat un orb din naştere [Nota 23], acesta a spus că, înaintea operaţiei sale, el îşi făcuse prin percepţiile simţului său tactil o cu totul altă imagine despre mărimea lucrurilor. El a trebuit să-şi rectifice percepţiile tactile prin percepţii vizuale.

De unde provine faptul că suntem constrânşi tot mereu la astfel de rectificări ale observaţiilor noastre?

Răspunsul la această întrebare îl aflăm printr-o simplă reflecţie. Când stau la unul din capetele unei alei, la celălalt capăt, la capătul mai îndepărtat de mine, copacii îmi par mai mici şi mai apropiaţi unii de alţii, decât în locul în care stau. Imaginea pe care mi-o dă percepţia mea se modifică de îndată ce-mi schimb locul observaţiei. Prin urmare, această imagine, în forma în care mi se înfăţişează ea, este dependentă de o determinare care nu depinde de obiectul observat, ci îmi revine mie, aceluia care percep. Pentru alee este absolut indiferent locul în care mă găsesc. În schimb, imaginea pe care o dobândesc despre ea depinde în mod esenţial de acest loc. Tot aşa, Soarelui şi sistemului planetar le este indiferent faptul că oamenii le privesc tocmai de pe Pământ. Dar imaginea percepţiei pe care o dobândesc oamenii despre poziţia şi mersul aştrilor este determinată de locul pe care îl ocupă ei în spaţiu. Această dependenţă a imaginii percepţiei noastre de locul nostru de observaţie

este lucrul cel mai uşor de sesizat. Problema devine însă mai dificilă când învăţăm a cunoaşte dependenţa percepţiilor noastre de organismul trupesc şi spiritual. Fizicianul ne arată că în spaţiul în care auzim un sunet, au loc vibraţii ale aerului şi că şi corpul în care căutăm originea sunetului execută o mişcare vibratoare prin anumite părţi ale sale. Noi percepem această mişcare ca sunet, numai când avem o ureche sănătoasă. Fără un asemenea organ, lumea ar rămâne veşnic mută pentru noi. Fiziologia ne învaţă că există oameni care nu percep nimic din minunata splendoare a culorilor care ne înconjoară. Ei nu percep decât nuanţe deschise şi întunecate. Alţii sunt insensibili numai faţă de o anumită culoare, de exemplu faţă de culoarea roşie. Din imaginea lor despre lume lipseşte această nuanţă şi de aceea ea este într-adevăr alta decât aceea a oamenilor obişnuiţi. Dependenţa dintre imaginea pe care mi-o dă percepţia mea şi locul de observaţie aş vrea s-o numesc dependenţă matematică, iar dependenţa de constituţia organismului meu aş vrea s-o numesc dependenţă calitativă. Prin cea dintâi se determină raportul de mărime şi depărtare reciprocă a percepţiilor mele, iar prin cea de a doua se determină calitatea acestor percepţii. Faptul că văd roşie o suprafaţă roşie – această determinare calitativă – depinde de constituţia ochiului meu.

Prin urmare, imaginile percepţiilor sunt, la început, subiective. Cunoaşterea caracterului subiectiv al percepţiilor noastre ne poate face să ne îndoim că la temelia acestor percepţii ar sta ceva obiectiv. Când ştim că o percepţie, de pildă aceea a culorii roşii sau a unui anumit sunet, nu este posibilă fără o anumită structurare a organismului nostru, putem ajunge la credinţa că, făcând abstracţie de organismul nostru subiectiv, percepţia nu ar avea nici o existenţă, că fără actul percepţiei, al cărui obiect este, ea nu are nici un fel de existenţă. Această concepţie a

găsit un reprezentant clasic în *George Berkeley* [Nota 24], care era de părere că din momentul în care omul a devenit conştient de rolul subiectului în actul percepţiei, el nu mai poate crede într-o lume care să existe fără spiritul conştient. El spune: „Unele adevăruri sunt atât de aproape şi atât de vădite încât este de ajuns să ne deschidem ochii pentru a le vedea. Un astfel de adevăr socotesc că se cuprinde în cele ce urmează: toate câte aparţin cerului şi pământului, cu un cuvânt, toate corpurile care compun uriaşul edificiu al lumii, nu au nici o existenţă în afara spiritului. Existenţa lor se rezumă numai la actul perceperii sau al cunoaşterii lor, prin urmare, înainte de a fi percepute de mine, înainte de a exista în conştienţa mea sau a unui alt spirit creat, ele sau nu există deloc, sau există numai în conştienţa unui spirit etern". Dacă facem abstracţie de actul percepţiei, pentru această concepţie, din percepţie nu mai rămâne nimic. Nu există nici o culoare dacă nu este văzută, nu există nici un sunet dacă nu este auzit. Pe cât de puţin există culorile şi sunetele în afara actului percepţiei, tot atât de puţin există întinderea, forma şi mişcarea. Nicăieri nu vedem numai întinderea în spaţiu sau forma, ci pretutindeni acestea sunt legate de culoare sau de alte însuşiri, a căror dependenţă de subiectivitatea noastră nu poate fi pusă la îndoială. Dacă acestea din urmă dispar odată cu percepţia noastră, atunci la fel trebuie să se întâmple şi cu cele dintâi, care sunt legate de ele.

Faţă de cele de mai sus s-a obiectat că, deşi figurile, culorile şi sunetele etc., nu au altă existenţă decât aceea din actul percepţiei, cu toate acestea trebuie să existe lucruri care au o existenţă în afara conştienţei noastre şi cu care imaginile conştiente ale percepţiei s-ar asemăna. Acestei obiecţii, concepţia de mai sus îl opune următoarele: culoarea nu poate fi asemănătoare decât unei culori, figura unei figuri, percepţiile noastre nu pot fi asemănătoare

decât percepţiilor noastre şi ele nu se pot asemăna cu nimic altceva. Chiar şi ceea ce numim un obiect nu este altceva decât un grup de percepţii, legate între ele într-un anumit fel. Dacă îi eliminăm unei mese forma, întinderea, culoarea etc., cu un cuvânt tot ceea ce este numai percepţie a mea, din ea nu mai rămâne nimic. Această părere, urmărind lucrurile în mod consecvent, duce la afirmaţia: obiectele percepţiilor mele nu există decât prin mine şi numai întrucât şi atâta vreme cât eu le percep; ele dispar odată cu percepţia, nu au nici un sens fără aceasta. Iar în afara percepţiilor mele, nu ştiu şi nu pot şti nimic despre nici un obiect.

Împotriva acestei afirmaţii nu se poate obiecta nimic, câtă vreme nu avem în vedere decât că, în general, percepţiile depind de organizarea subiectului meu. Dar lucrurile s-ar prezenta cu totul altfel, dacă am fi în stare să arătăm funcţiunea perceperii noastre la naşterea unei percepţii. Noi am şti atunci ce se petrece în percepţie în timpul perceperii şi am putea determina totodată şi ceea ce trebuie să existe deja în ea, înainte de a o percepe.

Prin aceasta, observaţia noastră se îndreaptă de la obiectul percepţiei la subiectul acesteia. Eu nu percep numai celelalte lucruri, ci mă percep şi pe mine însumi. La început, conţinutul auto-percepţiei mele îl constituie constatarea că sunt un element permanent, în comparaţie cu imaginile ce vin şi pleacă, ale percepţiilor. Percepţia eului poate apărea mereu în conştienţa mea, în timp ce am alte percepţii. Când mă adâncesc în percepţia unui obiect dat, la început, nu sunt conştient decât de acesta. La aceasta se poate adăuga apoi percepţia sinei mele. Acum nu sunt conştient numai de obiect, ci şi de persoana mea care stă faţă în faţă cu obiectul şi îl observă. Eu nu văd numai pomul, ci ştiu în acelaşi timp că *eu sunt acela* care îl vede. Recunosc apoi că în mine se petrece ceva în timp ce observ pomul. Când pomul dispare

din câmpul meu vizual, în conştienţa mea rămâne ceva din acest proces: o imagine a pomului. Această imagine s-a unit în decursul observaţiei mele cu sinea mea. Sinea mea s-a îmbogăţit. În conţinutul ei a pătruns un nou element. Pe acest element îl numesc *reprezentarea* mea despre pom. Niciodată nu aş fi în stare să vorbesc despre *reprezentări*, dacă nu aş fi trăit aceste reprezentări în percepţia sinei mele. Percepţiile ar veni şi ar trece, iar eu le-aş lăsa să treacă. Numai datorită faptului că îmi percep sinea şi observ cum cu fiecare percepţie se modifică şi conţinutul *acestei* sine, mă văd silit să pun în legătură observarea obiectului cu modificarea propriului meu interior şi să vorbesc despre reprezentarea pe care o am.

Eu percep reprezentarea în sinea mea tot aşa cum percep culorile, sunetele, la celelalte obiecte. Acum sunt în măsură să fac o distincţie şi să numesc obiectele din afara mea: *lume exterioară*, în timp ce desemnez conţinutul auto-percepţiei mele: *lume interioară*. Aprecierea greşită a raportului dintre reprezentare şi obiect a produs cele mai mari confuzii în filosofia modernă. Perceperea unei schimbări în noi, modificarea pe care o parcurge sinea, a fost pusă pe primul plan, iar obiectul care a prilejuit această modificare s-a pierdut cu totul din vedere. S-a spus că noi nu percepem obiectele, ci numai reprezentările noastre. Eu nu pot şti nimic despre masă în sine, care este obiectul observaţiei mele, ci numai despre transformarea ce se petrece cu mine în timp ce percep masa. Această concepţie nu trebuie confundată cu amintita concepţie a lui Berkeley. Berkeley susţine natura subiectivă a cuprinsului percepţiei mele, dar nu spune că eu aş putea şti numai despre reprezentările mele. El limitează cunoaşterea mea la reprezentările mele fiindcă este de părere că nu există nici un obiect în afară de reprezentări. Ceea ce numesc eu masă, în sensul lui Berkeley, încetează a mai exista de

îndată ce nu îmi mai îndrept privirea spre ea. De aceea, după Berkeley, percepţiile mele se nasc direct prin puterea lui Dumnezeu. Văd masa fiindcă Dumnezeu trezeşte în mine această percepţie. De aceea, Berkeley nu recunoaşte alte fiinţe reale, decât pe Dumnezeu şi spiritele omeneşti. Ceea ce noi numim lume, există numai înlăuntrul spiritelor. Ceea ce omul naiv numeşte lume exterioară, natură corporală, după concepţia lui Berkeley, nu există. Acestei concepţii i se opune concepţia kantiană, azi atât de răspândită, care nu limitează cunoştinţele noastre despre lume la reprezentările noastre fiindcă ar fi convinsă că în afara reprezentărilor noastre nu poate exista nici un obiect, ci fiindcă ne crede astfel structuraţi încât putem şti numai despre modificările sinei noastre proprii, nu şi despre obiectele. care provoacă aceste modificări. Din faptul că eu nu-mi cunosc decât reprezentările mele, kantianismul nu conchide că nu ar exista nici o realitate independentă de aceste reprezentări, ci conchide doar că subiectul nu poate primi în sine, în mod nemijlocit, o asemenea realitate, că el nu şi-o „poate imagina, închipui, nu poate gândi asupra ei, nu o poate cunoaşte şi nu o poate nici măcar nesocoti, decât numai prin intermediul gândirii sale subiective". (*O. Liebmann* [Nota 25], Contribuţii la analiza realităţii, pag. 28). Această concepţie crede că spune un lucru absolut cert, un lucru care ni se învederează prin el însuşi, fără nici un argument. „Cel dintâi principiu fundamental pe care filosoful trebuie să-l aducă în faţa conştienţei sale limpezi constă în recunoaşterea faptului că, *pentru început*, cunoaşterea noastră se extinde numai asupra reprezentărilor noastre. Reprezentările noastre sunt singurul lucru pe care îl experimentăm direct, pe care îl trăim în mod nemijlocit. Şi tocmai fiindcă le experimentăm direct, de aceea nici îndoiala cea mai radicală nu ne poate smulge cunoştinţa pe

care o avem despre reprezentările noastre. Dimpotrivă, cunoştinţa care trece dincolo de reprezentarea mea – această expresie o întrebuinţez aici în sensul cel mai larg, aşa încât prin ea înţelegem şi orice fenomen fizic – nu este ferită de îndoială. De aceea, *la începutul filosofării*, orice cunoştinţă care trece dincolo de reprezentări, trebuie considerată în mod expres îndoielnică". Cu aceste cuvinte îşi începe *Volkelt* [Nota 26] cartea sa despre: «Teoria cunoaşterii la Kant». Ceea ce ni se înfăţişează aici ca un adevăr nemijlocit şi de la sine înţeles, nu este, în realitate, decât rezultatul unei operaţii de gândire care se desfăşoară în felul următor: omul naiv crede că lucrurile, aşa cum le percepe el, există şi în afara conştienţei sale. Fizica, fiziologia şi psihologia par a ne învăţa însă că, pentru a avea percepţii, ne este necesar organismul nostru şi că, prin urmare, noi nu putem şti despre lucruri decât ceea ce ne mijloceşte acest organism. Deci percepţiile noastre sunt modificări ale organismului nostru, şi nu lucruri în sine. *Eduard von Hartmann* [Nota 27] a caracterizat procesul de gândire indicat aici, în sensul că el trebuie să ducă la convingerea că nu putem avea o cunoştinţă directă decât numai despre reprezentările noastre (vezi E. v. Hartmann: «Problema fundamentală a teoriei cunoaşterii», pag. 16-40). Fiindcă în afara organismului nostru găsim vibraţii ale corpurilor şi ale aerului, care ni se înfăţişează ca sunet, se trage concluzia că ceea ce numim sunet nu ar fi altceva decât o reacţie subiectivă a organismului nostru la acele mişcări din lumea exterioară. În acelaşi fel aflăm că şi culorile şi căldura ar fi modificări ale organismului nostru. Şi anume, se crede că aceste două genuri de percepţii se nasc în noi ca o consecinţă a unor procese din lumea exterioară, care se deosebesc cu totul de ceea ce trăim noi drept căldură sau culoare. Când asemenea procese excită nervii pielii corpului meu, atunci am percepţia subiectivă a

căldurii; când asemenea procese ating nervul optic, eu percep lumina şi culoarea. Prin urmare, lumina, culoarea şi căldura sunt răspunsul nervilor mei senzitivi la excitaţiile din afară. Simţul tactil, de asemenea, nu-mi furnizează obiectele lumii exterioare, ci numai propriile mele stări. În sensul fizicii modeme, am putea crede că obiectele sunt făcute din părţi infinit de mici, din molecule, şi că aceste molecule nu sunt alipite unele de altele, ci au o anumită distanţă între ele. Prin urmare, între ele este un spaţiu liber. Prin acesta, moleculele acţionează unele asupra celorlalte prin intermediul unor forţe de atracţie şi de respingere. Când îmi apropii mâna de un obiect, moleculele mâinii mele nu ating deloc moleculele corpului, ci rămâne o anumită distanţă între corp şi mână, iar ceea ce simt drept rezistenţă a corpului, nu este altceva decât efectul forţei de respingere, pe care moleculele corpului o exercită asupra mâinii mele. Prin urmare, se spune că eu sunt în afara obiectelor şi nu percep decât efectul pe care acestea îl exercită asupra organismului meu.

Ca o completare a raţionamentelor de mai sus, a apărut teoria energiei specifice a simţurilor, elaborată de *J. Müller* [Nota 28] (1801-1858). Ea susţine că fiecare simţ are însuşirea de a răspunde numai într-un singur fel la orice excitări exterioare. Dacă asupra nervului optic se exercită o acţiune, atunci la naştere percepţia luminii, indiferent dacă excitarea are loc prin ceea ce noi numim lumină, sau dacă asupra nervului se exercită o apăsare mecanică ori un curent electric. Pe de altă parte, prin aceleaşi excitări exterioare se provoacă, în diferitele simţuri, diferite percepţii. De aici pare să rezulte că simţurile noastre nu ne pot mijloci decât ceea ce se petrece în ele însele, şi nu ne pot transmite nimic din realităţile lumii exterioare. Ele determină percepţiile în funcţie de propria lor natură.

Fiziologia ne arată că nu poate fi vorba nici despre o cunoaştere directă a proceselor pe care le provoacă obiectele în organele noastre senzoriale. Când fiziologul urmăreşte procesele care au loc în propriul nostru corp, află că efectele mişcărilor exterioare suferă cele mai diferite transformări încă în organele senzoriale. Acest fenomen poate fi urmărit cel mai bine la ochi şi la ureche. Amândouă sunt organe foarte complicate, care modifică în mod esenţial excitaţia exterioară, înainte de a o duce la nervul corespunzător. Excitaţia deja modificată este acum condusă de la terminaţia periferică a nervului spre creier. Aici trebuie excitat sistemul nervos central. De aici se trage concluzia că procesul exterior a suferit o serie de modificări, înainte de a ajunge la conştienţa noastră. Ceea ce se întâmplă acum în creier, se leagă de procesul exterior prin atâtea procese intermediare, încât nu ne mai putem gândi la o asemănare cu acesta. Ceea ce mijloceşte creierul în cele din urmă, sufletului, nu sunt nici procesele exterioare, nici procese din organele senzoriale, ci sunt procese care se petrec numai în creier. Dar nici pe acestea din urmă sufletul încă nu le percepe direct. Ceea ce avem în conştienţă, în cele din urmă, nu sunt deloc procese ale creierului, ci *senzaţii*. Senzaţia mea de *roşu* nu are absolut nici o asemănare cu procesul care se desfăşoară în creier, când văd culoarea roşie. Aceasta din urmă, la rândul său, apare în suflet numai ca un efect provocat de procesul din creier. Iată de ce *Hartmann* [Nota 29] spune: „Cele percepute de subiect nu sunt decât modificări ale propriilor sale stări psihice şi nimic altceva". («Problema de bază a Teoriei Cunoaşterii»). Când am doar senzaţii, acestea nu sunt încă nici pe departe grupate în realitatea pe care eu o percep drept obiect. Prin creier mi se pot transmite doar senzaţii individuale. Senzaţiile de tare şi moale îmi sunt mijlocite de simţul tactil, senzaţiile de

culoare şi lumină de cel vizual. Totuşi, aceste senzaţii se găsesc unite în unul şi acelaşi obiect. Prin urmare, această unire trebuie să o provoace însuşi sufletul. Aceasta înseamnă că sufletul grupează într-un tot, în obiecte, senzaţiile particulare mijlocite de creier. Creierul meu îmi transmite, în mod izolat, senzaţii vizuale, tactile şi auditive, şi anume pe căi cu totul diferite. Sufletul grupează apoi aceste senzaţii în reprezentarea unei trompete. Acest element final al unui proces (reprezentarea trompetei) este ceea ce apare în conştienţa mea. În el nu se mai găseşte nimic din realitatea exterioară mie, care, la origine, a făcut o impresie asupra simţurilor mele. Pe drumul care duce spre creier, şi prin creier la suflet, obiectul exterior s-a pierdut cu desăvârşire.

Ne va fi greu să găsim în istoria vieţii spirituale a omenirii un al doilea sistem filosofic care să fie construit cu atâta agerime de minte şi care, cu toate acestea, să se prăbuşească, la o examinare mai exactă. Să vedem mai de aproape cum se naşte o astfel de teorie filosofică. Se porneşte mai întâi de la ceea ce îi este dat conştienţei naive, de la obiectul perceput. Apoi se arată că dacă nu am avea nici un simţ, pentru noi nu ar exista nimic din cele ce găsim la acest obiect. N-avem ochi: n-avem culoare. Deci, culoarea încă nu există în ceea ce acţionează asupra ochiului. Ea se naşte abia din acţiunea reciprocă dintre ochi şi obiect. Prin urmare, obiectul este fără culoare. Dar culoarea nu există nici în ochi, căci aici găsim un proces fizic sau chimic, care este condus la creier prin nervi, iar în creier dă naştere unui alt proces. Nici acesta nu este încă culoarea. Ea este provocată în suflet abia prin procesul cerebral. Şi nici acum culoarea încă nu a pătruns în conştienţă, ci abia sufletul o transpune în afară, asupra unui obiect. Şi, în sfârşit, la acest obiect cred că percep culoarea. Am parcurs un circuit complet. Am devenit conştienţi de un obiect colorat. Aceasta

e prima parte. Şi acum începe operaţia de gândire. Dacă nu aş avea ochi, pentru mine obiectul nu ar avea culoare. Deci, eu nu pot strămuta culoarea asupra obiectului. Să o căutăm. O caut în ochi: zadarnic. În nervi: zadarnic. În creier: tot zadarnic. În suflet: da, aici o găsesc, dar nu unită cu obiectul. Obiectul colorat îl găsesc abia acolo de unde am pornit. Cercul s-a închis. Eu consider drept un produs al sufletului meu ceea ce omul naiv îşi imaginează ca existenţă exterioară, în spaţiu.

Câtă vreme ne oprim aici, totul pare a fi în cea mai perfectă ordine. Dar problema trebuie examinată încă o dată de la început. Până acum am lucrat cu un element: cu percepţia exterioară, despre care, mai înainte, ca om naiv, am avut o idee cu totul falsă. Eram de părere că, aşa cum o percep, ea ar avea o existenţă obiectivă. Acum observ că ea dispare o dată cu reprezentarea mea, că ea nu este decât o modificare a stărilor mele sufleteşti. Şi dacă lucrurile stau astfel, mai am eu dreptul să pornesc de la percepţie, în consideraţiile mele? Pot eu spune că ea acţionează asupra sufletului meu? Masa, despre care mai înainte am crezut că acţionează asupra mea şi trezeşte în mine o reprezentare, de acum înainte trebuie considerată şi ea drept o reprezentare. Dar atunci, în mod consecvent, nici organele mele senzoriale şi procesele care se desfăşoară în ele nu sunt decât subiective. Eu nu am dreptul să vorbesc despre un ochi real, ci numai despre reprezentarea pe care o am despre ochi. La fel stau lucrurile cu procesele de transmitere din nervi, cu procesul care se petrece în creier, dar chiar şi cu procesul din suflet, prin care, din haosul diferitelor senzaţii, se spune că s-ar clădi lucrurile. Dacă parcurg încă o dată fazele actului meu de cunoaştere, pornind de la premiza că primul proces de gândire este just – raţionamentul din urmă se înfăţişează ca un păienjeniş de reprezentări care, ca atare, nu pot acţiona

unele asupra celorlalte. Nu pot zice că reprezentarea pe care o am despre obiect acţionează asupra reprezentării pe care o am despre ochi, iar din acest raport de reciprocitate s-ar naşte reprezentarea culorii. Dar nici nu este necesar să fac acest lucru. Căci de îndată ce m-am lămurit asupra faptului că organele mele senzoriale şi funcţiile acestora, procesele mele nervoase cu cele sufleteşti nu-mi pot fi date decât tot prin percepţie, amintitul proces de gândire ne apare cu totul imposibil. Este adevărat că fără un organ senzorial corespunzător, pentru mine nu există percepţie. Dar tot aşa, fără percepţie, nu există organul senzorial. Pot trece de la percepţia mesei la ochiul care o vede, la nervii tactili care o palpează; dar cele ce se petrec în aceste organe, eu nu le pot afla decât tot numai din percepţie. Şi apoi observ numaidecât că în procesul care se desfăşoară în ochi nu este nici o urmă de asemănare cu ceea ce percep drept culoare. Nu pot nimici percepţia culorii prin aceea că descriu procesul care se desfăşoară în ochi în timpul acestei percepţii. Tot atât de puţin regăsesc culoarea în procesele nervilor şi în acelea ale creierului; eu leg doar percepţii noi din lăuntrul organismului meu cu primele, pe care omul naiv le transpune în afara organismului său. Nu fac decât să trec de la o percepţie la alta.

În afară de aceasta, întreaga deducţie conţine un salt. Eu sunt în stare să urmăresc procesele din organismul meu până la procesele din creierul meu, chiar dacă aserţiunile mele devin din ce în ce mai ipotetice, cu cât mă apropii mai mult de procesele centrale ale creierului meu. Calea observaţiei *exterioare* începe la procesul din creier, şi anume la acel proces pe care l-aş percepe dacă, în momentul actului de percepţie, aş putea analiza creierul cu ajutorul metodelor şi mijloacelor fizice, chimice etc. Calea observaţiei *interioare* începe cu senzaţia şi duce până la construirea obiectelor din materialul senzaţiilor. La

trecerea de la procesul din creier la senzaţie, calea observaţiei este întreruptă.

Felul de a gândi, caracterizat mai sus – care, în opoziţie cu punctul de vedere al conştienţei naive, numit realism naiv, se denumeşte pe sine idealism critic – face greşeala că atribuie uneia din percepţii caracterul de reprezentare, iar pe cealaltă o acceptă exact în sensul în care sunt acceptate lucrurile de către realismul naiv, pe care, în aparenţă, îl combate. Acest fel de a gândi vrea să dovedească caracterul de reprezentare al percepţiilor, considerând în chip naiv, drept fapte obiective, percepţiile făcute asupra propriului nostru organism şi, pe lângă toate acestea, trece cu vederea faptul că el confundă două domenii de observaţie, între care nu poate găsi nici o legătură.

Idealismul critic poate combate realismul naiv numai dacă – adoptând el însuşi concepţia realismului naiv – admite că propriul său organism are o existenţă obiectivă. În clipa în care devine conştient de faptul că percepţiile pe care le are în contact cu propriul său organism sunt absolut identice cu percepţiile cărora realismul naiv le atribuie o existenţă obiectivă, el nu se mai poate sprijini pe cele dintâi, ca pe o temelie sigură. El ar trebui să considere şi organismul său subiectiv, numai ca pe un simplu complex de reprezentări. Dar, prin aceasta, se pierde posibilitatea de a concepe conţinutul lumii percepute drept un produs al organismului nostru spiritual. Ar trebui să admitem că reprezentarea „culoare" nu este decât o modificare a reprezentării „ochi". Aşa-numitul idealism critic nu poate fi susţinut fără a recurge la realismul naiv. Pe acesta din urmă îl combate, admiţând pe un alt tărâm premizele acestuia, fără a le mai examina.

Un lucru e sigur: prin cercetări în domeniul percepţiei, idealismul critic nu poate fi dovedit, prin

urmare percepţia nu poate fi deposedată de caracterul ei obiectiv.

Dar nu ne este îngăduit a pretinde nici că fraza: „*Lumea percepută este reprezentarea mea*" ar fi un adevăr limpede prin el însuşi şi care să nu mai aibă nevoie de nici o argumentare. *Schopenhauer* îşi începe opera sa principală «Lumea ca voinţă şi reprezentare» cu următoarele cuvinte: „Lumea este reprezentarea mea. – Acesta este adevărul valabil pentru toate fiinţele vii şi capabile de cunoaştere, cu toate că numai omul îl poate cuprinde în abstracta sa conştienţă reflectată; şi dacă face într-adevăr aceasta, el a ajuns la reflecţia filosofică. Atunci el îşi dă seama şi este sigur că el nu cunoaşte nici Soare, nici Pământ; ci întotdeauna numai ochiul care vede Soarele, numai mâna care simte pământul; că lumea din jurul său nu există decât ca reprezentare, adică numai în raport cu un altul, cu acela care îşi reprezintă, deci cu el însuşi. Dacă un adevăr se poate rosti a priori, el nu poate fi decât cel arătat: căci el este expresia acelei forme a tuturor experienţelor posibile şi imaginabile, mai generală decât toate celelalte lucruri, mai generală ca timpul, spaţiul şi cauzalitatea; căci toate acestea îl presupun pe el..." Eşecul întregului raţionament rezidă în circumstanţa deja indicată de mine, din care rezultă că şi ochiul şi mâna sunt percepţii, la fel ca Soarele şi Pământul. În sensul lui Schopenhauer [Nota 30] şi folosindu-ne de felul său de a se exprima, i-am putea obiecta: ochiul meu care vede Soarele şi mâna mea care simte pământul sunt reprezentări ale mele, la fel ca Soarele şi Pământul. Dar este cu totul clar că spunând acestea, anulez iar afirmaţia. Căci numai ochiul meu real şi mâna mea reală ar putea avea reprezentările Soare şi Pământ, drept modificări proprii ale lor, dar nu reprezentările mele despre ochi şi mână. Dar idealismul critic nu are dreptul de a vorbi decât despre aceste reprezentări.

Idealismul critic nu este deloc în stare să dobândească o concepţie despre raportul dintre percepţie şi reprezentare. Idealismul critic nu poate face distincţia, indicată anterior, între ceea ce se petrece în percepţie în timpul actului perceperii şi ceea ce trebuie să existe deja din ea, înainte de a fi percepută. De aceea, în acest scop, trebuie să abordăm o altă cale.

V. CUNOAŞTEREA LUMII

Din consideraţiile precedente rezultă imposibilitatea de a dovedi, din examinarea conţinutului observaţiilor noastre, că percepţiile noastre ar fi reprezentări. Pentru a face această dovadă, unii gânditori au spus: dacă procesul de percepţie se desfăşoară aşa cum ni-l reprezentăm potrivit concepţiilor naiv-realiste despre constituţia psihologică şi fiziologică a individului, atunci nu avem de a face cu lucruri în sine, ci numai cu reprezentările noastre despre lucruri. Şi dacă realismul naiv, urmărit în mod consecvent, duce la rezultate care reprezintă tocmai contrariul premizelor sale, aceste premize trebuie socotite ca improprii pentru întemeierea unei concepţii despre lume, şi, ca atare, trebuie abandonate. În orice caz nu este îngăduit să se respingă premizele şi să se accepte concluziile, aşa cum face idealismul critic care, la temelia afirmaţiei sale: lumea este reprezentarea mea, pune tocmai argumentarea de mai sus. (Eduard von Hartmann [Nota 31], în lucrarea sa «Problema fundamentală a teoriei cunoaşterii», face o expunere amănunţită a acestei argumentări).

Una este justeţea idealismului critic, alta este puterea de convingere a argumentelor sale. Cum stau lucrurile cu justeţea idealismului critic, vom vedea mai târziu, din expunerile noastre. Puterea de convingere a argumentelor

sale este însă egală cu zero. Când clădim o casă, şi, la ridicarea primului etaj, se surpă parterul, atunci, odată cu acesta, se prăbuşeşte şi primul etaj. Realismul naiv stă faţă de idealismul critic în acelaşi raport ca acest parter faţă de etajul întâi.

Cel care crede că întreaga lume percepută nu ar fi decât o lume reprezentată, adică efectele lucrurilor necunoscute mie asupra sufletului meu, pentru acela problema propriu-zisă a cunoaşterii nu se mărgineşte, desigur, la reprezentările prezente numai în suflet, ci se extinde şi la lucrurile existente dincolo de conştienţa noastră, la lucrurile independente de noi. El se întreabă: fiindcă acestea din urmă nu sunt accesibile observaţiei noastre pe o cale *directă*, cât putem cunoaşte din ele pe o cale *indirectă*? Cel ce se situează pe acest punct de vedere, nu se interesează de înlănţuirea lăuntrică a percepţiilor sale conştiente, ci de cauzele inconştiente ale acestora, care au o existenţă independentă de el, în timp ce, după părerea sa, percepţiile dispar de îndată ce îşi abate simţurile de la obiecte. Din acest punct de vedere, conştienţa noastră acţionează ca o oglindă din care imaginile lucrurilor dispar de îndată ce faţa ei nu mai este îndreptată spre ele. Dar acela care nu vede înseşi lucrurile, ci numai imaginile lor oglindite, acela trebuie să se instruiască asupra însuşirii lucrurilor pe o cale indirectă, pe o cale deductivă, observând comportamentul acestora. Acest punct de vedere îl adoptă ştiinţa naturală modernă, care se foloseşte de percepţii numai ca de un ultim mijloc pentru a dobândi explicaţia singurelor fenomene într-adevăr reale, a fenomenelor materiale ce stau înapoia acestor percepţii. Când, ca idealist critic, filosoful admite sub o formă oarecare o existenţă, atunci, prin intermediul reprezentărilor, el îşi îndreaptă întreaga sa strădanie de cunoaştere numai spre această existenţă. Interesul său

trece cu vederea lumea subiectivă a reprezentărilor şi se îndreaptă spre obiectele care produc aceste reprezentări.

Dar idealistul critic poate merge atât de departe încât să spună: eu sunt închis în lumea reprezentărilor mele şi nu pot ieşi din ea. Dacă mă gândesc la faptul că în spatele reprezentărilor mele se află o realitate, acest gând nu este altceva decât tot o reprezentare a mea. Atunci un asemenea idealist sau va nega cu totul lucrul în sine, sau va arăta că pentru noi, oamenii, lucrul în sine nu prezintă nici o însemnătate, deci nici nu interesează dacă lucrul în sine există sau nu, căci oricum nu putem şti nimic despre el.

Unui asemenea idealist critic, lumea întreagă îi apare ca un vis, faţă de care orice aspiraţie după cunoaştere ar fi pur şi simplu un nonsens. Pentru el nu pot exista decât două categorii de oameni: naivii care îşi consideră propriile lor urzeli de vise drept lucruri reale, şi înţelepţii, care înţeleg zădărnicia acestei lumi de vis şi care treptat, treptat, trebuie să piardă orice poftă de a se mai interesa de ea. Pentru o asemenea concepţie, chiar şi propria personalitate poate să devină doar o imagine de vis. Întocmai cum printre imaginile viselor noastre din somn apare imaginea de vis a propriei noastre persoane, tot astfel, în conştienţa de veghe, reprezentării noastre despre lumea exterioară i se adaugă reprezentarea propriului nostru eu. Ceea ce avem atunci în conştienţă nu este adevăratul nostru eu, ci numai reprezentarea pe care o avem despre acest eu. Cel care neagă existenţa lucrurilor, sau cel puţin posibilitatea cunoaşterii lor, acela trebuie să nege atât existenţa cât şi cunoaşterea propriei sale personalităţi. Idealistul critic ajunge atunci să afirme: „Întreaga realitate se transformă [Nota 32] într-un vis minunat, fără viaţă, despre care se visează şi fără un spirit, care visează; într-un vis care face parte dintr-un vis despre sine însuşi" (vezi Fichte, «Menirea omului»).

Pentru cel ce consideră viaţa nemijlocită un vis, indiferent dacă în spatele acestui vis presupune că mai există ceva sau că îşi raportează reprezentările proprii la lucruri reale, pentru el viaţa însăşi trebuie să piardă orice interes ştiinţific. Dar, în timp ce pentru cel ce crede că universul accesibil nouă este epuizat prin vis, orice ştiinţă este o absurditate, pentru celălalt, care se crede îndreptăţit să tragă concluzii asupra lucrurilor din reprezentări, pentru acela ştiinţa constă din cercetarea „lucrurilor în sine". Întâia concepţie poate fi numită *iluzionism* absolut, iar pe cea de a doua, reprezentantul ei cel mai consecvent, Eduard von Hartmann, a numit-o *realism transcendental* [Nota 33]. [39]

Aceste două concepţii au un element comun cu realismul naiv prin aceea că ele încearcă să prindă rădăcini în lume, pornind de la examinarea percepţiilor. Dar, în lăuntrul acestui domeniu, ele nu pot afla nicăieri un teren solid.

O întrebare principală pentru adeptul realismului transcendental ar trebui să fie: cum naşte eul, din sine însuşi, lumea reprezentărilor? O serioasă străduanie după cunoaştere nu poate nutri interes pentru o lume de reprezentări care dispare de îndată ce ne închidem

[39] În sensul acestei concepţii despre lume, prin *transcendental* se înţelege o cunoaştere care se crede conştientă de faptul că despre lucrurile în sine nu se poate spune ceva direct, care, însă, pornind de la elementele subiective cunoscute, îngăduie să se tragă concluzii despre realităţile necunoscute de dincolo de subiect (transcendente). Pentru această concepţie, lucrul în sine se află dincolo de sfera pe care o putem cunoaşte *direct*, deci este transcendent. Lumea noastră poate fi însă raportată la lumea transcendentală. Hartmann îşi numeşte concepţia realism în sensul că ea vizează realul, transcendentul/transcendentalul, care depăşeşte aspectul subiectiv, ideal, al lucrurilor.

simţurile faţă de lumea exterioară, decât în măsura în care ea constituie un mijloc pentru a cerceta, pe o cale indirectă, lumea eului, care există prin sine însuşi. Dacă obiectele experienţelor noastre ar fi reprezentări, atunci viaţa noastră de toate zilele s-ar asemăna unui vis, iar cunoaşterea adevăratelor realităţi s-ar asemăna trezirii. Dar nici imaginile noastre de vis nu ne interesează decât atât timp cât visăm, prin urmare nu ne putem da seama de natura ireală a visului. În momentul trezirii nu mai întrebăm despre înlănţuirea lăuntrică a imaginilor noastre de vis, ci de procesele fizice, fiziologice şi psihologice care stau la temelia lor. Tot atât de puţin se poate interesa de înlănţuirea lăuntrică a detaliilor din lume, filosoful care consideră această lume ca o reprezentare a sa. În cazul când în general admite existenţa unui eu, el nu-şi mai pune problema cum se înlănţuie reprezentările sale una cu alta, ci se întreabă ce se petrece în sufletul independent de el, în timp ce în conştienţa sa are loc o anumită desfăşurare de reprezentări. Când visez că beau vin, care îmi provoacă o arsură în laringe şi apoi mă trezesc cu o tuse (vezi *Weygandt* [Nota 34] «Naşterea visurilor», 1893), atunci, în momentul trezirii, acţiunea visului încetează de a mai avea vreun interes pentru mine. Atenţia îmi este îndreptată acum numai asupra procesului fiziologic şi psihologic, prin care se exprimă simbolic, în imagine de vis, nevoia de a tuşi. În mod asemănător, de îndată ce filosoful s-a convins de caracterul de reprezentare al lumii, el trebuie să treacă numaidecât de la această lume la sufletul real care se află în spatele ei. În orice caz, lucrurile stau şi mai rău, când iluzionismul neagă cu desăvârşire existenţa eului din spatele reprezentărilor, sau consideră că nu poate fi cunoscut. La o asemenea părere putem ajunge foarte uşor, îndată ce observăm că, în opoziţie cu visele, există starea de veghe, în care avem posibilitatea să înţelegem natura viselor şi să le raportăm la fapte reale,

dar că nu există o stare de conştienţă care să se găsească în acelaşi raport în care se găseşte acesta din urmă, faţă de starea de vis. Adepţii acestei concepţii trec cu vederea că există ceva care se raportează la simpla percepţie, aşa cum se raportează experienţele din starea de veghe la vise. Acest ceva este *gândirea*.

Omului naiv nu i se poate atribui lipsa de înţelegere pe care o indicăm aici. El se dăruieşte vieţii şi consideră lucrurile ca fiind reale, aşa cum se înfăţişează ele experienţei sale. Dar primul pas care se întreprinde dincolo de acest punct, nu poate consta decât din întrebarea: care este raportul dintre gândire şi percepţie? Este absolut indiferent dacă percepţia continuă sau nu să existe în înfăţişarea în care ea îmi este dată înainte şi după ce mi-am reprezentat-o; dacă vreau să spun ceva despre ea, o pot face numai cu ajutorul gândirii. Când spun că lumea este reprezentarea mea, am exprimat rezultatul unui proces de gândire, iar dacă gândirea mea nu poate fi aplicată asupra lumii, atunci acest rezultat este o eroare. Între percepţie şi orice fel de afirmaţie despre ea se intercalează gândirea.

Am arătat deja (vezi pag. 153 ș.u) motivul pentru care, la examinarea lucrurilor, gândirea este cel mai adesea trecută cu vederea. El constă în aceea că noi ne îndreptăm atenţia numai asupra lucrului la care gândim, dar nu ne-o îndreptăm, în acelaşi timp, asupra gândirii. Conştienţa naivă consideră de aceea, gândirea ca pe ceva ce nu are nimic de a face cu lucrurile, ci se află cu totul în afara lor şi formulează consideraţii asupra lumii. Imaginea pe care o schiţează gânditorul despre fenomenele lumii nu este considerată ca ceva ce aparţine lucrurilor, ci numai drept ceva care există doar în capul omului; lumea este completă şi fără această imagine. Lumea este încheiată şi terminată în toate substanţele şi forţele sale, iar despre această lume terminată, omul îşi face o imagine. Dar pe cei care gândesc

astfel trebuie să-i întrebăm: cu ce drept declaraţi voi lumea ca un lucru terminat, fără a include în constituţia ei şi gândirea? Oare universul nu produce gândirea în capul omului cu aceeaşi necesitate cu care produce floarea la o plantă? Sădiţi o sămânţă în pământ. Din ea cresc rădăcini şi tulpină. Se dezvoltă frunze şi flori. Aşezaţi planta în faţa voastră. Ea se uneşte în sufletul vostru cu o anumită noţiune. De ce ar aparţine această noţiune mai puţin plantei decât îl aparţin frunzele şi florile? Voi ziceţi: frunzele şi florile există şi fără un subiect care să le perceapă; noţiunea apare abia atunci când omul se situează în faţa plantei. Foarte bine. Dar şi florile şi frunzele plantei apar numai dacă există pământul în care putem pune sămânţa, dacă există lumina şi aerul, în care frunzele şi florile se pot dezvolta. La fel apare noţiunea plantei, când o conştienţă gânditoare întâmpină planta.

Este cu totul arbitrar a considera ca totalitate, ca un întreg, suma celor ce le aflăm despre un lucru prin simpla percepţie, iar ceea ce rezultă prin considerarea *gânditoare*, un adaos care nu ar avea nimic de a face cu lucrul însuşi. Dacă privesc astăzi un boboc de trandafir, imaginea pe care acesta o oferă percepţiei mele este aceea a unei flori închise. Dacă pun bobocul în apă, mâine voi obţine o cu totul altă imagine a acestuia. Dacă nu-mi întorc privirea de la bobocul de trandafir, voi vedea starea lui de azi trecând continuu în cea de mâine, prin nenumărate stări intermediare. Imaginea care mi se oferă într-un anumit moment nu este decât o secţiune întâmplătoare dintr-un obiect care se află într-o devenire continuă. Dacă nu aşez bobocul în apă, el nu va dezvolta o serie întreagă de faze, care se află latente în el. Tot aşa, mâine pot fi împiedicat să observ mai departe floarea şi, prin aceasta, să am o imagine incompletă.

O părere care ar afirma despre imaginea momentană a unui lucru: iată, *acesta* este lucrul! – poate fi considerată ca lipsită de orice obiectivitate. La temelia ei stă o constatare legată de întâmplare.

Tot atât de inadmisibil este să declarăm drept obiect suma caracteristicilor dobândite prin percepţie. Ar fi foarte posibil ca un spirit să poată primi noţiunea concomitent cu percepţia şi nedespărţite una de alta. Un asemenea spirit nu ar putea ajunge niciodată la ideea de a considera noţiunea drept ceva ce nu aparţine obiectului. El ar trebui să atribuie acesteia o existenţă inseparabilă de cea a obiectului.

Vreau să clarific problema şi mai bine printr-un exemplu. Dacă arunc o piatră prin aer în direcţia orizontală, o văd succesiv în diferite locuri. Unind aceste locuri, obţin o linie. În matematică studiez diferite forme de linii, printre care şi parabola. Ştiu că parabola este o linie care se naşte când un punct se mişcă după anumite legi. Dacă cercetez condiţiile în care se mişcă piatra aruncată, voi afla că linia mişcării sale este identică cu aceea pe care o cunosc sub denumirea de parabolă. Faptul că piatra se mişcă tocmai după o parabolă, este consecinţă a condiţiilor date şi rezultă în mod necesar din acestea. Forma parabolei face parte din ansamblul fenomenului, ca toate celelalte componente. Pentru spiritul despre care am vorbit mai sus, şi care n-ar fi nevoit să urmeze drumul indirect al gândirii, ar exista nu numai suma senzaţiilor vizuale din diferite puncte, ci, nedespărţit de fenomen, şi forma de parabolă a traiectoriei, pe care *noi* o adăugăm fenomenului abia cu ajutorul gândirii.

Că, la început, obiectele ne sunt date fără noţiunile corespunzătoare, este un fapt care nu depinde de ele, ci de structura noastră spirituală. Căci întreaga noastră fiinţă

funcţionează în aşa fel încât elementele realităţii ne vin pe două căi: pe calea *percepţiei* şi pe calea *gândirii*.

Felul în care sunt organizat pentru a înţelege lucrurile nu are nimic de a face cu natura acestora. Sciziunea între percepţie şi gândire există abia din clipa în care eu, observatorul, mă situez în faţa acestor lucruri. Care elemente aparţin unui obiect şi care nu-i aparţin, acesta este un fapt care nu depinde în nici un caz de felul în care ajung eu la cunoaşterea acestor elemente.

Omul este o fiinţă limitată. În primul rând el este o fiinţă printre celelalte fiinţe. Existenţa sa este legată de spaţiu şi de timp. De aceea lui nici nu-i poate fi dată decât o parte limitată din întregul univers. Dar această parte se leagă, de jur-împrejur, atât în timp cât şi în spaţiu, de alte părţi. Dacă existenţa noastră s-ar lega cu lucrurile în aşa fel încât fiecare fenomen cosmic să fie în acelaşi timp şi fenomenul *nostru*, atunci deosebirea dintre noi şi lucruri nu ar exista. Dar atunci, pentru noi, nu ar exista nici un lucru izolat. Toate fenomenele ar trece continuu dintr-unul într-altul. Cosmosul ar fi o unitate şi o totalitate închisă în sine. Cursul fenomenelor nu ar fi nicăieri întrerupt. Din cauza limitării noastre, ceea ce, în realitate, nu este izolat, ne apare ca entitate izolată. Aşa, bunăoară, nicăieri nu întâlnim în mod izolat, desprinsă de obiecte, calitatea individuală de roşu. Pretutindeni ea este înconjurată de alte calităţi, de care aparţine şi fără de care nu ar putea exista. Dar, pentru noi, este o necesitate să desprindem din ansamblul lumii anumite fragmente şi să le considerăm ca realităţi de sine stătătoare. Dintr-un tot de culori multiple, ochiul nostru nu poate sesiza decât succesiv culori izolate; dintr-un sistem coerent de noţiuni mintea noastră nu poate sesiza decât noţiuni izolate. Această izolare este un act subiectiv, condiţionat de faptul că noi nu suntem identici cu procesul cosmic, ci o fiinţă printre alte fiinţe.

Totul depinde acum de faptul de a determina poziţia fiinţei, care suntem noi înşine, faţă de celelalte fiinţe. Această determinare trebuie deosebită de simpla devenire conştientă de sinea noastră. Aceasta se bazează pe actul percepţiei, la fel ca actul prin care devenim conştienţi de toate celelalte lucruri. Auto-percepţia îmi arată o sumă de însuşiri, pe care le cuprind în întregul personalităţii mele, tot aşa cum calităţile: galben, luciu metalic, duritate etc. le cuprind în unitatea „aur". Autopercepţia nu mă duce dincolo de sfera realităţii ce-mi aparţine. Această auto-percepţie trebuie deosebită de auto-determinarea *gânditoare*. Aşa cum prin gândire înglobez în înlănţuirea universală o percepţie particulară a lumii exterioare, tot aşa, prin gândire înglobez în procesul cosmic percepţiile dobândite în legătură cu mine însumi. Auto-percepţia mea mă îngrădeşte între anumite limite; gândirea mea nu are nimic de a face cu aceste limite. În acest sens, sunt o fiinţă dublă. Eu sunt închis în domeniul pe care îl percep drept personalitatea mea, dar, în acelaşi timp, sunt şi purtătorul unei activităţi care determină existenţa mea limitată dintr-o sferă superioară. Gândirea noastră nu este individuală, ca senzaţia şi sentimentul nostru. Ea este universală. Ea primeşte o amprentă individuală în fiecare om numai prin aceea că este raportată la sentimentele şi senzaţiile lui individuale. Prin această colorare particulară a gândirii universale, se deosebesc oamenii unii de alţii. Un triunghi are o singură noţiune. Pentru conţinutul acestei noţiuni este indiferent că îl concepe conştienţa omenească A sau B. Dar fiecare dintre cele două conştienţe va concepe triunghiul în mod individual.

Celor de mai sus li se opune o prejudecată greu de învins. O minte mărginită nu este în stare să înţeleagă că noţiunea triunghiului, concepută de capul meu, este identică cu aceea pe care o concepe capul semenului meu.

Omul naiv se consideră făuritorul noţiunilor sale. De aceea el îşi închipuie că fiecare persoană ar avea noţiunile sale proprii. Una din îndatoririle cele mai de seamă ale gândirii filosofice este să învingă această prejudecată. Noţiunea de triunghi, care este o noţiune unitară, nu se multiplică prin aceea că este gândită de mai mulţi oameni. Căci gândirea celor mulţi este, ea însăşi, o unitate.

În gândire ni se dă elementul care uneşte individualitatea noastră particulară într-un tot cu cosmosul. Când avem o senzaţie sau un sentiment (şi chiar şi atunci când percepem) suntem entităţi distincte, când gândim însă, suntem fiinţa unică universală care pătrunde totul. Acesta este motivul profund al dublei noastre naturi: vedem în noi apărând în existenţă o forţă de-a dreptul absolută, o forţă care este universală, dar pe care noi nu o cunoaştem la revărsarea (izvorârea) ei din centrul lumii, ci într-un punct al periferiei. Dacă am cunoaşte-o la sursă, atunci, în clipa când am deveni conştienţi, am cunoaşte toate enigmele lumii. Dar fiindcă ne aflăm într-un punct periferic şi propria noastră existenţă se găseşte închisă în anumite limite, trebuie să cunoaştem domeniile din afara fiinţei noastre cu ajutorul gândirii, care pătrunde în noi din existenţa generală a cosmosului.

Prin faptul că gândirea depăşeşte în noi existenţa noastră izolată şi se referă la existenţa cosmică generală, în noi se naşte imboldul după cunoaştere. Fiinţele lipsite de gândire nu au acest imbold. Când li se pun în faţă alte lucruri, pentru ele aceasta nu constituie nici o problemă. Aceste alte lucruri rămân exterioare unor asemenea fiinţe. La fiinţele gânditoare, obiectul exterior trezeşte numaidecât noţiunea. Noţiunea este acel element pe care îl primim de la obiect nu din exterior, ci din interior. *Cunoaşterea* trebuie să furnizeze echilibrul, unirea celor două elemente, a elementului interior şi a celui exterior.

Prin urmare, percepţia nu este ceva gata, un lucru încheiat, ci o parte a realităţii totale. Cealaltă parte este noţiunea. Actul cunoaşterii este sinteza dintre percepţie şi noţiune. Abia percepţia şi noţiunea unui lucru redau acel lucru în întregime.

Expunerile precedente fac dovada că este absurd să căutăm, în fiinţele individuale ale lumii, un alt element comun decât conţinutul lor conceptual, pe care îl aflăm prin gândire. Toate încercările care caută o unitate cosmică, alta decât aceea a acestui conţinut conceptual unitar, pe care îl obţinem prin considerarea gânditoare a percepţiilor noastre, trebuie să eşueze. Pentru noi, unitatea cosmică universală nu poate fi un Dumnezeu personal-omenesc, nici forţa, nici materia, nici voinţa lipsită de idei (a lui Schopenhauer). Toate aceste entităţi aparţin doar unui domeniu limitat al observaţiei noastre. Personalitate limitată în mod omenesc percepem numai la noi, iar energia şi substanţa le percepem la obiectele exterioare. Cât priveşte voinţa, ea nu poate fi considerată decât ca o manifestare activă a personalităţii noastre limitate. *Schopenhauer* [Note 35] vrea să evite a face din gândirea „abstractă" un vehicul al unităţii cosmice şi caută să o înlocuiască cu ceva ce i se oferă direct ca realitate. Acest filosof crede că nu vom înţelege niciodată lumea dacă o considerăm ca lume exterioară. „De fapt, semnificaţia lumii care mă întâmpină numai ca o reprezentare a mea, sau tranziţia de la această lume, care nu este altceva decât o simplă reprezentare a subiectului cunoscător, la ceea ce mai poate fi ea în afară de aceasta, nu ar putea fi aflată niciodată, dacă cercetătorul însuşi nu ar fi nimic altceva decât un subiect cunoscător pur (un înaripat cap de înger fără trup). Dar cum el însuşi îşi are rădăcinile în acea lume, de aceea se regăseşte în ea ca *individ*. Aceasta înseamnă că cunoaşterea sa care, ca reprezentare, este vehiculul

determinant al întregii lumi, este deci mijlocită exclusiv de un trup ale cărui afecte, așa cum am arătat, formează pentru minte punctul de plecare al concepției despre acea lume. Pentru subiectul cunoscător, acest trup, ca atare, nu este decât o reprezentare, ca toate celelalte, un obiect printre obiecte: mișcările, acțiunile acestuia îl sunt cunoscute la fel ca modificările tuturor celorlalte obiecte vizibile și, dacă semnificația acestor modificări nu i s-ar descoperi pe o cu totul altă cale, ele i-ar rămâne străine și de neînțeles... Pentru subiectul cunoscător, care prin identificarea sa cu trupul se manifestă ca individ, acest trup există în două feluri cu totul diferite: o dată ca reprezentare a rațiunii, ca obiect printre obiecte, și supus legilor acestora; dar în același timp și pe o cu totul altă cale, drept realitatea cunoscută nouă tuturor în mod nemijlocit, și pe care o desemnăm prin cuvântul *voință*. Fiecare act adevărat al voinței sale este imediat și inevitabil și o mișcare a trupului său: el nu poate voi într-adevăr fără a percepe concomitent că voința apare ca o mișcare a trupului. Actul de voință și acțiunea trupului nu sunt două stări obiectiv diferite, pe care le unește legătura cauzalității, nu stau în raport de la cauză la efect, ci sunt unul și același lucru, însă date nouă pe două căi cu totul diferite: o dată cu totul direct, iar a doua oară în examenul rațional". Pe temeiul acestor considerări, *Schopenhauer* se crede îndreptățit să găsească „obiectivitatea" voinței în trupul omului. El este de părere că în acțiunile trupului se poate sesiza în mod *direct* o realitate, că, in concreto, am putea sesiza lucrul în sine. Împotriva acestor expuneri trebuie să obiectăm că acțiunile trupului nostru ajung în conștiența noastră numai prin auto-percepție, și, ca atare, nu au nici un privilegiu față de celelalte percepții. Dacă vrem să le *cunoaștem* esența, o putem face numai prin

reflecţie *gânditoare*, adică prin integrarea lor în sistemul conceptual al noţiunilor şi ideilor noastre.

Cea mai înrădăcinată părere în conştienţa naivă a omului este părerea după care gândirea ar fi abstractă, fără nici un conţinut concret. Ea ne poate fumiza cel mult o copie „ideală" a unităţii lumii, dar în nici un caz lumea însăşi. Cine judecă astfel nu îşi dă seama ce este percepţia fără noţiune. Să examinăm această lume a percepţiilor. Ea ne apare ca o simplă alăturare în spaţiu şi ca o simplă „succesiune" în timp, un agregat de lucruri singulare, fără nici o legătură între ele. Nici unul din lucrurile care apar şi dispar pe scena percepţiilor, nu au ceva de-a face, nemijlocit, unul cu altul, ceva care să poată fi perceput. Aici lumea nu este decât o multiplicitate de obiecte cu aceeaşi valoare. Nici un obiect nu joacă un rol mai mare decât celălalt în angrenajul lumii. Trebuie să înţelegem în mod limpede: ca să ne putem da seama că un lucru are o însemnătate mai mare decât altul, trebuie să ne întrebăm gândirea. Fără o gândire care să funcţioneze, un oarecare organ rudimentar al animalului, fără importanţă pentru viaţa acestuia, pare să aibă aceeaşi valoare ca cel mai important mădular al corpului său. Lucrurile diferite dobândesc importanţă în sine şi pentru restul lumii, abia după ce gândirea îşi urzeşte firele de la fiinţă la fiinţă. Această activitate a gândirii este *plină de conţinut*. Căci numai datorită unui conţinut. cu totul precis şi concret, pot şti de ce melcul se află pe o treaptă de dezvoltare organică inferioară leului. Simpla privire, percepţia, nu-mi oferă nici un conţinut care să mă poată instrui asupra desăvârşirii unui organism.

Gândirea scoate acest conţinut din lumea noţiunilor şi a ideilor pe care le are omul, şi-l alătură percepţiei. În opoziţie cu conţinutul percepţiei, care ne este dat din afară, conţinutul gândirii apare în interior. Forma în care se

prezintă acest conţinut la început, vrem s-o numim *intuiţie*. Intuiţia este pentru gândire ceea ce este *observaţia* pentru percepţie. Intuiţia şi observaţia sunt izvoarele cunoaşterii noastre. Lucrurile pe care le observăm ne rămân străine atât timp cât nu avem, în interiorul nostru, intuiţia corespunzătoare care să completeze partea de realitate, absentă din percepţie. Cine nu are capacitatea de a găsi pentru fiecare lucru intuiţia corespunzătoare, aceluia, realitatea deplină a lucrurilor îl rămâne necunoscută. Aşa cum daltonistul nu vede decât diverse nuanţe de luminozitate, fără calităţi cromatice, tot aşa omul lipsit de intuiţie nu poate avea decât fragmente de percepţii, fără legătură între ele.

A *explica* un lucru, *a-l face înţeles*, nu înseamnă altceva decât a-l aşeza în înlănţuirea din care a fost smuls, prin conformaţia organismului nostru, arătată mai sus. Obiecte izolate de ansamblul cosmic nu există. Orice izolare nu are decât o semnificaţie subiectivă şi ea se datorează organizării noastre. Pentru noi, ansamblul cosmic se subdivide în: sus şi jos, înainte şi înapoi, cauză şi efect, obiect şi reprezentare, substanţă şi energie, obiect şi subiect etc. Ceea ce ne întâmpină drept particularităţi separate în percepţie, se uneşte, parte cu parte, prin lumea coerentă şi unitară a intuiţiilor noastre; iar prin gândire reunim ceea ce am separat prin percepţie.

Caracterul enigmatic al lucrurilor se datorează existenţei lor izolate. Dar această izolare este provocată de noi, şi ea poate fi din nou înlăturată în lumea noţiunilor noastre.

În afara celor ce ne sunt date prin gândire şi percepţie, nimic nu ne este dat direct. Se naşte acum întrebarea: care este însemnătatea percepţiei conform expunerilor noastre? Am recunoscut mai sus că argumentarea pe care idealismul critic o face pentru a

dovedi natura subiectivă a percepţiilor, se prăbuşeşte de la sine; dar prin aceea că recunoaştem inexactitatea argumentării nu înseamnă că problema însăşi s-ar întemeia pe o eroare. Idealismul critic nu porneşte în argumentarea sa de la natura absolută a gândirii, ci se sprijină pe faptul că realismul naiv, urmărit consecvent, se anulează de la sine. Dar cum se prezintă problema dacă recunoaştem caracterul absolut al gândirii?

Să presupunem că în conştienţa mea apare o anumită percepţie, de pildă, culoarea roşie. Continuând observaţia, constatăm că percepţia se află în legătură cu alte percepţii, de pildă, cu percepţia unei anumite figuri, cu anumite percepţii calorice şi tactile. Aceste percepţii la un loc, eu le numesc un obiect din lumea simţurilor. Îmi pot pune acum întrebarea: ce se mai găseşte, în afară de cele amintite, în porţiunea de spaţiu în care îmi apar percepţiile de mai sus? În această porţiune de spaţiu voi găsi procese mecanice, chimice şi de alt gen. Continui cercetarea şi examinez procesele pe care le găsesc pe drumul de la obiectul percepţiei până la organul meu senzorial. Pot găsi fenomene de mişcare la un obiect elastic, a căror natură nu mai are nimic comun cu percepţia originară. Acelaşi rezultat îl obţin când examinez apoi transmiterea impresiilor de la simţuri la creier. În fiecare din aceste domenii am noi percepţii; dar ceea ce face legătura între toate aceste percepţii separate în timp şi spaţiu, este gândirea. Vibraţiile aerului, care transmit sunetul, sunt pentru mine percepţii la fel ca sunetul însuşi. Numai gândirea este aceea care coordonează şi îmbină toate aceste percepţii şi le prezintă în raportul lor de reciprocitate. Nu putem spune că, în afară de lucrurile percepute direct, ar mai exista o realitate, alta decât aceea a raporturilor conceptuale dintre percepţii (realitate descoperită de gândire). Raportul obiectelor de perceput

faţă de subiectul care percepe, raport care depăşeşte lucrurile pe care le percepem doar, este, aşadar, un raport pur conceptual, adică un raport care nu poate fi exprimat decât prin noţiuni. Numai dacă aş putea percepe cum afectează obiectul de perceput subiectul, sau invers, dacă aş putea observa prin subiect cum se edifică imaginea percepţiei, numai atunci aş putea vorbi aşa cum vorbeşte fiziologia modernă şi idealismul critic, care se bazează pe ea. Această concepţie confundă un raport conceptual (raportul obiectului faţă de subiect) cu un proces despre care s-ar putea vorbi numai dacă el ar putea fi perceput. De aceea fraza „nici o culoare [Note 36] fără un ochi sensibil la culoare" nu înseamnă că ochiul produce culoarea, ci numai că între percepţia culorii şi percepţia ochiului există un raport conceptual, ce poate fi sesizat prin gândire. Ştiinţa empirică are sarcina să stabilească raportul dintre însuşirile ochiului şi acelea ale culorii; datorită căror întocmiri ale ochiului ni se transmite percepţia culorii, etc. Eu pot urmări cum se succed diferitele percepţii şi raportul ce se stabileşte între ele, în spaţiu; rezultatele acestor observaţii le pot exprima apoi în noţiuni; dar eu nu pot percepe cum se naşte o percepţie din neperceptibil. Orice străduinţă de a căuta între percepţii altceva decât relaţii de gânduri, sunt, din capul locului, sortite să dea greş.

Ce este, prin urmare, percepţia? Această întrebare, pusă la modul general, este absurdă. Percepţia ni se prezintă întotdeauna ca un conţinut cu totul precis şi concret. Acest conţinut ne este dat în mod direct şi el se epuizează în realitatea dată. În privinţa acestei realităţi date, ne putem doar întreba ce este ea în afară de percepţie, adică ce este ea pentru gândire? Întrebarea despre „ce"-ul unei percepţii nu se poate referi, deci, decât la intuiţia conceptuală, care îi corespunde. Din acest punct de vedere, problema subiectivităţii percepţiei nu poate fi

pusă deloc în sensul idealismului critic. Nu ne este îngăduit a considera drept subiectiv decât ceea ce percepem ca aparţinând subiectului. A stabili o legătură între subiectiv şi obiectiv nu revine unui proces real în sens naiv, adică unui proces perceptibil, ci exclusiv gândirii. Pentru noi, prin urmare, este obiectiv ceea ce ni se înfăţişează ca fiind în afara subiectului care percepe. Subiectul percepţiei rămâne pentru mine perceptibil, după ce masa care stă înaintea mea a dispărut din câmpul observaţiei mele. Observarea mesei a provocat în mine o modificare care, de asemenea, rămâne. Eu deţin capacitatea de a produce mai târziu imaginea mesei din nou. Această capacitate de a produce o imagine rămâne legată de mine. Pentru psihologie, această imagine este o reprezentare a memoriei dar, în fond, ea este singurul lucru care, pe drept cuvânt, poate fi numit *reprezentarea* mesei. Ea corespunde modificării perceptibile care a avut loc în mine ca o consecinţă a prezenţei mesei în câmpul meu vizual. Şi anume, ea nu înseamnă modificarea unui oarecare „eu în sine", ce ar sta dincolo de subiectul care percepe, ci o modificare a însuşi subiectului perceptor. Deci, reprezentarea este o percepţie subiectivă, în opoziţie cu percepţia obiectivă, pe care o avem atunci când obiectul este prezent în orizontul percepţiei. A arunca claie peste grămadă percepţiile subiective şi percepţiile obiective, duce la eroarea pe care o face idealismul atunci când spune: lumea este reprezentarea mea.

Deocamdată nu este vorba despre altceva decât să determinăm mai îndeaproape noţiunea reprezentării. Cele arătate până aici nu constituie încă noţiunea reprezentării; ele ne indică doar calea spre locul unde poate fi ea găsită. Noţiunea exactă a reprezentării ne va îngădui apoi să dobândim şi o explicaţie satisfăcătoare a raportului dintre reprezentare şi obiect. Ea ne va duce în domeniul în care

raportul dintre subiectul omenesc şi obiectul aparţinător lumii iese din câmpul pur conceptual al cunoaşterii şi coboară în *viaţa* individuală, concretă. Abia după ce aflăm ce trebuie să ştim despre lume, abia atunci ne va fi uşor să ne organizăm în conformitate cu ea. Nu putem fi activi cu deplină putere decât după ce cunoaştem obiectul aparţinător lumii, căruia îi dedicăm activitatea noastră.

Adaos la noua ediţie (1918). Concepţia caracterizată aici poate fi considerată una la care omul ajunge mai întâi în mod firesc, de îndată ce începe să cugete asupra raportului dintre el şi lume. Apoi se simte încâlcit într-o plăsmuire de gânduri, care se clarifică pe măsură ce le formează. Această reţea de gânduri este de aşa natură încât, printr-o simplă combatere teoretică, nu am făcut tot ceea ce este necesar pentru ea. Pentru a găsi o ieşire din perspectiva rătăcirii în care ne poate duce, ea trebuie *trăită*. Ea nu trebuie să apară într-o dezbatere cu privire la raportul dintre om şi lume, fiindcă am vrea să-i combatem pe unii, despre care am crede că au o părere greşită despre acest raport, ci pentru că este necesar să cunoaştem la ce rătăcire pot duce primele reflecţii asupra acestui raport. Trebuie să dobândim *acea pricepere* de a ne combate *pe noi înşine* în privinţa acestor prime reflecţii. Dintr-un asemenea punct de vedere au fost făcute expunerile de mai sus.

Cel ce caută să dobândească o concepţie despre raportul omului faţă de lume îşi va da seama că acest raport se stabileşte, cel puţin în parte, prin faptul că omul îşi face reprezentări despre obiectele şi fenomenele lumii. Prin aceasta privirea omului este întoarsă de la ceea ce există în lumea *exterioară* şi îndreptată spre lumea lui interioară, spre lumea reprezentărilor sale. El începe să-şi spună: eu nu pot intra în raport cu nici un obiect, cu nici un fenomen, dacă în mine nu se naşte o reprezentare. De la

observarea acestui fapt, omul mai are de făcut un singur pas ca să ajungă la părerea: în mine însă nu trăiesc decât reprezentările mele; despre o lume din afara mea ştiu ceva numai în măsura în care ea este reprezentare *în mine*. Adoptând această părere, părăsim punctul de vedere al realismului naiv, pe care l-a avut omul înaintea oricărei reflecţii asupra raportului său faţă de lume. Din acest punct de vedere, el crede că are de a face cu lucruri reale. Autoreflecţia ne determină să părăsim acest punct de vedere. Ea nu ne permite să concepem realitatea în sensul în care o concepe conştienţa naivă, ci ne îndreaptă exclusiv asupra reprezentărilor noastre; *acestea* se interpun între fiinţa proprie a omului şi presupusa lume reală, aşa cum o concepe punctul de vedere naiv. Prin lumea reprezentărilor sale, astfel interpuse, omul nu mai poate privi la o asemenea realitate. El trebuie să presupună că omul este orb faţă de această realitate. Astfel, se naşte ideea unui „lucru în sine", inaccesibil cunoaşterii omeneşti. Câtă vreme rămânem la examinarea raportului ce pare a se stabili între om şi lume, datorită reprezentărilor sale, nu ne vom putea elibera de acest fel de a gândi. Nu putem rămâne la punctul de vedere al realităţii naive, dacă nu vrem să zăgăzuim în mod artificial strădania de cunoaştere. Faptul că există această strădanie de a cunoaşte raportul dintre om şi lume ne arată că acest punct de vedere trebuie părăsit. Dacă punctul de vedere naiv ne-ar oferi o realitate pe care am putea-o recunoaşte ca atare, omul nu ar putea simţi această strădanie. Dar dacă părăsim punctul de vedere naiv, şi – fără să observăm – păstrăm felul său de a gândi, nu ajungem la ceea ce am putea recunoaşte ca adevăr. Într-o asemenea greşeală cădem când ne spunem: în mine nu trăiesc decât reprezentările mele şi, în timp ce cred că am de a face cu realităţi, sunt conştient numai de reprezentările pe care mi le-am format

despre aceste realităţi; de aceea trebuie să presupun că adevăratele realităţi, adevăratele „lucruri în sine”, despre care nu ştiu absolut nimic direct, există abia în afara sferei conştienţei mele: aceste realităţi se apropie oarecum de mine şi mă influenţează în aşa fel încât în mine se trezeşte lumea de reprezentări. Cel ce gândeşte astfel nu face decât să alăture în gândire o nouă lume lumii existente. Dar, în ceea ce priveşte această a doua lume, el ar trebui să reia de la început acelaşi proces de gândire. Căci, aici, necunoscutul „lucru în sine”, nu este conceput altfel în raportul său faţă de fiinţa lăuntrică a omului, decât este concepută aşa-numita lume cunoscută a realismului naiv. Din acest păienjeniş de păreri, în care ajungem făcând reflecţii critice asupra acestui punct de vedere, scăpăm numai dacă observăm că *înlăuntrul* celor pe care le putem trăi prin percepţie, în noi şi afară în lume, există ceva ce nu poate cădea în situaţia ca între fenomenul observat şi omul observator să se interpună reprezentarea. *Aceasta* este *gândirea*. Faţă de gândire, omul *poate* rămâne la punctul de vedere al realismului naiv. Dacă totuşi nu o face, aceasta este numai fiindcă omul a observat că, pentru celelalte domenii, el trebuie să părăsească acest punct de vedere; el trece cu vederea însă că părerea dobândită pe această cale nu se poate aplica şi gândirii. Dacă îşi dă seama de aceasta, atunci i se deschide accesul spre cealaltă înţelegere, că *în* gândire şi *prin* gândire omul trebuie să cunoască lucrurile faţă de care se pare că se face orb, în timpul când între el şi lume trebuie să intercaleze lumea reprezentărilor. Un gânditor pe care autorul acestei cărţi îl apreciază foarte mult [Note 37], îl aduce reproşul că a rămas în expunerile asupra gândirii la un realism naiv, asemănător realismului care confundă lumea reală cu lumea reprezentărilor. Totuşi, autorul acestor expuneri crede a fi arătat îndeajuns, tocmai în aceste expuneri, că valabilitatea „realismului

naiv" *în ceea ce priveşte gândirea*, rezultă, în mod necesar, dintr-o analiză obiectivă a acesteia, şi că celălalt realism naiv, nejustificat, poate fi învins prin cunoaşterea adevăratei entităţi a gândirii.

VI. INDIVIDUALITATEA OMENEASCĂ

Dificultatea principală pe care o întâmpină filosofii în explicarea reprezentărilor, este atribuită împrejurării că noi nu suntem obiectele exterioare şi, cu toate acestea, reprezentările noastre trebuie să aibă o înfăţişare corespunzătoare acestor obiecte. Dar examinând lucrurile mai precis, rezultă că această dificultate nici nu există. Firește, noi nu suntem obiectele exterioare, dar noi facem parte din una şi aceeaşi lume de care aparţin şi aceste obiecte. Acea porţiune din lume, pe care eu o percep drept subiectul meu, este străbătută de curentul proceselor generale ale lumii. Când mă percep pe mine însumi, la început, sunt o fiinţă limitată de pielea trupului meu. Ceea ce se cuprinde însă între aceste limite ale pielii trupului, aparţine cosmosului, ca unui întreg. Deci, pentru ca între organismul meu şi obiectele înconjurătoare să existe un raport, nu este deloc necesar ca aceste obiecte, ori ceva din cuprinsul obiectelor, să intre în mine sau să se imprime în spiritul meu, aşa cum se imprimă pecetea în ceară. Întrebarea: cum iau eu cunoştinţă de pomul care se găseşte la zece paşi de mine, este cu totul greşit pusă. Ea izvorăşte din concepţia că limitele trupului meu ar fi un adevărat perete despărţitor, prin care pătrund în mine ştiri despre obiecte. De fapt, forţele active în interiorul pielii trupului meu sunt aceleaşi forţe care există şi în afara mea. Deci, eu sunt, de fapt, lucrurile; bineînţeles, nu eu ca subiect perceptor, ci eu în măsura în care sunt parte integrantă din procesul universal al lumii. Percepţia pomului şi eul meu

sunt două lucruri care fac parte din acelaşi întreg. Acest proces universal dă naştere, în egală măsură, o dată percepţiei pomului, altă dată aici, percepţiei eului meu. Dacă nu aş fi un cunoscător al lumii, ci un creator al ei, atunci obiectul şi subiectul (percepţie şi eu) s-ar naşte în acelaşi act. Căci ele se condiţionează reciproc. Eu, ca şi cunoscător al lumii, pot să găsesc elementul comun al celor două realităţi ce-şi aparţin reciproc una alteia, numai prin gândire, care le raportează una la alta prin noţiuni.

Cel mai greu lucru de combătut vor fi aşa-numitele dovezi fiziologice, aduse pentru a arăta subiectivitatea percepţiilor noastre. Când exercit o apăsare asupra pielii corpului meu, percep o senzaţie de apăsare. Aceeaşi apăsare o pot percepe cu ochii, drept lumină, cu urechile, drept sunet. O descărcare electrică este percepută cu ochii ca lumină, cu urechile ca sunet, prin nervii pielii ca izbitură, prin organul olfactiv ca miros de fosfor. Ce rezultă din această stare de fapt? Doar atât: eu percep o descărcare electrică, respectiv o presiune, căreia îi urmează o lumină, un sunet, un anumit miros etc. Dacă nu ar exista ochiul, la percepţia zguduiturii mecanice din atmosfera înconjurătoare nu s-ar asocia percepţia unei lumini, aşa cum, în absenţa unui organ al auzului, nu s-ar asocia percepţia sunetului, etc. Cu ce drept se spune că fără organe de percepţie, întregul fenomen ar fi inexistent? Acela care, din faptul că un fenomen electric provoacă în ochi lumină, trage concluzia că ceea ce percepe ca lumină, în afara organismului său nu este decât procesul unei mişcări mecanice, uită că nu a făcut altceva decât să treacă de la o percepţie la alta, şi nicidecum nu a trecut la un lucru în afara percepţiei. La fel de bine cum se poate spune că ochiul percepe un proces de mişcare mecanică din jurul său drept lumină, tot aşa se poate afirma că modificările regulate ale unui obiect sunt percepute de noi drept fenomene de

mişcare. Dacă desenez pe circumferinţa unui disc un cal de douăsprezece ori, şi anume exact în formele pe care le ia corpul său în timp ce fuge, atunci, prin învârtirea discului, pot provoca iluzia mişcării. N-am decât să privesc printr-o deschizătură şi, învârtind discul, nu voi vedea douăsprezece imagini ale calului, ci imaginea unui cal ce fuge.

Prin urmare, amintitele fapte fiziologice nu pot arunca lumină asupra raportului ce există între percepţie şi reprezentare. Trebuie să găsim o altă cale.

În momentul în care în câmpul observaţiei mele apare o percepţie, prin mine se activează şi gândirea. O verigă în sistemul meu de gânduri, o anumită intuiţie, o noţiune se leagă de percepţia mea. Iar apoi, dacă percepţia dispare din câmpul meu vizual, ce rămâne în urma ei? În urma ei rămâne intuiţia mea şi raportul acesteia cu acea percepţie anumită pe care mi-am format-o în momentul perceperii. Cât de viu îmi amintesc mai târziu acest raport depinde de felul în care funcţionează organismul meu spiritual şi corporal. *Reprezentarea* nu este altceva decât o intuiţie raportată la o anumită percepţie; o noţiune care, odată, era legată de o percepţie, şi căreia i-a rămas legătura cu această percepţie. Noţiunea mea despre un leu nu s-a format *din* percepţiile mele despre lei. Dar reprezentarea mea despre lei s-a format numai *în urma* percepţiei, Îl pot face pe un om, care n-a văzut niciodată un leu, să înţeleagă noţiunea de leu. Dar nu-mi va reuşi să-i prezint o reprezentare vie, fără perceperea lui proprie.

Deci, *reprezentarea* este o noţiune individualizată. Se explică acum de ce reprezentările pot să reprezinte obiectele realităţii. Deplina realitate a unui lucru ne rezultă, în clipa observaţiei, din contopirea noţiunii şi percepţiei. Printr-o percepţie, noţiunea dobândeşte o înfăţişare individuală, un raport cu această percepţie anumită. În această înfăţişare individuală, care poartă în

sine, drept ceva specific, raportul cu percepţia, ea continuă să trăiască în noi şi formează reprezentarea lucrului respectiv. Dacă întâlnim un al doilea lucru, cu care se leagă aceeaşi noţiune, îl recunoaştem ca făcând parte din aceeaşi categorie cu cel dintâi; dacă întâlnim acelaşi lucru a doua oară, în sistemul nostru de noţiuni nu întâlnim acum numai o noţiune corespunzătoare, ci întâlnim noţiunea individualizată, împreună cu raportul său caracteristic faţă de acelaşi obiect, şi noi recunoaştem obiectul.

Prin urmare, reprezentarea stă între percepţie şi noţiune. Ea este noţiunea determinată, care indică percepţia.

Suma celor despre care îmi pot face reprezentări pot s-o numesc experienţa mea. Va avea experienţele mai bogate acel om care are un număr mai mare de noţiuni individualizate. Un om căruia îi lipseşte orice posibilitate de intuiţie, nu este apt de a dobândi experienţe. El pierde obiectele din câmpul său de observaţie, fiindcă îi lipsesc noţiunile pe care trebuie să le pună în raport cu aceste obiecte. Un om cu o gândire bine dezvoltată, dar a cărui facultate de percepere – din cauza unor organe senzoriale neadecvate – funcţionează rău, este tot atât de incapabil a aduna experienţe. Desigur că el poate dobândi noţiuni într-un fel oarecare, dar intuiţiilor sale le lipseşte raportul viu faţă de anumite lucruri. Călătorul distrat şi savantul adâncit într-un sistem de noţiuni abstracte, sunt la fel de incapabili de a dobândi o experienţă bogată.

Realitatea ni se înfăţişează ca percepţie şi noţiune, iar redarea subiectivă a acestei realităţi ni se înfăţişează ca reprezentare.

Dacă personalitatea noastră s-ar manifesta numai în acte de cunoaştere, totalitatea realităţilor obiective ne-ar fi dată în percepţie, noţiune şi reprezentare.

Dar noi nu ne mulţumim a raporta, cu ajutorul gândirii, percepţia la noţiune, ci o raportăm şi la subiectivitatea noastră specifică, la eul nostru individual. Expresia acestui raport individual este sentimentul care se manifestă ca plăcere sau neplăcere.

Gândirea şi *simţirea* corespund naturii duble a fiinţei noastre, lucru despre care am mai vorbit. *Gândirea* este elementul prin care participăm la fenomenele cosmice generale; simţirea este elementul prin care ne putem retrage în intimitatea fiinţei noastre proprii.

Gândirea noastră ne uneşte cu lumea; simţirea noastră ne readuce în noi înşine, abia ea ne face fiinţe individuale. Dacă am fi înzestraţi numai cu facultatea gândirii şi a perceperii, întreaga noastră viaţă ar trebui să decurgă într-o continuă indiferenţă monotonă. Dacă n-am putea *cunoaşte* decât sinea noastră, am fi cu totul indiferenţi. Abia datorită faptului că prin cunoaşterea de sine simţim sentimentul de sine, că prin perceperea lucrurilor simţim bucurie şi durere, trăim ca fiinţe individuale, a căror existenţă nu e încheiată odată cu raportul conceptual în care ele se găsesc faţă de restul lumii, ci care au şi o valoare deosebită prin ele însele.

Am putea fi ispitiţi să vedem în viaţa de sentiment un element care e mai bogat saturat cu realitate decât considerarea gânditoare a lumii. La aceasta trebuie să răspundem că viaţa emotivă are această semnificaţie mai bogată numai pentru individualitatea mea. Pentru univers, viaţa mea emotivă poate dobândi o valoare numai dacă simţirea, ca percepţie a sinei mele, intră în raport cu o noţiune şi, pe această cale ocolită, se încorporează cosmosului.

Viaţa noastră este o continuă pendulare între existenţa noastră individuală şi participarea la desfăşurarea fenomenelor cosmice generale. Cu cât ne ridicăm mai mult

în natura generală a gândirii, – unde elementul individual interesează, în cele din urmă, numai ca exemplu, ca un exemplar al noţiunii – cu atât mai mult se pierde în noi caracterul individual al fiinţei, al personalităţii particulare cu totul determinate. Cu cât coborâm mai adânc în profunzimile vieţii noastre proprii, şi lăsăm ca sentimentele noastre să răsune împreună cu experienţele lumii exterioare, cu atât ne separăm mai mult de existenţa universală. O adevărată individualitate va fi aceea care se poate ridica cât mai mult cu sentimentele sale în regiunea idealului. Există oameni, la care chiar şi cele mai generale idei, ce se stabilesc capul lor, poartă încă acel colorit deosebit, care ne indică în mod evident legătura cu purtătorul lor. Există alţii, ale căror noţiuni ne întâmpină atât de lipsite de orice particularitate, încât ai impresia că n-ar izvorî din capetele unor oameni în carne şi oase.

Reprezentarea dă noţiunilor noastre deja o pecete individuală. Fiecare om are o poziţie proprie din care consideră lumea. De percepţiile sale se leagă noţiunile sale. El va gândi noţiunile generale în modul său particular. Această determinare particulară este un rezultat al poziţiei noastre în lume, al sferei de percepţii care se leagă de locul nostru de viaţă.

În opoziţie cu determinarea de mai sus stă o alta, care depinde de organizarea noastră particulară. Căci organizarea noastră constituie o realitate aparte şi bine determinată. Fiecare dintre noi leagă de percepţiile sale sentimente particulare de cele mai diferite grade de intensitate. Acesta este elementul individual al propriei noastre personalităţi. El este ceea ce rămâne după ce am făcut bilanţul tuturor determinantelor locului în care ni se desfăşoară viaţa.

O viaţă emotivă cu totul lipsită de gânduri, ar trebui să piardă treptat orice legătură cu lumea. La omul capabil

de a se realiza că totalitate, cunoaşterea lucrurilor merge mână în mână cu formarea şi dezvoltarea vieţii de sentimente.

Sentimentul este mijlocul prin care noţiunile dobândesc cu precădere *viaţă* concretă.

VII. EXISTĂ LIMITE ALE CUNOAŞTERII?

Am stabilit că elementele necesare pentru a explica realitatea trebuie luate din cele două sfere: din sfera perceperii şi din aceea a gândirii. Aşa cum am arătat, organizarea noastră face ca deplina realitate, realitatea totală, inclusiv propriul nostru subiect, să ne apară la început ca o dualitate. Cunoaşterea învinge această dualitate, fiindcă ea îmbină lucrul întreg din cele două elemente ale realităţii, percepţia şi noţiunea elaborată de gândire. Să numim modul în care ni se arată lumea înainte de a fi dobândit adevărata sa înfăţişare prin cunoaştere, lumea fenomenelor, în contrast cu entitatea alcătuită în mod unitar din percepţie şi noţiune. Atunci putem spune: lumea ne este dată ca dualitate (în mod dualist), iar cunoaşterea o transformă într-o unitate (în mod monist). Filosofia care pleacă de la acest principiu fundamental, poate fi numită filosofie monistă sau *monism*. În opoziţie cu această concepţie este teoria care admite existenţa a două lumi sau *dualismul*. Aceasta din urmă nu admite două aspecte – separate doar prin organizarea noastră – ale unei realităţi unitare, ci două lumi, care se deosebesc cu totul una de cealaltă. El caută apoi într-una din lumi principiile cu care să explice cealaltă lume.

Dualismul se întemeiază pe o concepţie falsă despre ceea ce numim cunoaştere. El desparte existenţa unitară în două domenii, fiecare cu legile sale proprii, şi le situează, din punct de vedere exterior, într-o opoziţie.

Într-un astfel de dualism îşi are originea distincţia ce se face între obiectul percepţiei şi «lucrul în sine», distincţie pe care a introdus-o Kant în ştiinţă şi la care, până astăzi, încă nu s-a renunţat. Conform expunerilor noastre, organizarea noastră spirituală face ca lucrurile izolate să ni se poată da numai ca percepţie. Gândirea învinge apoi izolarea, prin faptul că indică fiecărei percepţii locul ce i se cuvine în univers. Câtă vreme determinăm părţile izolate din univers drept percepţii, ne supunem unei legi a subiectivităţii noastre. Dacă însă considerăm suma tuturor percepţiilor noastre ca o parte a lumii, căreia îi opunem apoi, ca a doua parte, „lucrurile în sine", atunci filosofăm în van. Căci, în acest caz, avem de a face cu un simplu joc de noţiuni. Construim un contrast artificial, dar nu putem dobândi nici un conţinut pentru cea de a doua parte a contrastului, fiindcă un astfel de conţinut, pentru un anumit lucru, poate fi extras numai din percepţie.

Orice existenţă pe care o acceptăm în afară de percepţie şi noţiune, trebuie respinsă ca făcând parte din sfera ipotezelor neîndreptăţite. Din această categorie face parte „lucrul în sine". Este foarte natural ca gânditorul dualist să nu poată găsi legătura dintre principiul cosmic, acceptat în mod ipotetic, şi realitatea dată prin experienţă. Acest principiu cosmic pe care l-am acceptat în mod ipotetic, dobândeşte un conţinut numai dacă îl împrumutăm din lumea experimentală, şi ne dăruim apoi unei iluzii în ceea ce priveşte acest împrumut. Altfel, rămâne o noţiune lipsită de conţinut, o non-noţiune, care are numai forma noţiunii. Gânditorul dualist afirmă în acest caz că conţinutul acestei noţiuni ar fi inaccesibil cunoaşterii noastre; noi putem şti numai *că* există un astfel de conţinut, dar nu putem şti *ce* anume există. Nici într-un caz, nici în celălalt, dualismul nu poate fi învins. Putem introduce în noţiunea „lucrului în sine" câteva elemente

abstracte ale lumii experimentale, dar, cu toate acestea, e imposibil ca realitatea concretă şi bogată a experienţei să fie redusă la câteva însuşiri, care şi ele au fost luate numai din această lume a percepţiei. *Du Bois Reymond* [Note 38] crede că imperceptibilii atomi al materiei produc, prin poziţia şi mişcarea lor, senzaţiile şi sentimentele, pentru a ajunge apoi la concluzia că niciodată nu ne vom putea explica, în mod satisfăcător, cum dau naştere materia şi mişcarea senzaţiilor şi sentimentelor, căci „este cu totul de neînţeles – şi acest lucru va rămâne de neînţeles pentru totdeauna – că unor atomi de carbon, oxigen şi hidrogen, nu ar trebui să le fie indiferentă poziţia şi mişcarea lor din prezent, trecut şi viitor. Este cu neputinţă de înţeles cum poate lua naştere conştienţa din acţiunea lor comună". Această concluzie este caracteristică pentru întreaga direcţie de gândire a concepţiei dualiste. Din bogata lume a percepţiilor se separă poziţia şi mişcarea. Acestea sunt transpuse apoi în lumea imaginară a atomilor. Ne mirăm atunci că viaţa concretă nu poate fi explicată cu ajutorul acestui principiu, pe care noi înşine l-am făcut şi l-am împrumutat din lumea percepţiilor.

Că dualistul, care lucrează cu noţiunea „lucrului în sine", o noţiune cu totul lipsită de conţinut, nu poate ajunge la nici o explicaţie a lumii, rezultă chiar din mai sus-amintita definiţie a principiului său.

În orice caz, dualistul se vede constrâns a pune limite de netrecut facultăţilor noastre de cunoaştere. Adeptul unei concepţii moniste ştie că toate elementele de care are nevoie pentru a explica un fenomen al lumii trebuie să se găsească înăuntrul acestei lumi. Ceea ce îl împiedică să ajungă la aceste elemente nu pot fi decât obstacole întâmplătoare, de natură spaţială sau temporală, ori insuficienţe ale organizării sale. Nu ale organizării sale

omeneşti, în general, ci insuficienţe de natură particulară, individuală.

Din noţiunea cunoaşterii, aşa cum am formulat-o, rezultă că nu se poate vorbi despre limite ale cunoaşterii. Cunoaşterea nu este o problemă universală generală, ci o afacere pe care omul trebuie s-o tranşeze cu sine însuşi. Lucrurile nu cer nici o explicaţie. Ele există şi acţionează unele asupra altora, după legi care pot fi descoperite de gândire. Ele există într-o unitate indivizibilă cu aceste legi. Eul nostru se apropie de lucruri şi, la început, sesizează din ele ceea ce am numit percepţie. Dar, în interiorul acestui eu se află forţa de a găsi şi cealaltă latură a realităţii. Abia după ce eul nostru a unit, şi pentru sine, cele două elemente ale realităţii – care, în lume, constituie o unitate indivizibilă –, setea noastră de cunoaştere a fost satisfăcută: eul a ajuns din nou la realitate.

Aşadar, condiţiile preliminare ale cunoaşterii sunt date *prin* eu şi *pentru* eu. Eul îşi pune el însuşi întrebările cunoaşterii. Şi anume, Eul preia aceste întrebări din elementele cu totul transparente şi clare ale gândirii. Dacă ne punem întrebări cărora nu suntem în stare să le răspundem, atunci e posibil ca tocmai conţinutul întrebării să nu fie limpede şi clar în toate componentele sale. Nu lumea ne pune întrebările, ci ni le punem noi înşine.

Pot gândi faptul că îmi lipseşte orice posibilitate de a da un răspuns la o întrebare pe care o întâlnesc undeva, fără ca să cunosc sfera din care a fost luat conţinutul întrebării.

În cunoaşterea noastră este vorba de întrebări care iau naştere prin faptul că sferei percepţiilor, care este condiţionată de loc, timp şi de organizarea noastră subiectivă, îi stă în faţă sfera noţiunilor, care indică spre universalitatea lumii. Sarcina mea este de a uni cele două sfere, care îmi sunt bine cunoscute. Aici nu se poate vorbi

despre o limită a cunoaşterii. Un timp oarecare, o întrebare sau alta poate să rămână nelămurită, fiindcă scena vieţii în care trăim ne împiedică să percepem lucrurile care contribuie la elucidarea ei. Dar ceea ce nu găsim astăzi poate fi găsit mâine. Limitele condiţionate de circumstanţele vieţii sunt doar vremelnice. Ele pot fi învinse prin progresele percepţiei şi gândirii.

Dualismul comite greşeala că transpune opoziţia dintre obiect şi subiect, care are o importanţă numai în domeniul percepţiei, asupra unor entităţi pur imaginare, situate în afara acestui domeniu. Dar, fiindcă lucrurile izolate în orizontul percepţiei rămân izolate numai când subiectul perceptor nu face uz de gândire, care ridică orice izolare şi care ne îngăduie să recunoaştem că izolarea lucrurilor este condiţionată numai de subiectivismul nostru, dualistul transpune determinări asupra unor entităţi ce ar sta înapoia percepţiei, determinări care nu au o valoare absolută, ci numai una relativă, nici pentru aceste entităţi. Prin aceasta, el descompune cei doi factori al procesului de cunoaştere: percepţia şi noţiunea, în patru: 1 – Obiectul în sine; 2 – Percepţia pe care o are subiectul despre obiect; 3 – Subiectul; 4 – Noţiunea care raportează percepţia la obiectul în sine. Raportul dintre obiect şi subiect este un raport *real*; subiectul este într-adevăr influenţat (în mod dinamic) de obiect. Acest proces real, aşa se spune, nu ajunge în conştienţa noastră. Dar el ar trezi în subiect o contra-acţiune ca răspuns la acţiunea ce izvorăşte din obiect. Rezultatul acestei contra-acţiuni ar fi percepţia. Abia aceasta ar pătrunde în conştienţă. Obiectul ar avea o realitate obiectivă, independentă de subiect, iar percepţia o realitate subiectivă. Iar subiectul ar raporta această realitate subiectivă la obiect. Acest ultim raport ar fi de natură conceptuală. Prin urmare, dualismul scindează procesul de cunoaştere în două părţi. Prima parte,

producerea obiectului de percepţie din «lucrul în sine», se desfăşoară *în afara* conştienţei, cealaltă parte, unirea percepţiei cu noţiunea şi raportarea acesteia la obiect, s-ar petrece *înlăuntrul conştienţei*. Este clar că pornind de la aceste premize, dualismul vede în noţiuni numai nişte reprezentanţi subiectivi al realităţilor ce apar *în faţa* conştienţei sale. Procesul real şi obiectiv care se desfăşoară în subiect pentru ca percepţia să poată lua naştere şi, cu atât mai mult, raporturile obiective dintre „lucrurile în sine", rămân de-a dreptul necunoscute unui asemenea dualist; după părerea sa, omul nu poate să-şi creeze decât reprezentanţi conceptuali pentru elementul obiectiv real. Firul care face legătura de unire între lucruri şi care leagă lucrurile între ele şi în mod obiectiv de spiritul nostru individual (ca lucrul în sine), se află dincolo de conştienţă, într-o entitate în sine, despre care nu am putea avea în conştienţa noastră decât tot un reprezentant conceptual.

Dualismul îşi închipuie că întreg universul s-ar reduce la o schemă abstractă de concepte, dacă el nu ar stabili şi raporturi reale alături de raporturile conceptuale dintre lucruri. Cu alte cuvinte: dualistului i se pare că principiile conceptuale care pot fi descoperite de gândire sunt prea aeriene, şi de aceea mai caută principii reale pe care acestea să se poată sprijini.

Să examinăm mai îndeaproape aceste principii reale. Omul naiv (realistul naiv) consideră lucrurile lumii exterioare ca realităţi. Dovada acestei realităţi rezidă, pentru el, în faptul că poate prinde aceste lucruri cu mâinile, le poate vedea cu ochii. Afirmaţia: „Nu există nimic ce nu poate fi perceput", trebuie considerată ca prima axiomă a omului naiv, o afirmaţie care poate fi acceptată tot atât de bine şi invers: „Tot ceea ce poate fi perceput, există". Cea mai bună dovadă pentru această afirmaţie o constituie credinţa pe care omul naiv o are în nemurire şi

în spirite. El îşi reprezintă sufletul ca fiind o materie fină şi senzorială, care, în anumite condiţii, poate fi văzută şi de omul obişnuit (credinţa naivă în fantome).

Faţă de această lume reală a realistului naiv, pentru el, tot restul lumii, prin urmare lumea ideilor, este ireală şi „pur conceptuală". Ceea ce adăugăm lucrurilor prin gândire sunt numai *gânduri despre* lucruri, iar gândirea nu adaugă percepţiei nimic real.

Omul naiv consideră însă percepţia simţurilor ca singura dovadă a realităţii nu numai în ceea ce priveşte existenţa lucrurilor, ci şi în ceea ce priveşte fenomenele. După părerea sa, un lucru poate acţiona asupra unui alt lucru, numai dacă de la acest lucru porneşte spre celălalt o forţă, perceptibilă cu ajutorul simţurilor, care să-l cuprindă pe acesta din urmă. Mai demult, în fizică se credea că din corpuri se revarsă o substanţă foarte fină, care pătrunde în suflet prin organele simţurilor noastre. Această substanţă nu poate fi văzută, aşa se spunea, din cauză că simţurile noastre sunt prea grosolane faţă de fineţea ei. Principial, acestei substanţe i se atribuia realitate, din aceleaşi motive din care aceasta era atribuită şi obiectelor din lumea simţurilor, adică din cauza formei sale de existenţă, care era concepută ca fiind analogă aceleia a realităţilor sensibile.

Entităţii de sine stătătoare a realităţilor ce pot fi trăite în mod conceptual, conştienţa naivă nu îi atribuie o realitate în sensul în care o atribuie realităţilor ce pot fi trăite pe plan sensibil. Un obiect conceput „numai în gând" rămâne o himeră câtă vreme nu ne putem convinge prin simţuri de realitatea lui. Pe scurt, omul naiv pretinde, alături de mărturia conceptuală a gândirii sale, şi mărturia reală a simţurilor. În această necesitate a omului naiv trebuie să căutăm cauzele din care au luat naştere formele primitive ale credinţei în revelaţii. Dumnezeu, care ne este

dat prin gândire, va rămâne întotdeauna pentru conştienţa naivă numai un Dumnezeu *„gândit”*. Conştienţa naivă pretinde ca revelaţia să fie accesibilă percepţiei simţurilor. Dumnezeu trebuie să apară în trup. Mărturia pe care ne-o dă gândirea are, pentru acesta, puţină importanţă. Mai important este ca existenţa Divinităţii să fie dovedită printr-un fapt ce se poate constata pe calea simţurilor, prin transformarea apei în vin.

Omul naiv consideră chiar şi actul cunoaşterii drept un proces asemănător proceselor senzoriale. Lucrurile fac o *impresie* în suflet sau emit imagini care pătrund în suflet prin simţuri, etc.

Omul naiv consideră real ceea ce poate percepe cu simţurile, iar lucrurile despre care nu poate dobândi o asemenea percepţie, cum ar fi Dumnezeu, suflet, cunoaştere etc., el şi le reprezintă în mod analog cu cele percepute.

Dacă realismul naiv ar vrea să întemeieze o ştiinţă, aceasta va putea consta numai dintr-o *descriere* exactă a conţinutului percepţiilor. Pentru el, noţiunile sunt numai un mijloc pentru a ajunge la scop. Ele există pentru a crea complementarul conceptual al percepţiilor. N-au însă nici o importanţă pentru lucruri. Realistul naiv consideră reale numai exemplarele speciei lalelelor pe care le vedem sau le putem vedea. Ideea lalelei este, pentru el, o abstracţie, o imagine-gând, pe care sufletul şi-o formează din caracteristicile comune ale tuturor lalelelor.

Realismul naiv, împreună cu principiile sale despre realitatea lucrurilor percepute, este combătut de experienţă, care ne învaţă că tocmai conţinutul percepţiilor este de natură trecătoare. Laleaua pe care o văd este astăzi reală; după un an, ea va dispărea în neant. Ceea ce s-a afirmat este specia lalelei. Dar pentru realismul naiv această specie nu este *„decât”* o *idee*, şi nu o realitate.

Această concepţie se vede, prin urmare, în situaţia de a privi cum realităţile ei apar şi dispar, în timp ce realitatea ideală care, după părerea sa este ireală, se afirmă. Aşadar, realismul naiv trebuie să admită pe lângă percepţii, şi ceva ideal. El trebuie să admită entităţi pe care nu le poate percepe cu simţurile fizice. Se împacă însă cu sine însuşi, prin aceea că îşi reprezintă forma lor de existenţă analogă cu aceea a obiectelor sensibile. Astfel de realităţi admise în mod ipotetic sunt forţele invizibile, prin care lucrurile fizice acţionează unele asupra altora. Un astfel de lucru este ereditatea, care continuă să acţioneze dincolo de individ şi ea e motivul că dintr-un individ ia naştere un nou individ, care îi seamănă şi în felul acesta specia se menţine. Un astfel de lucru este principiul vital ce străbate trupul organic, sufletul, pe care conştienţa naivă şi l-a reprezentat întotdeauna, ca fiind analog realităţilor sensibile şi, în sfârşit, un astfel de lucru este, pentru realistul naiv, chiar şi Fiinţa Divină. El îşi reprezintă această Fiinţă Divină ca fiind activă într-un fel care corespunde cu totul cu ceea ce poate *fi perceput* drept mod de a acţiona al omului: anume antropomorf.

Fizica modernă explică senzaţiile simţurilor drept procese ale celor mai mici părţi ale corpurilor şi ale unei substanţe infinit de subtile, ale eterului sau ale unei substanţe asemănătoare. Aşa bunăoară, ceea ce simţim drept căldură în spaţiul pe care îl ocupă un corp producător de căldură nu este altceva decât o mişcare a particulelor din care se compune acel corp. Aici se face din nou o analogie între o realitate perceptibilă şi una neperceptibilă. Am putea spune că analogul sensibil al noţiunii „corp" este, în acest sens, interiorul unui spaţiu închis din toate părţile, în care se mişcă, în toate direcţiile, nişte bile elastice, izbindu-se unele de altele şi ciocnindu-se de pereţi etc.

Fără astfel de presupuneri, lumea realismului naiv s-ar descompune într-un agregat incoerent de percepţii, fără raporturi reciproce, care nu s-ar uni în nici un fel de unitate. E clar, însă, că, la aceste presupuneri realismul naiv poate să ajungă numai printr-o inconsecvenţă. Dacă vrea să rămână credincios principiului său fundamental, după care, realitate au numai lucrurile care pot fi percepute, trebuie să admită că acolo unde nu percepe nimic, nu are voie să presupună nici o realitate. Din punctul de vedere al realismului naiv, forţele imperceptibile, care acţionează din obiectele perceptibile, sunt propriu-zis ipoteze neîndreptăţite. Şi fiindcă nu cunoaşte o altă realitate, el înzestrează aceste forţe ipotetice cu un conţinut perceptibil. Prin urmare, el aplică o formă de existenţă (existenţa perceptibilă) într-un domeniu în care îi lipseşte singurul său mijloc, care poate face dovada acestei forme de existenţă: perceperea sensibilă.

Această concepţie despre lume, plină de contradicţii, duce la realismul metafizic. Acesta construieşte, alături de realitatea perceptibilă, încă o realitate, o realitate imperceptibilă, pe care şi-o reprezintă ca fiind analogă celei dintâi. De aceea, realismul metafizic este, în mod necesar, dualism.

Acolo unde realismul metafizic semnalează un raport între lucrurile perceptibile (apropiere prin mişcare, dobândirea conştienţei despre un obiect etc.) el aşează o realitate. Raportul pe care îl observă îl poate exprima numai prin gândire, dar nu-l poate percepe. Raportul conceptual este transformat, în mod arbitrar, într-un lucru asemănător celor perceptibile. Pentru această orientare de gândire, lumea reală se compune din obiectele perceptibile, care se găsesc într-o veşnică devenire – apar şi dispar – şi din forţele imperceptibile, din care sunt

produse obiectele perceptibile şi care reprezintă elementul permanent.

Realismul metafizic este un amestec – plin de contradicţii – între realism naiv şi idealism. Forţele sale ipotetice sunt entităţi imperceptibile, înzestrate cu calităţi perceptibile. El s-a hotărât ca, alături de domeniul lumii perceptibile, pentru a cărui formă de existenţă posedă mijloace de cunoaştere, să admită încă un domeniu, în care nu se poate folosi de aceste mijloace şi de care poate lua cunoştinţă numai prin gândire. Dar el nu se poate hotărî, în acelaşi timp, să recunoască forma de existenţă pe care i-o mijloceşte gândirea, noţiunea (ideea), ca un factor tot atât de îndreptăţit, alături de percepţie. Dacă vrem să evităm contradicţia percepţiei imperceptibile, trebuie să admitem că raporturile dintre percepţii, stabilite prin gândire, nu au pentru noi o altă formă de existenţă decât aceea a noţiunii. Îndepărtând din realismul metafizic partea nejustificată, lumea ni se prezintă ca o sumă de percepţii şi de raporturi conceptuale (ideale). Realismul metafizic se transformă astfel într-o concepţie despre lume care pretinde, pe seama percepţiilor, principiul perceptibilităţii, iar pentru stabilirea raporturilor dintre percepţii pretinde principiul activităţii gânditoare. Această concepţie despre lume nu poate admite alături de lumea percepţiilor şi de lumea noţiunilor, o a treia lume, în care să aibă valoare simultan cele două principii: aşa-numitul principiu real şi principiul ideal.

Dacă realismul metafizic afirmă că alături de raportul ideal dintre obiectele de perceput şi subiectul său perceptor, trebuie să existe şi raportul real dintre „lucrul în sine" al percepţiei şi „lucrul în sine" al subiectului perceptor (al aşa-numitului spirit individual), afirmaţia sa se întemeiază pe falsa presupunere a unui proces existenţial imperceptibil, analog proceselor din lumea

simţurilor. Realismul metafizic mai spune apoi: eu pot stabili cu lumea percepţiilor mele un raport conştient-ideatic, dar cu lumea reală pot stabili numai un raport dinamic, de forţe. Făcând o astfel de afirmaţie, el comite o greşeală tot atât de condamnabilă ca cea de mai sus. Despre un raport de forţe nu poate fi vorba decât în lumea percepţiilor (în domeniul simţului tactil), dar nu şi în afara acesteia.

Concepţia caracterizată mai sus, în care se încadrează realismul metafizic, după ce l-am epurat de elementele contradictorii, vrem să o numim monism, fiindcă ea uneşte realismul unilateral cu idealismul, într-o unitate superioară.

Pentru realismul naiv, lumea reală este o totalitate de obiecte de percepţie; pentru realismul metafizic, realitatea constă nu numai din percepţii, ci şi din forţe imperceptibile; în locul forţelor imperceptibile, monismul aşează raporturile conceptuale, pe care le dobândeşte prin gândire. Aceste raporturi sunt însă *legile naturii*. O lege a naturii nu este altceva decât expresia conceptuală a raportului dintre anumite percepţii.

Monismul nu ajunge deloc în situaţia de a pune problema altor principii în afară de percepţie şi noţiune, prin care să ajungă la o explicaţie a realităţii. El ştie că în întreg domeniul realităţii, nu găseşte *nici un motiv* pentru aceasta. În lumea percepţiei, aşa cum se prezintă ea în mod direct perceperii noastre, monismul vede o jumătate de realitate. El află realitatea întreagă în unirea lumii percepţiei cu lumea noţiunilor. Realistul metafizic poate reproşa monistului: S-ar putea întâmpla ca, pentru organizarea ta, procesul de cunoaştere să fie desăvârşit, adică să nu-i lipsească nici un element. Nu ştii însă cum se oglindeşte lumea într-o inteligenţă cu altă organizare decât a ta. Monistul va răspunde: chiar dacă există alte

inteligenţe decât cele omeneşti şi chiar dacă percepţiile lor au altă înfăţişare decât aceea a percepţiilor noastre, pentru mine are importanţă numai ceea ce ajunge din ele la mine, prin percepţie şi noţiune. Prin perceperea mea, prin această percepere specifică omului, eu mă situez faţă de obiect ca subiect. Prin aceasta, legătura dintre lucruri este întreruptă. Subiectul restabileşte această legătură prin gândire. În urma acestui lucru el se reintegrează în totalitatea universului. Fiindcă acest întreg apare rupt în locul dintre percepţia şi noţiunea noastră numai datorită subiectului nostru, în unirea acestor două ne este dată şi o adevărată cunoaştere. Pentru fiinţe dotate cu alte facultăţi de percepţie (spre exemplu cu un număr dublu de organe senzoriale), legătura dintre lucrurile lumii ar apărea întreruptă în alt loc, şi restabilirea ei trebuie să se facă, deci, pe o cale specifică acestor fiinţe. Problema limitelor cunoaşterii există numai pentru realiştii naivi şi metafizici, care văd în conţinutul sufletului numai o reprezentare conceptuală a lumii. Pentru ei, ceea ce se găseşte în afara subiectului este ceva absolut, ceva ce există prin sine însuşi, iar conţinutul subiectului este o imagine a acestuia, care se găseşte de-a dreptul în afara acestui absolut. Perfecţiunea cunoaşterii depinde de mai marea sau mai mica asemănare a imaginii cu obiectul absolut. O fiinţă cu mai puţine simţuri decât omul va percepe din lume o parte mai mică, o fiinţă cu mai multe simţuri va percepe o parte mai mare. Drept urmare, prima fiinţă va avea o cunoaştere mai puţin desăvârşită decât cea din urmă.

Monismul vede problema altfel. Locul unde universul ne apare rupt în subiect şi obiect este determinat de organizarea fiinţei perceptoare. Faţă de acest subiect determinat, obiectul nu este o realitate absolută, ci ceva relativ. În consecinţă, reclădirea unei punţi peste acest antagonism nu poate fi făcută decât pe o cale cu totul

specifică, proprie subiectului omenesc. De îndată ce eul, care s-a despărţit de lume în actul percepţiei, se reintegrează, prin reflecţie gânditoare, în unitatea lumii, încetează orice alte probleme care erau numai o consecinţă a despărţirii.

O fiinţă care ar avea o altă alcătuire decât aceea a omului, ar avea un alt fel de cunoaştere. Omul are o alcătuire în măsură de a putea răspunde la problemele pe care i le pune propria sa fiinţă.

Realismul metafizic trebuie să-şi pună întrebarea: prin ce ne sunt date nouă datele percepţiei? Prin ce este afectat subiectul?

Pentru monism, percepţia este determinată de subiect. Acesta dispune însă de gândire, cu ajutorul căreia poate face ca amintita determinare pe care el însuşi a provocat-o, să înceteze din nou.

Realismul metafizic ajunge în faţa unei noi dificultăţi, când încearcă să explice asemănarea dintre imaginile pe care le au despre lume diferitele individualităţi omeneşti. El trebuie să-şi pună întrebarea: cum se întâmplă că imaginea despre lume, pe care mi-o construiesc cu ajutorul noţiunilor mele şi al percepţiilor determinate în mod subiectiv, este asemănătoare imaginii pe care şi-o construieşte o altă individualitate omenească, cu ajutorul acelorași doi factori subiectivi? În general, cum pot trage concluzii pentru imaginea pe care şi-o face un om despre lume, din imaginea mea subiectivă? Din faptul că oamenii se pot înţelege în mod practic, realistul metafizic trage concluzia că imaginile subiective despre lume ale acestora sunt asemănătoare. Asemănarea dintre aceste imagini despre lume îl determină în continuare să tragă concluzii asupra egalităţii spiritelor individuale ce se află la temelia subiectelor perceptoare particulare, cu alte cuvinte, asupra „eului în sine” care stă la temelia subiectelor.

Deci tragem dintr-o sumă de efecte această concluzie asupra caracterului cauzelor care stau la baza acestor efecte. Se crede că, examinând un număr suficient de cazuri, ajungem să cunoaştem desfăşurarea lucrurilor în aşa fel, încât vom putea şti care vor fi efectele acestor cauze şi în alte împrejurări. Astfel de concluzii se obţin prin aşa-numita „metodă inductivă". O astfel de concluzie o numim concluzie inductivă. Noi ne vom vedea nevoiţi să modificăm rezultatele concluziilor obţinute cu această metodă, de îndată ce, în urma unei observaţii, rezultă ceva neaşteptat, căci caracterul rezultatului este, totuşi, determinat numai de aspectul individual al observaţiei făcute. Realistul metafizic afirmă, însă, că această cunoaştere condiţionată a cauzelor este absolut suficientă pentru nevoile vieţii practice.

Concluziile obţinute pe cale inductivă constituie temelia metodică a realismului metafizic modern. Exista o vreme în care oamenii îşi închipuiau că dintr-o noţiune se poate scoate ceva ce nu mai este noţiune. Ei credeau că fiinţele metafizice reale, de care avea cândva nevoie realismul metafizic, pot fi cunoscute pornind de la noţiuni. Astăzi, acest fel de a filosofa este depăşit şi abandonat. În schimb, însă, oamenii cred că, dintr-un suficient număr de realităţi ale percepţiei pot trage concluzii asupra caracterului pe care îl are lucrul în sine ce stă la temelia acestor realităţi. Aşa cum altădată oamenii încercau să ajungă la elementul metafizic pornind de la noţiuni, astăzi cred că îl pot afla pornind de la percepţie. Fiindcă noţiunile i se prezintă omului într-o claritate desăvârşită, se credea că din ele se poate deduce şi elementul metafizic cu o siguranţă absolută. Percepţiile nu ni se prezintă cu aceeaşi claritate desăvârşită. Între o percepţie întâlnită ulterior şi percepţia de aceeaşi natură întâlnită anterior există o oarecare deosebire. De aceea, concluziile trase dintr-o percepţie anterioară sunt mereu întru câtva modificate de

concluziile trase din percepţiile ulterioare. Formaţiunea metafizică obţinută pe această cale este deci o formaţiune relativ corectă, supusă unor corecturi viitoare. Metafizica lui Eduard von Hartmann [Nota 39] – care a pus pe foaia de titlu a primei sale opere, ca motto, cuvintele: «Rezultate speculative obţinute după metoda inductivă a ştiinţelor naturii» –, are un caracter determinat de aceste principii metodice.

Felul în care realistul metafizic ne înfăţişează astăzi lucrurile în sine a fost dobândit prin metoda inductivă. Prin considerări asupra procesului de cunoaştere, acesta ajunge la convingerea că alături de lumea „subiectivă", cognoscibilă prin percepţie şi noţiune, există o lume obiectivă şi reală. El îşi închipuie că poate determina proprietăţile acestei realităţi obiective din percepţii prin metoda inductivă.

Adaos la noua ediţie (1918). Observarea nepărtinitoare a trăirii în percepţie şi noţiune, aşa cum am încercat a o descrie în expunerile anterioare, este tulburată mereu de anumite reprezentări care apar în domeniul ştiinţelor naturii. Cei ce se situează pe tărâmul acestor ştiinţe îşi spun: ochii percep în spectrul solar culori de la roşu la violet. Dar, dincolo de violet, în spaţiul de radiaţie al spectrului există forţe pe care ochiul nu le mai percepe, dar care corespund unui efect chimic. Tot aşa, dincolo de roşu, se găsesc radiaţii care produc numai efecte de căldură. Reflectând asupra acestor fenomene şi asupra fenomenelor asemănătoare, se ajunge la părerea că extinderea lumii percepţiilor omeneşti este determinată de puterea de cuprindere a simţurilor de care dispune omul, şi că acesta ar avea înaintea sa o cu totul altă lume, dacă, pe lângă simţurile pe care le are, ar mai avea şi altele, sau dacă, în general, ar avea alte simţuri. Cel ce se dedă fanteziilor

exagerate – în această privinţă, strălucitele descoperiri ale ştiinţelor modeme oferă un prilej într-adevăr seducător – poate ajunge foarte uşor să afirme că, cu toate acestea, în câmpul de observaţie al omului intră numai ceea ce poate acţiona asupra simţurilor de care dispune organizarea noastră. El nu are nici un drept de a considera lumea limitată a percepţiilor sale, care este determinată de organizarea sa, ca hotărâtoare, în ceea ce priveşte realitatea. Căci fiecare simţ nou ne-ar pune în faţa unei alte imagini a realităţii. În cadrul limitelor corespunzătoare, toate acestea pot fi considerate ca păreri absolut îndreptăţite. Dar dacă cineva se lasă influenţat de aceste păreri în observarea obiectivă a amintitelor raporturi dintre percepţie şi noţiune, el îşi închide drumul ce duce spre o cunoaştere a omului şi a lumii, cunoaştere care îşi are rădăcinile în realitate. Trăirea lăuntrică a esenţei gândirii, deci prelucrarea activă a lumii noţiunilor, este cu totul altceva decât trăirea unui element perceptibil prin simţuri. Oricâte simţuri ar mai avea omul, nici unul nu i-ar da realitatea, dacă el nu ar străbate lucrurile pe care i le mijlocesc aceste simţuri printr-o activitate gânditoare, cu noţiuni, şi fiecare simţ, de orice natură ar fi el, dacă este străbătut în acest fel cu noţiuni, dă omului posibilitatea de a trăi în realitate. Problema raportului dintre om şi lumea reală nu are nimic de a face cu fantezia unora despre natura cu totul diferită a percepţiilor pe care le putem avea cu ajutorul altor simţuri. Trebuie să recunoaştem că *fiecare* imagine de percepţie este determinată în înfăţişarea sa, de organizarea fiinţei perceptoare, dar că imaginea de percepţie străbătută de contemplarea gânditoare trăită îl duce pe om în realitate. Nu descrierea fantastică a înfăţişării pe care ar trebui s-o aibă lumea, pe care am privit-o cu alte simţuri decât cu simţurile obişnuite ale omului, îl poate îndemna pe acesta să caute cunoaşterea

raportului său faţă de lume, ci cunoştinţa că *fiecare* percepţie exprimă numai o parte a realităţii care se ascunde în ea, deci cunoştinţa că percepţia ne abate de la *propria sa realitate*. Acestei înţelegeri i se alătură o a doua, şi anume cunoştinţa că gândirea ne conduce la o altă parte a realităţii, care se găseşte ascunsă în percepţie. Observarea obiectivă a amintitelor raporturi dintre percepţie şi noţiunea elaborată printr-o activitate gânditoare, poate fi tulburată şi atunci când, în domeniul fizicii, se iveşte necesitatea de a nu vorbi despre elementele care pot fi percepute în mod concret, ci despre mărimile abstracte, imperceptibile ale liniilor de forţe electrice sau magnetice etc. *S-ar părea* că aceste elemente ale realităţii, despre care vorbeşte fizica, nu ar avea nimic de a face nici cu realitatea perceptibilă, nici cu noţiunea elaborată cu gândirea activă. Şi, totuşi, o asemenea concepţie se întemeiază pe o autoînşelare. Deocamdată, important este că *tot* ceea ce se elaborează în domeniul fizicii – în măsura în care aceste elaborări nu reprezintă nişte ipoteze neîndreptăţite, de care nu ne ocupăm –,a fost dobândit prin percepţie şi noţiune. Ceea ce, în aparenţă, constituie un conţinut imperceptibil, fizicianul îl transpune, dintr-un just instinct de cunoaştere, în domeniul percepţiilor şi gândeşte asupra acestui conţinut în noţiuni pe care le foloseşte în mod curent, în acest domeniu. Aşa bunăoară, forţele active în câmpul electric sau magnetic nu pot fi cunoscute altfel, *în esenţa lor*, decât printr-un proces de cunoaştere care se desfăşoară între percepţie şi noţiune. O multiplicare sau o configurare de alt gen a simţurilor omeneşti ne-ar da alte percepţii, o îmbogăţire sau o modificare a experienţei omeneşti. Dar şi *aceste* experienţe noi ar trebui să fie cu adevărat cunoscute printr-un raport de reciprocitate dintre noţiune şi percepţie. *Aprofundarea* procesului de cunoaştere depinde de forţele intuiţiei (vezi

pag. 62) care se manifestă în gândire. Această intuiţie poate coborî, în *trăirea* la care ajungem prin gândire, până la substraturile mai mult sau mai puţin adânci ale realităţii. Prin extinderea imaginii noastre de percepţie, această adâncire poate primi impulsuri şi, pe această cale, ea poate fi indirect favorizată. Coborârea în adâncuri, pe care o întreprindem pentru a găsi realitatea, nu trebuie confundată *niciodată* cu imaginea, mai extinsă ori mai redusă, a percepţiilor, care *întotdeauna* reprezintă numai o parte a realităţii, partea condiţionată de organizarea noastră. Cel ce nu se pierde în *abstracţiuni*, va recunoaşte că, pentru fizică, lumea percepţiilor *cuprinde* în sine elemente pentru care nu avem un simţ, aşa cum avem pentru culoare şi sunet. Fiinţa *concretă* a omului nu este determinată numai prin percepţia directă de care ia cunoştinţă prin organizarea sa, ci şi prin aceea că el exclude alte percepţii din această percepţie directă. Aşa după cum, în viaţă, alături de starea de veghe conştientă este necesară starea de somn inconştientă, tot aşa, în trăirea de sine a omului, alături de cercul percepţiilor sale fizice, este necesar un cerc – mult mai mare chiar – de elemente fizic imperceptibile, în câmpul căruia îşi au originea percepţiile sale sensibile. Toate acestea au fost spuse, în mod indirect, încă în primele expuneri din această carte. Autorul ei face aici această adăugire, fiindcă i-a fost dat să vadă că unii cititori n-au citit aceste lucruri suficient de exact. Trebuie să mai avem apoi în vedere că ideea *percepţiei*, aşa cum a fost dezvoltată în această scriere, nu poate fi confundată cu aceea a percepţiei exterioare, sensibile, care nu este decât un caz special al ei. Din expunerile anterioare s-a văzut şi, din cele ce vor urma se va vedea şi mai mult, că aici se înţelege prin percepţie orice realitate de natură fizică *şi spirituală* pe care omul o întâlneşte înainte ca ea să fi fost cuprinsă de noţiunea

elaborată în mod activ. Pentru a avea percepţii de natură sufletească sau spirituală, nu sunt necesare simţuri în sensul în care sunt considerate ele în mod obişnuit. S-ar putea spune că o astfel de extindere a felului de a vorbi este inadmisibilă. Această extindere, însă, este *absolut necesară*, dacă nu vrem ca, în anumite domenii, lărgirea procesului de cunoaştere să fie încătuşată tocmai din cauza modului de a vorbi. Cel ce vorbeşte despre percepţie *numai* în sensul de percepţie senzorială, nu ajunge la o noţiune utilizabilă în procesul de cunoaştere, nici în ceea ce priveşte *această* percepţie senzorială. Uneori noţiunea *trebuie* extinsă pentru ca să primească într-un domeniu mai redus, sensul ce i se cuvine. Câteodată mai trebuie să adăugăm elemente noi conţinutului unei noţiuni, pentru ca acest conţinut să-şi găsească justificarea sau chiar precizarea. Astfel, la pagina 183 din această carte se spune: „Deci, reprezentarea este o noţiune individualizată". Faţă de această afirmaţie, mi s-a reproşat [Nota 40] că ar fi un fel neobişnuit de a vorbi. Dar acest fel de a vorbi este necesar dacă vrem să descoperim ce este în mod propriu-zis o reprezentare. Unde ar ajunge procesul de cunoaştere, dacă tuturor celor ce ar fi puşi în situaţia de a da sensul just noţiunilor, le-am face obiecţia: „acesta este un fel neobişnuit de a vorbi"?

VIII. FACTORII VIEŢII

Să recapitulăm ceea ce am dobândit în capitolele anterioare. Lumea i se înfăţişează omului ca o multiplicitate, ca o sumă de elemente unitare simple. Unul dintre aceste elemente unitare simple, o fiinţă între celelalte fiinţe, este omul însuşi. Deocamdată, această înfăţişare a lumii o considerăm *ca dată*, şi întrucât nu o dezvoltăm printr-o activitate conştientă, ci o găsim gata

formată, o numim *percepţie*. În lumea percepţiilor ne percepem şi pe noi înşine. Această autopercepţie ar rămâne, pur şi simplu, o percepţie printre alte multe percepţii, dacă din sânul acestei autopercepţii nu ar apărea ceva care s-ar dovedi în stare să facă o legătură între percepţii, în general şi să facă deci şi o legătură între suma tuturor celorlalte percepţii şi sinea noastră. Acest ceva care apare din auto-percepţie nu mai este o simplă percepţie. Nici nu ne este dat aşa, pur şi simplu, cum ne este dată percepţia. El este chemat la viaţă printr-o activitate. La început, avem impresia că acest ceva este legat de ceea ce percepem drept sinea noastră. Dar, în ceea ce priveşte semnificaţia sa interioară, e deasupra acestei sine. El adaugă percepţiilor particulare determinări conceptuale care au un raport între ele şi care constituie un tot. Acest ceva dobândit prin autopercepţie este determinat tot în mod ideal, şi este opus obiectelor, drept subiect sau „eu". Acest „ceva" este gândirea, iar determinările ideale sunt noţiunile şi ideile. De aceea, gândirea se exprimă în primul rând în percepţia sinei; dar ea nu este numai subiectivă; căci sinea se indică drept subiect abia cu ajutorul gândirii. Această raportare gânditoare la noi înşine este o determinare vitală a personalităţii noastre. Prin ea ducem o existenţă pur ideală. Prin ca ne simţim fiinţe gânditoare. Această determinare vitală a existenţei noastre ar rămâne pur conceptuală (logică), dacă ei nu i s-ar adăuga şi alte determinări ale sinei noastre. În acest caz, am fi nişte fiinţe a căror viaţă s-ar epuiza în stabilirea de raporturi pur conceptuale între o percepţie şi alta, între acestea şi noi înşine. Dacă numim cunoaştere stabilirea unui asemenea raport bazat pe gândire, iar starea sinei noastre dobândită prin acelaşi raport o numim starea de a şti, ar trebui să ne considerăm – în caz că presupunerea de mai sus s-ar împlini – o fiinţă exclusiv cunoscătoare şi ştiutoare.

Dar presupunerea de mai sus nu se împlineşte. Noi nu raportăm percepţiile la noi înşine numai în mod ideal, prin noţiuni, ci şi cu ajutorul sentimentelor, aşa cum am arătat. Deci, nu suntem fiinţe cu un conţinut de viaţă pur conceptual. Realistul naiv vede chiar în viaţa de sentimente o viaţă mai reală a personalităţii decât în elementul pur ideal al stării de a şti (cunoaşterii). Iar, din punctul său de vedere, el are perfectă dreptate, când judecă lucrurile în acest fel. Căci sentimentul este la început, în domeniul subiectiv, ceea ce în domeniul obiectiv este percepţia. Fiindcă, potrivit principiului fundamental al realismului naiv, tot ceea ce poate fi perceput este real, de aceea sentimentul este chezăşie pentru realitatea propriei noastre personalităţi. Dar, dacă monismul amintit aici vrea să-şi reprezinte sentimentul ca pe o realitate desăvârşită, el trebuie să acorde şi acestui sentiment completarea pe care socoteşte necesar a fi acordată percepţiei. Pentru acest monism sentimentul este o realitate nedesăvârşită, care, în forma ei primară, în forma în care ne este dat, nu conţine încă pe cel de al doilea factor al său, noţiunea sau ideea. De aceea în viaţă, atât sentimentul cât şi percepţia apar întotdeauna *înaintea* cunoaşterii. Mai întâi avem sentimentul existenţei, şi abia în decursul treptatei noastre evoluţii cucerim punctul unde apare în propria noastră existenţă simţită în mod obscur, noţiunea sinei noastre. Ceea ce, *pentru noi*, apare abia mai târziu, este însă de la început legat în mod inseparabil de sentiment. Datorită acestei împrejurări, omul naiv ajunge la credinţa că, în simţire, existenţa i se prezintă direct, iar în cunoştinţă i se prezintă numai indirect. De aceea, dezvoltarea vieţii de simţire este, pentru el, cel mai important lucru. El crede că ajunge să înţeleagă sensul lucrurilor din lume, abia după ce le primeşte în simţirea sa. Nu caută să facă un mijloc de cunoaştere din cunoştinţă, ci din sentiment. Fiindcă

sentimentul este ceva absolut individual, ceva asemănător percepţiei, această filosofie a sentimentului declară un principiu care are semnificaţie numai în cadrul personalităţii sale, drept principiu universal. El caută să pătrundă întreaga lume cu sinea sa. Ceea ce monismul amintit aici caută să înţeleagă cu ajutorul noţiunilor, adeptul filosofiei simţirii caută să dobândească cu ajutorul sentimentului, şi consideră această legătură a sa cu obiectele, ca fiind cea mai directă.

Curentul filosofic pe care l-am caracterizat aici, filosofia sentimentului, este denumit adeseori *mistică*. Eroarea unei concepţii mistice, la temelia căreia stă numai sentimentul, constă în faptul că ea vrea să *trăiască* ceea ce ar trebui să ştie, că vrea să ridice un principiu individual, sentimentul, la rangul de principiu universal.

Simţirea este un act pur individual, o raportare a lumii exterioare la subiectul nostru, în măsura în care acest raport îşi găseşte expresia într-o trăire pur subiectivă.

Există şi o altă manifestare a personalităţii omeneşti. Eul participă, prin gândire, la viaţa universală. Cu ajutorul ei, el raportează, în mod pur ideal (conceptual), percepţiile la sine însuşi, iar pe sine însuşi la percepţii. În sentiment, eul trăieşte un raport al obiectelor faţă de subiectul său; în *voinţă* se petrece contrariul. În voinţă avem în faţa noastră tot o percepţie, şi anume percepţia raportului individual dintre sinea noastră şi obiect. Ceea ce, în voinţă, nu este un factor pur ideal, este, la fel, un simplu obiect de percepere, ca oricare alt lucru din lumea exterioară.

Cu toate acestea, realismul naiv crede că şi aici are de a face cu o existenţă mult mai reală decât aceea pe care o putem dobândi prin gândire. Pentru el, voinţa este un element în care el vede, *în mod direct*, o desfăşurare, o realitate cauzală, în contrast cu gândirea care cuprinde această desfăşurare abia în noţiune. Ceea ce săvârşeşte eul

prin voinţa sa reprezintă, pentru o astfel de concepţie, un proces pe care omul îl trăieşte în mod direct. Adeptul acestei filosofii crede că a descoperit în voinţă un punct adevărat de plecare în dezvăluirea procesului universal. În timp ce toate celelalte fenomene pot fi urmărite numai din afară, prin percepţie, el crede că în voinţă ne este dat un fenomen real care poate fi trăit în mod absolut direct. Forma de existenţă în care i se înfăţişează voinţa, înăuntrul sinei sale, devine pentru el un principiu adevărat al realităţii. Propria sa voinţă i se înfăţişează ca un caz special al procesului universal general, iar acesta din urmă îl apare, prin urmare, ca voinţă generală. Voinţa devine principiul universal, aşa după cum în mistica sentimentului, sentimentul devine principiu de cunoaştere. Acest fel de a concepe lucrurile se numeşte *filosofia voinţei* (thelism). Ea face dintr-un element care poate fi trăit numai în mod individual, un factor constituent al lumii.

Aşa cum mistica sentimentului nu poate fi numită ştiinţă, tot aşa nu poate fi numită ştiinţă nici filosofia voinţei. Căci atât una cât şi cealaltă, afirmă că lumea nu poate fi înţeleasă pe o cale conceptuală. Alături de principiul ideal al existenţei, amândouă necesită şi un principiu real. Şi, în parte, acest lucru este îndreptăţit. Dar fiindcă, pentru sesizarea acestor două principii – aşa-numite reale –, dispunem de un singur mijloc, de percepţie, afirmaţia misticei sentimentului şi aceea a filosofiei voinţei poate fi formulată şi în felul următor: avem două izvoare ale cunoaşterii, cel al gândirii şi cel al percepţiei, dintre care acesta din urmă ni se înfăţişează ca trăire individuală în sentiment şi voinţă. Dat fiind faptul că ceea ce emană dintr-un izvor, trăirile, nu poate fi primit de către aceste două concepţii, direct în sfera celuilalt izvor, în aceea a gândirii, cele două moduri de cunoaştere, perceperea şi gândirea, rămân separate, fiinţează una lângă cealaltă, fără

ca între ele să existe o mijlocire mai înaltă. Alături de principiul ideal, la care se poate ajunge prin cunoştinţă, în lume trebuie să mai existe încă un principiu, un principiu real, pe care nu-l putem cuprinde cu gândirea. Cu alte cuvinte, mistica sentimentului şi filosofia voinţei sunt tot un realism naiv, fiindcă atât una, cât şi cealaltă susţin afirmaţia: ceea ce percepem direct este real. Faţă de realismul naiv propriu-zis, ele mai comit inconsecvenţa că fac dintr-o anumită formă a perceperii (simţirea şi voinţa) un mijloc exclusiv de cunoaştere a existenţei, cu toate că acest lucru îl pot face numai dacă, în general, aderă la principiul: ceea ce percepem este real. Prin urmare, ele ar trebui să acorde aceeaşi valoare de cunoaştere şi perceperii exterioare.

Prin faptul că filosofia voinţei transpune voinţa şi în *acele* sfere ale existenţei, în care aceasta nu poate fi trăită în mod direct, aşa cum poate fi trăită în sfera propriului nostru subiect, ea devine realism metafizic. Ea admite, în mod ipotetic, un principiu în afara subiectului, pentru care trăirea subiectivă este singurul criteriu al realităţii. Filosofia voinţei, ca realism metafizic, este supusă criticii din capitolul anterior, care trebuie să recunoască şi să învingă momentul plin de contradicţii al fiecărui realism metafizic şi să recunoască faptul că voinţa este un fenomen general al lumii numai în măsura în care ea se raportează, în mod ideal, la restul lumii.

Adaos la noua ediţie (1918). Dificultatea de a observa gândirea, în fiinţa sa, se află în împrejurarea că atunci când sufletul examinator îşi îndreaptă atenţia asupra acestei fiinţe, ea se sustrage cu prea multă uşurinţă examinării. În acest caz sufletului nu-i rămâne decât o abstracţie moartă, cadavrul gândirii vii. Dacă avem în vedere numai această abstracţie, ne vedem uşor constrânşi a păşi pe tărâmul

„plin de viaţă" al misticei sentimentului sau chiar şi pe acela al metafizicii voinţei. Vom găsi ciudat ca cineva să încerce a cuprinde fiinţa realităţii în „simple gânduri". Dar, cel ce reuşeşte să aibă într-adevăr *viaţă în gândire*, acela va recunoaşte că bogăţia lăuntrică şi *experienţa*, plină de linişte şi, în acelaşi timp, de un dinamism lăuntric, a unei vieţi în gândire, nu se pot nici măcar compara cu urzirea pură de sentimente sau cu contemplarea elementului voinţă, ca să nu mai vorbim de faptul că acestea din urmă nu pot fi puse deasupra gândirii. Tocmai datorită bogăţiei ei, datorită plenitudinii interioare a trăirii, ne apare contraimaginea ei în conştienţa obişnuită sufletească, drept moartă, abstractă. Nici una dintre activităţile sufletului omenesc nu poate fi răstălmăcită cu atâta uşurinţă, ca gândirea. Voinţa şi simţirea încălzesc sufletul omenesc chiar şi în amintirea stărilor lor originare. Gândirea, dimpotrivă, atunci când trăieşte numai în amintire, ne lasă mult prea uşor rece; ea face impresia că secătuieşte viaţa sufletească. Aceasta nu este însă decât o umbră a adevăratei sale realităţi, o puternică umbră a unei realităţi luminoase şi calde, care se scufundă şi pătrunde lumea fenomenală. Această scufundare are loc cu ajutorul puterii ce se revarsă în însăşi activitatea gânditoare şi care este puterea iubirii de natură spirituală. Nu ne este îngăduit a obiecta că cel ce vede, în acest fel, iubire în gândirea activă, nu face altceva decât să transpună în sfera acesteia un sentiment, pe acela al iubirii. Căci, această obiecţie este, de fapt, o confirmare a lucrurilor pe care le-am prezentat aici. Cel ce se îndreaptă spre gândirea *ca fiinţă* întâlneşte atât sentimentul, cât şi voinţa, pe acestea din urmă chiar în realitatea lor profundă. Cel ce îşi abate atenţia de la gândire şi se îndreaptă numai înspre simţire şi voinţă, pierde din ele adevărata realitate. Cel ce vrea să trăiască *intuitiv* în gândire, va avea şi trăirea în sentiment

şi în voinţă. Cu totul alta este însă atitudinea pe care o ia faţă de această problemă mistica sentimentului şi metafizica voinţei. Acestea din urmă ajung prea uşor să conchidă că *ele* se află în realitate, şi că gânditorul intuitiv îşi face „în gândurile sale abstracte" o imagine despre lume care este cu totul lipsită de căldura sentimentului, străină de realitate, întunecată şi rece.

IX. IDEEA DE LIBERTATE

În procesul de cunoaştere, noţiunea pomului este condiţionată de percepţia pomului. Pentru o anumită percepţie, eu nu pot scoate din sistemul general de noţiuni decât o anumită noţiune, o noţiune absolut precisă. Raportul dintre noţiune şi percepţie este determinat, în mod indirect şi obiectiv, de către gândire, în chiar actul de percepţie. Legătura dintre percepţie şi noţiunea sa este cunoscută abia după ce actul percepţiei a avut loc, dar interdependenţa rezidă în însăşi natura lucrului.

Altfel stau lucrurile când examinăm procesul de cunoaştere, când examinăm raportul ce se stabileşte, în actul de cunoaştere, între om şi lume. În expunerile anterioare am încercat să arătăm că asupra acestui raport ne putem lămuri numai dacă îl supunem unei observaţii nepărtinitoare, ce se îndreaptă chiar asupra lui. O justă înţelegere a acestei observaţii ajunge la concluzia că gândirea poate fi considerată ca o entitate de sine stătătoare care poate fi observată în mod direct. Cel ce găseşte necesar că, pentru a defini gândirea ca atare, trebuie să recurgă la alte lucruri, ca de pildă, la procesele fizice ale creierului, său la procesele spirituale şi inconştiente ce s-ar ascunde în spatele gândirii conştiente, acela nesocoteşte rezultatele unei nepărtinitoare observări a gândirii. Cel ce observă gândirea trăieşte, în decursul

observării, direct într-o existenţă spirituală, într-o urzire a fiinţei, ce se poartă pe sine însăşi. Putem chiar spune că cel ce vrea să surprindă realitatea spirituală, sub forma în care aceasta i se prezintă omului *la început*, o poate face în gândirea ce se sprijină pe sine însăşi.

În observarea gândirii se unesc două lucruri, care de altfel *trebuie* să apară întotdeauna despărţite: noţiunea şi percepţia. Cel ce nu-şi dă seama de acest fapt, nu va vedea în noţiunile pe care le obţine în legătură cu percepţiile decât o copie, o umbră a acestor percepţii, iar percepţiile constituie, pentru el, singura şi adevărata realitate. El îşi va construi şi o lume metafizică, după modelul lumii percepţiilor sale, şi o va numi lumea atomilor, lumea voinţei, lumea inconştientă a spiritului, fiecare după felul său de a-şi reprezenta lucrurile. Şi nici nu-şi va da seama că lumea pe care şi-a făurit-o în acest fel, nu este decât o lume metafizică pe care şi-a construit-o în mod ipotetic, după modelul lumii *sale* de percepţii. Cel ce îşi dă seama însă de realitatea pe care o întâlnim în gândire, acela va recunoaşte că în percepţie ne este dată numai o parte a realităţii şi că cealaltă parte, care îl aparţine, care o face să apară drept realitate deplină, este trăită atunci când pătrundem percepţia cu gândirea. În ceea ce trăim în conştienţă ca gândire, el nu va vedea umbra, copia unei realităţi, ci o realitate spirituală de sine stătătoare. Iar despre ea se poate spune că intră în conştienţa omului prin *intuiţie*. *Intuiţia* este trăirea conştientă a unui conţinut pur spiritual, care se desfăşoară într-o sferă pur spirituală. Natura gândirii poate fi înţeleasă numai prin intuiţie.

Numai dacă am reuşit, printr-o observaţie nepărtinitoare, să recunoaştem adevărul cu privire la natura intuitivă a gândirii, putem să eliberăm calea ce duce la cunoaşterea organizării trupeşti şi sufleteşti a omului. Înţelegem atunci că această organizare nu poate avea nici o

influenţă asupra *esenţei* gândirii. La început, acest lucru *pare* a fi contrazis de faptele realităţii evidente. Pentru experienţa obişnuită, gândirea omenească apare numai datorită acestei organizări şi prin această organizare. Lucrul acesta ni se impune cu atâta tărie, încât de adevărata sa semnificaţie îşi poate da seama numai cel ce recunoaşte că gândirea, în esenţa sa, nu este întru nimic influenţată de aceasta organizare. Dar atunci, unui astfel de om nu-i va scăpa nici particularitatea raportului dintre organizarea omenească şi gândire. Această organizare nu exercită nici o influenţă asupra esenţei gândirii, ci atunci când apare activitatea gândirii, ea se retrage, activitatea sa încetează şi, prin aceasta, se creează un loc liber, iar pe locul devenit liber apare gândirea. Realitatea care acţionează în gândire are aici o misiune dublă: în primul rând ea respinge organizarea omenească înapoi în activitatea sa, şi în al doilea rând, ocupă ea însăşi locul acesteia. Căci şi prima misiune, respingerea organizării corporale este consecinţa activităţii gândirii. Şi anume este vorba despre acea parte a organizării, care pregăteşte *apariţia* gândirii. Din aceasta se vede în ce sens îşi găseşte gândirea contraimaginea ei în organizarea corporală. Dacă reflectăm asupra acestui lucru, nu vom mai confunda această contraimagine şi semnificaţia ei cu gândirea însăşi. Dacă păşim pe pământ moale, urmele picioarelor noastre se imprimă în acel pământ. Nimeni nu va fi ispitit să spună că forma acestor urme se datorează forţelor pământului, care ar acţiona de jos în sus. *Acestor* forţe nu li se va atribui nici o participare la naşterea formelor pe care le au aceste urme. Tot aşa, cel ce observă cu toată imparţialitatea natura gândirii, nu va atribui urmelor din organismul trupesc, o participare la această natură, căci aceste urme

iau naştere prin aceea ca gândirea îşi pregăteşte apariţia, servindu-se de trup![40]

Dar aici se iveşte o întrebare foarte importantă. Dacă organizării omeneşti nu-i revine nici o participare la esenţa gândirii, ce importanţă are acest organism în cadrul fiinţei integrale a omului? Ceea ce se întâmplă în această organizare prin gândire, nu are nimic de a face cu natura gândirii, dar cu atât mai mult are de a face cu naşterea conştienţei eului din această gândire. În fiinţa gândirii sălăşluieşte «eul» real, dar nu conştienţa eului. Acest lucru este recunoscut de către toţi cei ce observă gândirea cu obiectivitatea necesară. „Eul" este de găsit în interiorul gândirii; „conştienţa eului" apare prin aceea că în conştienţa generală se imprimă urmele activităţii de gândire, în sensul arătat mai sus. (Prin urmare, conştienţa eului ia naştere prin organizarea corporală. Dar să nu confundăm acest lucru cu afirmaţia că, odată născută, conştienţa eului ar rămâne dependentă de organizarea corporală. Odată născută, conştienţa eului este primită în gândire şi se bucură, în continuare, de natura spirituală a acesteia).

„Conştienţa eului" este clădită pe organizarea corporală a omului. Din această organizare decurg actele de voinţă. În sensul expunerilor precedente, omul poate ajunge la o înţelegere a raporturilor ce există între gândire, eul conştient şi actele de voinţă, abia după ce observă că actele de voinţă izvorăsc din organizarea omenească.[41]

---

[40] Autorul a arătat felul în care a fost tratată concepţia de mai sus în psihologie, în filozofie etc., în diferite moduri, în scrierile care au urmat acestei cărţi [Nota 41]. Aici n-am arătat decât fapte care pot fi descoperite printr-o observare nepărtinitoare a gândirii.

[41] De la începutul capitolului până la alineatul de mai sus, textul a fost prelucrat pentru ediţia nouă (1918).

Când vorbim despre un act de voinţă trebuie să avem în vedere: motivul şi mobilul acţiunii. Motivul este un factor conceptual sau un factor ce are natură de reprezentare; mobilul de acţiune este, în organizarea omenească, un factor al voinţei condiţionat în mod direct. Factorul conceptual sau motivul este determinantul de moment al voinţei; mobilul de acţiune este un determinant de durată al individului. Motivul voinţei poate fi o noţiune pură, sau o noţiune care să aibă un anumit raport cu percepţia, respectiv cu o reprezentare. Noţiuni generale şi individuale (reprezentări) devin motive ale voinţei, prin faptul că acţionează asupra individului uman şi îl determină la o acţiune într-o anumită direcţie. Una şi aceeaşi noţiune, respectiv una şi aceeaşi reprezentare, acţionează însă în mod diferit asupra diferiţilor indivizi. Ele determină oameni diferiţi la acţiuni diferite. Prin urmare, voinţa nu este un rezultat numai al noţiunii sau al reprezentării ci şi al constituţiei individuale a omului. Această constituţie individuală vrem s-o numim – în această privinţă putem să-l urmăm pe Eduard von Hartmann [Nota 42] – predispoziţie caracterologică. Modul în care acţionează noţiunile şi reprezentările asupra predispoziţiei caracterologice a omului imprimă vieţii sale o anumită pecete morală sau etică.

Predispoziţia caracterologică se formează prin conţinutul de viaţă mai mult sau mai puţin permanent al subiectului nostru, respectiv prin conţinutul reprezentărilor şi sentimentelor noastre. Faptul că o reprezentare, ce apare acum în mine, mă determină la un act de voinţă, depinde de felul cum se comportă această reprezentare faţă de celelalte reprezentări şi chiar faţă de particularităţile vieţii mele emotive. Dar conţinutul reprezentărilor mele este determinat, la rândul lui, de suma acestor noţiuni care, în decursul vieţii mele

individuale, au ajuns în contact cu percepţii, respectiv au devenit reprezentări. La rândul ei, suma acestor noţiuni depinde de puterea facultăţii mele de intuiţie şi de câmpul meu de observaţie, adică de factorul subiectiv şi obiectiv al experienţelor mele, de determinarea mea interioară şi de mediu. Predispoziţia mea caracterologică este determinată, într-un mod cu totul deosebit, de viaţa mea emotivă. Voinţa de a face ori a nu face, dintr-o anumită reprezentare sau noţiune, un motiv al acţiunii mele, depinde de natura sentimentului pe care acestea îl trezesc în mine: bucurie sau durere. Acestea sunt elementele pe care trebuie să le avem în vedere la un act de voinţă. Reprezentările sau noţiunile, prezente în noi în mod direct, şi care devin motiv, determină ţelul, scopul voinţei mele; predispoziţia mea caracterologică mă determină să-mi îndrept activitatea asupra acestui ţel. Reprezentarea de a face o plimbare în următoarea jumătate de oră determină ţinta acţiunii mele. Dar această reprezentare devine un motiv al voinţei mele, numai dacă întâlneşte în mine o predispoziţie caracterologică potrivită, adică dacă în viaţa mea de până acum mi-am format o reprezentare despre utilitatea plimbărilor, despre valoarea sănătăţii, în sfârşit, dacă reprezentarea plimbării trezeşte în mine un sentiment de plăcere.

Prin urmare, trebuie să facem următoarea distincţie: 1. predispoziţiile subiective posibile, care sunt potrivite de a face motive din anumite reprezentări şi noţiuni, şi 2. reprezentările şi noţiunile posibile, care sunt capabile de a influenţa predispoziţia mea caracterologică în aşa fel încât să rezulte voinţa. Cele dintâi reprezintă *mobilurile de acţiune*, cele din urmă reprezintă *ţelurile* moralităţii.

Mobilurile de acţiune ale moralităţii pot fi aflate atunci când examinăm elementele din care se compune viaţa individuală.

Prima treaptă a vieţii individuale este *perceperea*, şi anume, perceperea prin simţuri. Aici ne găsim în acea regiune a vieţii noastre individuale în care perceperea se transformă în mod direct, fără intervenţia sentimentului sau a noţiunii, în voinţă. Mobilurile de acţiune de care trebuie să ţinem seama aici, sunt numite, în mod obişnuit, porniri (instincte – n.t.). Satisfacerea necesităţilor noastre inferioare, pur animalice (foamea, sexualitatea etc.) iau naştere pe această cale. Caracteristica acestor porniri constă în modul direct în care o percepţie particulară declanşează voinţa. Acest mod de determinare a voinţei care, la început, este propriu numai vieţii inferioare a simţurilor, poate fi extins şi asupra percepţiilor pe care le dobândim prin simţurile superioare. În acest caz percepţia unui fenomen oarecare din lumea exterioară este urmată de o acţiune, fără ca, mai înainte, să aibă loc o reflecţie şi fără ca, de această percepţie să fim legaţi printr-un sentiment deosebit, aşa cum se întâmplă în relaţiile convenţionale dintre oameni. Mobilul acestor acţiuni se numeşte *tact* sau „*bun simţ*". Cu cât o astfel de acţiune, declanşată în mod direct de o percepţie, se repetă mai des, cu atât mai mult va acţiona omul sub influenţa exclusivă a tactului, respectiv tactul va deveni o predispoziţie caracterologică a sa.

A doua sferă a vieţii omeneşti este *simţirea*. De percepţiile lumii exterioare se leagă anumite sentimente. Aceste sentimente pot deveni mobiluri ale acţiunii noastre. Când văd un om flămând, sentimentul meu de compătimire poate deveni mobil al unei acţiuni. Asemenea sentimente pot fi: sentimentul ruşinii, al trufiei, sentimentul onoarei, smerenia, căinţa, compătimirea, sentimentul răzbunării şi

al recunoştinţei, pietatea, fidelitatea, sentimentul iubirii şi al datoriei.[42]

Şi, în sfârşit, a treia treaptă a vieţii o constituie *gândirea* şi *reprezentarea*. În urma unei simple reflecţii, o reprezentare sau o noţiune poate deveni motiv al unei acţiuni. Reprezentările devin motive, prin faptul că în decursul vieţii, legăm anumite ţeluri ale voinţei de percepţii, ce revin mereu sub o înfăţişare mai mult sau mai puţin modificată. Iată de ce, la unii oameni, la oamenii care nu sunt cu totul lipsiţi de experienţă, odată cu anumite percepţii, apar în conştienţă şi reprezentările acţiunilor pe care le-au săvârşit într-un caz asemănător sau le-au văzut executate de alţii. Aceste reprezentări vor sta mereu în faţa lor, ca modele determinante, ori de câte ori vor trebui să ia o hotărâre; ele devin parte integrantă din predispoziţia lor caracterologică. Mobilul voinţei, caracterizat mai sus, poate fi numit *experienţă practică*. Treptat, experienţa practică devine pură acţiune de tact. Acest lucru se întâmplă când anumite imagini tipice ale acţiunilor s-au unit, în conştienţa mea, atât de strâns cu reprezentările unor situaţii din viaţă, încât, în cazul dat, de la percepţie trec direct la voinţă, sărind peste orice reflecţie întemeiată pe experienţă.

Cea mai înaltă treaptă a vieţii individuale este acea gândire conceptuală, care nu ţine seama de conţinutul unei percepţii determinate. Pe această treaptă, conţinutul noţiunilor este determinat din sfera conceptuală cu ajutorul intuiţiei pure. O astfel de noţiune nu are, la început, nici o legătură cu o percepţie determinată. Când actele noastre de voinţă stau sub influenţa unei noţiuni care se referă la o percepţie, cu alte cuvinte când voinţa noastră se găseşte

[42] O enumerare completă a principiilor morale – din punctul de vedere al realismului metafizic – se găseşte în «Fenomenologia conştienţei morale» de Eduard von Hartmann [Nota 43].

sub influenţa unei reprezentări, ea este determinată de percepţie, pe calea indirectă a gândirii conceptuale. Când acţionăm, însă, sub influenţa unei intuiţii, mobilul acţiunii noastre este *gândirea pură*. Fiindcă, în filosofie, facultatea gândirii pure este numită, de obicei, raţiune, mobilul moral pe această treaptă poate fi numit *raţiune practică*. Despre acest mobil al voinţei a tratat, în modul cel mai clar, *Kreyenbühl* [Nota 44] («Philosophische Monatshefte» – Caiete filosofice lunare –, vol. XVIII, caietul 3). Articolele scrise de el asupra acestei probleme le socotesc printre cele mai de seamă produse ale filosofiei contemporane, şi mai ales ale eticii. Kreyenbühl numeşte mobilul în discuţie, *apriorism practic*, cu alte cuvinte, un impuls spre acţiune care izvorăşte direct din intuiţia mea.

E limpede că, în sensul strict al cuvântului, un astfel de impuls nu mai poate fi socotit printre predispoziţiile caracterologice. Căci ceea ce acţionează aici ca mobil, nu mai este un element pur individual în mine, ci conţinutul ideal şi, prin urmare, general al intuiţiei mele. De îndată ce consider justificarea acestui conţinut ca o bază, ca un punct de plecare pentru o acţiune a mea, aceasta intră în sfera voinţei, indiferent dacă noţiunea se găsea mai demult în mine, sau dacă ea a pătruns în conştienţa mea abia în momentul care precede în mod direct săvârşirea acţiunii, adică indiferent dacă ea era sau nu era deja prezentă în mine, ca o predispoziţie caracterologică.

La un act de voinţă propriu-zis se ajunge numai dacă impulsul momentan al acţiunii exercită, sub forma unei noţiuni sau a unei reprezentări, o influenţă asupra predispoziţiilor caracterologice. Un astfel de impuls devine atunci motiv al voinţei.

Motivele moralităţii sunt reprezentări şi noţiuni. Există eticieni care văd şi în sentiment un motiv al moralităţii. Ei afirmă, de exemplu, că scopul acţiunii morale

este de a stimula o cantitate cât mai mare de plăcere în individul care acţionează. Dar plăcerea însăşi nu poate deveni motiv, ci numai *reprezentarea plăcerii*. Asupra predispoziţiei mele caracterologice poate acţiona numai *reprezentarea* unui sentiment viitor, dar nu sentimentul însuşi. Căci, în momentul acţiunii, sentimentul însuşi încă nu este prezent, el la naştere abia prin acţiune.

Dar *reprezentarea* binelui propriu sau a binelui altuia este considerată, pe bună dreptate, motiv al voinţei. Principiul în baza căruia oamenii caută ca prin acţiunile lor, să ajungă la cea mai mare sumă de plăcere proprie, la fericirea individuală, se numeşte *egoism*. Unii caută să dobândească această fericire individuală prin aceea că sunt preocupaţi de binele lor propriu într-un mod lipsit de menajamente şi caută să-l realizeze în dauna fericirii altora (egoism pur), sau prin aceea că promovează binele altora, fiindcă speră că fericirea acestora va avea o influenţă favorabilă asupra propriei lor persoane, sau pentru că se tem că prin lezarea altora le vor fi periclitate şi propriile lor interese (morala prudenţei). Conţinutul specific al principiilor moralei egoiste depinde de reprezentarea pe care şi-o face omul despre fericirea proprie şi despre fericirea altora. Omul îşi determină conţinutul strădaniilor sale egoiste după ceea ce el consideră drept un bun al vieţii (viaţă tihnită, speranţă în fericire, mântuirea de diferite rele etc.)

Un alt motiv al voinţei constă apoi în conţinutul pur conceptual al unei acţiuni. Acest conţinut nu se referă numai la o anumită acţiune, aşa cum se referă reprezentarea propriei plăceri, ci se referă la întemeierea unei acţiuni pornind dintr-un sistem de principii morale. Aceste principii morale, sub forma unor noţiuni abstracte, pot reglementa viaţa morală, fără ca respectivul om să se intereseze de originea acestor noţiuni. Simţim atunci, pur şi simplu, supunere faţă de noţiunea morală, care planează

deasupra acţiunii noastre ca o poruncă sau ca o necesitate morală. Justificarea acestei necesităţi o lăsăm apoi pe seama celui care ne impune supunerea morală, adică pe seama autorităţii morale pe care o recunoaştem (capul familiei, statul, obiceiuri sociale, autoritate bisericească, revelaţie divină). Un gen deosebit al acestor principii de morală este morala în care poruncile ei nu ni se aduc la cunoştinţă de o autoritate exterioară, ci de propriul nostru interior (autonomie morală). Distingem atunci, în interiorul nostru, o voce căreia trebuie să ne supunem. Expresia acestei voci este *conştiinţa*.

Când motivele de acţiune ale unui om nu mai sunt determinate pur şi simplu de poruncile unei autorităţi exterioare ori interioare, ci acesta caută să recunoască pricina pentru care o maximă, un adevăr fundamental acţionează în el ca motiv al acţiunii sale, înseamnă că acest om a făcut un progres moral. Este progresul de la morala bazată pe autoritate la acţiunea săvârşită din cunoaştere morală. Pe această treaptă a moralităţii, omul va căuta să descopere cerinţele vieţii morale şi se va lăsa determinat, în acţiunile sale, de cunoaşterea acestor cerinţe. Asemenea cerinţe sunt:

1. A face cel mai mare bine posibil pentru întreaga omenire, numai de dragul acestui bine;

2. un progres cultural sau o evoluţie *morală* a omenirii spre trepte de perfecţiune din ce în ce mai înalte;
3. realizarea ţelurilor morale individuale, concepute în mod pur intuitiv.

Cel mai mare bine posibil pentru întreaga omenire va fi conceput de diferiţii oameni în mod diferit. Maxima de mai sus nu se referă la o anumită reprezentare despre acest bine, ci la faptul că toţi cei ce recunosc acest principiu se străduiesc să facă ceea ce, după părerea lor, promovează cel mai mult binele omenirii întregi.

Progresul cultural nu este, pentru cel ce se bucură de roadele culturii, decât un caz special al principiului moral de mai sus. El va trebui să se împace însă şi cu pieirea şi distrugerea unor lucruri, care contribuiau la binele omenirii. Mai e posibil şi faptul ca, făcând abstracţie de bucuria ce se leagă de progresul cultural, cineva să vadă în acest progres o necesitate morală. Progresul cultural devine atunci, pentru el, un nou principiu moral, care se alătură principiului precedent.

Atât maxima binelui general cât şi cea a progresului cultural se întemeiază pe reprezentarea, respectiv pe raportul care se stabileşte între conţinutul ideilor morale şi anumite experienţe (percepţii). Cel mai înalt principiu moral pe care ni-l putem imagina este însă acela care nu conţine în sine, dinainte, asemenea raporturi, ci care ţâşneşte din izvorul intuiţiei pure şi caută să stabilească un raport cu percepţia (cu viaţa) abia ulterior. Aici, determinarea voinţei provine dintr-o altă instanţă decât în cazurile anterioare. Cel ce îşi însuşeşte principiul moral al binelui general se întreabă mai întâi, la fiecare acţiune a sa, cu ce contribuie idealurile sale la acest bine general. La fel va proceda, în aceasta privinţă, şi adeptul principiului moral al progresului cultural. Există însă un principiu mai înalt, care în cazurile particulare nu pleacă de la un anumit ţel moral, ci care atribuie tuturor maximelor morale o anumită valoare, iar în cazul dat se întrebă întotdeauna dacă cutare sau cutare principiu este mai important. Se poate întâmpla ca, în anumite împrejurări, omul să considere just a promova principiul progresului cultural, în altele pe acela al binelui general, iar în al treilea caz consideră just a promova binele propriu şi face din acesta motiv al acţiunii sale. Dar când toate celelalte cauze determinante trec pe planul al doilea, vine în considerare, pe primul plan, însăşi intuiţia conceptuală. Prin aceasta

motivele celelalte părăsesc locul călăuzitor şi drept motiv acţionează numai conţinutul de idei al acţiunii.

Am arătat că, dintre treptele predispoziţiilor caracterologice, cea mai înaltă este aceea care acţionează drept *gândire pură*, drept *raţiune practică*. Dintre motive, am numit acum drept cel mai înalt *intuiţia conceptuală*. Examinând lucrurile mai precis, constatăm numaidecât că, pe această treaptă a moralităţii, mobilul şi motivul coincid, adică asupra acţiunilor noastre nu mai acţionează nici predispoziţii caracterologice dinainte determinate şi nici un principiu moral exterior, acceptat ca normă. Prin urmare, nu este vorba despre o acţiune stereotip săvârşită după o regulă oarecare, şi nici despre una pe care omul o îndeplineşte automat, în urma unui impuls exterior, ci este o acţiune determinată, pur şi simplu, de conţinutul ei conceptual.

Premiza unei astfel de acţiuni este facultatea intuiţiilor morale. Omul căruia îl lipseşte facultatea de a trăi, pentru fiecare caz în parte, maxima morală deosebită, nu va putea ajunge niciodată la o adevărată voinţă individuală.

Acest principiu moral este tocmai contrariul principiului kantian: acţionează în aşa fel încât principiile fundamentale ale acţiunii tale să poată fi valabile pentru toţi oamenii. Aceasta frază este moartea tuturor impulsurilor individuale ale acţiunilor. Nu cum ar acţiona *toţi* oamenii poate fi hotărâtor pentru mine, ci ceea ce am eu de făcut într-un caz individual.

O judecată superficială ar putea aduce eventual, expunerilor de mai sus, următoarea obiecţie: cum poate fi o acţiune în acelaşi timp adaptată în mod individual, unui caz special, unei situaţii speciale şi, cu toate acestea, să fie determinată din sfera intuiţiei, într-un mod pur conceptual? Această obiecţie se bazează pe confuzia ce se

face între motivul moral şi conţinutul perceptibil al acţiunii. Conţinutul perceptibil al acţiunilor *poate* fi motiv, şi chiar este în cazul progresului cultural, spre exemplu, ori în cazul acţiunilor săvârşite din egoism etc., dar în cazul acţiunilor săvârşite pe temeiul intuiţiei morale pure, acest conţinut *nu* are calitate de motiv. Desigur că eul meu îşi îndreptă privirea spre acest conţinut de percepţii, dar nu se lasă *determinat* de el. Conţinutul perceptibil al acţiunii serveşte numai la a ne forma o *noţiune de cunoaştere*, dar *noţiunea morală* a acestei acţiuni, eul nu o scoate din obiect. O noţiune de cunoaştere ce corespunde unei anumite situaţii care mă întâmpină este numai atunci o noţiune morală când mă situez pe punctul de vedere al unui anumit principiu moral. Dacă m-aş situa exclusiv pe tărâmul principiului moral al progresului general al culturii, aş umbla prin lume pe un itinerar de la care nu m-aş putea abate. Toate fenomenele pe care le percep şi care mă pot preocupa constituie, pentru mine, în acelaşi timp şi izvorul unei datorii morale, datoria de a contribui ca fenomenul respectiv să fie pus în slujba progresului cultural. În afară de noţiune, care îmi dezvăluie legătura cu legile naturii ale unui fenomen sau al unui lucru, acestea din urmă poartă asupra lor şi o etichetă morală, care conţine indicaţii etice în ceea ce priveşte comportarea mea. În domeniul ei, această etichetă morală este îndreptăţită dar, dintr-un punct de vedere superior, ea coincide cu ideea care se va ivi în mine faţă de cazul concret.

În funcţie de capacitatea lor de intuiţie, oamenii sunt diferiţi. La unii ideile abundă, pe când alţii le dobândesc cu multă trudă. Situaţiile în care oamenii trăiesc şi care oferă scena pe care ei îşi desfăşoară activitatea, nu sunt mai puţin deosebite. De aceea, modul în care acţionează un om va depinde de felul în care se comportă puterea sa de intuiţie faţă de o anumită situaţie. Suma ideilor active în

noi, conţinutul real al intuiţiilor noastre constituie o realitate care, cu toată universalitatea lumii ideilor, este individuală în fiecare om. În măsura în care acest conţinut intuitiv dă naştere unei acţiuni, el formează conţinutul moral al individului. Manifestarea acestui conţinut este cel mai înalt mobil moral şi, în acelaşi timp, cel mai înalt motiv al celor ce recunosc că, în cele din urmă, toate celelalte principii morale se unesc în acest conţinut. Acest punct de vedere poate fi numit *individualism etic*.

Ceea ce importă, în cazul concret al unei acţiuni determinate în mod intuitiv, este aflarea intuiţiei corespunzătoare, cu totul individuale. Despre noţiuni de ordin general (norme, legi) poate fi vorba, pe această treaptă a moralităţii, numai în măsura în care aceste noţiuni ale moralităţii rezultă din generalizarea impulsurilor individuale. Normele generale presupun întotdeauna existenţa unor fapte concrete, din care ele pot fi deduse. Dar aceste fapte sunt *create* abia prin acţiunea omului.

Dacă cercetăm principiile (elementul conceptual) în acţiunea indivizilor, a popoarelor şi a epocilor, obţinem o etică, dar nu ca ştiinţă a normelor morale, ci ca teorie naturală a moralităţii. Abia legile dobândite pe această cale se comportă faţă de acţiunea omenească aşa cum se comportă legile naturii faţă de un anumit fenomen. Dar acestea nu sunt deloc identice cu impulsurile ce stau la temelia acţiunii noastre. Dacă vrem să înţelegem cum izvorăşte o acţiune a omului din voinţa *morală* a acestuia, trebuie să examinăm mai întâi raportul dintre această voinţă şi acţiune. Trebuie să observăm mai întâi acţiuni, la care acest raport este determinant. Dacă eu sau un altul reflectez mai târziu asupra unei astfel de acţiuni, pot afla maxima morală în baza căreia acţionez. În timp ce acţionez, maxima morală, în măsura în care poate trăi intuitiv în mine, îmi dă impulsurile sale; ea este legată de *iubirea* faţă

de obiectul pe care vreau să-l realizez prin acţiunea mea. Nu cer părerea nimănui şi nici nu mă interesez de nici o regulă când este vorba să săvârşesc această acţiune, ci o săvârşesc de îndată ce concep ideea ei. Numai prin aceasta devine ea o acţiune a *mea*. La cel ce acţionează numai fiindcă recunoaşte anumite norme morale, acţiunile sunt rezultatul principiilor înscrise în codul său moral. El nu este decât un executant, un automat de natură superioară. Aruncaţi în conştienţa lui un motiv de acţiune şi maşinăria principiilor sale morale se va pune numaidecât în mişcare, pentru a săvârşi o acţiune creştină, umană, pentru el dezinteresată, sau o acţiune a progresului în istoria culturii. Numai când dau urmare iubirii mele faţă de obiect pot spune că cel ce acţionează sunt eu însumi. Pe această treaptă a moralităţii eu nu acţionez fiindcă recunosc un stăpân deasupra mea, o autoritate exterioară, o aşa-numită voce lăuntrică. Eu nu recunosc un principiu exterior al acţiunii mele, căci acum motivul acţiunii l-am găsit în mine însumi, şi el constă din iubirea faţă de acţiune. Nu examinez cu raţiunea dacă acţiunea mea este bună sau rea; eu o săvârşesc fiindcă o *iubesc*. Ea este „bună", când intuiţia mea, cufundată în iubire, se situează just în înlănţuirea universală, care trebuie trăită în mod intuitiv; şi este „rea" când lucrurile nu se petrec aşa. Şi nici nu mă întreb cum ar acţiona un alt om în locul meu, ci eu, această individualitate distinctă, acţionez aşa cum mă văd îndemnat să vreau. În acţiunile mele nu sunt condus de un obicei general, de moravuri comune tuturor, de o maximă omenească de ordin general, de o anumită normă, ci de iubirea mea faţă de faptă. Nu simt nici o constrângere, nici constrângerea naturii, care mă conduce la pornirile mele, nici constrângerea legilor morale, ci vreau să realizez pur şi simplu ceea ce se află în mine.

Adepţii normelor morale cu caracter general ar putea aduce acestor expuneri următoarea obiecţie: dacă fiecare om ar căuta să se manifeste cum îi place şi să facă ceea ce îi place, atunci n-ar mai fi nici o deosebire între acţiunea bună şi o crimă; orice josnicie, ce zace în mine, are aceeaşi pretenţie de a se realiza, ca şi intenţia de a servi binele general. Ca om moral, pentru mine hotărâtor nu este faptul că am în vedere ideea unei acţiuni, ci examinarea prin care stabilesc dacă această acţiune este *bună* sau *rea*. Eu o voi săvârşi numai în primul caz.

Răspunsul meu la aceasta obiecţie, care este atât de firească şi care, cu toate acestea, izvorăşte numai din neînţelegerea consideraţiilor de mai sus, este următorul: cel ce vrea să înţeleagă esenţa voinţei omeneşti, trebuie să facă deosebirea între calea care duce voinţa până la un anumit grad de evoluţie şi înfăţişarea particulară pe care voinţa o îmbracă, atunci când se apropie de ţel. Pe calea ce duce spre acest ţel, normele au un rol îndreptăţit. Ţelul constă din înfăptuirea scopurilor morale concepute pe o cale pur intuitivă. Omul atinge un asemenea ţel, în măsura în care posedă facultatea de a se ridica la conţinutul intuitiv al ideilor lumii. De obicei, în cazul voinţei particulare, ţelurilor morale li se alătură, ca mobil sau motiv, şi un alt element. Dar, cu toate acestea, intuiţia poate fi determinantă sau co-determinantă în voinţa omenească. Ceea ce *trebuie* să facem, facem; oferim scena pe care ceea ce trebuie să facem, devine faptă; cea care izvorăşte ca atare din noi înşine este o acţiune proprie. Aici, impulsul nu poate fi decât un impuls absolut individual. Şi, de fapt, o acţiune individuală poate fi numai aceea care izvorăşte din intuiţie. A numi fapta criminalului, răul în general, drept o manifestare a individualităţii, asemenea întrupării unei intuiţii pure şi a le considera, în acelaşi sens, este cu putinţă numai atunci când socotim

pornirea oarbă ca aparţinând de individualitatea omenească. Dar pornirea oarbă care îl împinge pe om la crimă, nu vine din intuiţie şi nu aparţine elementului individual al omului, ci de ceea ce este mai general în el, de ceea ce se manifestă în aceeaşi măsură la toţi indivizii şi din care omul izbuteşte a se desprinde prin natura sa individuală. Natura individuală din mine nu este organismul meu, cu pornirile şi sentimentele lui, ci lumea unitară a ideilor, care luminează în acest organism. Pornirile mele, instinctele şi pasiunile din mine sunt o dovadă că fac parte din specia generală *om*; faptul că în aceste porniri, pasiuni şi sentimente se manifestă, sub o formă particulară, un element conceptual, constituie temelia individualităţii mele. Prin instinctele mele, prin pornirile mele sunt un om de duzină; sunt un individ, prin forma deosebită a ideii, datorită căreia mă caracterizez drept eu, în cadrul duzinii. Pe baza diversităţii naturii mele animale, numai o fiinţă străină mie m-ar putea deosebi de alţii. Eu mă deosebesc de alţii prin gândirea mea, adică prin sesizarea activă a elementelor conceptuale care se află în organizarea mea. Prin urmare, în nici un caz nu putem spune că acţiunea criminalului izvorăşte din idee. Caracteristica acţiunilor criminale constă tocmai din faptul că provin din elementele extra-ideale ale omului.

O acţiune este simţită ca fiind liberă în măsura în care motivul acesteia izvorăşte din partea ideală a fiinţei mele individuale; oricare altă acţiune, indiferent dacă este săvârşită sub constrângerea naturii sau sub imperativul unei norme morale, este simţită ca fiind *neliberă*.

Omul este liber în măsura în care poate asculta de sine însuşi, în fiecare clipă a vieţii sale. O faptă morală este numai a *mea*, când poate fi numită liberă, în sensul acestei concepţii. Aici vrem să stabilim, deocamdată, condiţiile în care o acţiune voită este simţită ca fiind liberă. Felul în care

se realizează în ființa omenească această idee a libertății, concepută sub un unghi pur etic, îl vom arăta în cele ce urmează.

Acțiunea din libertate nu exclude legile morale, ci le include; ea se dovedește a fi superioară acțiunii dictate numai de aceste legi. De ce o acțiune pe care o săvârșesc din iubire ar servi binelui general mai puțin decât atunci când o săvârșesc *numai* fiindcă simt datoria de a face binele general? Noțiunea datoriei, ea singură, exclude *libertatea*, fiindcă ea nu vrea să recunoască elementul individual, ci pretinde ca acesta să se supună unei norme generale. Libertatea acțiunii este posibilă numai din punctul de vedere al individualismului etic.

Dar cum este cu putință o conviețuire a oamenilor când fiecare nu caută decât să-și evidențieze propria sa individualitate? Cu aceasta am caracterizat o obiecție a moralismului fals înțeles. Acesta crede că o comunitate de oameni este posibilă numai dacă aceștia sunt uniți printr-o ordine morală, stabilită în comun. Acest moralism nu înțelege unitatea lumii ideilor. El nu își dă seama că lumea ideilor care acționează în mine este aceeași lume care acționează și în semenul meu. Firește, această unitate este – și *trebuie* să fie – numai un rezultat al experienței universale. Căci dacă am putea-o cunoaște prin altceva decât prin observație, în domeniul ei n-ar mai fi valabilă trăirea individuală, ci norma generală. Individualitatea este posibilă numai atunci când fiecare ființă individuală știe despre cealaltă numai prin observație individuală. Deosebirea dintre mine și semenul meu nu constă deloc în faptul că trăim în două lumi spirituale absolut diferite, ci în aceea că el primește din lumea ideilor, comună amândurora, alte intuiții decât mine. El vrea să-și realizeze intuițiile *sale*, eu pe *ale mele*. Dacă amândoi ne inspirăm într-adevăr din sfera ideilor și nu urmăm impulsurile

(fizice sau spirituale) exterioare, ne vom întâlni neapărat în aceleaşi strădanii, în aceleaşi intenţii. O neînţelegere de ordin moral, o controversă este exclusă la oamenii *liberi* din punct de vedere moral. Numai omul care este neliber din punct de vedere moral, care dă ascultare pornirilor naturale sau unor porunci ale datoriei, respinge pe aproapele său, atunci când acesta nu dă ascultare aceloraşi instincte şi aceloraşi porunci. Maxima fundamentală a *oamenilor liberi* este a trăi în *iubire* faţă de acţiune şi *a lăsa pe alţii să trăiască*, având înţelegere pentru voinţa lor. Ei nu cunosc un alt *„trebuie”* decât acela cu care voinţa lor se pune într-o concordanţă intuitivă; capacitatea lor de a concepe idei le va da posibilitatea de a determina ceea ce *vor* să facă într-un caz particular.

Dacă temelia paşnicei convieţuiri a oamenilor nu s-ar afla în fiinţa omenească, această temelie nu i s-ar putea inocula prin nici o lege exterioară! Oamenii pot trăi unul lângă altul numai fiindcă *sunt* indivizii aceluiaşi spirit. Omul liber trăieşte având încrederea că celălalt om liber aparţine odată cu el unei lumi spirituale de care aparţine şi el şi că, în intenţiile sale, se va întâlni cu acesta. Omul liber nu pretinde ca semenii lui să fie de o părere cu el, dar se aşteaptă la acest lucru, fiindcă e un fapt ce rezidă în natura omenească. Prin aceasta nu ne-am referit la o necesitate valabilă pentru cutare sau cutare organizare exterioară, ci la *ţinuta morală*, la *dispoziţia sufletească*, datorită căreia omul poate ajunge să convieţuiască cu semenii săi, stimaţi de el, în maximă concordanţă cu demnitatea omenească.

Vor fi mulţi care să spună: noţiunea de om *liber*, pe care ne-o înfăţişezi tu aici, este o himeră, ea nu este realizată nicăieri. Noi avem de a face, însă, cu oameni reali, şi de la aceştia ne putem aştepta la moralitate numai dacă dau ascultare unei porunci morale, dacă îşi concep misiunea morală ca pe o datorie şi nu-şi urmează liber

înclinaţiile şi bunul lor plac. – Eu nu mă îndoiesc de aceasta. Lucrul acesta l-ar putea face numai un orb. Dar atunci, la o parte cu orice făţărnicie morală, dacă această părere din *urmă* e valabilă! Atunci spuneţi pur şi simplu: atât timp cât natura omenească nu este *liberă*, ea trebuie *constrânsă* la acţiunile sale. Că nelibertatea rezidă dintr-o constrângere prin mijloace fizice sau prin legi morale, că omul este neliber fiindcă se supune unei porniri necumpătate spre sexualitate sau fiindcă se găseşte încătuşat în lanţurile moralităţii convenţionale, acest lucru, pentru un anumit punct de vedere, este absolut indiferent. Dar să nu afirmăm că un asemenea om are dreptul să considere drept a *sa* o acţiune la care este împins de o forţă străină. Însă, din această ordine constrângătoare se ridică oamenii, *spiritele libere*, care se găsesc pe ei înşişi în haosul moravurilor, al legilor constrângătoare, al practicilor religioase etc. Ei sunt *liberi* în măsura în care se urmează numai pe ei înşişi, şi *neliberi*, în măsura în care se supun. Cine dintre noi poate spune că este cu adevărat liber în toate acţiunile sale? Dar în fiecare dintre noi locuieşte o entitate mai profundă, în care se exprimă omul liber.

Viaţa noastră se compune din acţiuni libere şi din acţiuni nelibere. Însă nu putem gândi până la capăt noţiunea despre om, fără ca să ajungem la *spiritul liber* ca cea mai pură expresie a naturii umane. Oameni adevăraţi suntem totuşi numai în măsura în care suntem liberi.

Mulţi vor spune: acesta este un ideal. Fără îndoială, dar un ideal care, ca element real al fiinţei noastre, se zbate să răzbească la suprafaţă. El nu este un ideal născocit sau visat, ci un ideal care trăieşte şi care ne dă vădite semne de viaţă, chiar şi în cea mai nedesăvârşită formă a existenţei sale. Dacă omul ar fi o simplă fiinţă naturală, atunci căutarea idealurilor, adică a ideilor care deocamdată sunt inactive, dar a căror realizare se cere, ar fi o absurditate. În

ceea ce priveşte lucrurile lumii exterioare, ideea este determinată de percepţie şi, dacă am recunoscut legătura dintre percepţie şi idee, sarcina noastră este împlinită. În ceea ce priveşte omul, lucrurile nu stau aşa. Suma existenţei sale nu este determinată fără el; adevărata sa noţiune de om *moral* (spirit liber) nu este unită dinainte şi în mod obiectiv cu percepţia „om", pentru ca acest lucru să se constate abia mai apoi, prin cunoaştere. Omul trebuie să unească, prin propria sa activitate, noţiunea sa cu percepţia om. Aici noţiunea şi percepţia se suprapun numai dacă de această suprapunere se îngrijeşte omul însuşi. Dar el o poate face numai după ce a găsit noţiunea spiritului liber, adică propria sa noţiune. În lumea obiectivă, organizarea noastră face ca între percepţie şi noţiune să se ridice o barieră. Cunoaşterea înlătură această barieră. În natura subiectivă a omului această barieră nu e mai puţin prezentă; omul, în decursul evoluţiei sale, învinge aceasta barieră, făcând din fiinţa sa exterioară o expresie a noţiunii sale. În felul acesta, atât viaţa intelectuală a omului, cât şi cea morală, ne conduc la natura sa dublă: percepţia (trăirea nemijlocită) şi gândirea. Viaţa intelectuală învinge dubla natură prin cunoaştere, iar cea morală, prin realizarea efectivă a spiritului liber. Fiecare fiinţă îşi are noţiunea sa înnăscută (legea existenţei şi a acţiunii sale); dar, în lucrurile exterioare, ea este unită în mod inseparabil cu percepţia şi este despărţită de aceasta numai în cuprinsul organizării noastre spirituale. La om, noţiunea şi percepţia sunt separate, la început, *în mod real*, pentru ca apoi omul să ajungă la o tot atât de *reală* unire a lor. Se poate obiecta că percepţiei om îi corespunde, în fiecare moment al vieţii sale, o anumită noţiune, aşa cum le corespunde şi celorlalte lucruri. Îmi pot forma noţiunea unui om şablon şi o pot avea, de asemenea, şi ca percepţie

dată; dacă acestei noţiuni îi alătur şi noţiunea de spirit liber, atunci am două noţiuni pentru acelaşi obiect.

Acest lucru este conceput în mod unilateral. Ca obiect de percepţie sunt supus unei transformări continue. Când eram copil eram un altul, un altul ca tânăr şi altul ca bărbat. În fiecare moment, imaginea percepţiei mele este alta decât în momentele anterioare. Aceste transformări pot să aibă loc în sensul că în ele se exprimă mereu numai acelaşi om (omul şablon), sau ele pot să reprezinte expresia spiritului liber. Activitatea mea, ca obiect de percepţie, este supusă acestor transformări.

În obiectul de percepţie om se află posibilitatea de a se transforma, aşa cum în sămânţă se află posibilitatea ca ea să devină o întreagă plantă. Planta se va transforma datorită legităţii obiective ce se găseşte în ea; omul rămâne în starea sa nedesăvârşită, dacă nu pune stăpânire pe substanţa de transformat din sine însuşi, şi nu se transformă prin propria sa forţă. Natura face din om numai o fiinţă naturală; societatea face din el o fiinţă care acţionează potrivit legilor ei; numai omul *însuşi* poate face din sine o fiinţă *liberă*. Natura îl eliberează pe om din cătuşele sale, la un anumit stadiu al evoluţiei lui; societatea continuă această evoluţie până la un anumit punct; ultima şlefuire şi-o poate da numai omul însuşi.

Prin urmare, punctul de vedere al liberei moralităţi nu afirmă că spiritul liber este singura formă sub care poate exista un om. El vede în spiritualitatea liberă numai o ultimă fază de evoluţie a omului. Cu aceasta nu tăgăduim că pe o anumită treaptă de evoluţie, acţiunea în conformitate cu normele nu şi-ar avea justificarea. Dar ea nu poate fi considerată ca un punct de vedere moral absolut. Spiritul liber, însă, se ridică deasupra normelor, în sensul că el nu simte numai poruncile drept motive, ci îşi orientează acţiunile conform impulsurilor sale (intuiţiilor).

Kant [Nota45] spune despre datorie; „Datorie, tu nume măreț și sublim, care nu cuprinzi în tine nici o plăcere ce ține de linguşire, ci pretinzi supunere”, tu care „enunți o lege..., în fața căreia amuțesc toate pornirile, chiar atunci când ele i se opun în ascuns”, iar omul îl răspunde din conștiența spiritului liber: „Libertate, tu nume prietenos și uman, care cuprinzi în tine întreaga plăcere morală ce conferă o înaltă demnitate naturii mele omenești, și nu faci din mine servul nimănui, tu care nu enunți o lege, ci aştepți ceea ce însăşi iubirea mea morală va recunoaște ca lege, fiindcă ea se simte neliberă față de oricare lege făcută numai să constrângă”.

Aceasta este opoziția dintre moralitatea impusă de legi și moralitatea liberă.

Filistinul care consideră instituirile exterioare o întrupare a moralității, va vedea poate în spiritul liber un om chiar periculos. El face însă acest lucru, fiindcă privirea sa se restrânge numai la o anumită epocă. Dacă ar putea privi dincolo de această epocă, ar trebui să-și dea seama numaidecât că spiritul liber se simte tot atât de rar îndemnat să treacă dincolo de legile statului său, ca și filistinul însuși, și că niciodată nu găseşte necesar a intra într-o reală contradicție cu aceste legi. Căci legile statului au izvorât din intuițiile spiritului liber, la fel ca toate celelalte legi obiective ale moralei. Din toate legile pe care autoritatea familiei le pune în aplicare, nu există una care să nu fi fost, în mod intuitiv, concepută și instituită ca atare, de un înaintaș; chiar legile convenționale ale moralei sunt stabilite mai întâi de anumiți oameni; iar legile statului se nasc întotdeauna în capul unui om de stat. Aceste spirite au impus celorlalți oameni legile, și neliber este numai acela care uită de această origine și vede în ele niște porunci exterioare omului, niște categorii ale datoriei morale, obiective și independente de om, ori o voce imperativă a

ființei lor lăuntrice, pe care în mod fals și mistic și-o închipuie ca fiind dotată cu o autoritate constrângătoare. Dar cel ce nu trece cu vederea amintita origine, ci vede în ea pe om, acela va considera legile drept componente ale aceleiași lumi a ideilor, din care își scoate și el intuițiile morale. Dacă el crede că intuițiile sale sunt mai bune, încearcă să le pună în locul celor existente; dacă găsește că cele existente sunt juste, acționează potrivit lor, ca și când ar fi ale lui.

Nu ne este îngăduit să admitem formula după care omul este chemat a realiza în lume o ordine morală străină de el. Cel ce ar afirma acest lucru s-ar situa, în privința științei despre om, pe același punct de vedere pe care se situa știința naturii din trecut, care credea că taurul are coarne pentru a împunge cu ele. Din fericire, această noțiune utilitară a fost înmormântată de naturaliști. Etica se poate elibera de ea mai greu. Dar așa după cum coarnele nu există *pentru ca* taurul să împungă, ci împunsul este consecința faptului că taurul are coarne, tot așa omul nu există pentru a fi moral, ci moralitatea există *prin* om. Omul liber acționează moral, fiindcă are o idee morală; dar nu acționează pentru ca să ia naștere moralitatea. Omul, cu ideile morale ce țin de ființa lui, este premiza ordinii morale a lumii.

Omul, ca individ, este izvorul oricărei moralități și centrul vieții pământești. Statul, societatea există numai ca o consecință necesară a vieții individuale. Că, la rândul lor, statul și societatea acționează asupra vieții individuale, este un fapt tot atât de înțeles, cât de înțeles este faptul că împunsul, care există ca o consecință a coarnelor, are, la rândul său, o influență asupra dezvoltării pe mai departe a coarnelor care, printr-o neîntrebuințare mai îndelungată, s-ar atrofia. Tot așa ar trebui să se atrofieze și individul, dacă ar duce o existență izolată, în afara societății

omeneşti. Ordinea socială se formează tocmai pentru ca, la rândul ei, să acţioneze în mod favorabil asupra individului.

X. FILOSOFIA LIBERTĂŢII ŞI MONISMUL

Omul naiv, care consideră real numai ceea ce vede cu ochii şi poate prinde cu mâinile, pretinde şi pentru viaţa sa morală mobiluri perceptibile cu ajutorul simţurilor. El simte nevoia unei fiinţe de la care să primească aceste mobiluri pe o cale inteligibilă pentru simţurile sale. Consimte că aceste mobiluri să-i fie dictate drept porunci de către un om pe care îl consideră mai înţelept şi mai puternic decât el, ori în care recunoaşte, din alte motive, o putere ce stă deasupra lui. Pe această cale se ajunge la amintitele principii morale, la autoritatea familiei, a statului, la autoritatea socială, bisericească şi divină. Omul cu un orizont limitat acordă încredere şi unui alt om; cel ce se găseşte pe o treaptă superioară admite dictarea conduitei sale morale de către o majoritate (stat, societate). El clădeşte tot mereu pe forţe perceptibile. Cel care, în cele din urmă, începe a se convinge că aceştia sunt nişte oameni tot atât de slabi ca el, caută îndrumarea unei puteri superioare, a unei fiinţe divine, pe care o înzestrează însă cu însuşiri fizice. Acceptă ca întreg conţinutul conceptual al vieţii sale morale să-i fie transmis de această fiinţă tot pe o cale perceptibilă, de către Dumnezeu care apare, fie în rugul aprins, fie într-un trup omenesc, care umblă printre oameni şi le spune, într-un mod perceptibil urechilor acestora, ceea ce trebuie şi ceea ce nu trebuie să facă.

Cea mai înaltă treaptă de evoluţie a realismului naiv, în domeniul moralităţii, este treapta pe care poruncile morale (ideile morale) sunt considerate ca independente de orice fiinţă străină şi sunt concepute, în mod ipotetic, ca o forţă absolută, ce rezidă în propriul interior. Ceea ce

omul percepea, la început, drept glas exterior al lui Dumnezeu, este perceput acum în interiorul său drept forţă independentă şi el vorbeşte despre acest glas lăuntric, identificându-l cu conştiinţa.

Dar, prin aceasta, am părăsit deja treapta conştienţei naive şi am intrat în regiunea în care legile morale devin independente ca norme. Atunci, ele nu mai au un purtător, ci devin entităţi metafizice, care există prin ele însele. Sunt asemănătoare forţelor invizibil-vizibile ale realismului metafizic, care nu caută realitatea prin participarea, pe care o are fiinţa omenească, în gândire, la această realitate, ci pe care şi-o reprezintă ca fiind ceva ipotetic, alături de realitatea trăită direct. Normele morale extraomeneşti apar întotdeauna ca fenomen însoţitor al acestui realism metafizic. Acest realism metafizic trebuie să caute şi originea moralităţii în câmpul realităţilor extra-omeneşti. Aici există diferite posibilităţi. Dacă ne imaginăm fiinţa presupusă ca lipsită de gândire şi acţionând după legi pur mecanice, aşa cum şi-o închipuie concepţia materialistă, atunci ea va da naştere şi unui individ uman, cu tot ceea ce ţine de el, printr-o necesitate pur mecanică. Conştienţa libertăţii poate fi atunci numai o iluzie. Căci deşi eu mă consider autorul acţiunii mele, în mine acţionează materia din care mă compun şi procesele ei mecanice. Eu mă cred liber, dar toate acţiunile mele nu sunt decât rezultatele proceselor materiale care stau la temelia organismului meu trupesc şi spiritual. Avem sentimentul libertăţii – aşa crede această concepţie – numai fiindcă nu cunoaştem motivele sub a căror constrângere ne găsim. „Trebuie să accentuăm că sentimentul libertăţii se întemeiază pe absenţa motivelor exterioare de constrângere". „Acţiunea noastră este necesitată, întocmai ca gândirea noastră"

(Ziehen [Note 46]: «Principii de psihologie fiziologică», pag. 207 şi urm.).[43]

O altă posibilitate este ca cineva să conceapă că absolutul extra-omenesc, care se află înapoia fenomenelor sensibile, o fiinţă spirituală. În această forţă spirituală va căuta el şi imboldul pentru acţiunile sale. Va considera principiile morale, pe care le află cu raţiunea sa, ca o emanaţie a acestei fiinţe în sine, care are intenţii deosebite în privinţa omului. Pentru un astfel de dualism, legile morale sunt dictate de o fiinţă absolută, iar omului nu-i revine decât să examineze aceste legi cu raţiunea şi să le îndeplinească. Ordinea morală a lumii este, pentru dualist, reflexul perceptibil al unei ordini mai înalte, care stă înapoia acesteia. Moralitatea pământeană este o manifestare a ordinii extra-omeneşti din univers. Nu omul este ceea ce interesează în această ordine morală, ci fiinţa în sine, fiinţa extraomenească. Omul *trebuie* să facă ceea ce *vrea* această fiinţă. Eduard von Hartmann, care îşi reprezintă fiinţa în sine ca o divinitate a cărei existenţă este suferinţa, crede că această fiinţă divină ar fi creat lumea, pentru ca, prin ea, să scape de nemărginita sa suferinţă. De aceea, acest filosof vede în evoluţia morală a omenirii un proces ce are menirea de a mântui divinitatea. „Procesul de devenire al lumii îşi poate atinge ţinta sa numai dacă individualităţi gânditoare şi conştiente de ele însele vor construi o ordine morală a lumii". „Existenţa reală este încarnarea divinităţii, iar procesul de devenire al lumii este istoria patimilor Dumnezeului care s-a făcut carne şi, în acelaşi timp, este calea mântuirii Celui crucificat

[43] Despre modul în care se vorbeşte aici despre „materialism" şi justificarea de a se vorbi astfel despre el, vezi «adaosul» de la sfârşitul acestui capitol.

în carne; *moralitatea însă este o colaborare la scurtarea acestei căi de suferinţă şi mântuire*". (Hartmann [Note 47], «Fenomenologia conştienţei morale», pag. 871). Aici omul nu acţionează fiindcă vrea, ci *trebuie* să acţioneze, fiindcă Dumnezeu vrea să fie mântuit. Aşa după cum dualismul materialist face din om un automat, care acţionează sub constrângerea legilor pur mecanice, tot aşa dualistul spiritualist (respectiv, cel ce vede absolutul, fiinţa în sine, într-o spiritualitate la care omul nu poate participa în mod conştient) face din el un sclav al voinţei acestui absolut. În cadrul materialismului, cât şi în acela al spiritualismului unilateral, şi, mai ales, în cadrul realismului metafizic – care conchide că realitatea extraumană este realitatea adevărată şi că aceasta nu poate fi trăită de om – libertatea este exclusă.

În mod consecvent, realismul naiv, la fel ca acest realism metafizic, trebuie, pentru unul şi acelaşi motiv, să nege libertatea, fiindcă nu văd în om decât un executant al principiilor ce i-au fost impuse în mod necesar. Realismul naiv omoară libertatea prin aceea că îl pune pe om sub autoritatea unei fiinţe perceptibile sau a unei fiinţe pe care şi-o imaginează în analogie cu aceasta sau, în sfârşit, sub autoritatea unei abstracte voci lăuntrice, pe care o *interpretează* drept „conştiinţă"; metafizicianul, care pune temei numai pe realitatea extraumană, nu poate recunoaşte libertatea fiindcă el consideră că omul este determinat, mecanic sau moral, de o „fiinţă în sine".

Monismul va trebui să recunoască justificarea parţială a realismului naiv, fiindcă recunoaşte lumea percepţiilor drept justificată. Cel ce nu este capabil să producă ideile morale prin intuiţie, acela trebuie să le primească de la alţii. Şi, în măsura în care omul îşi primeşte principiile morale din afară, el este, într-adevăr neliber. Dar monismul atribuie ideii aceeaşi importanţă ca şi percepţiei. Ideea se

poate, însă, manifesta în individualitatea omenească. În măsura în care omul urmează impulsurile ce vin din aceasta direcţie, el se simte liber. Dar monismul contestă unei metafizici bazate numai pe deducţie, orice justificare, prin urmare şi aceea a impulsurilor pentru acţiune ce provin din aşa-numita „fiinţă în sine". Conform concepţiei moniste, omul poate să acţioneze neliber când se supune unei constrângeri exterioare, perceptibile şi, liber, când ascultă numai de el însuşi. Monismul nu poate recunoaşte o constrângere inconştientă care s-ar ascunde înapoia percepţiei şi a noţiunii. Dacă cineva afirmă despre o acţiune a semenului său că *nu a săvârşit-o liber*, el trebuie să caute lucrul, omul sau orânduirea care l-au îndemnat la acţiune, în lumea perceptibilă; dacă cel ce face afirmaţia se referă la cauze ce se află dincolo de lumea realităţilor sensibile şi spirituale, monismul nu poate accepta o astfel de afirmaţie.

Conform concepţiei moniste, omul acţionează, pe de o parte, neliber, iar pe de alta parte, liber. Constată că, în lumea percepţiilor, el este neliber şi realizează în sine spiritul *liber*.

Poruncile morale, pe care metafizicianul bazat numai pe deducţie trebuie să le considere ca emanări ale unei puteri superioare, nu sunt, pentru adeptul monismului, decât *gânduri ale oamenilor*. Pentru el ordinea morală a lumii nu este clişeul unei ordini naturale, pur mecanice, şi nici a unei ordini cosmice, extraumane, ci o operă a omului, absolut liberă. Omul nu are de îndeplinit voinţa unei fiinţe ce se găseşte în afara lui, ci propria sa voinţă; el nu realizează vrerile şi intenţiile unei alte fiinţe, ci pe ale sale. Înapoia omului care acţionează, monismul nu vede ţelurile unei cârmuiri cosmice, străină de el, o cârmuire care să îl determine pe om după voinţa sa, ci, în măsura în care omul realizează idei intuitive, el urmăreşte ţelurile sale proprii,

omeneşti. Şi anume, fiecare individ urmăreşte realizarea ţelurilor sale deosebite. Căci lumea ideilor nu se manifestă într-o comunitate de oameni, ci numai în indivizi. Ţelul comun al unei comunităţi omeneşti nu este decât consecinţa faptelor particulare de voinţă ale indivizilor şi, de obicei, a unor puţin aleşi, pe care ceilalţi îl urmează ca pe nişte autorităţi ale lor. Fiecare dintre noi este chemat a deveni un *spirit liber*, aşa cum fiecare sămânţă de trandafir este chemată să devină trandafir.

Prin urmare, în domeniul acţiunilor într-adevăr morale, monismul *este o filosofie a libertăţii*. Fiind o filosofie a realităţii, el respinge limitările metafizice şi ireale făcute asupra spiritului liber, aşa după cum recunoaşte limitările fizice şi istorice (naiv-reale) ale omului naiv. Fiindcă pentru monism omul nu este un produs finit, care să-şi poată dezvălui întreaga fiinţă în fiecare moment al vieţii sale, el consideră drept inutil a discuta dacă omul, ca atare, *este liber sau nu*. El vede în om o fiinţă ce evoluează şi întreabă dacă, pe această cale a evoluţiei, poate fi atinsă şi treapta spiritului liber.

Monismul ştie că natura nu-l lasă pe om din mâinile sale, ca pe un spirit de-a dreptul liber, ci îl călăuzeşte până la o anumită treaptă, de pe care continuă a evolua tot ca fiinţă neliberă, până ajunge la punctul în care se va găsi pe sine însuşi.

Monismul îşi dă seama că o fiinţă care acţionează sub o constrângere fizică sau morală, nu poate fi într-adevăr morală. El consideră trecerea prin stadiul acţiunii săvârşite automat (acţiunea determinată de porniri şi instincte) şi aceea prin stadiul acţiunii săvârşite din supunere faţă de normele morale, ca o trecere prin nişte faze premergătoare şi necesare ale moralităţii, şi recunoaşte posibilitatea de a depăşi aceste două faze premergătoare prin spiritul liber. În general, monismul eliberează concepţia morală despre

lume de cătuşele pământeşti ale maximelor moralităţii naive şi de maximele extra-pământeşti ale moralităţii metafizicianului speculativ. Pe cele dintâi nu le poate scoate din lume, aşa cum nu poate să scoată din lume percepţiile; pe acestea din urmă le refuză, fiindcă el caută în lume şi nu în afara lumii, principiile de explicare a fenomenelor din lume. Aşa cum monismul refuză chiar şi numai să gândească la alte principii de cunoaştere decât cele pentru oameni (vezi pag. 192 ș.u.), tot aşa refuză şi ideea unor alte maxime morale, decât cele hotărâtoare pentru om. Moralitatea omenească, precum şi cunoaşterea omenească, sunt condiţionate de natura omului. Şi aşa cum alte fiinţe vor înţelege prin cunoaştere cu totul altceva decât ceea ce înţelegem noi, tot astfel ele vor avea şi o altă morală. Pentru adeptul monismului, moralitatea este o însuşire specific omenească, iar libertatea este forma omenească de a fi moral.

Primul adaos la noua ediţie (1918). În aprecierea celor expuse în ultimele două capitole, poate să apară o dificultate atunci când credem că aici ne-am găsi în faţa unei contradicţii. Pe de o parte se vorbeşte despre gândire ca despre un lucru general şi care are aceeaşi importanţă pentru fiecare conştienţă omenească; pe de altă parte, se arată că ideile care se realizează în viaţa morală sunt de acelaşi fel cu ideile elaborate în gândire, şi că aceste idei se manifestă, în fiecare conştienţă omenească, într-un mod individual. Cel ce se simte constrâns a se opri la această confruntare ca în faţa unei „contradicţii" şi nu-şi dă seama că în *înţelegerea vie* a acestui contrast, care *este o realitate*, ni se dezvăluie o parte din fiinţa omenească, aceluia nu i se va putea înfăţişa, în adevărata sa lumină, nici ideea cunoaşterii, nici aceea a libertăţii. Pentru concepţia care îşi închipuie că noţiunile sale sunt numai o abstractizare a

lumii simţurilor şi care nu acordă intuiţiei adevăratul său rol, gândul la care ne-am referit aici, ca la o realitate, rămâne o „simplă contradicţie". Pentru o concepţie care îşi dă seama că ideile sunt *trăite* în mod intuitiv, drept esenţă de sine stătătoare, va fi clar că în *actul cunoaşterii* omul participă, în lumea ideilor, la o realitate comună pentru toţi oamenii, dar că atunci când împrumută din această lume a ideilor intuiţiile necesare actelor sale de voinţă, el individualizează o parte din această lume a ideilor *prin aceeaşi activitate* pe care o desfăşoară în procesul spiritual-ideal al cunoaşterii, ca o activitate general omenească. Ceea ce ni se înfăţişează ca o contradicţie logică, contradicţia dintre generalitatea ideilor de cunoaştere şi individualitatea ideilor morale, devine, de îndată ce ne dăm seama *de realitatea ei*, o noţiune vie. O caracteristică a fiinţei omeneşti constă în faptul că realitatea ce urmează a fi cunoscută intuitiv face *în om* o pendulare vie între cunoaşterea valabilă în general şi trăirea individuală a acestei realităţi generale. Pentru cel ce nu poate înţelege realitatea primei pendulări, gândirea este numai o manifestare subiectivă a omului; pentru cel ce nu o poate sesiza pe cea de a doua, prin activitatea omului în gândire, orice viaţă individuală a omului pare pierdută. Pentru unul dintre ei, un fapt de nepătruns este cunoaşterea, pentru celălalt viaţa morală. Şi unul, şi celălalt vor aduce pentru explicarea lucrurilor tot felul de reprezentări, care-se vor dovedi neîndestulătoare, fiindcă atât unul, cât şi celălalt, sau nu pot sesiza posibilitatea de trăire a gândirii, sau o înţeleg greşit considerând-o ca pe o activitate abstractizantă.

Al doilea adaos la noua ediţie (1918). La pagina 215 ş.u. am vorbit despre materialism. Ştiu că există gânditori ca Th. Ziehen, citat mai sus, care nu se desemnează pe sine

ca materialişti, dar care, cu toate acestea, din punctul de vedere înfăţişat în această carte, trebuie desemnaţi ca atare. Nu este important ca cineva să spună că, pentru el, lumea nu se mărgineşte la existenţa exclusiv materială; şi că de aceea el nu poate fi considerat materialist. Ci important este ca el să nu dezvolte idei care să-şi găsească o aplicaţie *numai* în ceea ce priveşte existenţa materială. Cel ce spune: „Acţiunea noastră este necesitată întocmai ca gândirea noastră", acela ne înfăţişează o noţiune care este aplicabilă numai proceselor materiale, dar care nu poate fi întrebuinţată nici pentru a exprima o acţiune şi nici pentru a exprima o existenţă, şi dacă ar continua să-şi depene firul gândului până la capăt, ar trebui să gândească materialist. Că nu o face, se datorează numai inconsecvenţei, care este, mai întotdeauna, o urmare a unui gând ce nu a fost dus până la capăt. Astăzi auzim spunându-se adeseori că materialismul secolului al nouăsprezecelea a fost abandonat de ştiinţă. Dar în realitate, acest lucru nu s-a petrecut deloc. Dar oamenii nu observă întotdeauna că, în prezent, ei nu dispun decât de idei ce se referă la lumea materială. Prin aceasta, peste materialismul vremii noastre se aşterne un văl, în timp ce materialismul din a doua jumătate a secolului al nouăsprezecelea s-a manifestat în mod deschis. Faţă de o concepţie spirituală despre viaţă, materialismul voalat al vremii noastre nu este mai puţin intolerant decât materialismul mărturisit al veacului trecut. El nu face decât să amăgească pe toţi cei ce cred că le este îngăduit a refuza o concepţie spirituală despre lume, numai fiindcă ştiinţele naturii au „abandonat de mult materialismul".

XI. FINALITATEA UNIVERSALĂ ŞI FINALITATEA VIEŢII (DETERMINAREA OMULUI)

Dintre variatele curente ce străbat viaţa spirituală a omenirii, atenţia noastră este reţinută de un curent ce se caracterizează prin aceea că îndepărtează noţiunea de scop din domeniile cărora ea nu le aparţine. *Finalitatea* este o anumită modalitate în desfăşurarea fenomenelor. Despre finalitate putem vorbi, în adevăratul înţeles al cuvântului, numai atunci când lucrurile nu se petrec, ca în cazul raportului dintre cauză şi efect, când un fenomen anterior determină un fenomen de mai târziu, ci invers, adică atunci când un fenomen ulterior acţionează determinant asupra unui fenomen anterior. Deocamdată acest lucru îl întâlnim numai în acţiunile omeneşti. Omul săvârşeşte o acţiune pe care şi-o reprezintă *dinainte* şi se lasă determinat în acţiunea sa de această reprezentare. Elementul ulterior – acţiunea – acţionează cu ajutorul reprezentării asupra elementului anterior, asupra omului care acţionează. Dar, pentru stabilirea raportului de finalitate, această cale indirectă prin reprezentare este absolut necesară.

Într-un proces care se compune din cauză şi efect trebuie să deosebim percepţia de noţiune. Percepţia cauzei premerge percepţiei efectului; cauza şi efectul ar rămâne, în conştienţa noastră, pur şi simplu una lângă alta, dacă nu le-am putea lega una de alta prin noţiunile lor corespunzătoare. Percepţia efectului poate urma întotdeauna numai după aceea a cauzei. Dacă vrem ca efectul să aibă o influenţă reală asupra cauzei, trebuie să recurgem neapărat la factorul conceptual. Căci factorul perceptibil al efectului nici nu există înaintea cauzei. Cel ce afirmă că floarea ar fi scopul rădăcinii, deci că floarea ar avea influenţă asupra rădăcinii, o poate face numai despre

acel factor al florii, pe care îl constată la aceasta cu ajutorul gândirii sale. Căci pe vremea când se formau rădăcinile, factorul perceptibil al florii nu avea încă nici o existenţă. Pentru a putea vorbi despre finalitate nu e suficient să stabilim numai o regulă, un raport conceptual între un fenomen ulterior şi unul anterior, ci noţiunea (legea) efectului trebuie să influenţeze cauza în mod real, printr-un proces perceptibil. Dar o asemenea influenţă perceptibilă a unei noţiuni asupra unui lucru oarecare, poate fi observată numai în acţiunile omeneşti. Aşadar, noţiunea finalităţii nu se poate aplica decât aici. Conştienţa naivă, care pune preţ numai pe lucrurile perceptibile, căută – aşa cum am arătat adeseori – realităţi perceptibile şi acolo unde nu putem găsi decât realităţi conceptuale. În fenomenele perceptibile, ea caută înlănţuiri perceptibile şi, dacă nu le poate afla, şi le *închipuie* în acestea. Noţiunea scopului, aşa cum o întâlnim în acţiunea subiectivă a omului, este un element potrivit pentru astfel de înlănţuiri închipuite. Omul naiv ştie cum face un lucru şi, din aceasta, trage concluzia că natura procedează la fel. În înlănţuirile pur conceptuale din natură, el nu vede numai forţe invizibile, ci şi scopuri reale imperceptibile. Omul îşi alcătuieşte uneltele în conformitate cu un scop; pentru realistul naiv, Creatorul zideşte organismele după aceeaşi reţetă. Această falsă noţiune a finalităţii dispare din ştiinţă numai în mod treptat. În filosofie, ea produce o dezordine destul de gravă încă şi astăzi. Oamenii se întreabă aici de finalitatea extrauniversală a universului, de determinarea (deci şi de scopul) extrauman al omului, etc.

Exceptând acţiunea omenească, monismul respinge noţiunea finalităţii în toate domeniile. El caută legi naturale, dar nu finalităţi naturale. *Finalităţile naturale* sunt ipoteze arbitrare, întocmai ca forţele imperceptibile (pag. 189 ş.u.). Dar, din punctul de vedere al monismului,

tot ca ipoteze nejustificate trebuie socotite şi scopurile pe care nu şi le propune omul însuşi în viaţă. O acţiune capătă un conţinut de finalitate abia prin om, căci finalitatea la naştere prin realizarea unei idei. În sens realist, însă, ideea devine activă numai în om. De aceea viaţa omenească are doar ţelul şi determinarea pe care le-o dă omul. La întrebarea: care este menirea omului în viaţă?, monismul nu poate răspunde decât: aceea pe care şi-o pune în faţă el însuşi. Menirea mea în lume nu este dinainte determinată, ci este întotdeauna aceea pe care mi-o aleg eu însumi. Eu nu-mi parcurg viaţa pe un itinerar dinainte stabilit.

Ideile pot fi realizate ca finalitate numai de către oameni. Prin urmare, este inadmisibil a vorbi despre încorporarea ideilor în istorie. Expresii ca aceasta: „istoria este evoluţia omului spre libertate" [Nota 48], sau realizarea ordinii morale a lumii etc., din punct de vedere monist nu au nici un temei.

Susţinătorii finalităţii îşi închipuie că odată cu această concepţie trebuie să renunţe numaidecât la orice ordine şi armonie a lumii. Putem auzi, de pildă, pe *Robert Hamerling* [Nota 49 («Atomistica voinţei», vol. II, pag. 201): „Atât timp cât există *porniri* în natură, este o nebunie a tăgădui finalităţile din ea".

„Aşa cum conformaţia unui *organ* al corpului omenesc nu este determinată de vreo *idee* a acestui organ, ce pluteşte în aer, ci de raportul său faţă de tot, faţă de corpul de care aparţine acest organ, tot aşa conformaţia tuturor fiinţelor din natură, fie ele plante, animale sau oameni, nu este determinată şi condiţionată de vreo *idee* a acestora ce pluteşte în aer, ci de principiul plăsmuitor de formă al unui tot mai mare, de un principiu care se manifestă şi modelează ca finalitate întreaga natură". Iar la pagina 191 din acelaşi volum: „Teoria finalităţii afirmă numai că, în *ciuda* tuturor incomodităţilor şi

nenumăratelor chinuri ale acestei vieţi creaturale, în creaţiunile şi în evoluţiile naturii este prezentă, în mod evident, o finalitate superioară şi un plan superior – un plan şi o finalitate însă care se realizează numai în cadrul legilor naturii şi nu într-o lume de basm, în care vieţii nu i-ar sta în faţă moartea, devenirea n-ar avea în faţa sa pieirea cu toate treptele intermediare – mai mult sau mai puţin plăcute – dar care, în nici un caz, nu pot fi evitate.

Găsesc destul de caraghios faptul că potrivnicii finalismului opun unei lumi de minuni ale finalităţii, aşa cum le întâlnim în toate domeniile naturii, nişte grămezi de gunoaie, cu greu adunate, de nonfinalităţi presupuse sau reale, totale sau parţiale".

Ce se numeşte aici finalitate? O concordanţă de percepţii spre un tot. Dar, fiindcă la baza tuturor percepţiilor stau legi (idei) pe care le aflăm cu ajutorul gândirii, concordanţa de finalitate a părţilor constitutive dintr-un tot perceptibil nu este decât o concordanţă ideală a părţilor constitutive ale unui tot ideal ce stă la temelia acestui tot perceptibil. Afirmaţia că animalul sau omul nu este determinat de o *idee ce pluteşte în aer*, este o expresie nepotrivită, şi este suficient a rectifica această expresie, pentru ca ea să-şi piardă, de la sine, caracterul ei absurd. Desigur, animalul nu este determinat de o idee ce pluteşte în aer, ci de o idee ce este înnăscută şi care constituie entitatea sa legică. Tocmai fiindcă ideea nu se găseşte în afara lucrului, ci înăuntrul acestuia şi acţionează ca fiind fiinţa acestuia, nu se poate vorbi de finalitate. Tocmai cel ce neagă că fiinţele naturii sunt determinate din afară (indiferent că ideea pluteşte în aer sau că există *în afara* creaturii, în spiritul unui Creator universal), trebuie să admită că aceste fiinţe nu sunt determinate din exterior, ca finalitate şi după un anumit plan, ci sunt determinate din interior, în mod cauzal şi după anumite legi. Eu construiesc

în sens de finalitate o maşină numai atunci când stabilesc între piesele sale o legătură, pe care ele nu o au de la natură. Finalitatea acestei construcţii constă din faptul că am pus la temelia maşinii, ca idee, felul ei de a funcţiona. Prin aceasta maşina a devenit un obiect de percepţie cu ideea corespunzătoare. Asemenea fiinţe sunt şi fiinţele naturii. Cel ce crede că un lucru cuprinde în sine o finalitate numai fiindcă este construit după anumite legi, poate folosi această denumire tot atât de bine şi pentru fiinţele naturii. Numai că această finalitate nu trebuie confundată cu aceea a acţiunii subiective a omului. Pentru a putea vorbi de finalitate este absolut necesar ca factorul cauzal ce acţionează să fie o noţiune şi anume aceea a efectului. Dar nicăieri nu putem descoperi în natură noţiuni care să aibă funcţia de cauză; noţiunea ni se înfăţişează întotdeauna numai ca o corelaţie ideală de la cauză la efect. Cauzele există în natură numai sub formă de percepţii.

Dualismul poate vorbi despre finalităţile universale şi despre finalităţile naturii. Acolo unde percepţia noastră identifică o legătură normativă de la cauză la efect, dualismul poate presupune că noi vedem numai oglindirea unei legături, în care fiinţa absolută a lumii şi-a realizat finalităţile sale. Pentru monism, odată cu absoluta fiinţă, universală, inaccesibilă experienţei şi care poate fi concepută numai ipotetic, cade şi temeiul acceptării finalităţilor universale şi naturale.

Adaos la noua ediţie (1918). Reflectând imparţial asupra celor de mai sus, nu vom mai putea ajunge la concluzia că, neadmiţând finalitatea în acţiunile extra-umane, autorul acestei expuneri ar adopta punctul de vedere al gânditorilor care abandonează această idee doar pentru a-şi crea posibilitatea de a concepe tot ceea ce se găseşte în afara acţiunii omeneşti – şi apoi chiar şi pe

aceasta – *numai* ca fenomen natural. De această primejdie ne ocrotește și împrejurarea că, în această carte, procesul de gândire este prezentat ca un proces spiritual pur. Dacă ideea finalității este respinsă aici și în ceea ce privește lumea *spirituală* ce se află în afara acțiunii omenești, aceasta se datorează faptului că în această lume spirituală ni se revelează un principiu *superior* finalității ce se realizează în omenire. Și dacă despre determinarea de finalitate a genului uman, concepută după modelul unei finalități omenești, s-a vorbit ca despre o idee greșită, am vrut să spunem că omul particular își pune în față finalități și că din aceste finalități se compune rezultatul activității totale a omenirii. Față de componentele sale – finalitățile omenești – acest rezultat este atunci o realitate *superioară*.

XII. FANTEZIA MORALĂ (DARWINISM ȘI MORALITATE)

Spiritul liber acționează după impulsurile sale, care sunt intuiții, pe care și le alege din totalitatea lumii ideilor sale, prin gândire. Pentru *spiritul neliber*, cauza care îl determină să separe din lumea ideilor sale intuiția, care va servi apoi drept impuls al unei acțiuni, se află în lumea percepțiilor date, cu alte cuvinte în experiențele lui de până acum. Înainte de a lua o hotărâre, el își amintește de ceea ce a făcut altcineva, ori a recomandat a se face, într-o situație analogă, sau de ceea ce a poruncit Dumnezeu pentru acest caz, etc. Aceste condiții preliminare nu sunt, pentru spiritul liber, unicele impulsuri spre acțiune. Într-un anumit sens, hotărârea pe care o la el este o hotărâre *primă*. Pe el nu-l interesează ce au făcut alții, sau ce s-a poruncit a se face în acest caz. Motivele care îl determină să aleagă din suma noțiunilor sale o anumită noțiune și să o transpună apoi în acțiune, sunt motive de natură pur

ideală. Acţiunea sa, însă, va face parte din realitatea perceptibilă. Prin urmare, ceea ce săvârşeşte va fi identic cu un conţinut perceptibil cu totul precis. Noţiunea va trebui să se realizeze într-un fenomen particular şi concret. Ca noţiune, ea nu va putea conţine acest caz particular. Ea se va putea raporta la cazul concret numai în felul în care, în general, se raportează o noţiune la o percepţie, de exemplu, cum se raportează noţiunea leului la un leu oarecare. Factorul intermediar dintre noţiune şi percepţie este *reprezentarea* (comp. pag. 183 ș.u.). Spiritului neliber, acest factor îl este dat de la bun început. Motivele sunt prezente în conştienţa sa de la bun început, ca reprezentări. Dacă vrea să facă ceva, face aşa cum a văzut sau cum i s-a spus că trebuie să facă într-un asemenea caz. De aceea, autoritatea acţionează cel mai bine prin *exemple*, adică prin aceea că transmite conştienţei spiritului neliber acţiuni particulare bine determinate. Creştinul acţionează mai puţin după învăţătura Mântuitorului, şi mai mult după *modelul* Său. Regulile au mai puţină valoare pentru acţiunea pozitivă decât pentru interdicţia unei acţiuni. Legile îmbracă o formă conceptuală de ordin general numai atunci când înseamnă o interdicţie a unei acţiuni, şi nu când ne îndeamnă să facem ceva. Legile despre ceea ce trebuie să facă trebuie să i se dea spiritului neliber sub o formă absolut concretă. Mătură strada din faţa casei tale! Plăteşte impozitul în suma de ..., la percepţia X! etc. Formă conceptuală au legile care interzic o acţiune. Să *nu* furi! Să *nu* comiţi adulter! Dar şi aceste legi acţionează asupra spiritului neliber, tot printr-o aluzie la o reprezentare concretă, de exemplu, prin aluzia ce se face la o pedeapsă imediată, la chinurile conştiinţei, la osânda veşnică etc.

Când impulsul la acţiune este prezent sub o formă conceptuală de ordin general (spre exemplu: Fă bine semenului tău! Să trăieşti aşa încât să-ţi provoci cel mai

mare bine!), omul trebuie să găsească mai întâi, în fiecare caz particular, reprezentarea concretă a acţiunii (raportarea noţiunii la un conţinut al percepţiei). La spiritul *liber*, pe care nu-l determină la acţiune nici exemplul şi nici teama de pedeapsă, această transpunere a noţiunii în reprezentare este întotdeauna necesară.

La început, omul produce reprezentări concrete din suma ideilor sale cu ajutorul fanteziei. Prin urmare, facultatea de care are nevoie spiritul liber pentru a-şi realiza ideile, pentru a le traduce în faptă, *este fantezia morală*. Ea este izvorul acţiunilor pe care le întreprinde spiritul liber. De aceea, din punct de vedere moral, propriu-zis productivi sunt numai oamenii cu fantezie morală. Simplii predicatori de morală, oamenii care enunţă doar reguli morale, fără a le putea transforma în reprezentări concrete, sunt neproductivi din punct de vedere moral. Ei se aseamănă criticilor care, logic, ştiu să explice cum trebuie făcută o operă de artă, dar ei înşişi nu sunt în stare nici de cel mai neînsemnat lucru.

Pentru a-şi realiza reprezentările, fantezia morală trebuie să intervină într-un anumit domeniu al percepţiilor. Acţiunea omului nu creează percepţii, ci transformă percepţiile deja existente, pentru a le da o nouă înfăţişare. Pentru a putea transforma un anumit obiect de percepţie, sau o sumă de asemenea obiecte, în conformitate cu o reprezentare morală, trebuie să fi conceput structura lăuntrică şi legile ce stau la temelia percepţiilor, adică modul de a acţiona de până atunci al lucrului pe care vrem să-l transformăm, ori căruia intenţionăm să-i dăm o nouă formă şi întrebuinţare. Trebuie să găsim apoi modul în care pot fi transformate aceste legităţi în unele noi. Această parte a activităţii morale se întemeiază pe cunoaşterea lumii fenomenale cu care avem de-a face. Ea trebuie căutată, deci, într-o ramură

a cunoaşterii ştiinţifice. Prin urmare, alături de facultatea ideilor morale[44] şi de fantezia morală, acţiunea morală presupune putinţa de a transforma lumea percepţiilor, fără a încălca legile după care se înlănţuie lucrurile în natură. Această facultate este *tehnica morală*. Ea poate fi învăţată, aşa cum se învaţă în general ştiinţa. De obicei, oamenilor le vine mai uşor a găsi noţiuni pentru lumea deja existentă, decât de a determina şi a produce din fantezie morală acţiunile viitoare. De aceea, este posibil ca oamenii lipsiţi de fantezie morală să primească reprezentările morale de la alţii şi să le imprime, cu îndemânare, realităţii. Se poate întâmpla şi invers, ca oamenii dotaţi cu fantezie morală să nu aibă îndemânare tehnică şi să fie nevoiţi a se folosi de alţi oameni pentru a-şi realiza reprezentările.

În măsura în care acţiunea morală implică o cunoaştere a obiectelor din câmpul nostru de acţiune, acţiunea noastră se bazează pe această cunoaştere. Ceea ce intră în considerare aici, sunt *legile naturii*, căci avem de-a face cu ştiinţele naturii, nu cu etica.

Fantezia morală şi facultatea de a elabora idei morale pot deveni obiect al ştiinţei abia *după ce* au fost produse de individ. Dar atunci ele nu mai reglementează viaţa, ci au şi reglementat-o deja. Ele trebuie considerate ca fiind cauze active, la fel ca celelalte (scopuri sunt numai pentru subiect). Noi ne ocupăm de ele ca de o *ştiinţă a naturii despre reprezentările morale*.

Alături de aceasta nu poate exista o etică, drept ştiinţă normativă.

---

[44] Numai o gândire superficială ar putea vedea în întrebuinţarea cuvântului „facultate" (capacitate) în acest loc şi în celelalte locuri ale acestei scrieri o revenire la doctrina vechii psihologii despre facultăţile sufleteşti. Făcând legătura cu cele spuse la pag. 177 ş.u. vom găsi semnificaţia exactă a acestui cuvânt.

Unii au încercat să păstreze caracterul normativ al legilor morale, cel puțin în măsura în care au conceput etica în sensul dieteticei, care deduce reguli de ordin general din condițiile de viață ale organismului, pentru ca, pe baza acestor reguli, să exercite apoi o influență deosebită asupra corpului (Paulsen [Nota 50], Sistemul eticii). Această comparație este falsă, fiindcă viața noastră morală nu se poate compara cu viața organismului. Funcțiunile organismului există fără contribuția noastră; legile acestuia există în lume ca ceva dat, prin urmare, le putem căuta și, după ce le-am aflat, ne putem folosi de ele. Legile morale, însă, trebuie mai întâi *create* de noi. Noi nu ne putem folosi de ele înainte de a le fi creat. Greșeala se naște pentru faptul că legile morale nu sunt întotdeauna create din nou, în fiecare moment în ceea ce privește conținutul lor, ci se moștenesc. Cele preluate de la înaintași ne apar ca date, întocmai ca legile naturale ale organismului. Dar, generația de mai târziu nu are nici un drept de a le întrebuința ca pe regulile dietetice. Căci ele se referă la individ și nu la exemplarul unei specii, ca legile naturii. În ceea ce privește organismul meu, eu sunt un astfel de exemplar al speciei, și voi trăi în conformitate cu natura, dacă aplic în cazul meu aparte legile naturale ale speciei; dar, ca ființă morală sunt un individ și am legile mele cu totul proprii.[45]

[45] Când Paulsen [Nota 51] (la pag. 15 din sus-amintita carte) zice: „Diferitele predispoziții naturale și condiții ale vieții pretind, alături de o diferită dietă trupească, și o diferită dietă spirituală-morală", el se apropie mult de o cunoaștere justă, dar – cu toate acestea – nu atinge elementul decisiv al problemei. În măsura în care sunt individ nu am nevoie de nici o dietă. Dietetica este arta de a pune în concordanță exemplarul particular cu legile generale naturale ale speciei. Dar ca individ eu nu sunt exemplar al speciei.

Părerea prezentată aici pare a fi în contradicţie cu acea teorie fundamentală a ştiinţelor naturii modeme, pe care o numim *teoria evoluţionistă*. Dar aceasta este numai o *aparenţă*. Prin *evoluţie* se înţelege naşterea *reală* a stărilor posterioare din stări anterioare, pe calea legilor naturii. În lumea organică, prin evoluţie se înţelege faptul că formele organice de mai târziu (mai perfecte) sunt descendenţii reali al unor forme anterioare (imperfecte) şi care s-au născut din cele dintâi pe o cale naturală. Propriu-zis, adepţii acestei teorii ar trebui să-şi reprezinte că a fost odată, pe Pământ, o epocă în care o fiinţă ar fi putut urmări cu ochii treptata naştere a reptilelor din amnioţii originari, dacă, pe acea vreme, ea ar fi putut asista la aşa ceva ca observator şi dacă ar fi fost dotată cu o viaţă corespunzător de lungă. Ei ar trebui să-şi mai reprezinte, în acelaşi fel, că cineva ar fi putut observa naşterea sistemului solar din nebuloasa originară a lui Kant-Laplace, dacă s-ar fi putut menţine, de-a lungul vremurilor, într-un loc corespunzător din eterul cosmic. Aici nu ne mai oprim asupra faptului că, într-o astfel de reprezentare, atât existenţa amnioţilor, cât şi aceea a nebuloasei originare a lui Kant-Laplace ar trebui să ni le imaginăm *altfel* de cum o fac gânditorii materialişti. N-ar fi îngăduit, însă, nici unui teoretician evoluţionist să afirme că din noţiunea amnioţilor se poate naşte noţiunea reptilelor, cu toate particularităţile acestora, chiar dacă nu ar fi văzut niciodată o reptilă. Şi tot atât de puţin i-ar fi îngăduit cuiva să derive sistemul solar din noţiunea nebuloasei originare a lui Kant-Laplace, dacă ne imaginăm această noţiune a nebuloasei originare ca fiind determinată direct numai de percepţia nebuloasei originare. Cu alte cuvinte, teoreticienii evoluţionismului trebuie să afirme, dacă vor să gândească consecvent, că fazele posterioare de evoluţie rezultă în mod real din fazele anterioare, că atunci când ne este dată noţiunea de imperfect şi aceea de perfect

putem pricepe legătura dintre ele; în nici un caz, însă, n-ar trebui să admită că noţiunea pe care am dobândit-o despre o stare anterioară este suficientă pentru a dezvolta din ea noţiunea unei stări ulterioare. De aici rezultă, pentru etician, că el poate pricepe legătura ce există între noţiunile morale ulterioare şi noţiunile morale anterioare; dar nu pricepe cum chiar şi numai o singură idee morală nouă poate fi scoasă din cele anterioare. Ca fiinţă morală, individul îşi produce întregul său conţinut. Acest conţinut este pentru etician ceva dat, întocmai aşa cum reptilele sunt ceva dat pentru naturalist. Reptilele au luat naştere din amnioţii originari; dar naturalistul nu poate scoate din noţiunea amnioţilor originari pe aceea a reptilelor. Ideile morale de mai târziu se dezvoltă din ideile anterioare. Dar eticianul nu poate scoate din noţiunile morale ale unei epoci anterioare de cultură pe acelea ale unei epoci posterioare. Confuzia se naşte prin faptul că, pentru naturalist, faptele sunt date, îi stau în faţă, iar el n-are decât să le examineze şi să le cunoască; în cazul acţiunilor morale însă, faptele trebuie mai întâi create de noi, şi numai după aceea le putem cunoaşte. În procesul de evoluţie al ordinii morale din lume săvârşim ceea ce săvârşeşte natura pe o treaptă inferioară: transformăm o realitate perceptibilă. Prin urmare, norma etică nu poate fi *cunoscută*, la început, aşa cum cunoaştem o lege naturală, căci ea trebuie mai întâi creată. Abia după ce există poate deveni obiect al cunoaşterii.

Dar nu putem oare să măsurăm cele noi cu cele vechi? Oare nu este constrâns fiecare om să compare cele produse pe calea fanteziei morale cu doctrina morală deja existentă? Pentru ceea ce trebuie să mi se reveleze ca produs moral, acest lucru este o absurditate tot atât de mare ca atunci. când am vrea să comparăm o formă nouă a naturii cu una veche şi am zice: fiindcă reptilele nu se

aseamănă cu amnioţii, ele reprezintă o formă nejustificată (maladivă).

Prin urmare, individualismul etic nu se găseşte în contradicţie cu o teorie evoluţionistă just înţeleasă, ci este o consecinţă directă a acesteia. Arborele genealogic al lui Haeckel, de la animalul originar şi până la om ca fiinţă organică, ar trebui să se continue, fără o întrerupere a legii sale naturale şi fără vreo întrerupere în evoluţia unitară, până la individ ca fiinţă, într-un anumit sens, morală. Nicăieri, însă, *fiinţa* unei specii anterioare nu poate fi derivată din fiinţa unei specii ulterioare. Dar, pe cât de adevărat este că ideile morale ale individului s-au născut, în mod evident, din acelea ale înaintaşilor, tot atât de adevărat este şi că individul rămâne steril din punct de vedere moral, dacă nu are el însuşi idei morale.

Acelaşi individualism etic pe care l-am înfăţişat pe temeiul concepţiilor anterioare s-ar putea deduce şi din teoria evoluţionistă. Concluzia ar fi aceeaşi; numai drumul pe care s-ar ajunge la această concluzie ar fi altul.

Naşterea unei idei etice, absolut noi, din fantezia morală înseamnă, pentru teoria evoluţionistă, un lucru tot atât de puţin miraculos ca naşterea unei noi specii animale dintr-o altă specie. Numai că această teorie, ca o concepţie monistă despre lume, trebuie să respingă, atât din viaţa morală cât şi din natură, orice influenţă dedusă numai, metafizică, şi care nu poate fi trăită pe plan ideal. Ea dă ascultare aceluiaşi principiu pe care îl urmează atunci când caută cauzele originare ale noilor forme organice şi nu apelează la intervenţia unei fiinţe extra-universale, care ar chema la existenţă fiecare specie, după o nouă idee creatoare, cu ajutorul unei puteri supranaturale. Aşa după cum, pentru explicarea vietăţilor, monismul nu se poate folosi de idei creatoare supranaturale, el nu poate atribui ordinea morală a lumii unor cauze ce se găsesc în afara

lumii care poate fi trăită. Monismul nu poate considera esența unei voințe ca voință morală epuizată, prin faptul că această voință duce la o influență continuă supranaturală asupra vieții morale (cârmuire divină universală exterioară), sau la o revelație deosebită temporală (darea celor zece porunci), sau la apariția lui Dumnezeu pe Pământ (Christos). Cele ce au loc prin toate acestea în oameni și prin oameni reprezintă o realitate morală abia atunci când ele sunt însușite de individ, prin trăire proprie. Procesele morale sunt, pentru monism, produse universale, ca tot ce există, și cauzele lor trebuie căutate *în* Univers, respectiv, pentru că omul este purtătorul moralității, ele trebuie căutate în om.

Individualismul etic este deci încoronarea sistemului pe care *Darwin* și *Haeckel* l-au elaborat în domeniul științelor naturii. El este un evoluționism spiritualizat, aplicat vieții morale.

Cel ce limitează dinainte, în mod arbitrar și strâmt, noțiunea *naturalului*, poate ușor să ajungă acolo încât să nu găsească în ea spațiu pentru acțiunea liberă a individului. Evoluționismul consecvent nu poate cădea într-o astfel de limitare. El nu poate admite că evoluția naturală se încheie la maimuță și să atribuie omului o origine „supranaturală". Căutând strămoșii naturali al omului, el trebuie să caute în natură și spiritul. Nu se poate opri nici la funcțiunile organice ale omului, și să le considere naturale numai pe acestea, ci trebuie să vadă și în viața morală și liberă o continuare spirituală a vieții organice.

Teoreticianul evoluționist, potrivit concepției sale fundamentale, poate doar afirma că o acțiune morală actuală izvorăște din alte genuri de fenomene universale; caracterizarea acestei acțiuni morale, cu alte cuvinte determinarea acesteia ca acțiune *liberă*, trebuie să o lase pe seama *observării nemijlocite* a acțiunii. El se mulțumește să

afirme că oamenii au evoluat din înaintaşi care încă nu erau oameni. Modul cum sunt oamenii alcătuiţi trebuie constatat prin observarea acestei alcătuiri. Rezultatele acestei observaţii nu pot ajunge în contradicţie cu o istorie a evoluţiei văzută just. Numai afirmaţia că acestea sunt rezultate care exclud o ordine naturală a lumii, n-ar putea fi adusă în concordanţă cu sensul mai nou al ştiinţelor naturii.[46]

De o ştiinţă a naturii, care se înţelege pe sine însăşi, individualismul etic nu are de ce să se teamă: observaţia ne arată cum caracteristica formei desăvârşite a acţiunii omeneşti este *libertatea*. Libertatea trebuie atribuită voinţei omeneşti în măsura în care această voinţă realizează intuiţii pur ideale. Căci intuiţiile nu sunt rezultatul unei necesităţi ce acţionează asupra lor din afară, ci ele constituie o realitate ce există prin ea însăşi. Dacă omul găseşte că o acţiune a sa este *o copie* a unei astfel de intuiţii ideale, o simte ca acţiune *liberă*. În această caracteristică a acţiunii rezidă libertatea.

Cum stau acum lucrurile, din acest punct de vedere, cu amintita deosebire dintre cele două fraze: „A fi liber înseamnă a putea *face* ceea ce vrei", şi „adevăratul sens al dogmei despre liberul arbitru este a putea sau a nu putea dori ceva după bunul plac?" *Hamerling* [Nota 52] îşi întemeia concepţia sa despre liberul arbitru tocmai pe această deosebire, considerând-o pe cea dintâi justă, iar pe cea de a doua o tautologie absurdă. El spune: „Eu *pot face* ceea ce vreau". Dar a zice: „Eu pot voi ceea ce vreau", este pură tautologie. A face, cu alte cuvinte, a putea transpune

[46] Faptul că indicăm gândurile (ideile etice) drept obiecte ale observaţiei este deplin justificat. Căci, chiar dacă formaţiunile gândirii nu intră în decursul activităţii gânditoare în câmpul de observaţie, ele pot deveni după aceea obiecte ale observaţiei. Şi pe această cale am dobândit caracteristica acţiunii noastre.

în faptă ceea ce vreau, ceea ce mi-am propus ca idee a faptei mele, depinde de împrejurări exterioare şi de îndemânarea mea tehnică (comp. pag. 224 ș.u.). A fi liber înseamnă a putea determina din tine însuţi reprezentările (motivele de acţiune) ce stau la temelia acţiunii tale, cu ajutorul fanteziei morale. Libertatea este imposibilă când reprezentările mele morale sunt determinate de ceva din afara mea (de un proces mecanic sau de un Dumnezeu presupus şi extra-universal). Prin urmare, eu sunt liber numai atunci când produc *eu* însumi aceste reprezentări şi nu atunci când *pot* executa motive de acţiune pe care le-a pus în mine o altă fiinţă. O fiinţă liberă este aceea care poate *voi* ceea ce consideră ea însăşi că este just. Cel ce face altceva decât ceea ce vrea, trebuie călăuzit spre acest altceva prin motive ce nu se află în el. Un astfel de om acţionează neliber. Prin urmare, a putea voi după bunul plac, ceea ce considerăm just sau nejust, înseamnă a putea fi, după plac, liber sau neliber. Natural, acest lucru este tot atât de absurd, cât de absurd este a vedea libertatea în facultatea de a putea face ceea ce trebuie să voim. Acest lucru îl afirmă însă Hamerling, când spune: „Este absolut adevărat că voinţa este determinată întotdeauna de motive de acţiune, dar este absurd a se spune că, din această cauză, omul ar fi neliber; căci nu putem dori şi nici nu ne putem imagina, pe seama omului, o libertate mai mare decât aceea de a se realiza pe măsura puterilor şi hotărârilor sale". Cu toate acestea, omul poate dori o libertate mai mare, şi abia aceasta este adevărata libertate: libertatea de a-şi determina singur motivele voinţei sale.

Să facem abstracţie de săvârşirea acţiunilor pe care le vrea; la acestea, de cele mai multe ori, omul se lasă determinat. Dar, a îngădui să i se prescrie ceea ce *trebuie* să facă, cu alte cuvinte a voi ceea ce altul, şi nu el, consideră ca

just, este un lucru pe care omul îl poate accepta numai în măsura în care el nu se simte *liber*.

Forţe din afara mea mă pot împiedica să fac ceea ce vreau. În acest caz, ele mă condamnă, pur şi simplu, la inactivitate sau la nelibertate. Libertatea mea este prejudiciată abia atunci când ele îmi înrobesc spiritul, când îmi alungă din conştienţă motivele mele de acţiune pentru a le înlocui cu ale lor. De aceea, biserica nu se îndreaptă numai *împotriva faptelor*, ci, mai ales, împotriva *gândurilor necurate*, cu alte cuvinte, împotriva motivelor de acţiune. Ea mă face neliber când consideră că motivele de acţiune pe care ea nu le recunoaşte sunt necurate. O biserică sau o altă comunitate devin un izvor de nelibertate, atunci când preoţii sau învăţătorii acestora se fac stăpânii conştiinţelor omeneşti, cu alte cuvinte, când credincioşii *trebuie* să primească motivele acţiunilor de la ei (la spovedanie, de exemplu).

Adaos la noua ediţie (1918). În aceste expuneri asupra voinţei omeneşti am arătat ce trăiri poate avea omul în legătură cu acţiunile sale, pentru ca prin aceste trăiri să ajungă la conştienţa: voinţa mea este liberă. Este deosebit de important ca dreptul de a considera voinţa liberă, să-l dobândim din trăire: în voinţă se realizează o intuiţie ideală. Aceasta *poate* fi numai un rezultat al observaţiei; al unei observaţii care se îndreaptă spre o voinţă omenească ce se găseşte angajată într-un curent de evoluţie a cărei ţintă este de a ajunge la o voinţă purtată de intuiţii pur ideale. Această facultate a voinţei poate fi dobândită, fiindcă în intuiţia ideală acţionează numai fiinţa proprie şi de sine stătătoare a acesteia. Dacă o astfel de intuiţie este prezentă în conştienţa omenească, ea nu s-a născut dintr-un fenomen al organismului (vezi pag. 201 ş.u.), ci prin aceea că activitatea organică s-a retras, pentru a face loc

unei activităţi ideale. Când voinţa este copia unei intuiţii, activitatea organică s-a retras din această voinţă. Voinţa a devenit liberă. Această libertate a voinţei poate fi trecută cu vederea numai de cel ce nu este în stare să-şi dea seama că libera voinţă constă din faptul că elementul intuitiv paralizează *mai întâi*, înlătură activitatea necesară a organismului omenesc, şi pune în locul ei activitatea spirituală a unei voinţe străbătute de idee. Numai cel ce nu este în stare să observe *această* bimembrare a unei voinţe libere poate crede că *orice* voinţă este neliberă. Cel ce poate observa acest lucru ajunge să-şi dea seama că omul este neliber în măsura în care nu poate duce până la capăt procesul de înlăturare a activităţii organice; dar că această nelibertate tinde spre libertate şi că această libertate nu este deloc un ideal abstract, ci o forţă diriguitoare ce se află în însăşi fiinţa omenească. Omul este liber în măsura în care poate realiza în voinţa sa dispoziţia sufletească ce trăiește în el când este conştient de formarea intuiţiilor pur ideale (spirituale).

XIII. VALOAREA VIEȚII (PESIMISM ŞI OPTIMISM)

Problema finalităţii sau a determinării vieţii (compară pag. 220 ș.u.) se găsește într-o strânsă legătură cu problema valorii vieţii. În această privinţă întâlnim două concepţii opuse, având între ele nesfârşite încercări de conciliere. Reprezentanţii uneia dintre aceste două concepţii susţin că lumea este atât de bună încât nici nu ne putem imagina una mai bună. A trăi şi a acţiona în această lume este un bun de neprețuit. Tot ceea ce întâlnim şi se desfăşoară în ea ni se înfăţişează ca o colaborare armonioasă, utilă şi demnă de toată admiraţia. Chiar ceea ce, în aparenţă, ne întâmpină ca rău şi necaz poate fi

considerat, dintr-un punct de vedere mai înalt, ca bine, căci răul reprezintă un contrast binefăcător al binelui. Pe acesta din urmă îl putem mult mai mult aprecia ca atare, când iese în evidenţă alături de rău. De altminteri, răul nici nu este ceva într-adevăr real; el este numai un grad mai redus al binelui. Răul este absenţa binelui, nu ceva ce are o însemnătate în sine.

Susţinătorii celeilalte păreri afirmă că viaţa este plină de chinuri şi suferinţe, neplăcerea precumpăneşte pretutindeni plăcerea, durerea precumpăneşte bucuria. Existenţa este o povară, şi nonexistenţa ar fi de preferat întotdeauna existenţei.

Ca principali reprezentanţi al primei concepţii, al optimismului, trebuie consideraţi *Shaftesbury* şi *Leibniz* [Nota 53], iar ca reprezentanţi de frunte al celei de-a doua concepţii, ai pesimismului, trebuie consideraţi *Schopenhauer* şi *Eduard von Hartmann*.

Leibniz crede că lumea este cea mai bună. Una mai bună este cu neputinţă. Căci Dumnezeu este bun şi înţelept. Un Dumnezeu bun *vrea* să creeze cea mai bună lume. Un Dumnezeu înţelept *ştie* care este lumea cea mai bună. El este în stare a deosebi această lume bună de toate celelalte lumi posibile, mai rele. Numai un Dumnezeu rău sau neînţelept ar putea crea o lume mai rea decât cea mai bună dintre lumi.

Plecând de la acest punct de vedere, este uşor a arăta direcţia pe care trebuie să o ia acţiunea omenească, pentru a-şi aduce contribuţia la cel mai mare bine al lumii. Omul n-are decât să afle voia lui Dumnezeu şi să se comporte conform ei. Dacă află intenţiile pe care Dumnezeu le are cu lumea şi cu neamul omenesc, va fi în stare să se poarte şi să facă ceea ce este corect. El se va simţi fericit să poată adăuga celorlalte lucruri bune binele făcut de el. Prin urmare, din punct de vedere optimist, viaţa merită să fie

trăită. Ea trebuie să ne dea un impuls de a participa în mod activ la ea.

Altfel îşi reprezintă lucrurile *Schopenhauer*. El nu-şi imaginează temelia lumilor ca o fiinţă preaînţeleaptă şi preabună, ci ca o pornire, ca o voinţă oarbă. Caracteristica fundamentală a oricărei voinţe este o năzuinţă veşnică, o neîncetată tânjire după satisfacţii care, cu toate acestea, nu pot fi atinse niciodată. Căci, de îndată ce un ţel a fost atins, se naşte o nouă necesitate, ş.a.m.d. Satisfacţia nu poate avea decât o durată foarte mică. Întreg restul vieţii noastre constă dintr-o dorinţă neîmplinită, adică din nemulţumire, suferinţă. Dacă în cele din urmă dorinţa oarbă încetează, viaţa pierde orice conţinut. Existenţa noastră se umple de o plictiseală fără margini. De aceea, este relativ bine a înăbuşi dorinţele şi necesităţile din noi, a sugruma voinţa. Pesimismul schopenhauerian duce la inactivitate, ţelul său moral este *lenea universală*.

Cu totul altfel caută *Hartmann* să fundamenteze pesimismul şi să-l pună în slujba eticii. Dând ascultare unor tendinţe preferate ale vremii noastre, Hartmann caută să-şi întemeieze concepţia despre viaţă *pe experienţă*. Din *observarea* vieţii, el vrea să stabilească dacă în lume predomină plăcerea sau neplăcerea. El trece în revistă, cu raţiunea, tot ceea ce omul numeşte fericire şi bine, pentru a arăta că la o examinare mai precisă, aşa-zisa satisfacţie se dovedeşte a fi numai *iluzie*. Este o iluzie să credem că sănătatea, tinereţea, libertatea, existenţa îmbelşugată, iubirea (plăceri sexuale), mila, prietenia şi viaţa familială, sentimentul onoarei, onoarea, faima, dominaţia, viaţa religioasă, preocuparea ştiinţifică şi artistică, speranţa în viaţa de dincolo, participarea la progresul cultural – sunt izvoare de fericire şi satisfacţie. O examinare lucidă constată că fiecare plăcere aduce în lume mult mai mult rău şi suferinţă decât fericire. *Indispoziţia de după chef este*

întotdeauna mai mare decât dispoziţia chefului. Neplăcerea predomină peste tot în lume. Nici un om, nici cel ce e relativ cel mai fericit, întrebat fiind, n-ar vrea să parcurgă a doua oară această viaţă nenorocită. Dar fiindcă Hartmann nu tăgăduieşte prezenţa în lume a unui principiu ideal (al înţelepciunii) ci, dimpotrivă, îl atribuie aceeaşi justificare ca şi pornirii (voinţei) oarbe, el poate atribui Fiinţei originare a acestui principiu crearea lumii numai făcând ca durerea lumii să se reverse într-o înţeleaptă Finalitate cosmică. Durerea fiinţei universale nu este însă decât însăşi durerea lui Dumnezeu, căci viaţa lumii, în totalitatea ei, este identică cu viaţa lui Dumnezeu. Dar o fiinţă preaînţeleaptă nu-şi poate vedea ţelul decât în eliberarea de suferinţă şi, deoarece întreaga existenţă nu este decât suferinţă, trebuie să-şi vadă scopul în eliberarea de existenţă. Scopul creaţiunii cosmice este de a transpune existenţa într-o non-existenţă cu mult mai bună. Procesul universal este o luptă continuă împotriva durerii lui Dumnezeu, care se termină, în cele din urmă, prin nimicirea întregii existenţe. Prin urmare, viaţa morală a omului constă din participarea acestuia la nimicirea existenţei. Dumnezeu a creat lumea pentru ca, prin ea, să se elibereze de durerea sa nemărginită. Această lume „trebuie considerată, aşa zicând, ca o erupţie usturătoare pe trupul Absolutului", prin care forţa lui inconştientă de tămăduire se eliberează de o boală lăuntrică. Ea mai poate fi considerată „şi ca un emplastru dureros, pe care Unul Dumnezeu şi-l aplică singur pentru ca, deocamdată, durerea interioară să se îndrepte în afară, iar apoi să o poată alunga cu totul". Oamenii sunt părţi constitutive ale lumii. În ei suferă Dumnezeu. El i-a creat pentru a-şi fărâmiţa nemărginita Sa durere. Durerea pe care o îndură fiecare dintre noi este numai o picătură din marea cea

mare a durerii lui Dumnezeu (Hartmann [Nota 54], „Fenomenologia conştienţei morale", pag. 866 ș.u.).

Omul trebuie să se pătrundă de cunoaşterea faptului că este o nebunie să fugă după satisfacţii individuale (egoismul), şi că singura misiune de care trebuie să se lase călăuzit este de a se dărui, într-o renunţare dezinteresată, procesului cosmic de mântuire a lui Dumnezeu. Pesimismul lui Hartmann, în opoziţie cu acela al lui Schopenhauer, ne duce la o activitate dezinteresată pentru o misiune sublimă.

Dar cum stau lucrurile în ceea ce priveşte fundamentarea pe experienţă a acestei concepţii?

Strădania după satisfacţie, înseamnă o depăşire a conţinutului vieţii de către activitatea vitală. O fiinţă este flămândă, cu alte cuvinte caută să se sature, atunci când funcţiunile sale organice caută, în scopul continuităţii lor, o procurare a unul nou conţinut de viaţă, sub forma unor alimente. Strădania după onoare rezidă în faptul că omul atribuie valoare faptelor sale personale abia atunci când recunoaşterea acestora vine din afară. Strădania după cunoaştere se naşte când omul constată că lumii – pe care o vede, o aude etc. – îi lipseşte ceva, atât timp cât nu o înţelege. Împlinirea străduinţei produce în individul care o nutreşte plăcere; nesatisfacerea ei produce neplăcere. Aici este important a observa că plăcerea sau neplăcerea depind abia de împlinirea sau neîmplinirea străduinţilor mele. Strădania, ea însăşi, nu poate fi considerată, în nici un caz, neplăcere. Prin urmare, dacă eu constat că în momentul împlinirii unei străduinţi locul ei este ocupat numaidecât de o străduinţă nouă, nu-mi este îngăduit a spune că plăcerea a dat naştere neplăcerii, fiindcă gustarea unei plăceri produce întotdeauna în mine dorinţa ca acea plăcere să se repete, sau produce dorinţa după o plăcere nouă. Abia când această poftă se loveşte de imposibilitatea

de a fi împlinită, pot vorbi de neplăcere. Chiar atunci când o plăcere produce în mine cerinţa după o plăcere mai mare sau mai rafinată, voi putea vorbi despre o neplăcere produsă de prima plăcere, abia din momentul în care constat că îmi lipseşte posibilitatea de a trăi o plăcere mai mare sau mai rafinată. Plăcerea poate fi considerată izvor al durerii, numai când neplăcerea apare ca o consecinţă firească a plăcerii, de pildă, în cazul plăcerilor sexuale ale femeii, care sunt urmate de durerile naşterii şi de osteneala creşterii copiilor. Dacă strădania ca atare ar trezi în om neplăcere, fiecare înlăturare a dorinţelor ar trebui să fie însoţită de plăcere. Dar lucrurile se prezintă tocmai invers. Absenţa strădaniilor din conţinutul vieţii noastre are drept consecinţă plictiseala, care este legată de neplăcere. Dar fiindcă, în mod firesc, strădania poate dura mult până să-şi găsească împlinire, şi deocamdată omul se declară mulţumit de speranţa împlinirii acestei strădanii, trebuie să recunoaştem că neplăcerea nu are nimic de a face cu strădania ca atare, ci că ea depinde numai de neîmplinirea acesteia. Prin urmare, Schopenhauer nu are în nici un caz dreptate când consideră pofta sau strădania (voinţa) în sine ca izvor al durerii.

De fapt, lucrurile stau tocmai invers. Strădania (pofta) în sine produce bucurie. Cine nu cunoaşte plăcerea pe care ne-o procură speranţa atingerii unui ţel îndepărtat, dar pe care îl dorim cu tărie? Această bucurie este însoţitoarea muncii, de al cărei rod vom avea parte abia în viitor. Ea este cu totul independentă de atingerea scopului. După ce scopul a fost atins, la bucuria strădaniei se adaugă, drept ceva nou, bucuria împlinirii. Dar cineva ar putea spune că la neplăcerea cauzată de neatingerea scopului se mai adăugă şi neplăcerea speranţelor neîmplinite, a dezamăgirii şi că, în cele din urmă, neplăcerea provocată de neîmplinirea scopului este mai mare decât plăcerea pe

care am avea-o de pe urma eventualei împliniri a acestui scop. Acestuia trebuie să-i răspundem că se poate întâmpla şi invers: privind retrospectiv asupra plăcerii din perioada dorinţelor încă neîmplinite, din perioada speranţelor, neplăcerea pricinuită de neîmplinire se va potoli. Cel care, constatând o neizbândă, zice: am făcut tot ce mi-a fost cu putinţă!, oferă tocmai prin ceea ce spune o dovadă pentru această afirmaţie. Sentimentul aducător de linişte şi fericire, de a fi făcut tot ce ţi-a fost cu putinţă, după cea mai bună pricepere a ta îl trec cu vederea toţi cei ce afirmă că fiecare dorinţă neîmplinită înseamnă nu numai o zădărnicire a bucuriei ce ţi-o procură împlinirea, ci şi nimicirea plăcerii ce se leagă de dorinţă.

Împlinirea unei dorinţe trezeşte plăcere, iar neîmplinirea unei asemenea dorinţe trezeşte neplăcere. Cu toate acestea, nu ne este îngăduit a conchide că plăcerea înseamnă împlinirea unei dorinţe şi neplăcerea neîmplinirea ei. Atât plăcerea cât şi neplăcerea se pot ivi într-o fiinţă şi fără a fi consecinţa unei dorinţe. Boala este o neplăcere căreia nu-i premerge nici o dorinţă. Cel ce ar vrea să afirme că boala ar fi o dorinţă nesatisfăcută după sănătate, ar comite greşeala că ar considera dorinţa firească şi de care nu este conştient – aceea de a nu se îmbolnăvi – drept o dorinţă pozitivă. Când cineva moşteneşte o avere de la o rudă bogată, despre a cărei existenţă nu ştia nimic, el se bucură, fără ca acestei bucurii să-i fi premers o dorinţă.

Prin urmare, cel ce vrea să cerceteze contul plăcerii şi al neplăcerii pentru a afla de care parte apare excedentul, trebuie să înscrie pe o parte a contului: plăcerea legată de dorinţă, de ceea ce provine din împlinirea dorinţei şi plăcerea ce ni se împărtăşeşte fără a fi dorită. Pe cealaltă parte a contului va trebui să înscriem: neplăcerea produsă de plictiseală, cea produsă de strădania neîmplinită şi, în

sfârşit, neplăcerea pe care o avem fără dorinţa noastră. De ultima categorie aparţine şi neplăcerea pe care ne-o pricinuieşte o muncă impusă şi pe care nu noi am ales-o.

Acum se naşte întrebarea: care este mijlocul just de a face *bilanţul* acestui *debit* şi *credit*? Eduard von Hartmann este de părere că acest mijloc ni-l oferă raţiunea critică. El spune („Filosofia Inconştientului" [Nota 55], ed. 7, vol. II, pag. 290): „Durerea şi plăcerea *există* numai în măsura în care sunt *simţite*". De aici rezultă că pentru plăcere nu există alt criteriu decât cel subiectiv al sentimentului. Trebuie *să simt* dacă suma sentimentelor mele de neplăcere, comparată cu aceea a sentimentelor mele de plăcere, înseamnă un excedent de bucurie sau de durere. Fără a ţine seama de această concluzie, Hartmann afirmă: „Dacă... valoarea vieţii unei fiinţe poate fi evaluată numai după propriile sale criterii subiective, nu vrem să spunem că fiecare fiinţă face suma algebrică justă a afecţiunilor vieţii sale, sau, cu alte cuvinte, că *judecata sa globală* asupra propriei sale vieţi ar fi o judecată justă în ceea ce priveşte trăirile sale subiective". Prin aceasta, *judecata raţională* asupra sentimentului este din nou ridicată la rangul de apreciator de valori.[47]

Cel ce se alătură, mai mult sau mai puţin, concepţiilor unor gânditori ca Eduard von Hartmann, îşi închipuie că, pentru a ajunge la o justă apreciere a vieţii, trebuie să înlăture din calea sa factorii care falsifică *judecata* noastră despre bilanţul plăcerii şi al neplăcerii. El caută să ajungă la acest lucru în două feluri, *în primul rând*, făcând dovada că

[47] Cel ce vrea să *calculeze* dacă suma totală a plăcerii depăşeşte pe aceea a neplăcerii, sau invers, nu îşi dă seama că face o socoteală pe care nimeni nu o trăieşte. Sentimentul nu calculează, iar pentru adevărata preţuire a vieţii are importanţă trăirea reală, nu rezultatul unei socoteli născocite.

dorinţele noastre (pornirile, voinţa) tulbură judecata trează, chemată să aprecieze valoarea sentimentelor. Astfel, de exemplu, când ar trebui să spunem că plăcerea sexuală este un izvor al răului, ne induce în eroare împrejurarea că puterea instinctului sexual din noi este atât de mare încât face să ne nălucim o plăcere ce nu există în măsura în care ne-o închipuim. Noi vrem să gustăm plăcerea şi de aceea nu recunoaştem că această plăcere este un izvor de suferinţă. În *al doilea rând*, supunând sentimentele unei critici, căutând a face dovada că obiectele de care se leagă sentimentele nu sunt, în faţă cunoaşterii raţionale, decât iluzii, şi *că aceste obiecte vor dispare de îndată ce inteligenţa noastră, mereu crescândă, îşi dă seama de natura lor iluzorie*.

El îşi poate reprezenta lucrurile în felul următor. Dacă un ambiţios vrea să ştie care dintre cele două elemente, plăcerea şi neplăcerea, au predominat în viaţa lui de până atunci, trebuie să se elibereze, în examinarea sa, de două izvoare de greşeală. Fiind ambiţios, aceasta trăsătură fundamentală a caracterului său îl va face să vadă bucuria ce i-o oferă aprecierea muncii sale, printr-o lentilă măritoare, iar supărările provenite din depreciere, printr-o lentilă care micşorează. În momentul în care s-a produs deprecierea, el a simţit supărare, tocmai fiindcă este ambiţios. În amintire, supărarea apare mai îndulcită, până când bucuria ce i-o procură succesul, pentru care este atât de sensibil, se imprimă cu atât mai adânc. Faptul că lucrurile stau aşa este o adevărată binefacere pentru ambiţios. Amăgirea micşorează sentimentul său de neplăcere din momentul auto-observării. Şi cu toate acestea, judecata sa este falsă. Căci el a trebuit să îndure, în toată asprimea lor, suferinţele peste care i se aşterne acum un văl, iar în contabilitatea vieţii sale înregistrează o poziţie falsă. Pentru a ajunge la o judecată justă, ambiţiosul

ar trebui să se debaraseze de ambiţia sa, pentru timpul în care se observă. El ar trebui să-şi observe viaţa de până atunci, fără ca privirea sa spirituală să fie deformată de ochelari. Astfel, el se aseamănă comerciantului care, la încheierea socotelilor, trece pe partea veniturilor şi zelul său comercial.

Dar adeptul acestor concepţii poate merge şi mai departe. El poate spune: ambiţiosul va ajunge să-şi dea seama că laudele după care aleargă sunt un lucru fără valoare. Va ajunge singur, sau cu ajutorul altora, să înţeleagă că un om cuminte nu dă nici o importanţă laudelor ce i se aduc de către oameni, căci „în toate lucrurile care nu sunt probleme vitale ale evoluţiei, sau care n-au fost încă rezolvate integral de ştiinţă" se poate jura întotdeauna, că „nu majoritatea, ci minoritatea are dreptate". „După o astfel de judecată se iau toţi cei ce fac din ambiţie o stea conducătoare a vieţii lor". („Filosofia inconştientului", vol. II, pag. 332). Când îşi spune toate acestea, ambiţiosul trebuie să considere ca iluzie tot ceea ce ambiţia sa i-a înfăţişat ca realitate, prin urmare şi sentimentele ce se leagă de iluzia corespunzătoare ambiţiei sale. Pentru acest motiv, am putea spune: din contul care ţine socoteala valorilor vieţii trebuie să ştergem sentimentele de plăcere ce rezultă din iluzii. Ceea ce rămâne apoi ar reprezenta suma plăcerilor neiluzorii ale vieţii şi aceasta ar fi, faţă de suma neplăcerilor, atât de mică încât viaţa nu ne-ar mai oferi nici o bucurie, iar non-existenţa ar fi de preferat existenţei.

Dar, deşi este absolut evident că iluzia provocată prin amestecul ambiţiei în întocmirea bilanţului plăcerilor, duce la un rezultat fals, cele spuse despre cunoaşterea caracterului iluzoriu al obiectelor de plăcere trebuie, cu toate acestea, combătute. O eliminare din bilanţul plăcerilor vieţii a tuturor sentimentelor de plăcere ce se leagă de iluzii, reale ori

pretinse, ar falsifica de-a dreptul acest bilanţ. Căci ambiţiosul a avut în mod real bucuria ce i-au provocat-o laudele mulţimii, absolut indiferent dacă, mai târziu, el singur, sau un altul, ajunge a recunoaşte caracterul iluzoriu al acestor laude. Prin aceasta senzaţia de plăcere pe care omul a încercat-o nu se micşorează cu nimic. Scoaterea acestor sentimente „iluzorii" din bilanţul vieţii nu rectifică judecata noastră despre sentimente, ci suprimă din viaţă sentimentele pe care, în mod real, le-am avut.

Şi de ce trebuie excluse aceste sentimente? Cel ce le are, aceluia ele îi procură plăcere; cel ce le învinge va avea parte, datorită acestei învingeri (nu datorită unui sentiment de înfumurare: cine e ca mine! ci datorită izvoarelor obiective de plăcere ce se află în învingere) de o plăcere, firește, mai spirituală, dar, de aceea, nu mai puțin valoroasă. Când se radiază sentimente din bilanţul plăcerilor, pe motiv că aceste sentimente se leagă de obiecte ce se dovedesc a fi iluzii, valoarea vieţii nu mai depinde de cantitatea plăcerii, ci de calitatea ei, iar aceasta de valoarea lucrurilor care prilejuiesc plăcerea. Dar, dacă vreau să determin valoarea vieţii numai după cantitatea plăcerii sau a neplăcerii pe care aceasta mi-o produce, nu-mi este îngăduit să recurg la alţi factori, la factori presupuși, și doar cu ajutorul lor să determin apoi valoarea plăcerii sau a neplăcerii. Când spun: vreau să compar cantitatea de plăcere cu cantitatea de neplăcere si să văd care este mai mare, trebuie să țin seama și de cuantumul real al plăcerii și al neplăcerii, făcând cu totul abstracţie de faptul dacă la temelia lor stă sau nu o iluzie. Cel ce atribuie unei plăceri ce se întemeiază pe iluzie o valoare mai redusă decât aceea pe care o atribuie unei plăceri justificată de către raţiune, acela face dependentă valoarea vieţii şi de alţi factori decât acela pe care îl numim plăcere.

Cel ce atribuie plăcerii o valoare mai mică, fiindcă se leagă de un obiect trecător, se aseamănă fabricantului de jucării, care înscrie în registrele fabricii sale numai un sfert din totalul profitului pentru motivul că, în fabrica lui, se produc obiecte ce servesc copiilor pentru nimicuri.

Când este vorba să comparăm o cantitate de plăcere cu o cantitate de neplăcere, trebuie să facem totală abstracţie de caracterul iluzoriu al obiectului anumitor plăceri.

Calea recomandată de Hartmann: examinarea raţională a cantităţii de plăcere şi neplăcere ce ne-o oferă viaţa, ne-a dus, până acum, atât de departe, încât ştim cum trebuie făcut calculul, ştim ce trebuie să introducem pe o parte a contului şi ce trebuie să introducem pe cealaltă parte. Dar cum trebuie încheiate acum aceste calcule? Este raţiunea în stare să facă şi bilanţul?

Comerciantul a făcut o greşeală de calcul în contabilitatea sa, atunci când venitul *calculat* nu se acoperă cu totalitatea bunurilor consumate de întreprindere, plus totalitatea bunurilor ce au mai rămas de consumat. Fără îndoială că şi filosoful a făcut o greşeală în judecata sa, atunci când nu poate dovedi că surplusul de plăcere, sau de neplăcere, născocit, există de fapt şi în suflet.

Deocamdată nu vreau să controlez calculul ce şi-l fac pesimiştii care se sprijină pe examinarea raţională a lumii; dar cel ce este pus în situaţia de a hotărî dacă această afacere, viaţa, merită sau nu a fi continuată, trebuie să afle mai întâi unde se ascunde surplusul de neplăcere calculat de aceşti filosofi.

Aici am atins punctul în care raţiunea *nu* este în stare să determine, ea singură, surplusul de plăcere sau neplăcere, ci în care raţiunea trebuie să ne arate acest surplus în viaţă, ca percepţie. Noţiunea, ea singură, nu oferă omului realitatea. Omul poate atinge realitatea numai

prin întrepătrunderea dintre noţiune şi percepţie (şi sentimentul este percepţie), întrepătrundere mijlocită de gândire (compară pag. 175 ş.u.). Comerciantul, de asemenea, va renunţa la comerţul său numai după ce pierderile ce rezultă din scripte sunt confirmate şi de realitate. Dacă realitatea nu confirmă scriptele, contabilul este invitat să-şi revizuiască calculele. Exact în acelaşi fel va proceda şi omul, când filosoful vrea să-i facă acestuia dovada că neplăcerea este cu mult mai mare decât plăcerea, iar el simte contrarul, îi va răspunde: tu te-ai înşelat în calculul tău, fă-l încă o dată. Dar dacă la un moment dat o întreprindere comercială are pierderi atât de mari încât nici un credit n-ar ajunge pentru a-i satisface pe creditori, falimentul are loc chiar şi atunci când comerciantul evită să dobândească o claritate, prin ţinerea de registre, despre situaţia afacerilor sale. Tot aşa, atunci când, într-o anumită epocă a vieţii unui om, cantitatea neplăcerilor sale ar fi atât de mare încât nici o speranţă (credit) într-o plăcere viitoare nu-l mai poate ajuta să treacă peste durere, falimentul vieţii este iminent.

Dar, cu toate acestea, numărul sinucigaşilor este relativ neînsemnat faţă de mulţimea celor care continuă curajoşi să trăiască. Numărul celor ce renunţă la viaţă din cauza neplăcerii este foarte redus. Ce rezultă de aici? De aici rezultă: sau nu avem dreptul de a spune că suma neplăcerii este mai mare decât aceea a plăcerii, sau că, a ne continua sau nu viaţa, este un lucru ce nu depinde de cantitatea plăcerii sau a neplăcerii.

Pe o cale cu totul particulară, pesimismul lui Eduard v. Hartmann ajunge să declare că viaţa este fără valoare, fiindcă în ea predomină durerea şi, cu toate acestea, el ajunge să susţină că este necesar a o parcurge. Această necesitate se datorează faptului că amintita (pag. 231) finalitate a lumii poate fi atinsă numai printr-o muncă

neîncetată, pe care omul o depune cu toată abnegaţia. Dar, câtă vreme oamenii se mai lasă conduşi de dorinţele lor egoiste, sunt incapabili de o astfel de muncă dezinteresată. Ei se dedică adevăratei lor misiuni abia după ce s-au convins, prin experienţă şi raţiune, că plăcerile după care tânjeşte egoismul nu pot fi a atinse. În acest mod, pesimismul vrea să fie un izvor de abnegaţie. O educaţie bazată pe pesimism speră să nimicească egoismul prin aceea că-i arată deşertăciunea.

Prin urmare, după această concepţie, strădania după plăcere îşi are rădăcinile în natura omului. Omul renunţă la această strădanie şi se îndreaptă spre ţeluri superioare, numai când îşi dă seama de imposibilitatea împlinirii dorinţelor.

Despre această concepţie morală – care speră că, prin recunoaşterea pesimismu¬lui, omul va ajunge să se dăruiască unor ţeluri neegoiste – nu se poate spune că ar învinge egoismul, în adevăratul sens al cuvântului. După ea, idealurile morale vor fi îndeajuns de puternice pentru a pune stăpânire pe voinţă abia după ce omul şi-a dat seama că strădania egoistă după plăcere nu duce la nici o mulţumire. Omul, al cărui egoism râvneşte după strugurii plăcerii, îl găseşte acri fiindcă nu poate ajunge la ei; renunţă la ei şi se dăruieşte unei vieţi dezinteresate! Idealurile morale nu sunt, după părerea pesimiştilor, îndeajuns de puternice, pentru a învinge egoismul. Ele pun stăpânire, însă, pe tărâmul ce li s-a eliberat prin faptul recunoaşterea zădărniciei egoismului.

Când, potrivit predispoziţiilor lor naturale, oamenii se străduiesc înspre plăcere, dar nu pot ajunge la ea, singurul lucru cuminte ar fi nimicirea existenţei şi mântuirea prin non-existenţă. Iar dacă suntem de părerea că purtătorul propriu-zis al durerii universale este Dumnezeu, oamenii ar trebui să-şi aleagă drept misiune

mântuirea lui Dumnezeu. Sinuciderea individului nu promovează atingerea acestui ţel, ci, dimpotrivă, o întârzie. Căci, în mod logic, Dumnezeu i-a creat pe oameni numai ca, prin acţiunile lor, aceştia să înfăptuiască mântuirea Sa. Altfel, Creaţiunea ar fi lipsită de orice finalitate. O astfel de concepţie se gândeşte şi la Finalităţi extraumane. La marea opera de mântuire, fiecare om trebuie să contribuie cu o muncă bine determinată. Dacă omul se sustrage de la această muncă, prin sinucidere, munca ce i-a fost rânduită lui trebuie îndeplinită de altul. Acesta trebuie să suporte, în locul lui, chinurile existenţei. Şi fiindcă Dumnezeu sălăşluieşte în fiecare fiinţă ca adevăratul purtător de durere, sinucigaşul nu a micşorat cu nimic cantitatea durerii lui Dumnezeu, ci, dimpotrivă, Dumnezeu este pus în faţa unei noi greutăţi, aceea de a găsi un înlocuitor sinucigaşului.

Toate acestea presupun că plăcerea ar fi un etalon al valoni vieţii. Viaţa se manifestă printr-o sumă de porniri (necesităţi). Dacă valoarea vieţii ar depinde de plăcerea sau neplăcerea pe care ea ne-o aduce, pornirile care aduc purtătorului lor un surplus de neplăcere trebuie atunci considerate ca fiind fără valoare. Să examinăm odată pornirea şi plăcerea, şi să vedem dacă cea dintâi poate fi măsurată cu cea de a doua. Pentru a nu trezi bănuiala că am fi de părerea că viaţa ar începe abia din sfera „aristocraţiei spirituale", să începem cu o necesitate „pur animalică", cu foamea.

Foamea se naşte atunci când organele noastre nu mai pot funcţiona potrivit naturii lor, fără a li se da în continuare substanţe alimentare. Năzuinţa flămândului este, înainte de toate, de a se sătura. Dacă organismul primeşte o cantitate de hrană atât de mare încât foamea încetează, năzuinţele instinctului de hrănire au fost atinse. Plăcerea ce se leagă de saturare constă, în primul rând, din

înlăturarea durerii pe care o cauzează foamea. Simplei necesităţi de a ne hrăni i se adaugă o altă necesitate. Prin hrănire omul nu vrea să-şi restabilească doar funcţiunile sale organice, sau să lupte împotriva durerii provocată de foame, ci vrea ca actul hrănirii să fie însoţit de senzaţii gustative plăcute. Ba mai mult, când unui om fi este foame şi nu-l mai desparte de o masă delicioasă decât jumătate de ceas, poate chiar refuza să-şi strice, cu o mâncare inferioară servită imediat, plăcerea pe care i-o dă o mâncare mai bună. El are nevoie de foame pentru ca masa să-i procure plăcere deplină. Prin aceasta, foamea devine pentru om şi un prilej de plăcere. Dacă am putea astâmpăra toată foamea din lume, atunci ar rezulta totalul cantităţii de plăcere, care trebuie atribuită prezenţei în lume a necesităţilor de hrănire. Ar mai fi de adăugat la aceasta şi plăcerea particulară spre care tind gurmanzii printr-o cultivare excesivă a nervilor gustativi.

Această cantitate de plăcere ar avea cea mai mare valoare dacă necesităţile ce stau în legătură cu plăcerea despre care este vorba ar fi satisfăcute în întregime, şi dacă alături de plăcere nu ar trebui să îndurăm, în acelaşi timp, şi o anumită cantitate de neplăcere.

Ştiinţele moderne ale naturii sunt de părere că natura produce mai multă viaţă decât poate întreţine, cu alte cuvinte, ea produce şi mai multă foame decât este în stare a satisface. Prisosul de viaţă pe care îl produce trebuie să dispară în durerile luptei pentru existenţă. Să admitem că, în fiecare moment al evoluţiei, necesităţile vieţii ar fi mai mari decât mijloacele de satisfacere, şi, prin aceasta, plăcerea vieţii ar fi diminuată. Plăcerea vieţii, existentă în mod real, nu este însă câtuşi de puţin micşorată. Acolo unde are loc satisfacerea unei pofte, cantitatea corespunzătoare de plăcere este prezentă, chiar dacă în însăşi fiinţa respectivă, sau într-o altă fiinţă din anturajul

ei, există un suficient număr de porniri nesatisfăcute. Dar ceea ce se micşorează prin aceasta este *valoarea* plăcerilor vieţii. Dacă necesităţile unei fiinţe sunt satisfăcute numai în parte, fiinţa respectivă are o plăcere ce corespunde numărului de necesităţi satisfăcute. Această plăcere are o valoare cu atât mai redusă, cu cât ea este mai mică în raport cu totalitatea exigenţelor vieţii din domeniul poftelor despre care vorbim. Această valoare ne-o putem reprezenta printr-o fracţie al cărei numărător este plăcerea într-adevăr existentă şi al cărei numitor este suma necesităţilor. Când numărătorul şi numitorul sunt egali, fracţia are valoarea 1, cu alte cuvinte când sunt satisfăcute toate necesităţile. Valoarea fracţiei va fi mai mare decât când bucuria prezentă într-o fiinţă este mai mare decât aceea pe care o comportă dorinţele, poftele sale, şi ea este mai mică decât 1 când cantitatea plăcerii este depăşită de suma dorinţelor, a poftelor. Dar, câtă vreme numărătorul are chiar şi cea mai neînsemnată valoare, fracţia nu se poate reduce la zero. Dacă un om şi-ar face, înainte de moarte, bilanţul vieţii, şi-ar raporta cantitatea de plăcere ce i-a procurat-o satisfacerea unui anumit instinct, de exemplu acela al foamei, la toate cerinţele pe care le comportă acest instinct în viaţă, s-ar putea întâmpla ca bucuria încercată să aibă numai o valoare redusă; însă fără valoare ea nu este niciodată. La aceeaşi cantitate de plăcere, odată cu înmulţirea necesităţilor unei fiinţe, se micşorează valoarea plăcerilor vieţii. Acelaşi lucru se poate spune despre întreaga viaţă din natură. Cu cât numărul fiinţelor din natură este mai mare decât acela al fiinţelor care îşi pot satisface pe deplin pornirile, cu atât valoarea medie a plăcerilor vieţii este mai mică. Atunci când nu putem spera să obţinem întreaga contravaloare a poliţelor, emise asupra instinctelor şi plătibile în plăcerile vieţii, le scontăm sub valoarea lor nominală. Dacă timp de trei zile

am ce mânca, şi în următoarele trei zile trebuie să flămânzesc, plăcerea din primele trei zile nu devine prin aceasta mai mică. Dar, această plăcere trebuie să mi-o reprezint apoi împărţită pe şase zile, şi prin aceasta valoarea sa se micşorează, pentru instinctul meu de hrănire, la jumătate. La fel stau lucrurile cu mărimea plăcerii în raport cu *gradul* necesităţii mele. Când simt nevoia a două bucăţi de pâine cu unt, şi nu pot primi decât una, plăcerea avută de la o bucată are numai jumătate din valoarea pe care aş avea-o dacă, după consumare, m-aş fi săturat. Acesta este felul în care se determină în viaţă *valoarea* unei plăceri. Ea se măsoară după necesităţile vieţii. Dorinţele noastre sunt *unitatea de măsură*, iar ceea ce avem de măsurat este plăcerea. Plăcerea săturării capătă valoare numai prin faptul că există foame, şi mărimea acestei valori depinde de mărimea foamei.

Cerinţele neîmplinite ale vieţii noastre îşi aruncă umbrele şi asupra dorinţelor satisfăcute şi micşorează *valoarea* ceasurilor de plăcere. Putem vorbi însă şi despre *valoarea actuală* a unui sentiment de plăcere. Această valoare este cu atât mai redusă, cu cât plăcerea este mai mică, în raport cu durata şi intensitatea dorinţelor noastre.

O cantitate de plăcere are pentru noi valoare deplină numai dacă durata şi gradul ei de intensitate se găsesc în concordanţă cu dorinţa noastră. O cantitate de plăcere, mai mică decât dorinţa noastră, diminuează valoarea plăcerii; una mai mare produce un surplus nedorit, care va fi simţit ca plăcere numai dacă reuşim ca, în timp ce gustăm plăcerea, să intensificăm dorinţa. Dacă nu suntem în stare să intensificăm dorinţa în măsura în care creşte plăcerea aceasta *din urmă* se transformă în neplăcere. Obiectul care altfel ne-ar fi satisfăcut, ne năpădeşte fără să vrea, şi noi suferim sub povara lui. Aceasta este o dovadă că plăcerea are valoare pentru noi numai dacă putem stabili şi menţine

o proporţie între ea şi dorinţa noastră. Prisosul de sentimente plăcute se transformă în durere. Acest lucru îl putem observa mai ales la oamenii a căror dorinţă după o plăcere oarecare este foarte redusă. În oamenii care au un instinct slab de hrănire, mâncarea trezeşte un uşor sentiment de scârbă. Rezultă şi de aici că dorinţa este măsurătorul de valoare al plăcerii.

Pesimiştii ar putea spune: instinctul de hrănire nesatisfăcut nu aduce, în lume, numai neplăcerea ce rezultă din faptul că omul a fost privat de o bucurie, ci şi o durere pozitivă, chinuri şi suferinţe. Ei se pot referi aici la mizeria de nespus a oamenilor încercaţi de grija traiului zilnic, la suma neplăcerii pe care aceşti o au oameni direct de pe urma faptului că le lipsesc mijloacele de trai. Iar dacă vor să-şi extindă afirmaţia şi asupra naturii extraumane, se pot referi la chinurile animalelor care flămânzesc în anumite anotimpuri, din lipsă de hrană. Pesimiştii afirmă că acest rău întrece cu mult cantitatea de plăcere ce rezultă de pe urma satisfacerii necesităţilor de hrănire.

Nu ne putem îndoi că am putea compara *plăcerea* cu *neplăcerea* şi că am putea determina prisosul uneia faţă de cealaltă, aşa cum facem cu *câştigul* şi cu *pierderea*. Dar dacă pesimismul crede că prisosul este de partea neplăcerii şi îşi închipuie că, din aceasta, poate trage concluzii asupra nonvalorii vieţii, el comite o greşeală, fiindcă face un calcul care nu se face niciodată în viaţa reală.

Dorinţa noastră se îndreaptă, în fiecare caz aparte, către un anumit obiect. Valoarea plăcerii pe care ne-o oferă satisfacerea va fi, aşa cum am văzut, cu atât mai mare, cu cât va fi mai mare cantitatea de plăcere în raport cu mărimea dorinţei noastre.[48] Dar tot de mărimea dorinţei

[48] Aici facem abstracţie de cazul în care, prin intensificarea excesivă a plăcerii, aceasta se transformă în neplăcere.

noastre depinde şi cantitatea neplăcerii pe care trebuie să o îndurăm pentru a ajunge la plăcere. Noi nu comparăm cantitatea de neplăcere cu aceea a plăcerii, ci cu mărimea dorinţei noastre. Cel ce se bucură mult de mâncare va trece cu mai multă uşurinţă – datorită plăcerii dintr-un viitor mai bun – peste o perioadă de foame, decât un altul, căruia îi lipseşte bucuria ce o oferă satisfacerea instinctului de hrănire. Femeia care vrea să aibă un copil nu compară plăcerea ce rezultă din aceasta cu cantitatea de neplăcere ce rezultă din sarcină, din lăuzie, din îngrijirea copilului etc., ci cu dorinţa sa de a avea un copil.

Niciodată nu aspirăm la o plăcere abstractă, de o anumită mărime, ci la o satisfacere concretă, cu totul precisă. Când vrem să avem o plăcere care trebuie satisfăcută cu un anumit lucru sau cu un anumit sentiment, nu putem fi satisfăcuţi cu un alt lucru sau cu un alt sentiment, care ne procură o plăcere de aceeaşi mărime. Unui om care vrea să mănânce, nu-i putem înlocui plăcerea ce i-o procură mâncarea cu o plăcere de aceeaşi mărime, dar care este produsă de o plimbare. Dacă dorinţa noastră ar năzui, într-un mod absolut general, să ajungă la o anumită cantitate de plăcere, această dorinţă ar trebui să amuţească de îndată ce plăcerea n-ar putea fi atinsă fără o cantitate de neplăcere care să depăşească, în ceea ce priveşte mărimea, pe aceea a plăcerii. Dar fiindcă omul tinde să-şi satisfacă dorinţele pe o anumită cale, această satisfacere este însoţită de plăcere, chiar şi atunci când plăcerea este obţinută cu preţul unei neplăceri mult mai mari. Prin faptul că pornirile fiinţelor au o anumită direcţie şi se îndreaptă spre un ţel concret, nu mai avem posibilitatea de a considera cantitatea de neplăcere, pe care o întâlnim pe calea ce duce spre acest ţel, ca un factor tot atât de important. Dacă dorinţa este îndeajuns de puternică, aşa încât să persiste, într-o măsură oarecare, şi după învingerea neplăcerii, plăcerea mai poate

fi gustată pe deplin. Prin urmare, dorința nu face o legătură directă între neplăcere și plăcerea atinsă, ci numai o legătură indirectă, stabilind un raport între propria sa mărime și aceea a neplăcerii. Nu este vorba să știm care este mai mare, plăcerea de atins sau neplăcerea, ci dacă dorința de a atinge țelul este sau nu mai mare decât obstacolul neplăcerii pe care o întâmpinăm. Dacă acest obstacol este mai mare decât dorința, aceasta din urmă se împotrivește inevitabilului, slăbește și încetează a mai năzui. Prin faptul că dorința urmează să fie satisfăcută într-un anumit fel, plăcerea ce stă în legătură cu ea dobândește o însemnătate care ne dă putința ca, după ce satisfacerea a avut loc, să ținem cont de cantitatea necesară de neplăcere, numai în măsura în care aceasta a micșorat dorința noastră. Dacă sunt un prieten pasionat al priveliștilor din natură, nu voi compara niciodată direct plăcerea pe care o am când privesc un peisaj de pe vârful unui munte cu neplăcerea obositoarei urcări și coborâri. Mă voi întreba, însă, dacă dorința mea de a avea o perspectivă de pe un munte, va fi îndeajuns de vie și după învingerea amintitelor greutăți. Plăcerea și neplăcerea pot fi comparate numai indirect cu ajutorul dorinței. Prin urmare, nu trebuie să ne întrebăm care prisosește, plăcerea sau neplăcerea, ci dacă voința plăcerii este îndeajuns de puternică pentru a învinge neplăcerea.

O dovadă că această afirmație este justă o constituie împrejurarea că plăcerea este mult mai prețuită atunci când trebuie dobândită printr-o mare neplăcere, decât atunci când ne cade în brațe ca un dar din ceruri. După ce suferințele și chinurile au micșorat dorințele noastre și, apoi, ținta este, cu toate acestea, atinsă, plăcerea noastră va fi în raport cu cuantumul dorinței ce a mai rămas, *cu atât mai mare*. Acest raport reprezintă însă, așa cum am arătat, *valoarea plăcerii*. O altă dovadă ne este dată prin faptul că ființele vii, inclusiv omul, își desfășoară atâta timp

instinctele lor cât sunt în stare să suporte durerile şi chinurile pe care le întâmpină. Şi lupta pentru existenţă nu este decât consecinţa acestui fapt. Viaţa tinde să se dezvolte şi renunţă la luptă numai acela ale cărui dorinţe sunt înăbuşite de puterea greutăţilor ce îl năpădesc. Fiecare fiinţă vie caută atât timp hrana, până când lipsa de hrană îi distruge viaţa. Şi nici omul nu-şi face seama decât atunci când crede, (pe drept sau pe nedrept), că nu poate atinge ţelurile care, după părerea sa, meritau a constitui obiectul strădaniilor sale. Dar câtă vreme mai crede că poate atinge aceste ţeluri – care, după părerea sa, sunt singurele ţeluri ce merită a fi atinse – luptă împotriva tuturor durerilor şi chinurilor. După unii, filosofia ar trebui să trezească în om ideea că voinţa are un sens numai când plăcerea este mai mare decât neplăcerea. Potrivit naturii sale, omul vrea să ajungă la obiectul dorinţei sale, dacă poate suporta neplăcerea ce se leagă în mod necesar de acest lucru, oricât de mare ar fi această neplăcere. Dar o astfel de filosofie ar fi greşită, fiindcă ea face dependentă voinţa omenească de o împrejurare (prisosul plăcerii faţă de neplăcere), pe care, la început, omul nu o cunoaşte. Etalonul originar al voinţei este dorinţa şi dorinţa se realizează întotdeauna câtă vreme nu este împiedicată. Calculul pe care îl întocmeşte *viaţa* – nu o filosofie raţionalistă –, când trebuie să avem în vedere, la satisfacerea unei dorinţe, plăcerea şi neplăcerea, îl putem compara cu următoarea situaţie. Dacă, la cumpărarea unei anumite cantităţi de mere, sunt constrâns să primesc de două ori mai multe mere rele decât bune – fiindcă vânzătorul vrea să se debaraseze de ele – nu voi ezita nici un moment de a lua cu mine merele rele dacă îmi dă mâna să stabilesc va1oarea cantităţii mai mici, aceea a merelor bune, atât de sus, încât să pot lua asupra mea, pe lângă preţul de cumpărare, şi cheltuielile de îndepărtare a

merelor rele. Din acest exemplu putem dobândi o idee despre raportul dintre cantitatea de plăcere şi cantitatea de neplăcere, prilejuite de o dorinţă. Eu nu determin valoarea merelor bune prin aceea că scad valoarea lor din aceea a merelor rele, ci prin faptul că merele bune îşi păstrează totuşi o valoare, cu toată prezenţa merelor rele.

Aşa după cum atunci când consum merele bune nu ţin seama de cele rele, tot aşa mă dăruiesc cu totul satisfacerii unei dorinţe, după ce m-am debarasat de chinurile implicate.

Chiar dacă pesimismul ar avea dreptate când afirmă că în lume există mai multă neplăcere decât plăcere, acest lucru nu ar avea nici o influenţă asupra voinţei, căci fiinţele vii năzuiesc, cu toate acestea, după plăcerile ce pot fi atinse. Dovada empirică a faptului că durerea depăşeşte bucuria ar fi în măsură, dacă într-adevăr ar fi aşa, să arate miopia filosofilor care văd valoarea vieţii în prisosul de plăcere (eudemonismul), dar nu ne-ar putea înfăţişa voinţa ca fiind, în general, iraţională; căci aceasta nu se îndreaptă spre un surplus de plăcere, ci spre cantitatea de plăcere ce mai rămâne după ce s-a scăzut neplăcerea. Această cantitate de plăcere nu apare însă mereu ca un ţel vrednic de atins.

S-a încercat a se combate pesimismul afirmându-se că este cu neputinţă de a se calcula surplusul de plăcere sau de neplăcere din lume. La baza oricărui calcul stă faptul că lucrurile ce intră în calcul pot fi comparate în ceea ce priveşte mărimea lor. Or, fiecare neplăcere şi fiecare plăcere au o anumită mărime (tărie şi durată). În ceea ce priveşte mărimea lor, pot fi comparate, cel puţin estimativ, chiar sentimentele de plăcere de diferite feluri. Ştim ce ne încântă mai mult, o ţigară bună sau o glumă. Prin urmare, nu putem face nici o obiecţie împotriva comparării, din punct de vedere al mărimii, a diferitelor feluri de plăcere şi neplăcere. Iar cercetătorul care şi-a luat sarcina să

determine surplusul de plăcere sau neplăcere din lume pleacă de la premize absolut justificate. Putem arăta greşelile pesimismului, dar nu este îngăduit să avem îndoieli privind posibilitatea de a estima ştiinţific cantitatea de plăcere sau neplăcere, prin urmare în legătură cu stabilirea unui bilanţ al plăcerii. Nu este just să se afirme însă că rezultatele acestui calcul ar avea vreo urmare asupra voinţei omeneşti. Cazurile în care valoarea acţiunii noastre depinde de surplusul de plăcere sau de neplăcere sunt acelea în care obiectele asupra cărora se îndreaptă acţiunea noastră ne sunt indiferente. Dacă nu-i vorba de altceva, decât de a-mi procura, la sfârşitul muncii mele, o plăcere oarecare, printr-un joc sau printr-o conversaţie uşoară şi îmi este cu totul indiferent ce fac în acest scop, atunci mă pot întreba: cum ajung la cel mai mare surplus de plăcere? Eu renunţ, fără îndoială, la o acţiune, dacă balanţa înclină în partea neplăcerii. Dacă vrem să cumpărăm unui copil o jucărie, la a1egerea ei ne gândim la aceea care îl va face copilului cea mai mare bucurie. În toate celelalte cazuri nu ne hotărâm exclusiv după bilanţul plăcerii.

Prin urmare, atunci când moraliştii pesimişti îşi închipuie că, prin dovada ce o fac, anume că neplăcerea există într-o măsură mai mare decât plăcerea, pregătesc terenul pentru o participare dezinteresată la munca de promovare a culturii, ei nu au în vedere că, potrivit naturii sale, voinţa omenească nu se lasă influenţată de această cunoştinţă. Străduania oamenilor se îndreaptă spre cantitatea de satisfacţie ce rezultă după ce toate dificultăţile au fost învinse. Speranţa de a atinge această satisfacţie constituie temelia activităţii omeneşti. Munca fiecăruia şi întreaga muncă de promovare a culturii izvorăşte din această speranţă. Etica pesimistă crede că trebuie să vorbească despre goana după noroc ca despre

un lucru de nerealizat, pentru ca omul să se consacre propriu-ziselor sale datorii morale. Dar aceste datorii morale nu sunt altceva decât concrete porniri naturale şi imbolduri spirituale; omul năzuieşte la satisfacerea lor, cu toată neplăcerea pe care ar întâmpina-o. Aşadar, goana după fericire, pe care pesimistul vrea s-o nimicească, nici nu există. Omul îşi îndeplineşte, însă, datoriile pe care le are de îndeplinit, fiindcă, potrivit naturii sale, el vrea să le îndeplinească, atunci când le-a recunoscut într-adevăr esenţa. Etica pesimistă afirmă că omul se poate dedica în viaţă îndatoririlor pe care el le recunoaşte ca atare, abia după ce a renunţat la strădania după plăcere. Dar nici o etică nu poate născoci vreodată alte îndatoriri în viaţă decât acelea de a satisface dorinţele omului şi de a împlini idealurile sale morale. Nici o etică nu poate răpi omului plăcerea ce se leagă de împlinirea dorinţelor sale. Pesimistul spune: nu năzui după plăcere, căci nu o poţi atinge niciodată; năzuieşte după ceea ce recunoşti ca fiind datorie a ta. La aceasta se poate răspunde: acesta este modul de a fi al omului, şi dacă se afirmă că omul năzuieşte numai după fericire, aceasta nu este decât o născocire a unei filosofii care umblă pe căi greşite. Omul năzuieşte să ajungă la satisfacerea dorinţelor nutrite de fiinţa sa şi are în vedere obiectele concrete ale năzuinţelor sale, nu o „fericire" abstractă; iar împlinirea lor este pentru el o plăcere. Când etica pesimistă cere ca oamenii să nu tindă după plăcere, ci după atingerea celor ce recunosc drept datorie a lor în viaţă, ea pretinde un lucru care coincide cu ceea ce omul *vrea*, potrivit naturii sale. Pentru a fi moral, nu este necesar ca omul să fie mai întâi întors pe dos de filosofie; nu este necesar ca acesta să se lepede, mai întâi, de natura sa. Moralitatea constă din strădania după un ţel pe care l-am recunoscut ca fiind îndreptăţit; a urmări acest ţel, este un lucru ce se află în natura fiinţei omeneşti, câtă

vreme dorinţa nu este paralizată de o neplăcere ce se leagă de împlinirea ei. Şi aceasta este esenţa oricărei voinţe adevărate. Etica nu se întemeiază pe nimicirea oricărei străduinţi după plăcere, pentru ca ideile abstracte şi anemice să-şi poată instaura domnia lor acolo unde nu li se opune o dorinţă puternică după plăcerile vieţii, ci pe o *voinţă puternică* şi susţinută de intuiţii ideale, o voinţă care îşi atinge ţinta chiar dacă drumul îi este plin de spini.

Idealurile morale izvorăsc din fantezia morală a omului. Ele se înfăptuiesc atunci când omul le doreşte atât de puternic, încât poate învinge durerile şi chinurile. Ele sunt intuiţiile *sale*, mobilurile de acţiune, care pun în mişcare spiritul său; el le *vrea* fiindcă în făptuirea lor este cea mai înaltă plăcere a sa. Omul nu are nevoie ca, mai întâi, etica să-i interzică să năzuiască plăcerea, pentru ca apoi să-i poruncească ceea ce *trebuie* să năzuiască. El se va strădui să ajungă la idealuri morale, de îndată ce fantezia sa morală este destul de activă, pentru a-i inspira intuiţiile care să furnizeze voinţei sale tăria necesară de a învinge obstacolele care se află în organismul său, lucru care, deseori, este însoţit de o neplăcere inerentă.

Cel ce năzuieşte spre idealuri mai înalte o face fiindcă aceste idealuri constituie conţinutul fiinţei sale, şi înfăptuirea lor îi procură o plăcere faţă de care plăcerea ce rezultă din satisfacerea pornirilor obişnuite înseamnă foarte puţin. Idealiştii se *dăruiesc* spiritual transpunerii idealurilor lor în realitate.

Cel ce vrea să nimicească plăcerea ce rezultă din satisfacerea dorinţelor omeneşti, trebuie să facă mai întâi din om un sclav, care nu acţionează fiindcă vrea, ci fiindcă trebuie. Căci obţinerea a ceea ce vrem ne face plăcere. Ceea ce numim bine, nu este ceea ce *trebuie* omul să facă, ci ceea ce *vrea* el să facă, atunci când aduce în deplină manifestare întreaga şi adevărata natură omenească. Cel ce nu

recunoaşte acest lucru, trebuie să alunge din om ceea ce vrea acesta şi să-i prescrie *din afară* un nou conţinut de voinţă.

Omul acordă o valoare împlinirii unei dorinţe, fiindcă ea izvorăşte din fiinţa sa. Cele atinse îşi au valoarea lor, fiindcă au fost voite. Dacă se neagă valoarea ţelurilor pe care şi le pune voinţa umană ca atare, atunci ţelurile care au valoare trebuie luate din ceva ce nu vrea omul.

Etica bazată pe pesimism izvorăşte din nesocotirea fanteziei morale. Voinţa poate fi confundată cu o intensă dorinţă după plăcere, numai de către acela care nu crede că spiritul individual al omului îşi poate fixa el însuşi conţinutul străduniilor sale. Omul lipsit de fantezie nu creează idei morale. Unui asemenea om trebuie să i se dea aceste idei. Desigur că el năzuieşte să-şi satisfacă poftele inferioare, dar de aceasta se îngrijeşte natura fizică. Dezvoltării omului *întreg* îi mai aparţin însă şi dorinţele ce izvorăsc din spirit. Numai când suntem de părere că omul nu are asemenea dorinţe, se poate afirma că trebuie să le primească din afară. Atunci avem şi dreptul să spunem că el este obligat să facă ceea ce nu vrea. Orice morală care pretinde omului să-şi înăbuşe voinţa pentru a împlini o datorie pe care nu o vrea, nu ţine socoteală de omul *întreg*, ci de un om căruia îl lipseşte orice capacitate de a avea vreo dorinţă spirituală. Pentru omul care a parcurs o evoluţie armonioasă, aşa-numitele idei ale binelui nu se găsesc *în afara*, ci în *interiorul* sferei fiinţei sale. Acţiunea morală nu constă din nimicirea unei voinţe proprii şi unilaterale, ci dintr-o dezvoltare *deplină* a naturii omeneşti. Cel ce crede că idealurile morale nu pot fi atinse decât atunci când omul nimiceşte în sine voinţa individuală, nu ştie că aceste idealuri sunt tot atât de dorite de om ca şi satisfacerea aşa-numitelor porniri animalice.

Nu se poate tăgădui că aceste concepţii caracterizatele mai sus pot fi uşor răstălmăcite. Oamenilor lipsiţi de maturitatea necesară şi fără fantezie morală, le place să vadă în instinctele naturii lor imperfecte conţinutul deplin al omului şi resping toate ideile morale pe care nu le-au produs ei, pentru a-şi putea „trăi viaţa" nestingheriţi. Firește că ceea ce este just pentru omul pe deplin evoluat, nu este just pentru omul semi-evoluat. Cel care mai are nevoie de educaţie pentru a ajunge până acolo încât natura sa morală să perforeze găoacea pasiunilor inferioare, este un om de la care nu se poate pretinde ceea ce este valabil pentru un om matur. Aici, însă, n-am vrut să arătăm ceea ce trebuie să dobândească omul neevoluat, ci ceea ce se află în natura omului matur. Căci trebuia să se facă dovada că libertatea este cu putinţă; dar libertatea nu ni se arată în acţiunile izvorâte dintr-o necesitate senzorială ori sufletească, ci în acţiuni susţinute de intuiţii spirituale.

Omul ajuns astfel la deplina maturitate îşi determină el însuşi valoarea. El nu năzuieşte să ajungă la plăcerea pe care i-o oferă în dar natura sau Creatorul şi nu îndeplineşte o datorie abstractă, pe care o recunoaşte ca atare după ce s-a debarasat de strădania după plăcere. El acţionează aşa cum vrea, adică în conformitate cu intuiţiile sale etice; şi în realizarea celor pe care le vrea, el vede adevărata plăcere a vieţii sale. El determină valoarea vieţii după raportul ce se stabileşte între realizare şi strădanie. Morala care înlocuieşte voinţa cu simpla poruncă, înclinarea cu simpla datorie, determină valoarea omului după raportul ce se stabileşte între ceea ce îi impune datoria şi ceea ce împlineşte omul. Ea îl măsoară pe om după un criteriu ce se află în afara fiinţei sale. Concepţia dezvoltată aici îl îndrumă pe om spre propria sa fiinţă. Ea recunoaşte ca valoare adevărată a vieţii numai ceea ce consideră omul ca

atare, după măsura vrerii sale. Ea acceptă tot atât de puţin o valoare a vieţii ce nu a fost recunoscută de individ, pe cât de puţin acceptă o finalitate a vieţii ce nu izvorăşte din acesta. Ea vede în individ, privit sub unghiul fiinţei sale multilaterale, pe propriul său stăpân şi propriul său apreciator.

Adaos la noua ediţie (1918). Cele prezentate în acest capitol pot fi greşit interpretate dacă ţinem neapărat la următoarea obiecţie aparentă: voinţa omului, ca atare, este ceva lipsit de raţiune, absurd; trebuie să i se arate această absurditate şi omul va recunoaşte că ţelul strădaniilor etice ar trebui să constea dintr-o totală eliberare de voinţă. O astfel de obiecţie aparentă mi-a fost făcută de o personalitate competentă [Nota 56], care mi-a spus că misiunea filosofilor este de a face ceea ce, în absenţa gândirii, au neglijat a face animalele şi majoritatea oamenilor: un bilanţ real al vieţii. Cu toate acestea, cel ce face această obiecţie nu îşi dă seama de problema principală: dacă vrem ca libertatea să devină o realitate, voinţa din natura omenească trebuie purtată de gândirea intuitivă. Rezultă însă, totodată, că voinţa poate fi determinată şi de altceva decât de intuiţie, dar moralitatea şi valoarea sa rezultă *numai* din realizarea liberă a intuiţiilor, realizare ce izvorăşte din fiinţa omului. Individualismul etic este capabil să prezinte moralitatea în toată demnitatea ei, căci el nu este de părerea că adevărata moralitate constă într-un acord exterior, pe care l-am stabili între voinţă şi o normă oarecare, ci din ceea ce ia naştere din om, atunci când voinţa morală devine o parte constitutivă a fiinţei sale integrale, aşa încât a săvârşi o imoralitate înseamnă pentru el o ciuntire, o schilodire a fiinţei sale.

XIV. INDIVIDUALITATE ŞI SPECIE

Concepţia după care omul este considerat o individualitate liberă, bazată exclusiv pe sine însuşi, este combătută, în aparenţă, de faptul că acesta ni se prezintă ca membru al unui tot unitar (rasă, seminţie, popor, familie, sex masculin sau feminin) şi că acţionează în cadrul unui tot (stat, biserică etc.), El poartă însuşirile generale ale caracterului pe care îl are comunitatea de care aparţine şi dă acţiunilor sale un conţinut care este determinat de locul ocupat de om în cadrul unei mulţimi de oameni.

Este cu putinţă a mai vorbi, pe lângă toate acestea, despre individualitate? Îl mai putem considera pe om ca un tot în sine, când el îşi are originea într-un întreg şi se încorporează unui întreg?

Membrul unui întreg este determinat, în ceea ce priveşte însuşirile şi funcţiunile sale, de acest întreg. Un popor este un întreg şi oamenii care îi aparţin au particularităţile ce rezidă în fiinţa poporului. Felul de a fi şi de a se manifesta al individului depinde de caracterul poporului. Prin aceasta fizionomia şi fapta omului particular capătă ceva din caracterele speciei. Dacă întrebăm de ce un lucru sau altul ni se prezintă la un om aşa sau aşa, vom fi conduşi de la fiinţa particulară la specie. Abia aceasta ne explică motivul pentru care apare ceva la om, în forma observată de noi.

Însă omul se eliberează de aceste însuşiri ale speciei. Căci, atunci când sunt trăite just, însuşirile de specie ale omului nu sunt ceva care să-i îngrădească libertatea, şi acest lucru nu trebuie să aibă loc nici printr-o organizare artificială. Omul dezvoltă în sine însuşiri şi funcţiuni al căror motiv determinant nu-l putem căuta decât în el însuşi, Însuşirile de specie îi servesc numai ca mijloc pentru a-şi exprima în ele entitatea sa particulară. Omul

foloseşte numai ca bază particularităţile pe care le-a primit de la natură, şi le dă forma corespunzătoare fiinţei sale. De aceea ar fi zadarnic să caute motivele manifestărilor sale în legile speciei, căci avem de-a face cu un individ care poate fi explicat numai prin sine însuşi. Dacă un om a reuşit să se elibereze de însuşirile de specie, iar noi am continua şi după aceea să explicăm toate însuşirile sale din caracterul speciei, înseamnă că nu avem nici un organ pentru a sesiza ceea ce este individual.

Este imposibil să înţelegem în întregime un om, dacă pornim în examinarea lui de la noţiunea speciei. Îndărătnicia cea mai mare o întâlnim în această examinare a omului atunci când este vorba de sexul uman. Aproape întotdeauna bărbatul vede în femeie şi femeia vede în bărbat prea mult din caracterul general al sexului şi prea puţin din acela al individualităţii. În viaţa practică, acest lucru dăunează mai puţin bărbaţilor decât femeilor. Şi dacă poziţia socială a femeii este foarte adesea atât de nedemnă, se datorează faptului că, în multe privinţe, ea nu este condiţionată – aşa cum ar trebui să fie – de particularităţile individuale ale fiecărei femeii, ci de ideile generale pe care şi le fac oamenii despre necesităţile şi atribuţiile naturale ale femeii. Îndeletnicirile în viaţă ale bărbatului depind de înclinaţiile şi facultăţile individuale ale acestuia, pe când acelea ale femeii se consideră că depind exclusiv de faptul că este femeie. Se consideră că femeia ar fi sclavul însuşirilor de gen, ale femininului în general. Câtă vreme bărbaţii mai discută încă dacă „potrivit predispoziţiilor sale naturale", femeia poate sau nu îmbrăţişa o anumită carieră, aşa-numita problemă feminină nu poate depăşi cel mai elementar stadiu al ei. Să lăsăm pe seama femeii să aprecieze, după natura sa, ceea ce vrea să facă şi ceea ce poate face. Dacă este adevărat că femeile nu sunt capabile decât pentru funcţiunile ce li s-au încredinţat până acum,

ele nici nu vor ajunge, prin ele însele, să ocupe alte funcţiuni. Trebuie, însă, ca ele însele să aibă dreptul de a hotărî ceea ce stă în natura lor. Celor ce se îngrozesc de zguduitura prin care ar trece orânduirea socială atunci când femeile nu vor mai fi considerate ca exemplare ale unei specii, ci ca individualităţi, acelora trebuie să li se răspundă că o stare socială în care o jumătate de omenire duce o existenţă nedemnă de om, este însetată după o îmbunătăţire.[49]

Cel ce îi judecă pe oameni după caracterele de specie a ajuns tocmai la limitele dincolo de care aceştia încep a fi fiinţe a căror manifestare se întemeiază pe o autodeterminare liberă. Ceea ce se găseşte sub aceste limite poate fi, desigur, obiectul examinării ştiinţifice. Particularităţile rasei, ale seminţiei, ale poporului şi ale sexului constituie obiectul unor ştiinţe aparte. Numai oamenii care ar vrea să trăiască doar ca nişte exemplare ale speciei s-ar putea regăsi în imaginea generală ce rezultă de pe urma unei astfel de examinări ştiinţifice. Dar toate aceste ştiinţe nu pot răzbi până la conţinutul particular al individualităţii. Acolo unde începe domeniul libertăţii (de gândire şi de acţiune), încetează determinarea individului prin legile speciei. Conţinutul conceptual pe care gândirea

[49] În ceea ce priveşte expunerile de mai sus, mi s-a obiectat, [Nota 57] îndată după apariţia acestei cărţi (1894), că în cadrul însuşirilor speciei, femeia se poate manifesta mult mai individual şi mai liber decât bărbatul, care este dezindividualizat, la început de şcoală, iar apoi de armată, război şi carieră. Ştiu că această obiecţie poate fi adusă astăzi mai mult ca oricând. Cu toate acestea, frazele de mai sus trebuie să rămână şi aş vrea să sper că se vor găsi şi cititori care să înţeleagă că o astfel de obiecţie se bate cap în cap cu ideea de libertate, aşa cum a fost dezvoltată în această carte, şi care vor judeca frazele mele de mai sus după alte criterii decât acelea ale dezindividualizări bărbaţilor prin şcoală şi profesie.

omului trebuie să-l pună în legătură cu percepţia, pentru a ajunge la realitatea deplină, nu-l poate stabili nimeni o dată pentru totdeauna şi să-l lase apoi drept moştenire omenirii. Individul trebuie să-şi dobândească noţiunile prin propria sa intuiţie. Felul în care gândeşte acesta nu se poate deduce din ideea de specie. În această privinţă, hotărâtor este numai individul. Tot atât de puţin pot fi determinate din caracterele generale ale oamenilor ţelurile concrete pe care vrea individul să le pună în faţa voinţei sale. Cel ce vrea să înţeleagă individul, trebuie să pătrundă în entitatea particulară a acestuia şi să nu se oprească la particularităţile tipice. În acest sens, fiecare om individual este o problemă. Şi orice ştiinţă care se ocupă cu idei şi noţiuni abstracte despre specie, este numai o pregătire pentru cunoştinţa de care avem parte atunci când o individualitate omenească ne împărtăşeşte felul ei de a vedea lumea, şi pe care o dobândim, pe de altă parte, din conţinutul voinţei sale. În momentul în care am ajuns la sentimentul: aici avem de-a face cu un om care s-a eliberat de gândirea tipică şi de voinţa de specie, în acel moment trebuie să încetăm să mai recurgem la vreo noţiune din spiritul nostru dacă vrem să înţelegem fiinţa acestui om. Cunoaşterea constă din unirea noţiunii cu percepţia, prin gândire. În cazul tuturor celorlalte obiecte, observatorul trebuie să dobândească noţiunile cu ajutorul intuiţiei sale. La înţelegerea unei individualităţi libere însă este vorba numai de a primi în spiritul nostru, sub o formă pură (fără amestecul propriului nostru conţinut de noţiuni), noţiunile acestei individualităţi, după care ea se autodetermină. Oamenii care, pentru a-şi forma o judecată despre un semen al lor, recurg numaidecât la propriile lor noţiuni, nu vor putea ajunge niciodată la înţelegerea unei individualităţi. Aşa cum individualitatea liberă se eliberează de particularităţile speciei, tot aşa trebuie să se

elibereze şi cunoaşterea de felul în care sunt înţelese caracteristici1e de specie.

Omul poate fi considerat ca un spirit liber în cadrul unei comunităţi omeneşti, numai în măsura în care s-a eliberat – în modul arătat – de caracteristicile de specie. Nici un om nu este în întregime specie, nici unul nu este cu totul individualitate. Dar, treptat, treptat, fiecare om îndepărtează din fiinţa sa o parte, mai mare sau mai mică, din caracterele de specie ale vieţii sale animalice şi din constrângerile pe care legile autorităţilor omeneşti le exercită asupra sa.

În ceea ce priveşte acea parte din fiinţa omenească, însă, pentru care omul nu a putut cuceri încă o astfel de libertate, el constituie un membru al organismului natural şi spiritual. El trăieşte, în această privinţă, aşa cum vede la alţii, sau cum îi poruncesc aceştia. Valoare etică, în adevăratul sens al cuvântului, are numai acea parte a acţiunilor sale care izvorăsc din intuiţiile sale. Instinctele morale pe care le-a dobândit prin moştenirea instinctelor sociale, devin etice abia după ce 1e-a primit în intuiţiile sale. Din intuiţiile etice individuale şi din primirea acestora în comunităţile omeneşti izvorăsc toate manifestările morale ale omenirii. Se mai poate spune: viaţa morală a omenirii constă din suma totală a producţiilor fanteziei morale de care sunt în stare indivizii umani liberi. Aceasta este concluzia monismului.

ULTIMELE PROBLEME
CONSECINŢELE MONISMULUI

Concepţia unitară despre lume, adică monismul înfăţişat aici, îşi extrage principiile de care are trebuinţă pentru a explica lumea, din experienţa omenească. Monismul caută izvoarele acţiunii tot înăuntrul lumii

experimentale, cu alte cuvinte în natura omenească accesibilă cunoaşterii de sine, şi anume în fantezia morală. El refuză să caute ultimele principii ale acestei lumi – prin deducţii abstracte – *în afara* lumii experimentale, a lumii ce există pentru percepere şi gândire. Pentru monism, unitatea pe care o stabileşte observaţia gânditoare, ce poate fi trăită, în multiplicitatea variată a percepţiilor, este, în acelaşi timp, unitatea pe care o necesită cunoaşterea omenească şi prin care ea caută intrare în domeniile fizic şi spiritual ale lumii. Cel ce caută să găsească o altă unitate, dincolo de cea aflată pe această cale, face doar dovada că nu cunoaşte concordanţa ce există între lucrurile descoperite de gândire şi acelea spre care se îndreaptă impulsurile de cunoaştere ale omului. Individul, într-adevăr, nu este separat de lume. El este o parte din lume şi, de fapt, cosmosul constituie un tot, care este discontinuu (întrerupt) numai pentru percepţia noastră. Pe această parte o considerăm, la început, ca o fiinţă ce există de sine stătătoare, fiindcă nu vedem curelele de transmisie şi frânghiile prin care forţele fundamentale ale cosmosului pun în mişcare roata vieţii noastre. Cel ce rămâne la acest punct de vedere va considera partea unui întreg drept o fiinţă de sine stătătoare, o monadă, care primeşte pe o cale oarecare, ştiri din afară despre restul lumii. Monismul pe care îl avem în vedere aici ne arată că independenţa poate fi crezută numai atâta vreme cât percepţiile nu au fost încă cuprinse prin gândire în reţeaua lumii noţiunilor. Dacă acest lucru se întâmplă, partea de existenţă ni se dezvăluie ca o pură *aparenţă a percepţiei*. Omul îşi poate găsi existenţa sa totală şi de sine stătătoare în univers numai prin gândirea intuitivă. Gândirea nimiceşte aparenţa percepţiei şi integrează existenţa noastră individuală în viaţa cosmosului. Unitatea lumii noţiunilor, care conţine în sine percepţiile obiective, cuprinde în sine şi conţinutul

personalităţii noastre subiective. Gândirea ne dă adevărata înfăţişare a realităţii, ca o unitate încheiată în sine, în timp ce diversitatea percepţiilor este numai o aparenţă condiţionată de organizarea noastră. Ţinta gândirii omeneşti a fost în toate vremurile cunoaşterea realităţii faţă de aparenţa percepţiei. Prin descoperirea legilor şi a raporturilor ce există între percepţii, ştiinţa s-a străduit să arate că acestea ar constitui realitatea. Dar acolo unde oamenii au fost de părerea că raporturile stabilite de gândirea omenească au numai o semnificaţie subiectivă, s-a căutat adevărata temelie a unităţii în obiecte situate dincolo de lumea noastră experimentală (un Dumnezeu ipotetic, voinţa, spiritul absolut etc.). Şi, bazaţi pe aceasta părere, oamenii s-au străduit ca, alături de ştiinţa realităţilor din lumea experimentală, să ajungă la o a doua ştiinţă, care trece dincolo de experienţă şi descoperă legătura dintre lumea experimentală şi realitatea inaccesibilă experienţei (nu prin trăire, ci printr-o metafizică fundamentată pe deducţii). Din acest punct de vedere se considera că ordinea cosmică poate fi înţeleasă cu gândirea, pentru că lumea a fost creată de fiinţa originară, după legi logice, şi se considera că motivul acţiunilor noastre s-ar afla în voinţa fiinţei originare. Nu se recunoştea, însă, faptul că gândirea cuprinde în acelaşi timp, elemente subiective şi obiective, şi că realitatea totală ne este dată în unirea percepţiei cu noţiunea. Numai atâta timp cât considerăm în formă abstractă legile ce străbat şi determină percepţia, avem de a face, de fapt, cu ceva pur subiectiv. Dar conţinutul noţiunii, pe care îl dobândim şi îl alăturăm percepţiei cu ajutorul gândirii, nu este subiectiv. Acest conţinut nu este luat din subiect, ci din realitate. El este acea parte a realităţii care nu poate fi dobândită prin percepere. El este o experienţă, dar nu o experienţă mijlocită prin percepţie. Cel ce nu-şi poate reprezenta că

noţiunea este o realitate, acela nu se gândeşte decât la forma abstractă a acesteia, aşa cum a reţinut-o în spiritul său. Dar, întocmai ca percepţia, noţiunea se găseşte într-o astfel de izolare numai datorită organizării noastre. Luat în mod izolat, nici pomul pe care îl percep nu are existenţă. El este, în marele angrenaj al naturii, numai un component, şi existenţa sa este posibilă numai într-o înlănţuire reală cu aceasta. O noţiune abstractă are tot atât de puţină realitate în sine cât are şi percepţia. Percepţia este acea parte a realităţii care ne este dată în mod obiectiv, iar noţiunea este acea parte a realităţii care ne este dată în mod subiectiv (prin intuiţie). Organizarea noastră spirituală desparte realitatea în aceşti doi factori. De unul luăm cunoştinţă prin actul de percepţie, iar de celălalt prin intuiţie. Abia unirea acestor doi factori ne dă realitatea întreagă, adică percepţia ce se încadrează organic în univers. Dacă avem în vedere numai percepţia, nu avem în vedere realitatea, ci un haos incoerent; dacă vorbim numai despre legile care guvernează percepţiile, ne referim la simple noţiuni abstracte. Nu noţiunea abstractă cuprinde realitatea, ci realitatea este cuprinsă de observaţia gânditoare, care nu examinează în mod unilateral nici noţiunea şi nici percepţia, ci legătura dintre acestea două.

Nici cel mai ortodox idealist subiectiv nu va tăgădui că trăim în realitate, că existenţa noastră reală îşi are rădăcinile în realitate. El va contesta doar că putem ajunge să cunoaştem în mod ideal ceea ce trăim în mod real. Faţă de aceasta, monismul ne arată că gândirea nu este nici subiectivă, nici obiectivă, ci un principiu care îmbrăţişează ambele laturi ale realităţii. În observaţia gânditoare săvârşim un proces care aparţine, el însuşi, domeniului faptelor reale. Noi învingem prin gândire unilateralitatea percepţiei pure, chiar şi în interiorul experienţei. Noi nu putem născoci fiinţa realităţii prin ipoteze conceptuale

abstracte (prin reflecţii pur conceptuale), dar, găsind ideile corespunzătoare percepţiilor, noi *trăim* în realitate. Monismul nu caută, alături de lumea experimentală, o lume neexperimentală (o lume de dincolo), ci el vede în noţiune şi percepţie realitatea. El nu construieşte o metafizică din noţiuni pur abstracte, căci în noţiuni el vede numai *una* din laturile realităţii, latura care rămâne ascunsă percepţiei, dar care are sens numai în legătură cu percepţia. Dar monismul trezeşte în om convingerea că el trăieşte în lumea realităţii şi că nu trebuie să caute în afara lumii o realitate superioară, o realitate ce nu poate fi trăită. El se abţine să caute realitatea absolută în altă parte decât în experienţă, căci el găseşte realitatea în însuşi conţinutul experienţei. Şi această realitate îl mulţumeşte, căci el ştie că gândirea are puterea de a o garanta. Ceea ce dualismul caută abia în spatele lumii observaţiilor, monismul găseşte chiar în această lume. Monismul ne arata că omul cuprinde, prin cunoaşterea sa, realitatea în adevărata sa înfăţişare, şi nu într-o imagine subiectivă care s-ar interpune între el şi realitate. Pentru monism, conţinutul conceptual al lumii este acelaşi pentru toţi indivizii umani. După principiile moniste, un individ uman îl consideră pe un altul ca pe un semen al său, căci în acesta se manifestă acelaşi conţinut universal ca şi în el. În lumea unitară a noţiunilor nu există atâtea noţiuni de leu câţi indivizi există, care se gândesc la un leu, ci există numai *una* singură. Şi noţiunea pe care A o alătură percepţiei leului este aceeaşi noţiune pe care o alătură şi B, cu deosebirea doar că este concepută de un alt subiect preceptor. Gândirea îi duce toţi subiecţii perceptori la unitatea ideală, comună tuturor multiplicităţilor. Lumea unitară a ideilor se manifestă în ei ca într-o multiplicitate de indivizi. Cât timp omul ia cunoştinţă de el însuşi numai prin autopercepţie, el se consideră ca fiinţă separată, dar de îndată ce îşi îndreaptă privirea spre lumea ideală, care

luminează în interiorul lui şi care înlătură orice separatism, el vede luminând viu în el realitatea absolută. Dualismul defineşte fiinţa divină originară ca fiind acea fiinţă care pătrunde şi trăieşte în toţi oamenii. Monismul găseşte această viaţă divină care străbate totul în realitatea însăşi. Conţinutul ideal al unui alt om este şi al meu, şi eu îl consider ca un altul numai câtă vreme îl percep, dar încetez a-l considera ca atare, de îndată ce gândesc. Fiecare om cuprinde cu gândirea sa numai o parte din lumea totală a ideilor, şi aceasta face ca indivizii să se deosebească şi în ceea ce priveşte conţinutul real al gândirii lor. Dar aceste conţinuturi formează un tot de sine stătător, care cuprinde în sine conţinuturile de gândire ale tuturor oamenilor. Prin urmare, omul cuprinde cu gândirea fiinţa originară şi comună, care-i străbate pe toţi oamenii. Viaţa umplută de fapt cu conţinuturi de gândire este, de fapt, în acelaşi timp, viaţa în Dumnezeu. Presupusa lume de dincolo, doar dedusă şi inaccesibilă trăirii, se bazează pe greşita înţelegere a celor ce cred că lumea de dincoace nu are în sine temeiul existenţei sale. Ei nu recunosc că în gândire găsesc ceea ce le lipseşte pentru a explica percepţia. De aceea, însă, toate conţinuturile pe care filosofiile speculative le-au dat la iveală sunt împrumutate din realitatea ce ne este dată. Dumnezeul acceptat pe baza unor concluzii abstracte nu este decât un om transpus într-o lume de dincolo; voinţa de care a vorbit Schopenhauer nu este decât voinţa omenească sub o forma absolută; inconştienta fiinţă originară a lui Hartmann, care constă din idee şi voinţă, nu este decât o combinare a două abstracţii luate din domeniul experienţei. Exact acelaşi lucru se poate spune despre toate celelalte principii metafizice care nu se întemeiază pe experienţa gândirii.

De fapt, spiritul omenesc nu trece niciodată dincolo de realitatea în care trăim, şi nici nu are nevoie să facă

acest lucru, fiindcă în această lume omul găseşte toate elementele de care are nevoie pentru a o explica. Dacă, în cele din urmă, filosofii se declară mulţumiţi cu derivarea lumii din principii pe care le împrumută din lumea experimentală şi le transpun într-o lume ipotetică de dincolo, o astfel de mulţumire trebuie să fie cu putinţă şi atunci când acelaşi conţinut e lăsat în lumea de dincoace, căreia omul îi aparţine prin gândirea ce poate fi trăită. Orice ieşire din lume este numai aparentă, iar principiile care au fost transpuse în afară lumii, nu pot explica lumea mai bine decât principiile ce se găsesc înăuntrul ei. Gândirea ce se înţelege pe sine însăşi nici nu ne invită, însă, la o astfel de ieşire, fiindcă un conţinut de gândire trebuie să caute numai înăuntrul lumii, şi nu în afara acesteia, conţinutul percepţiei cu care să formeze o realitate. Chiar obiectele fanteziei sunt conţinuturi care îşi au justificarea abia atunci când devin reprezentări ce se referă la conţinutul unei percepţii. Prin acest conţinut al percepţiei, ele se integrează realităţii. O noţiune care ar trebui umplută cu un conţinut situat în afară lumii date, este o abstracţie ce nu corespunde cu nici o realitate. Noi nu putem concepe decât *noţiuni* ale realităţii; pentru a găsi această realitate avem nevoie şi de percepere. O fiinţă originară a lumii, al cărei conţinut îl *născocim*, înseamnă pentru o gândire ce se înţelege pe sine însăşi, o presupunere imposibilă. Monismul nu tăgăduieşte lumea ideilor, ci, dimpotrivă, pentru el o percepţie căreia îi lipseşte contrapartea conceptuală nu reprezintă realitatea deplină, dar el nu găseşte, în întreg domeniul gândirii, nimic ce ne-ar putea îndemna să părăsim domeniul de trăire al gândirii, prin negarea realităţii spirituale şi obiective a acesteia. Monismul consideră ştiinţa care se limitează la descrierea percepţiilor, fără să pătrundă până la completările ideale ale acestora, numai o jumătate de ştiinţă.

Tot jumătăţi sunt considerate toate noţiunile abstracte care nu-şi găsesc întregirea lor în percepţie şi nu se integrează nicăieri în reţeaua de noţiuni ce cuprinde lumea care poate fi observată. De aceea, el nu admite idei care să se refere la ceva obiectiv, situat dincolo de experienţa noastră, şi care să formeze conţinutul unei metafizici pur ipotetice. Toate ideile de acest fel sunt, pentru monism, abstracţii derivate din lumea experienţei, dar a căror derivare este trecută cu vederea de către autorii lor.

Din punct de vedere monist, ţelurile acţiunii noastre pot fi luate tot atât de puţin dintr-un „dincolo" extrauman. Ele trebuie să ia naştere, în măsura în care sunt gândite, din intuiţia omenească. Omul nu face, din finalităţile unei fiinţe originare – obiective şi transcendente – finalităţi proprii, individuale, ci el caută să le realizeze pe ale sale, care îi sunt date de fantezia sa morală. Omul ia ideea ce se realizează într-o acţiune din propria sa lume de idei şi o pune la temelia voinţei sale. Prin urmare, în acţiunile sale nu se manifestă un imperativ inoculat din lumea de dincolo în lumea de dincoace, ci intuiţiile omeneşti care aparţin lumii de dincoace. Monismul nu recunoaşte un astfel de cârmuitor al lumilor, care ar fixa acţiunilor noastre şi alte finalităţi şi sensuri, în afară propriilor noastre finalităţi. Omul nu găseşte o astfel de temelie originară a existenţei, ale cărei vreri să le poată cerceta, pentru a afla de la ea ţelurile spre care trebuie să tindă cu acţiunile sale. El este trimis înapoi la sine însuşi. El însuşi trebuie să dea un conţinut acţiunii sale. Dacă el caută motivele determinante ale voinţei sale în afara lumii în care trăieşte, caută zadarnic.

În caz că a trecut dincolo de satisfacerea pornirilor sale naturale, de care s-a îngrijit natura mamă, trebuie să caute aceste motive în propria fantezie morală, dacă nu cumva, fiind prea comod, se lasă determinat de fantezia

morală a altora; cu alte cuvinte, el trebuie să se abţină de la orice acţiune, sau să se lase determinat în acţiunile sale de motive pe care le-a scos el însuşi din lumea ideilor ori care au fost scoase din această lume, de altcineva. Dacă a putut părăsi sfera pornirilor senzoriale şi a trecut şi de stadiul în care era numai un executant al celor poruncite de alţii, el va fi determinat numai de sine însuşi. El trebuie să acţioneze dintr-un imbold pe care îl determină el însuşi, şi nimeni altul. Desigur că acest impuls este determinat, în mod ideal, în lumea unitară a propriilor noastre idei; dar, de fapt, numai omul îl poate coborî din această lume şi numai el îl poate transforma în realitate. Monismul nu poate găsi decât în omul însuşi, prin om, motivul unei transpuneri actuale a unei idei în realitate. Pentru ca o idee să devină acţiune, omul trebuie *să vrea* înainte ca acest lucru să se poată întâmpla. Prin urmare, o astfel de voinţă îşi are temeiul numai în omul însuşi. Omul este atunci ultimul determinant al acţiunii sale. El este *liber*.

Primul adaos la noua ediţie (1918). În a doua parte a acestei cărţi am încercat să facem dovada că libertatea trebuie găsită în realitatea acţiunii omeneşti. Pentru aceasta era necesar să scoatem, din domeniul total al acţiunii omeneşti, acţiunile care, supuse unei auto-observaţii obiective, ne îngăduie să vorbim despre libertate. Este vorba despre acele acţiuni care ni se prezintă drept realizări ale intuiţiilor ideale. Celelalte acţiuni nu vor fi considerate libere de nici o considerare obiectivă. Dar, observându-se pe sine într-un mod obiectiv, omul va găsi că poartă în sine predispoziţiile necesare pentru a progresa pe calea ce duce la intuiţiile etice şi la realizarea lor. Însă *această* observare obiectivă a esenţei etice a omului nu poate să aducă un element determinant în ceea ce priveşte libertatea. Căci, dacă gândirea intuitivă

ar izvorî dintr-o altă realitate, dacă natura acestei gândiri nu s-ar baza pe sine însăşi, conştienţa libertăţii ce rezultă din elementul etic, ar fi numai o formaţiune iluzorie, însă partea a doua a acestei cărţi îşi găseşte temeliile ei fireşti în prima. Ea prezintă gândirea intuitivă drept activitate spirituală interioară trăită a omului. A înţelege *trăind această* entitate a gândirii, este acelaşi lucru ca şi cunoaşterea *libertăţii* gândirii intuitive. Iar dacă se ştie că această gândire este liberă, atunci vedem şi sfera voinţei, căreia trebuie să-i atribuim libertatea. Pe omul care acţionează îl va socoti *liber* acela care este în stare ca, pe temeiul unei experienţe lăuntrice, să considere gândirea intuitivă drept entitate de sine stătătoare. Cel ce nu este în stare de acest lucru, acela încă nu va putea găsi o cale incontestabilă care să ducă la acceptarea libertăţii. Experienţa înfăţişată aici găseşte *în conştienţă* gândirea intuitivă, care nu are realitate numai în conştientă. Şi, prin aceasta, libertatea devine pentru ea o caracteristică a acţiunilor ce izvorăsc din intuiţiile conştienţei.

Al doilea adaos la noua ediţie (1918). Expunerea din această carte este clădită pe experienţele pur spirituale ale gândirii intuitive care, prin actul cunoaşterii, situează orice percepţie în sfera realităţii. În această carte n-am vrut să prezentăm mai mult decât poate cuprinde experienţa gândirii intuitive. Dar trebuia să arătăm şi ce conformaţie a gândurilor pretinde această gândire trăită. Şi ea pretinde să nu tăgăduim că, în procesul de cunoaştere, ea este o trăire de sine stătătoare. Pretinde să nu-i contestăm facultatea de a trăi realitatea împreună cu percepţia, în loc să căutăm această realitate în afara acestei trăiri, într-o lume imaginară, faţă de care activitatea gânditoare a omului ar fi ceva subiectiv.

Am caracterizat astfel acel element din gândire, prin care omul participă în mod spiritual la realitate. (Şi nimeni n-ar trebui să confunde această concepţie despre lume, la temelia căreia stă gândirea trăită, cu un simplu raţionalism). Dar, pe de altă parte, reiese clar din întreg spiritul în care sunt făcute aceste expuneri, că elementul percepţiei devine o realitate pentru cunoaşterea omului abia din momentul în care este cuprins cu gândirea. Caracterul de realitate nu poate fi conferit *în afara* gândirii. Prin urmare, nu ne este îngăduit a ne reprezenta că perceperea senzorială ne-ar garanta singura realitate. Omul pur şi simplu trebuie să aştepte să întâlnească pe calea vieţii lui ceea ce ne apare ca percepţie. El s-ar putea doar întreba: oare, din punctul de vedere ce rezultă numai din gândirea trăită în mod intuitiv, este justificat *să aşteptăm* ca, în afară realităţilor sensibile, omul să poată percepe şi realităţi spirituale? Da, la aceasta ne putem aştepta. Căci chiar dacă gândirea trăită intuitiv este, *pe de o parte*, un proces activ ce se desfăşoară în spiritul omului, *pe de altă parte*, ea este, în acelaşi timp, o percepţie spirituală, realizată fără un organ senzorial. Ea este o percepţie în care este activ chiar cel care percepe, şi este o activare de sine, care în acelaşi timp este percepută. În gândirea intuitivă, omul este transpus într-o lume spirituală şi ca subiect perceptor. Ceea ce, în cadrul acestei lumi, îl întâmpină ca percepţie la fel ca lumea spirituală a propriei sale gândiri, aceasta omul recunoaşte ca lume a percepţiilor spirituale. Faţă de gândire, *această* lume de percepţii spirituale s-ar găsi în acelaşi raport în care se găseşte, pe de altă parte, şi lumea percepţiilor senzoriale. Lumea percepţiilor spirituale nu poate fi străină celui ce pătrunde în ea, fiindcă în gândirea intuitivă el are deja o trăire ce poartă un caracter pur spiritual. Despre o astfel de lume de percepţii spirituale vorbesc o bună parte a scrierilor pe care le-am publicat după apariţia acestei cărţi.

Această «Filosofie a libertăţii» este baza filosofică a scrierilor mele de mai târziu. Căci în această carte am încercat să arăt că trăirea just înţeleasă a gândirii *este* deja o trăire spirituală. De aceea autorul ei este de părere că cel ce poate primi cu toată seriozitatea punctul de vedere înfăţişat în această «Filosofie a libertăţii» nu se va opri în faţa intrării în lumea de percepţii spirituale. Firește, din conţinutul acestei cărţi nu se poate deduce în mod logic – prin concluzii – ceea ce autorul ei a expus în cărţile sale de mai târziu. Din înţelegerea vie a gândirii intuitive, aşa cum am prezentat-o în această carte, va rezulta însă în mod firesc, în continuare, o pătrundere vie în lumea percepţiilor spirituale.

PRIMUL APENDICE
(Adaos la noua ediţie 1918)

Obiecţiile ce mi s-au adus din partea filosofilor [Nota 58] îndată după apariţia acestei cărţi, mă determină să adaug acestei noi ediţii o scurtă lămurire. Îmi dau foarte bine seama că există cititori care au interes pentru conţinutul acestei cărţi, dar care vor considera cele de mai jos ca o urzeală conceptuală abstractă, inutilă şi străină. Ei pot lăsa necitită această scurtă expunere. Căci numai în consideraţiile întreprinse de filosofi se ivesc probleme care îşi au originea mai mult în anumite prejudecăţi ale gânditorilor decât în însuşi mersul natural al fiecărei gândiri omeneşti. Ceea ce se tratează, de altfel, în această carte, mi se pare a fi o problemă care priveşte pe *fiecare* om care caută să se clarifice referitor la fiinţa omului şi la raportul acesteia faţă de lume. Ceea ce urmează, însă, este mai mult o problemă despre care anumiţi filosofi pretind că trebuie să se vorbească, atunci când se tratează lucruri ca acelea pe care le-am prezentat în această carte, fiindcă

aceşti filosofi şi-au creat, prin felul lor de a vedea lucrurile, greutăţi care nu există în mod general. Dacă nu ţii deloc seama de astfel de probleme, anumite personalităţi te învinovăţesc numaidecât de diletantism şi alte lucruri asemănătoare. Ele cred că autorul unor expuneri ca cea din această carte nu ar fi dezbătut niciodată şi probleme despre care nu a vorbit în această lucrare.

Problema la care mă gândesc este următoarea: există gânditori care sunt de părere că am avea de luptat cu mari greutăţi, dacă am vrea să înţelegem cum viaţa sufletească a unui alt om poate acţiona asupra propriei noastre vieţi sufleteşti (a observatorului). Ei spun: lumea mea conştientă se găseşte în mine; tot aşa, lumea conştientă a altuia se găseşte în el. Eu nu pot privi în lumea conştienţei unui alt om. Cum ajung să ştiu că eu mă găsesc într-o lume comună cu el? Concepţia care susţine că, plecând de la lumea conştientă, putem trage concluzii în ceea ce priveşte o lume inconştientă, care nu poate deveni niciodată conştientă, încearcă să rezolve aceasta dificultate în felul următor. Ea spune: lumea pe care o am în conştienţa mea este reprezentarea, în mine, a unei lumi reale pe care conştienţa mea nu o poate atinge. În aceasta din urmă se găsesc cauzele necunoscute mie, ale lumii mele conştiente. În această lume se găseşte şi fiinţa mea reală, despre care nu am în conştienţa mea decât tot un reprezentant. În ea se găseşte, însă, şi fiinţa celorlalţi oameni. Dar ceea ce se manifestă în conştienţa celorlalţi oameni îşi are, în fiinţa lor, drept corespondent, o realitate independentă de această conştienţă. Această realitate acţionează – într-un domeniu care nu poate deveni conştient – asupra fiinţei mele, principial inconştientă, şi, prin aceasta, în conştienţa mea se creează o reprezentanţă pentru ceea ce există într-o conştienţă cu totul independentă de trăirea mea conştientă. Vedem astfel că lumii pe care o pot cuprinde cu

conştienţa mea, această concepţie îl adaugă o lume concepută în mod ipotetic şi inaccesibilă experienţei, fiindcă altfel ea s-ar vedea constrânsă să afirme că întreaga lume exterioară pe care cred a o avea înaintea mea nu este decât lumea conştienţei mele, de unde ar rezulta absurditatea – solipsistă – că şi celelalte persoane există numai în conştienţa mea.

Această problemă, creată de anumiţi reprezentanţi mai noi ai teoriei cunoaşterii, poate fi lămurită numai dacă încercăm să privim lucrurile din punctul de vedere al observaţiei spirituale, adoptat în expunerea din această carte. Ce am înaintea mea înainte de toate, când mă găsesc în faţa unei alte persoane? Eu privesc ceea ce îmi este dat în primul rând. Este înfăţişarea senzorială a corporalităţii celeilalte persoane, care îmi este dată ca percepţie; apoi percepţia auditivă a ceea ce spune această persoană, etc. Eu nu privesc numai încremenit la toate acestea, ci activitatea mea gânditoare este pusă în mişcare. Situându-mă ca fiinţă gânditoare în faţa unei alte persoane, percepţiile capătă pentru mine, aşa-zicând, o transparenţă sufletească. Prin cuprinderea gânditoare a percepţiei mele, mă văd obligat să-mi spun că ea nu este deloc ceea ce apare simţurilor exterioare. Apariţia sensibilă îmi revelează – în ceea ce este ea în mod direct – un alt element, care este indirect. Situarea ei în faţa mea înseamnă totodată stingerea ei ca simplă apariţie sensibilă. Dar ceea ce îmi revelează ea, în această stingere, mă constrânge, ca fiinţă gânditoare, să-mi sting gândirea pe timpul acţiunii sale şi mă obligă să pun în locul gândirii mele gândirea *ei*. Dar pe această gândire *a ei* eu o cuprind în gândirea mea drept trăire, ca pe propria mea gândire. Eu am perceput cu adevărat gândirea celuilalt. Căci percepţia directă care se stinge ca apariţie sensibilă este cuprinsă de gândirea mea, şi acesta este un proces ce se desfăşoară, cu desăvârşire, *în*

conştienţa mea, un proces care constă din faptul că locul gândirii mele este luat de cealaltă gândire. Prin stingerea aparitiei sensibile, separarea dintre cele două sfere de conştienţă încetează în mod real. Acest lucru se reprezintă în conştienţa mea prin aceea că de îndată ce în mine trăieşte conţinutul de conştienţă al unei alte persoane, eu îmi trăiesc tot atât de puţin propria mea conştienţă, pe cât de puţin îmi trăiesc această conştienţă în somnul fără vise. Aşa după cum în somnul fără vise se stinge conştienţa mea diurnă, tot aşa în actul de percepere al conţinutului unei conştienţe străine se stinge propria mea conştienţă. Iluzia că lucrurile nu ar sta astfel provine, în primul rând, din aceea că în actul perceperii unei alte persoane, locul eliberat prin stingerea propriului nostru conţinut de conştienţă nu-l ocupă, ca în somn, inconştienţa, ci celălalt conţinut de conştienţă şi, în al doilea rând, din aceea că stările de alternanţă dintre stingerea şi reaprinderea conştienţei mele de sine se succed prea repede pentru a fi observate în mod obişnuit. Problema de care ne ocupăm aici nu se rezolvă prin construcţii artificiale de noţiuni, care, pornind din sfera conştientului, trag concluzii asupra unor lucruri de care nu putem deveni conştienţi niciodată, ci prin adevărata trăire a celor ce rezultă din unirea dintre gândire şi percepţie. Aşa se petrec lucrurile în cazul foarte multor probleme pe care le întâlnim în literatura filosofică. Gânditorii trebuie să caute drumul spre o observaţie corespunzătoare spirituală şi nepărtinitoare; în loc de asta ei clădesc în faţa realităţii o construcţie artificială de noţiuni.

Într-un studiu al lui Eduard von Hartmann [Nota 59] – «Ultimele probleme ale teoriei cunoaşterii şi ale metafizicii» (publicat în «Revista de filosofie şi critică filosofică», vol. 108, pag. 55 ş.u.) – lucrarea mea «Filosofia libertăţii» este pusă în rândul lucrărilor filosofice care vor

să adopte punctul de vedere al unui „monism bazat pe principiul teoriei cunoașterii”. Dar Eduard von Hartmann respinge un asemenea punct de vedere ca fiind imposibil. La temelia acestei respingeri stau următoarele. Potrivit convingerilor exprimate în amintitul studiu, teoria cunoașterii poate admite numai trei puncte de vedere. Sau rămânem la punctul de vedere naiv, care consideră fenomenele percepute drept lucruri reale în afara conștienței omenești, caz în care omul se lipsește de cunoașterea critică. El nu-și dă seama cum conținutul conștienței sale constituie, în fond, doar interiorul propriei sale conștiențe. Nu înțelege că nu avem de-a face cu o „masă în sine”, ci numai cu un obiect al propriei sale conștiențe. Cel ce rămâne la acest punct de vedere sau care, prin anumite raționamente, se întoarce la el, este un realist naiv. Acest punct de vedere este inadmisibil, căci el trece cu vederea că în conștiență se găsesc numai propriile sale obiecte de conștiență. Sau își dă seama de această stare de fapt și o recunoaște pe de-a-ntregul. În acest caz, omul devine un idealist transcendental. Dar atunci, omul ar trebui să nu admită că în conștiența omenească ar putea pătrunde vreodată ceva din „lucrul în sine”. Dacă am fi, însă, îndeajuns de consecvenți, prin aceasta nu ne-am putea sustrage iluzionismului absolut. Căci, în acest caz, lumea se transformă într-o simplă sumă de obiecte ale conștienței, și anume, într-o sumă de obiecte ale propriei noastre conștiențe. Dar atunci omul se găsește constrâns – în mod absurd – să-și reprezinte și pe ceilalți oameni ca existând numai în propria conștiență. Alt punct de vedere posibil ar fi numai cel de-al treilea, al realismului transcendental. Acesta admite existența „lucrurilor în sine”, dar susține că această conștiență omenească nu poate avea, în nici un caz, trăirea directa a acestor lucruri în sine. Ele acționează de dincolo de conștiența omenească

şi fac, pe o cale de care omul nu este niciodată conştient, ca în această conştienţă să apară obiectele conştienţei. La aceste „lucruri în sine" putem ajunge prin deducţii, pornind de la conţinutul pe care îl trăim în conştienţă, dar care nu este decât un conţinut pur reprezentat. Eduard von Hartmann afirmă, în amintitul studiu, că un „monism bazat pe principiile unei teorii a cunoaşterii" – aşa numeşte el punctul meu de vedere – ar trebui de fapt să se declare adeptul unuia din cele trei puncte de vedere şi că, dacă nu face acest lucru, este numai pentru că acest monism nu trage concluziile reale ale premizelor sale. Iar apoi, în acelaşi articol, se spune:

„Dacă vrem să aflăm cărui punct de vedere îl aparţine un filosof care îşi bazează monismul său pe teoria cunoaşterii, ajunge să-i punem doar câteva întrebări şi să-l obligăm să răspundă la ele. Căci nici unul dintre aceşti monişti nu se va exprima de bună voie asupra acestor puncte, şi ei vor căuta, pe orice cale, să evite a da răspuns unor întrebări, fiindcă fiecare răspuns îl obligă pe un asemenea filosof a se declara pentru unul din aceste puncte de vedere. Aceste întrebări sunt următoarele:

1. Sunt obiectele, în ceea ce priveşte constituţia lor, *continui* sau *intermitente*? Dacă răspunsul sună: sunt continui, atunci avem de-a face cu o formă oarecare a realismului naiv. Dacă acest răspuns sună: sunt intermitente, avem de-a face cu realismul transcedental. Dar dacă răspunsul sună: obiectele sunt pe de o parte (ca şi conţinut al conştienţei absolute, sau ca reprezentări inconştiente, sau ca posibilităţi de percepere) continui, iar pe de altă parte (ca şi conţinut al conştienţei limitate) intermitente, este evident ca avem de-a face cu realismul transcendental.

2. Când trei persoane stau la masă, *câte exemplare ale mesei* avem înaintea noastră? Cel ce răspunde: unul, este

realist naiv; cel ce răspunde: trei, este idealist transcendental; cel ce răspunde însă: patru, acela este realist transcendental. Natural, aici se pleacă de la premiza că masa ar trebui să o concepem ca lucrul în sine, iar celelalte trei ar trebui concepute, sub denumirea comună de „exemplare ale mesei", ca obiecte de percepţie în cele trei conştienţe. Celui ce i se pare că aceasta ar însemna o libertate prea mare, acela, în loc de „patru", va trebui să răspundă: „unul sau trei".

3. Când într-o cameră se găsesc două persoane, *câte exemplare ale acestor persoane* sunt prezente? Cel ce răspunde: două, este realist naiv; cel ce răspunde: patru (şi anume în fiecare din cele doua conştienţe, un eu şi o altă persoană) acela este idealist transcendental; cel ce răspunde, însă, şase (şi anume două persoane ca lucru în sine şi patru obiecte de reprezentare a persoanelor în cele două conştienţe), acela este realist transcendental. Cel ce ar vrea să arate că teoria monistă a cunoaşterii este ceva diferit de aceste trei puncte de vedere, ar trebui să dea un alt răspuns la fiecare din aceste trei întrebări; dar eu nu-mi închipui cum ar putea suna acest răspuns."

Răspunsurile «Filosofiei libertăţii» sunt:

1. Cel ce sesizează din lucruri numai percepţia şi pe aceasta o la drept realitate, este realist naiv; el nu-şi dă seama că, propriu-zis, *aceste percepţii* pot fi considerate ca existente numai atâta timp cât îşi ţine privirea îndreptată asupra lucrurilor, prin urmare că el ar trebui să-şi închipuie ca intermitent ceea ce îl stă înainte. Dar de îndată ce se lămureşte asupra faptului că realitatea este prezentă numai în percepţiile străbătute de gândire, el îşi dă seama că percepţiile care ni se prezintă ca *intermitente*, dacă sunt străbătute de realitatea elaborată în gândire, ni se revelează ca fiind continui. Aşadar, acel conţinut al percepţiei care este străbătut de gândirea trăită, trebuie

considerat continuu, iar ceea ce este doar perceput din acest conţinut – ar trebui considerat ca intermitent.

2. Când trei persoane stau la o masă, câte exemplare ale mesei sunt prezente? Este prezentă numai *o singură* masă; dar *câtă vreme* aceste trei persoane vor să rămână la percepţiile lor, ele ar trebui să-şi zică: *aceste* imagini de percepţie nu sunt deloc o realitate. Dar de îndată ce trec la masa, pe care o cuprind în gândirea lor, li se revelează realitatea *unică* a mesei; ei se găsesc uniţi, cu cele trei conţinuturi de conştienţă, în această realitate.

3. Când într-o cameră se găsesc două persoane, câte exemplare ale acestor persoane sunt prezente? Desigur nu sunt prezente şase exemplare – nici chiar în sensul realiştilor transcendentali –, ci numai două. Numai că, la început, fiecare persoană are, atât despre ea însăşi, cât şi despre cealaltă, numai imaginea ireală a percepţiei. Dintre aceste *imagini* sunt prezente patru, la a căror prezenţă în activităţile gânditoare ale celor două persoane se desfăşoară sesizarea realităţii. În această activitate gânditoare fiecare din aceste două persoane îşi depăşeşte sfera conştienţei; în fiecare se trezeşte sfera de conştienţă a celeilalte persoane şi aceea a propriei sale persoane. În momentele acestei treziri, persoanele se găsesc tot atât le puţin închise în propria lor conştienţă ca şi în somn. Numai că, în momentele următoare, conştienţa despre această trezire reapare în cealaltă persoană, aşa încât, conştienţa fiecărei persoane se cuprinde, în experienţa gânditoare, pe sine însăşi şi pe cealaltă persoană. Eu ştiu că realistul transcendental consideră acest lucru ca o revenire la realismul naiv. Dar am arătat deja, chiar în această scriere că, pentru gândirea trăită, realismul naiv îşi păstrează valabilitatea sa. Realistul transcendental nu stăruie, în procesul de cunoaştere, asupra faptelor; el se izolează de aceste fapte prin aceea că se pierde în desişul unei urzeli

de gânduri. Monismul înfăţişat în «Filosofia libertăţii» nici n-ar trebui numit „teorie monistă a cunoaşterii”, ci, dacă vrem un calificativ, i se poate spune monism al gândirii. Toate acestea au fost nesocotite [Nota 60] de Eduard von Hartmann. El nu a prins specificul celor expuse în «Filosofia libertăţii», ci afirmă că aş fi încercat a uni panlogismul universalist al lui *Hegel* cu fenomenalismul individualist al lui *Hume* (observaţia de la pag. 71 din Revista de Filosofie, vol. 108), pe când «Filosofia libertăţii» ca atare nu are, de fapt, absolut nimic de-a face cu aceste două puncte de vedere, despre care se pretinde că ar vrea să le împace. (Acesta este şi motivul pentru care n-am găsit necesar a intra în explicaţii cu „teoria monistă a cunoaşterii” a lui Johannes Rehmke [Nota 61]. Punctul de vedere al «Filosofiei libertăţii» este cu totul altul decât ceea ce Ed. v. Hartmann şi alţii numesc „teorie monistă a cunoaşterii”).

AL DOILEA APENDICE

Aici voi reda, în esenţă, ceea ce am spus într-un fel de „prefaţă” la prima ediţie a acestei cărţi. Fiindcă aceste gânduri se referă mai mult la dispoziţia de gândire ,din care am scris această carte cu douăzeci şi cinci de ani în urmă, decât la însuşi conţinutul ei, le pun de această dată aici doar ca *„apendice”*. N-aş vrea să le las cu totul la o parte, fiindcă există părerea că scrierile mele de ştiinţă spirituală, apărute mai târziu, m-ar obliga să suprim ceva din scrierile mele anterioare.

În epoca noastră, *adevărul* poate fi găsit numai în adâncurile fiinţei omeneşti[50]. Dintre cele două căi de care ne vorbea Schiller:

„*Adevărul* îl căutăm amândoi, tu afară în viaţă, eu înăuntru

În inimă, şi, astfel, desigur, îl va găsi fiecare.

Dacă ochiul este sănătos, el Îl va întâlni în afară pe Creator;

Dacă inima este sănătoasă, atunci desigur în interior ea va oglindi lumea" omul din prezent se va folosi mai ales de cea de a doua. Un adevăr care ne vine din afară poartă întotdeauna pecetea nesiguranţei. Noi suntem dispuşi să credem numai în adevărul care apare în interiorul fiecăruia dintre noi.

Numai adevărul ne poate aduce siguranţă în dezvoltarea forţelor noastre individuale. Cel ce este chinuit de îndoieli are forţele paralizate. Într-o lume pe care o găseşte enigmatică, el nu poate afla nici o ţintă pentru munca sa de creaţie.

Nu vrem numai să *credem*, vrem să *ştim*. Credinţa pretinde recunoaşterea unor adevăruri pe care nu le cunoaştem în întregime. Dar fiinţa noastră individuală se împotriveşte la tot ceea ce nu cunoaştem în întregime, fiindcă ea vrea să trăiască totul în interiorul său cel mai adânc. Pe noi numai *ştiinţa* ne mulţumeşte, pentru că ea nu se supune normelor exterioare, ci izvorăşte din viaţa lăuntrică a personalităţii.

---

[50] Aici am suprimat numai chiar primele fraze din introducerea primei ediţii, care mi s-au părut astăzi a fi fără nici o importanţă. Dar ceea ce s-a spus în restul acestei introduceri, găsesc că este necesar a se spune şi în prezent, cu toată mentalitatea oamenilor de ştiinţe ale naturii din ziua de astăzi, ba am putea spune că acest lucru este necesar tocmai datorită acestei mentalităţi.

Noi nu vrem nici o astfel de ştiinţă care s-a modelat, o dată pentru totdeauna, după regulile încremenite ale didacticii, şi s-a păstrat într-un compendiu valabil pentru toate timpurile. Fiecare dintre noi se simte îndreptăţit să ia ca punct de plecare experienţele sale imediate, trăirile sale directe pentru ca, de aici, să se ridice la cunoaşterea întregului univers. Noi tindem, fiecare în felul său, spre o ştiinţă sigură.

Teoriile noastre ştiinţifice nu mai trebuie să aibă o astfel de conformaţie, încât să trezească sentimentul că acceptarea lor ar fi problema unei constrângeri necondiţionate. Nici unul dintre noi n-ar mai putea da unei lucrări ştiinţifice titlul pe care îl dăduse altădată *Fichte*: „Lămuriri clare ca lumina soarelui, pentru marele public, asupra esenţei propriu-zise a celei mai noi filosofii. *O încercare de a-i constrânge pe cititori la înţelegere*". Astăzi nimeni nu trebuie *constrâns* la înţelegere. De la cel ce nu se simte impulsionat spre o concepţie printr-o necesitate deosebită, individuală, de la acela nu pretindem nici acceptare şi nici adeziune. Astăzi, nici pe nevârstnici, nici pe copii, nu vrem să-i îndopăm cu cunoştinţe, ci încercăm a le dezvolta facultăţile pentru ca să nu mai fie nevoie să fie *constrânşi* la înţelegere, ci pentru ca ei să *voiască* a înţelege.

Eu nu mă dăruiesc nici unei iluzii în ceea ce priveşte această caracteristică a epocii mele. Ştiu în cât de mare măsură se desfăşoară viaţa după anumite tipare, lipsite de individualitate. Dar ştiu tot atât de bine că mulţi dintre contemporanii mei încearcă să-şi orânduiască viaţa în sensul pe care l-am arătat aici. Lor aş vrea să le dedic această scriere. Ea nu va vorbi despre „singura cale posibilă" ce duce la adevăr, ci va *relata* despre acea cale pe care a mers un om căruia adevărul îi este un lucru de mare preţ.

Această scriere ne conduce mai întâi în domenii mai abstracte, în care gândurile trebuie să îmbrace contururi

precise, pentru a putea ajunge la puncte sigure. Dar, din domeniul noţiunilor aride, cititorul va fi călăuzit şi în viaţa concretă. Sunt cu totul de părere că, dacă vrea să trăiască existenţa sub toate aspectele ei, omul trebuie să se ridice şi în domeniul eteric al noţiunilor. Cel ce se poate bucura de viaţă numai cu simţurile, nu cunoaşte deliciile ei. Învăţaţii orientali îi lăsau pe discipoli să ducă, ani de-a rândul, o viaţă de renunţări şi asceză, înainte de a le fi împărtăşit ceea ce ştiau ei înşişi. Occidentul nu mai pretinde, pentru a conferi cuiva ştiinţa, nici exerciţii de smerenie şi nici ascetism. Dar, în schimb, cere ca omul să aibă bunăvoinţa de a se sustrage, pentru un timp scurt, impresiilor directe ale vieţii şi să intre în lumea gândurilor pure.

Domeniile vieţii sunt numeroase. Pentru fiecare domeniu se dezvoltă o ştiinţă aparte. Dar viaţa însăşi este o unitate şi cu cât ştiinţele se străduiesc mai mult să aprofundeze domeniile particulare ale vieţii, cu atât mai mult se îndepărtează de înţelegerea unităţii vii a universului. Trebuie să existe o ştiinţă care caută, în ştiinţele speciale, elementele pentru a-l conduce din nou pe om spre plenitudinea vieţii. Cercetătorii specializaţi ai ştiinţelor vor să dobândească, prin cunoştinţele lor, o conştientă despre lume şi despre fenomenele din ea; în această scriere am urmărit un ţel filosofic: ştiinţa trebuie să devină ea însăşi organică şi vie. Ştiinţele speciale sunt trepte premergătoare ale ştiinţei spre care se tinde aici. O situaţie asemănătoare domneşte în arte. Compozitorul lucrează pe temeiul ştiinţei compunerii. Aceasta din urmă este o totalitate de cunoştinţe, a căror însuşire este o condiţie necesară pentru a compune. În compoziţii, legile ştiinţei compunerii sunt puse în slujba vieţii, în slujba realităţii faptice. Exact în acelaşi sens este filosofia o artă. Toţi filosofii adevăraţi erau *artişti ai noţiunilor*. Pentru ei, ideile oamenilor erau material de artă, iar metodele

ştiinţifice erau tehnica artistică. Prin aceasta, gândirea abstractă dobândeşte viaţă individuală, concretă. Ideile devin forţe de viaţă. Atunci nu avem numai o ştiinţă despre lucruri, ci ştiinţa devine un organism real, un organism stăpân pe sine însuşi. Conştienta noastră activă, reală, s-a ridicat deasupra unei simple preluări pasive a adevărurilor.

Cum se comportă filosofia ca artă faţă de *libertatea* omului, ce este această libertate, şi dacă am ajuns să ne împărtăşim din ea, sau putem ajunge la acest lucru: iată problema fundamentală a scrierii mele. Toate celelalte expuneri ştiinţifice au fost făcute numai pentru ca, în cele din urmă, să aruncăm şi mai multă lumină asupra unei probleme care, după părerea mea, prezintă cea mai mare importanţă pentru om. În aceste pagini vrem să dăm o „*filosofie a libertăţii*".

Toată ştiinţa n-ar fi decât satisfacerea unei curiozităţi inutile, dacă ea nu ar tinde spre mărirea *valorii existenţei personalităţii* omeneşti. Ştiinţele îşi primesc adevărata lor valoare abia atunci când sunt în stare să prezinte importanţa umană a rezultatelor lor. Scopul final al individului nu poate fi înnobilarea unei singure facultăţi sufleteşti, ci dezvoltarea tuturor aptitudinilor ce sălăşluiesc latent în noi. Cunoaşterea are valoare numai prin aceea că ea contribuie la dezvoltarea *multilaterală* a întregii naturi omeneşti.

De aceea, această scriere nu concepe raporturile dintre ştiinţă şi viaţă în sensul că omul trebuie să-şi pună forţele în slujba ideii şi să se plece în faţa ei, ci în sensul că ia în stăpânire lumea ideilor, pentru a le folosi la realizarea ţelurilor sale *omeneşti*, care le depăşesc pe cele pur ştiinţifice.

Ideea trebuie trăită; *altfel*, cădem sub sclavia ei.

INDICAȚII ALE EDITORULUI

Textul de bază al acestei ediții îl constituie ediția a II-a, Berlin (1918), prelucrată și extinsă în mod substanțial. Pentru ediția a 13-a, Dornach 1973, s-au îndreptat toate greșelile descoperite începând cu ediția din 1918, iar la ediția a 5-a, Dornach 1978, s-au identificat și verificat toate citatele din Eduard von Hartmann și s-a extins Registrul de nume.

Comentariile și remarcile făcute pe marginea «Filosofiei libertății», de către Eduard von Hartmann

„Dedicată Dr. Eduard von Hartmann, cu caldă veneraţie", așa suna dedicaţia lui Rudolf Steiner pe dizertaţia sa, extinsă și tipărită sub titlul «Adevăr și știință. Preludiu la o Filosofie a libertății» (1892). Apoi, când doi ani mai târziu, apăru această «Filosofie a libertății», Hartmann era de departe cel mai citat autor dintr-însa. Imediat după apariţie, Rudolf Steiner îşi trimise lucrarea la Eduard von Hartmann, iar acesta o studie cu un „viu interes", și o trimise înapoi lui Rudolf Steiner împreună cu numeroase comentarii, observaţii marginale și sublinieri, ca și cu rugămintea „unei returnări pline de amabilitate". În scrisoarea sa de însoţire din 21 noiembrie 1893, el scrie printre altele:

„*E puţin probabil să aşteptaţi altceva de la mine decât de a vă da motivul pentru care trebuie să combat punctul dumneavoastră deosebit de vedere. Dacă v-aş putea sluji în vreun fel, acesta va fi cel mai bine printr-o polemică amănunţită. Multe din remarci se referă doar la modul dumneavoastră de exprimare și ar putea să vă folosească, probabil, la o revizuire ulterioară sau, pe alocuri, la o nouă prelucrare a unor probleme înrudite*."

Într-adevăr, Rudolf Steiner a luat în considerare remarcile pe care le-a notat Hartmann în propriul său

exemplar, în mare măsură, atunci când a îngrijit în 1918 o nouă ediție a «Filosofiei libertății»: neclaritățile și neînțelegerile de care vorbesc comentariile lui Hartmann au fost înlăturate prin nenumărate modificări de cuvinte și prin cincisprezece adăugiri de texte, în parte complete. Ele sunt reproduse într-un caiet al seriei «Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe. Veröffentlichungen aus dem Archiv der Rudolf-Steiner-Nachlaßverwaltung, Dornach, Heft Nr. 85/86, Michaeli 1984: Zur ‹Philosofie der Freiheit›». Kommentare und Randbemerkungen von Eduard von Hartmann. (Contribuții la Opera completă a lui Rudolf Steiner. Publicații din Arhiva moștenirii literare Rudolf Steiner, Dornach, Caietul 85/86, Mihaeli 1984: Asupra «Filosofiei libertății». Comentarii și note marginale de Eduard von Hartmann.)

NOTE

1. *Prezentat de mine în scrieri ulterioare:* Vezi şi privire asupra Operei complete a lui Rudolf Steiner, la sfârşitul acestui volum.

2. ***Enigmele filosofiei***: «Enigmele filosofiei, expuse schiţat în istoria lor», două volume, Berlin 1914, ed. A IX-a, într-un volum, Dornach 1985, GA 18

3. *David Friedrich Strauss*: «Der alte und der neue Glaube» (Vechea şi noua credinţă), Leipzig 1872; Gesammelte Schriften (Opere complete), 6. Bd. (vol. VI), Bonn 1877. p. 167 (§ 76).

4. *Herbert Spencer*: «Die Prinzipien der Psychologie», (Principiile psihologiei) Ediţie germană autorizată, trad. de Dr. B. Vetter, după ed. a III-a engleză, 1. Bd. (vol.1), Stuttgart 1882, p. 522 (§219). Paranteza din text («Psihologia»), a fost adăugată de Rudolf Steiner.

5. *Spinoza*: vezi «Die Briefe mehrerer Gelehrten an Benedict von Spinoza und dessen Antwor-ten soweit beide zum besseren Verständniss seiner Schriften dienen» (Scrisorile mai multor învăţaţi către Benedict de Spinoza şi răspunsurile acestuia, în măsura în care ele slujesc la o mai bună înţelegere a scrierilor sale), trad. şi interp. de J.H.v. Kirchmann, Heidelberg 1882, p.204 şu (Scrisoarea a 62-a, oct. sau nov. 1674). Ediţia «Spinoza, Briefwechsel» (Spinoza, Corespondenţă), traducere şi introducere, note şi registru alcătuite de Carl Gebhardt, Leipzig 1914, p. 235 (Scrisoarea a 58-a), apare drept expeditor al acestei scrisori medicul şi alchimistul Georg Hermann Schuller.

6. *Presupuneţi acum...*: sublinierea acestui loc aparţine lui Rudolf Steiner

7. *Eduard von Hartmann*: «Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Prolegomena zu jeder künftigen Ethik» (Fenomenologia conştienţei morale. Prolegomena la

orice etică viitoare), Ed. 2, Berlin 1879, p. 451 şu (Secţiunea a 2-a, A, III, 5).

8. *Robert Hamerling* : «Die Atomistik des Willens, Beiträge zur Kritik der modernen Erkenntniss» (Atomistica voinţei. Contribuţii la critica cunoaşterii modeme), 2. vol., Hamburg 1891, vol. al II-lea, p. 213 ş.u.

9. *Paul Rée*: «Die Illusion der Willensfreiheit» (Iluzia libertăţii voinţei), Berlin 1885, p. 5 şi 6.

10. *Hegel*: «Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse» (Enciclopedia ştiinţelor filosofice în rezumat) (1817), Preambul la ed. a II-a, Heidelberg 1827, p. XX; Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke (Opere), ed. Completă, 6 vol., Berlin 1840, p. XXII, realizată de o asociaţie de prieteni ai nemuritorului.

11. «Zwei Seelen wohnen, ach! In meiner Brust»: Goethe, Faust I, Vor dem Tor (În faţa porţii), versurile 1112-1117. Traducerea rom. de Ştefan Augustin Doinaş.

12. *Friedrich Albert Lange*: «Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart» (Istoria materialismului şi critica semnificaţiei sale în prezent), 2 vol., Iserlohn 1866 şi 1875. Citatul inserat face parte din vol. II, pag. 431 (Cartea a 2-a, Secţiunea a 3-a). Partea care nu apare, marcată prin puncte în citat, este: „Aşa cum spune Helmholz"

13. *Goethe*: «Naturwissenschaftliche Schriften» (***Scrieri de ştiinţele naturii***), editate şi comentate de Rudolf Steiner în colecţia „Literatura Naţională Germană" a lui Kürschner, 5 vol., 1884-97, republicată la Dornach 1975, GA (Bibl. Nr.) 1 a-e, vol.2 (1887), Bibl. Nr. lb, pag. 5 şi 7.

14. *bilă de biliard*: Comp. şi cu David Hume, «Eine Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes», (Cercetare cu privire la intelectul uman – An Enquiry Concerning Human Understanding), tradusă, explicată şi cu o descriere a vieţii lui Hume, îngrijită de J.H.v. Kirchmann,

ediția a IV-a, Heidelberg 1888, pag. 31-33 (Secțiunea IV, Îndoiala sceptică referitoare la activitatea rațiunii, paragraf I).

15. *Theodor Ziehen*: «Leitfaden der physiologischen Psychologie, in 15 Vorlesungen» (Ghid de psihologie fiziologică în 15 prelegeri), ediție revăzută și adăugită, Jena 1893, pag. 171.

16. *Cartea Întâia a lui Moise* : Geneza (Facerea), sau întâia Carte a lui Moise, 1,31.

17. *Pierre Jean Georges Cabanis,* «Rapports du physique et du moral de 1'homme», 2 vol., Paris An X – 1802, vol. 1, pag. 151 (second mémoire, § 7). Traducerea germană, 2 vol. Halle 1804.

18. *Cartesius... gândesc, deci exist*: René Descartes, «Discours sur la méthode» (1673), I, 7 și 10; și de asemenea, dar nu literal, «Meditationes de prima philosophia» (1641), a 2-a meditație.

19. *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*: «Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie» (Întâia schiță a unei filosofii a naturii), Jena și Leipzig 1799, p. 6, literal : „A filosofa asupra naturii înseamnă să creezi natura", Opere complete, Prima secțiune, vol. al 3-lea, Stuttgart și Augsburg 1858, pag. 13.

20. *obiecție... pe care i-o făcuse Pascal lui Cartesius...: eu mă plimb, deci sunt*: nu a putut fi dovedită la Pascal. Dar Descartes însuși formulează această frază pentru a sintetiza obiecțiile lui Peter Gassendi. Încă înainte de publicarea acestora, Descartes a permis accesul unei serii de filosofi și teologi, la «Meditationes de prima philosophia». El a putut tipări obiecțiile acestora împreună cu răspunsurile sale la acestea, într-o anexă la tratatul propriu-zis, deci încă de la ediția întâia, din 1641. Celei de-a cincea obiecții, din cele șase ale lui Gassendi, frazei „ego ambulo, ergo sum", Descartes îi dă răspuns în paragraful I al răspunsului la obiecția împotriva celei de a 2-a meditații.

(«Oeuvres de Descartes», publiés par Charles Adam et Paul Tarinery, vol. VII, Paris 1904, pag. 352).

21. *Personalităţi pe care autorul...o apreciază foarte mult*: Este avut în vedere filosoful Eduard von Hartmann (1842 – 1906). Chiar dizertaţia lărgită a lui Rudolf Steiner «Adevăr şi ştiinţă, preludiu la o ‹Filosofie a libertăţii›» (Weimar 1892), purta dedicaţia tipărită: „Dedicată lui Dr. Eduard von Hartmann, cu călduroasă stimă". Rudolf Steiner a trimis chiar şi «Filosofia libertăţii» lui Hartmann, iar acesta a studiat-o temeinic pe parcursul a două săptămâni şi, prevăzută cu numeroase comentarii, remarci marginale şi sublinieri, a trimis-o lui Rudolf Steiner. Aceste comentarii şi remarci marginale ale lui Eduard von Hartmann, au fost publicate acum (vezi începutul acestor note editoriale). Obiecţiile lui Hartmann, pe care Rudolf Steiner le aminteşte aici, se referă la pag. 46 a acestei ediţii şi sună: la rândul 6 f şi 8: „nu !", „nu !", iar la rândul 7: „El observă şi aici doar rezultatele activităţii sale creatoare, nu chiar pe aceasta; aceasta din urmă este amăgire, ca şi cum am crede că vedem o mişcare la o succesiune rapidă de iluminări cu scânteie electrică".

22. *Herbert Spencer*: «Grundlagen der Philosophie» (Fundamentele filosofiei – Principles of Philosophy), Ediţie germană autorizată după ediţia a 4-a engleză, traducere de B. Vetter, Stuttgart 1875, pag. 69 şu (Cap. IV «Relativitatea oricărei cunoaşteri», § 23).

23. *Când Dr. Franz a operat un orb din naştere*: În anul 1840. Vezi publicarea raportului clinic «Die Wahrnehmungswelt Blindgeborenen vor und nach der Operation, Bericht über den Fall eines Blindgeborenen jungen Mannes, welcher in seinem 18. Jahr erfolgreich operiert wurde, mit physiologischen Beobachtungen und Experimenten durch J. C. Franz, Leipzig» (Lumea de senzaţii a unui nevăzător din naştere, înainte şi după

operaţie, raport asupra cazului unui tânăr nevăzător din naştere, care a fost operat cu succes într-al 18-lea an de viaţă, cu observaţii fiziologice şi experienţe efectuate de J.C. Franz, Leipzig), apărut în «Nachrichten der Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung» («Ştiri ale Moştenirii literare R. Steiner» – numele vechi al publicaţiei «Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe» – «Contribuţii la Ediţia Completă R. Steiner»), Nr. 19, Dornach Michaeli 1967, pag. 9-13. Despre pacientul doctorului Franz şi despre un alt nevăzător din naştere, tratează cartea lui Theodor Ziehen «Ghid de psihologie fiziologică», ed. a 2-a revăzută şi adăugită, Jena 1839, pag. 59, pe care Rudolf Steiner o citează de mai multe ori.

24. *George Berkeley*: «Tratat despre principiile cunoaşterii umane» (A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge), Secţiunea.VI. Nu s-a putut stabili care traducere din limba engleză a fost folosită de Rudolf Steiner.

25. *Otto Liebmann*: «Zur Analyse der Wirklichkeit, Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie» (Către o analiză a realităţii. O examinare a problemei fundamentale a filosofiei), ed. a 2-a, considerabil adăugită, Strassburg 1880, pag. 28.

26. *Johannes Volkelt*: «Immanuel Kant's Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysiert. Ein Beitrag zur Grundlegung der Erkenntnißtheorie» (Teoria cunoaşterii la Immanuel Kant, analizată după principiile ei fundamentale. O contribuţie la fundamentarea oricărei cunoaşteri), § 23).

27. *Eduard von Hartmann*: «Grundprobleme der Erkenntnißtheorie. Eine phänomenologische Durchwanderung der möglichen erkenntnisstheoretischen Standpunkte» (Probleme fundamentale ale teoriei cunoaşterii.

O parcurgere fenomenologică a punctelor de vedere posibile de teoria cunoașterii), Leipzig 1889, pag. 16-40.

28. *Johannes Müller*: Vezi «Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes der Menschen und der Tiere» (Pentru o fiziologie comparată a simțului vizual la om și la anima1e), Leipzig 1826; «Über die phantastischen Gesichtserscheinungen» (Despre aparițiile vizuale fantastisce), Koblenz 1826; «Handbuch der Physiologie des Menschen» (Manual de fiziologie a omului), 2 vol., Koblenz 1883-40.

29. *Hartmann*: «Probleme fundamentale ale teoriei cunoașterii» (vezi mai sus, nota 27)

30. *Arthur Schopenhauer*: «Die Welt als Wille und Vorstellung» (Lumea ca voință și reprezentare), I, § 1, în «Arthur Schopenhauers sämtliche Werke in zwolf Bänden» (Operele Complete ale lui Arthur Schopenhauer în 12 volume), cu introduceri de Dr. Rudolf Steiner, vol.2, Stuttgart f.a. (1894), pag. 29.

31. *Eduard von Hartmann*: vezi nota nr. 27 ș.u..

32. *„întreaga realitate se transformă..."* : Johann Gottlieb Fichte, «Die Bestimmung der Menschen» (Menirea omului), Cartea a II-a; Opere Complete editate de I. H. Fichte, Prima Secțiune, vol. II, Berlin 1845, pag. 245.

33. *Eduard von Hartmann a numit-o realism transcendental*: vezi lucrarea acestuia «Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus. Eine Sichtung und Fortbildung der erkenntnisstheoretischen Prinzipien Kant's» (Fundamentare critică a realismului transcendental. Observare și dezvoltare a principiilor de teoria cunoașterii la Kant), ediția a 2-a adăugită a lucrării «Das Ding an sich und seine Beschaffenheit» (Lucrul în sine și constituția sa), Berlin 1875.

34. *Wilhelm Weygandt*, «Entstehung der Träume. Eine psychologische Untersuchung» (Geneza viselor. O

cercetare psihologică), Leipzig 1893, pag. 37, textual: „Iritaţia provocatoare de tuse de pe trahee mi-a produs o dată o reprezentare în vis, în care beam din pahare foarte mici un vin foarte vechi, pe care îl sorbeam cu cea mai mare grijă, deşi acesta îmi provoca o arsură în laringe." În acelaşi volum, vezi şi pasajul subliniat de Rudolf Steiner : „Mă dusesem odată la culcare foarte însetat şi am avut reprezentarea faptului că beam dintr-o sticluţă un coniac foarte tare şi vechi, care mă ardea foarte tare; senzaţiei intense îl corespundea aşadar foarte corect reprezentarea unei băuturi tari şi iritante."

35. *Schopenhauer,* «Lumea ca voinţă şi reprezentare» 11, § 18; A. Schopenhauer, Opere Complete în 12 vol., cu introduceri de Dr. Rudolf Steiner, Stuttgart f.a. (1894), vol. II, pag. l40 şi 141.

36. *„nici o culoare fără un ochi sensibil la culoare"*: n-a putut fi găsit în această formă. Compară însă cu Arthur Schopenhauer în Introducere la lucrarea sa «Über das Sehen und die Farben» (Despre văz şi culoare): „convingerea reală... că acele culori cu care îi apar lui [cititorului] înveşmântate obiectele, se află în întregime doar în ochiul său". În „Operele complete ale lui Arthur Schopenhauer în 12 volume", cu introduceri de Dr. Rudolf Steiner, Stuttgart f.a. (1894), vol. 12, pag. 15. Compară şi cu formularea lui Rudolf Hermann Lotze: „În ce constă sclipirea unei lumini, pe care absolut nimeni nu o vede, ori răsunetul unui ton, pe care nimeni nu-l aude, este la fel de imposibil de spus, ca şi ce ar fi o durere de dinţi, pe care nimeni nu ar avea-o. În natura culorilor, a sunetelor, a mirosurilor etc. se găseşte aşadar faptul că ele au de fapt doar un loc şi un mod în care pot exista, anume în conştienţa unui suflet, şi anume în momentele în care pot fi percepute de acesta." In: «Grundzüge der Psychologie»

(Principii de psihologie) 1882; ediţia a 5-a, Leipzig 1894, pag. 20 (§13).

37. *Un gânditor pe care autorul acestei cărţi îl preţuieşte foarte mult*: este avut în vedere Eduard von Hartmann (vezi nota 21). Obiecţia sa se referă la pasajul de la pagina 86, rândurile 6-8 şi sună astfel: „Se întreabă doar: ***care*** *lume? Lumea mea de gânduri îmi produce gândirea, tot aşa cum lumea mea de reprezentări este realizată prin activitatea mea de reprezentare. Însă lumea care există fără gândirea mea, nu este chiar deloc lumea mea de gânduri, ci, ambele sunt două lumi numeric diferite, chiar dacă, şi în privinţa conţinutului, ele sunt aduse tot mai aproape de consens, printr-o continuă edificare gânditoare a lumii de gânduri. A le considera pe amândouă drept una singură constituie un realism naiv al gândirii, la fel cum a considera lunea reală şi cea de reprezentări ca una singură, este un realism naiv al reprezentării.*"

38. *Emil Du Bois-Reymond*: «Über die Grenzen der Naturerkennens» (Despre limitele cunoaşterii naturii), Prelegere ţinută la sesiunea publică a celei de a 45-a adunare a cercetătorilor naturii şi medicilor din Germania, în Leipzig la 14 august 1872, Leipzig 1872, pag. 26.

39. *Metafizica lui Eduard von Hartmann*: «Die Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung. Speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode» (Filosofia inconştientului. O încercare de concepţie despre lume. Rezultate speculative pe baza metodei inductive a ştiinţelor naturii), Berlin 1869 (există numeroase noi ediţii revăzute şi adăugite).

40. *Faţă de această afirmaţie mi s-a obiectat*: de către Eduard von Hartmann (vezi nota 33). Obiecţia sa se referă la pasajul de la pag. 183, rândurile 19-25 de sus şi sună astfel: „*Aceasta este o exprimare lexicală neobişnuită.*

Reprezentarea este mai întâi amintirea palidă a unei percepţii senzoriale, şi abia pornind de la amintire se realizează divizarea, legarea, corelarea şi formarea noţiunii."

41. *în scrieri care au armat acestei cărţi*: Vezi, printre altele, «Vom Menschenrätsel» (Despre enigma omului), Bibl. Nr. 20, Cap. „Ausblicke" (Perspective); de asemenea, «Von Seelenrätsel» (Despre enigma sufletului), Bibl. Nr. 21.

42. *în această privinţă putem să-l urmăm pe Eduard von Hartmann*: vezi citatul din Hartmann de la pag. 141 a acestei cărţi, şi nota referitoare la acesta - 7.

43. *(notă de subsol) Hartmann*: vezi nota 7

44. *Johannes Kreyenbühl*, «Die ethische Freiheit bei Kant. Eine kritisch-spekulative Studie über den wahren Grund der Kant'schen Philosophie» (Libertatea etică la Kant. Un studiu critic-speculativ asupra temeiului adevărat al filosofiei kantiene), Philosophische Monatshefte (Caiete lunare filosofice), vol.18, al 3-a Caiet, Heidelberg 1882, pag. 129-161.

45. *Kant*, „Critica raţiunii practice", 1788, pag. 154 (Partea I-a, Cartea I-a, Cap.3).

46. *Thordor Zielen*: vezi nota 15

47. *Hartmann* «Fenomenologia conştienţei morale», pag. 871

48. *„...istoria este evoluţia omului spre libertate"*: redare liberă după Hegel, «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte» (Prelegeri despre filosofia istoriei), «Ediţia definitivă a Operelor lui Georg Wilhelm Friedrich Hegel, realizată de o asociaţie de prieteni al nemuritorului», vol. IX, ed. a III-a, scoasă de Dr. Eduard Gans, Berlin 1848, pag. 24 (Introducere) şi pag. 546 ş.u. (Încheiere). În acelaşi context, în «Linii fundamentale ale unei teorii a cunoaşterii în concepţia goetheană despre lume» (1886), Bibl. Nr. 2, în prezentul vol. la pag. 71 (cap.

19), Rudolf Steiner critică şi concepţia despre istorie a lui Herder: „Ştiinţa noastră a cunoaşterii se abţine cu totul să atribuie istoriei vreun scop, ca de pildă acela al educării oamenilor de pe o treaptă inferioară de perfecţiune la una superioară, şi altele asemenea. Tot astfel, faţă de concepţia noastră, apare drept eronat atunci când cineva vrea să conceapă evenimentele istorice ca pe fapte naturale în succesiunea cauză-efect, aşa cum face Herder în «Idei pentru filosofia istoriei omenirii»".

49. *Robert Hamerling*, «Die Atomistik des Willens. Beiträge zur Kritik der modernen Erkennt-niss» (Atomistica voinţei. Contribuţii la critica cunoaşterii modeme), 2 vol., Hamburg 1891, vol. II, pag. 201 şi 191.

50. *Friedrich Paulsen*, «System der Ethik, mit einem Umriss der Staats- und Gesellschafslehre» (Sistemul eticii cu un rezumat al teoriei despre stat şi societate), partea I-a, Berlin 1889.

51. [*notă de subsol*] *Paulsen*, op. cit., pag.15 (Introducere, 5.).

52. *Robert Hamerling*, op.cit., pag.214 ş.u. Fraza: „A fi liber înseamnă să poţi *face* ceea ce vrei.", R.Hamerling o citează din John Locke iar fraza „Să pofteşti sau să nu pofteşti, după voie, ar fi sensul adevărat al dogmei liberei voinţe", e luată din Herbert Spencer. (Comp. cu citatul din Spencer, de la pag. 14 a acestei cărţi.)

53. *reprezentanţi principali al optimismului... Shaftesbury şi Leibniz*: Vezi Antony Ashley Cooper Earl of Shaftesbury, «Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times» (Caracteristicile oamenilor, obiceiurilor, părerilor, vremurilor), 3 vol., London 1711: şi, Gottfried Wilhelm Leibniz «Essais de thédodicée sur la bonté de Dieu, de la liberté de l'homme et de l'origine du ma1» (Eseu asupra îndreptăţirii lui Dumnezeu, asupra bunătăţii lui Dumnezeu, libertăţii, şi despre sorgintea răului), Amsterdam 1710.

54. *Hartmann*, «Fenomenologia conştienţei morale» (vezi nota 7), pag. 866 (Secţiunea 2, C, IV).

55. *Eduard von Hartmann*, «Filosofia inconştientului», ediţia a VII-a, extinsă, vol. II, Metafizica inconștientului, Berlin 1876, pag. 290 (Cap. XIII).

56. *obiecţie... de la o personalitate competentă*: făcută de către Eduard von Hartmann (vezi nota 21). Obiecţia sa se referea la pasajul de la pag. 143, şi sună astfel: „*Steiner nu combate aşadar justeţea unui sold negativ, ci numai faptul că animalele şi oamenii şi-ar face într-adevăr bilanţul axiologic. Această problemă este însă secundară. Pesimismul nu afirmă absolut de loc faptul că fiecare om s-ar preocupa în mod conştient, şi în general, cu o asemenea întocmire de bilanţ, chiar dacă fără voie, temporar, asupra unor perioade sau episoade ale vieţii, el îşi face câte un bilanţ în mare, pe baza unor impresii ale memoriei, aproximative şi conforme cu starea sa sufletească. Dar el consideră că ar fi treaba filosofilor să recupereze ceea ce este neglijat de lipsa de memorie a animalelor sau a celor mai mulţi dintre oameni.*"

57. [*notă de subsol*] *Mi s-a obiectat*: Obiecţia provine de la Eduard von Hartmann (vezi nota 21). Ea se referă la pasajul de la pag. 152, şi sună după cum urmează: „*înlăuntrul genului, femeia se poate deja desfăşura atât de individual pe cât o doreşte, cu mult mai liber decât bărbatul, care este dezindividualizat prin intermediul şcolii, iar apoi prin război şi meserie."*

58. *Obiecţiile ce mi s-au adus din partea filosofilor*: De către Eduard von Hartmann (Vezi nota 21).

59. *Eduard von Hartmann*, «Die letzten Fragen der Erkenntnisstheorie und Metaphysik» (Ultimele probleme ale teoriei cunoaşterii şi metafizicii), în „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" (Revista de filosofie şi critică filosofică), vol.108, Leipzig 1896, pag. 54-73 şi 21 1-237. Despre «monismul teoriei cunoaşterii»,

pag. 66-73; menţionare nominală a lui Rudolf Steiner: pag. 71. Încă în remarcile marginale la «Filosofia libertăţii» (vezi nota 45II), Hartmann a criticat titlul acesteia: „Titlul ar trebui să sune: ‹Monismul teoriei cunoaşterii şi individualismul etic›[...]".

60. *Eduard von Hartmann*: op. cit., pag. 71. Aceeaşi critică o aduce Hartmann încă din comentarul său final al remarcilor marginale asupra «Filosofiei libertăţii» (vezi nota 21): „*În această carte nu sunt reconciliate nici fenomenalismul absolut în sine al lui Hume cu fenomenalismul care se sprijină pe Dumnezeu al lui Berkeley, dar nici fenomenalismul acestuia, imanent sau subiectiv, cu panlogismul transcendental al lui Hegel, cu atât mai puţin panlogismul hegelian cu individualismul goethean. Între oricare din aceste două componente, se cască o prăpastie de netrecut. Este însă trecut cu vederea mai ales faptul că fenomenalismul duce, ca o consecinţă inevitabilă, spre solipsism, iluzionism absolut şi agnosticism, şi nu se face nimic pentru a preveni această alunecare în abisul nefilosofiei, deoarece acest pericol nu este câtuşi de puţin recunoscut*".

61. *«teoria monistă a cunoaşterii» lui Johannes Rehmke*: vezi operele acestuia: «Die Welt als Wahrnehmung und Begriff» (Lumea ca percepţie şi concept), Berlin 1880, şi «Unsere Gewissheit von der Aussenwelt» (Certitudinea noastră asupra lumii exterioare), 1894, ş.a.

AL DOILEA APENDICE

Aici voi reda, în esenţă, ceea ce am spus într-un fel de „prefaţă" la prima ediţie a acestei cărţi. Fiindcă aceste gânduri se referă mai mult la dispoziţia de gândire ,din care am scris această carte cu douăzeci şi cinci de ani în urmă, decât la însuşi conţinutul ei, le pun de această dată aici doar ca *„apendice"*. N-aş vrea să le las cu totul la o parte, fiindcă există părerea că scrierile mele de ştiinţă spirituală, apărute mai târziu, m-ar obliga să suprim ceva din scrierile mele anterioare.

În epoca noastră, *adevărul* poate fi găsit numai în adâncurile fiinţei omeneşti[51]. Dintre cele două căi de care ne vorbea Schiller:

„*Adevărul* îl căutăm amândoi, tu afară în viaţă, eu înăuntruÎn inimă, şi, astfel, desigur, îl va găsi fiecare. Dacă inima este sănătoasă, atunci desigur în interior ea va oglindi lumea" omul din prezent se va folosi mai ales de cea de a doua. Un adevăr care ne vine din afară poartă întotdeauna pecetea nesiguranţei. Noi suntem dispuşi să credem numai în adevărul care apare în interiorul fiecăruia dintre noi.

Numai adevărul ne poate aduce siguranţă în dezvoltarea forţelor noastre individuale. Cel ce este chinuit de îndoieli are forţele paralizate. Într-o lume pe care o găseşte enigmatică, el nu poate afla nici o ţintă pentru munca sa de creaţie.

---

[51] Aici am suprimat numai chiar primele fraze din introducerea primei ediţii, care mi s-au părut astăzi a fi fără nici o importanţă. Dar ceea ce s-a spus în restul acestei introduceri, găsesc că este necesar a se spune şi în prezent, cu toată mentalitatea oamenilor de ştiinţe ale naturii din ziua de astăzi, ba am putea spune că acest lucru este necesar tocmai datorită acestei mentalităţi.

Nu vrem numai să *credem*, vrem să *ştim*. Credinţa pretinde recunoaşterea unor adevăruri pe care nu le cunoaştem în întregime. Dar fiinţa noastră individuală se împotriveşte la tot ceea ce nu cunoaştem în întregime, fiindcă ea vrea să trăiască totul în interiorul său cel mai adânc. Pe noi numai *ştiinţa* ne mulţumeşte, pentru că ea nu se supune normelor exterioare, ci izvorăşte din viaţa lăuntrică a personalităţii.

Noi nu vrem nici o astfel de ştiinţă care s-a modelat, o dată pentru totdeauna, după regulile încremenite ale didacticii, şi s-a păstrat într-un compendiu valabil pentru toate timpurile. Fiecare dintre noi se simte îndreptăţit să ia ca punct de plecare experienţele sale imediate, trăirile sale directe pentru ca, de aici, să se ridice la cunoaşterea întregului univers. Noi tindem, fiecare în felul său, spre o ştiinţă sigură.

Teoriile noastre ştiinţifice nu mai trebuie să aibă o astfel de conformaţie, încât să trezească sentimentul că acceptarea lor ar fi problema unei constrângeri necondiţionate. Nici unul dintre noi n-ar mai putea da unei lucrări ştiinţifice titlul pe care îl dăduse altădată *Fichte*: „Lămuriri clare ca lumina soarelui, pentru marele public, asupra esenţei propriu-zise a celei mai noi filosofii. *O încercare de a-i constrânge pe cititori la înţelegere*". Astăzi nimeni nu trebuie *constrâns* la înţelegere. De la cel ce nu se simte impulsionat spre o concepţie printr-o necesitate deosebită, individuală, de la acela nu pretindem nici acceptare şi nici adeziune. Astăzi, nici pe nevârstnici, nici pe copii, nu vrem să-i îndopăm cu cunoştinţe, ci încercăm a le dezvolta facultăţile pentru ca să nu mai fie nevoie să fie *constrânşi* la înţelegere, ci pentru ca ei să *voiască* a înţelege.

Eu nu mă dăruiesc nici unei iluzii în ceea ce priveşte această caracteristică a epocii mele. Ştiu în cât de mare măsură se desfăşoară viaţa după anumite tipare, lipsite de

individualitate. Dar știu tot atât de bine că mulți dintre contemporanii mei încearcă să-și orânduiască viața în sensul pe care l-am arătat aici. Lor aș vrea să le dedic această scriere. Ea nu va vorbi despre „singura cale posibilă" ce duce la adevăr, ci va *relata* despre acea cale pe care a mers un om căruia adevărul îi este un lucru de mare preț.

Această scriere ne conduce mai întâi în domenii mai abstracte, în care gândurile trebuie să îmbrace contururi precise, pentru a putea ajunge la puncte sigure. Dar, din domeniul noțiunilor aride, cititorul va fi călăuzit și în viața concretă. Sunt cu totul de părere că, dacă vrea să trăiască existența sub toate aspectele ei, omul trebuie să se ridice și în domeniul eteric al noțiunilor. Cel ce se poate bucura de viață numai cu simțurile, nu cunoaște deliciile ei. Învățații orientali îi lăsau pe discipoli să ducă, ani de-a rândul, o viață de renunțări și asceză, înainte de a le fi împărtășit ceea ce știau ei înșiși. Occidentul nu mai pretinde, pentru a conferi cuiva știința, nici exerciții de smerenie și nici ascetism. Dar, în schimb, cere ca omul să aibă bunăvoința de a se sustrage, pentru un timp scurt, impresiilor directe ale vieții și să intre în lumea gândurilor pure.

Domeniile vieții sunt numeroase. Pentru fiecare domeniu se dezvoltă o știință aparte. Dar viața însăși este o unitate și cu cât științele se străduiesc mai mult să aprofundeze domeniile particulare ale vieții, cu atât mai mult se îndepărtează de înțelegerea unității vii a universului. Trebuie să existe o știință care caută, în științele speciale, elementele pentru a-l conduce din nou pe om spre plenitudinea vieții. Cercetătorii specializați ai științelor vor să dobândească, prin cunoștințele lor, o conștientă despre lume și despre fenomenele din ea; în această scriere am urmărit un țel filosofic: știința trebuie să devină ea însăși organică și vie. Științele speciale sunt trepte premergătoare ale științei spre care se tinde aici. O

situaţie asemănătoare domneşte în arte. Compozitorul lucrează pe temeiul ştiinţei compunerii. Aceasta din urmă este o totalitate de cunoştinţe, a căror însuşire este o condiţie necesară pentru a compune. În compoziţii, legile ştiinţei compunerii sunt puse în slujba vieţii, în slujba realităţii faptice. Exact în acelaşi sens este filosofia o artă. Toţi filosofii adevăraţi erau *artişti ai noţiunilor*. Pentru ei, ideile oamenilor erau material de artă, iar metodele ştiinţifice erau tehnica artistică. Prin aceasta, gândirea abstractă dobândeşte viaţă individuală, concretă. Ideile devin forţe de viaţă. Atunci nu avem numai o ştiinţă despre lucruri, ci ştiinţa devine un organism real, un organism stăpân pe sine însuşi. Conştienta noastră activă, reală, s-a ridicat deasupra unei simple preluări pasive a adevărurilor.

Cum se comportă filosofia ca artă faţă de *libertatea* omului, ce este această libertate, şi dacă am ajuns să ne împărtăşim din ea, sau putem ajunge la acest lucru: iată problema fundamentală a scrierii mele. Toate celelalte expuneri ştiinţifice au fost făcute numai pentru ca, în cele din urmă, să aruncăm şi mai multă lumină asupra unei probleme care, după părerea mea, prezintă cea mai mare importanţă pentru om. În aceste pagini vrem să dăm o „*filosofie a libertăţii*".

Toată ştiinţa n-ar fi decât satisfacerea unei curiozităţi inutile, dacă ea nu ar tinde spre mărirea *valorii existenţei personalităţii* omeneşti. Ştiinţele îşi primesc adevărata lor valoare abia atunci când sunt în stare să prezinte importanţa umană a rezultatelor lor. Scopul final al individului nu poate fi înnobilarea unei singure facultăţi sufleteşti, ci dezvoltarea tuturor aptitudinilor ce sălăşluiesc latent în noi. Cunoaşterea are valoare numai prin aceea că ea contribuie la dezvoltarea *multilaterală* a întregii naturi omeneşti.

De aceea, această scriere nu concepe raporturile dintre știință și viață în sensul că omul trebuie să-și pună forțele în slujba ideii și să se plece în fața ei, ci în sensul că ia în stăpânire lumea ideilor, pentru a le folosi la realizarea țelurilor sale *omenești*, care le depășesc pe cele pur științifice.

Ideea trebuie trăită; *altfel*, cădem sub sclavia ei.

INDICAȚII ALE EDITORULUI

Textul de bază al acestei ediții îl constituie ediția a 2-a, Berlin (1918), prelucrată și extinsă în mod substanțial. Pentru ediția a 13-a, Dornach 1973, s-au îndreptat toate greșelile descoperite începând cu ediția din 1918, iar la ediția a 5-a, Dornach 1978, s-au identificat și verificat toate citatele din Eduard von Hartmann și s-a extins Registrul de nume.

Comentariile și remarcile făcute pe marginea «Filosofiei libertății», de către Eduard von Hartmann

„Dedicată Dr. Eduard von Hartmann, cu caldă venerație", așa suna dedicația lui Rudolf Steiner pe dizertația sa, extinsă și tipărită sub titlul «Adevăr și știință. Preludiu la o Filosofie a libertății» (1892). Apoi, când doi ani mai târziu, apăru această «Filosofie a libertății», Hartmann era de departe cel mai citat autor dintr-însa. Imediat după apariție, Rudolf Steiner îșI trimise lucrarea la Eduard von Hartmann, iar acesta o studie cu un „viu interes", și o trimise înapoi lui Rudolf Steiner împreună cu numeroase comentarii, observații marginale și sublinieri, ca și cu rugămintea „unei returnări pline de amabilitate". În scrisoarea sa de însoțire din 21 noiembrie 1893, el scrie printre altele:

„*E puțin probabil să așteptați altceva de la mine decât de a vă da motivul pentru care trebuie să combat punctul*

dumneavoastră deosebit de vedere. Dacă v-aş putea sluji în vreun fel, acesta va fi cel mai bine printr-o polemică amănunţită. Multe din remarci se referă doar la modul dumneavoastră de exprimare şi ar putea să vă folosească, probabil, la o revizuire ulterioară sau, pe alocuri, la o nouă prelucrare a unor probleme înrudite."

Într-adevăr, Rudolf Steiner a luat în considerare remarcile pe care le-a notat Hartmann în propriul său exemplar, în mare măsură, atunci când a îngrijit în 1918 o nouă ediţie a «Filosofiei libertăţii»: neclarităţile şi neînţelegerile de care vorbesc comentariile lui Hartmann au fost înlăturate prin nenumărate modificări de cuvinte şi prin cincisprezece adăugiri de texte, în parte complete. Ele sunt reproduse într-un caiet al seriei «Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe. Veröffentlichungen aus dem Archiv der Rudolf-Steiner-Nachlaßverwaltung, Dornach, Heft Nr. 85/86, Michaeli 1984: Zur ‹Philosofie der Freiheit›». Kommentare und Randbemerkungen von Eduard von Hartmann. (Contribuţii la Opera completă a lui Rudolf Steiner. Publicaţii din Arhiva moştenirii literare Rudolf Steiner, Dornach, Caietul 85/86, Mihaeli 1984: Asupra «Filosofiei libertăţii». Comentarii şi note marginale de Eduard von Hartmann.)

NOTE

1. *Prezentat de mine în scrieri ulterioare:* Vezi şi privire asupra Operei complete a lui Rudolf Steiner, la sfârşitul acestui volum. Despre alte scrieri ale sale, Rudolf Steiner vorbeşte şi la pag. 138, 253 ş.u., 171.

2. ***Enigmele filosofiei***: «Enigmele filosofiei, expuse schiţat în istoria lor», două volume, Berlin 1914, ed. A IX-a, într-un volum, Dornach 1985, GA 18

3. *David Friedrich Strauss*: «Der alte und der neue Glaube» (Vechea şi noua credinţă), Leipzig 1872; Gesammelte Schriften (Opere complete), 6. Bd. (vol. 6), Bonn 1877. p. 167 (§ 76).

4. *Herbert Spencer*: «Die Prinzipien der Psychologie», (Principiile psihologiei) Ediţie germană autorizată, trad. de Dr. B. Vetter, după ed. a 3-a engleză, 1. Bd. (vol.1), Stuttgart 1882, p.522 (§219). Paranteza din text («Psihologia»), a fost adăugată de Rudolf Steiner.

5. *Spinoza*: vezi «Die Briefe mehrerer Gelehrten an Benedict von Spinoza und dessen Antwor-ten soweit beide zum besseren Verständniss seiner Schriften dienen» (Scrisorile mai multor învăţaţi către Benedict de Spinoza şi răspunsurile acestuia, în măsura în care ele slujesc la o mai bună înţelegere a scrierilor sale), trad. şi interp. de J.H.v. Kirchmann, Heidelberg 1882, p.204 şu (Scrisoarea a 62-a, oct. sau nov. 1674). Ediţia «Spinoza, Briefwechsel» (Spinoza, Corespondenţă), traducere şi introducere, note şi registru alcătuite de Carl Gebhardt, Leipzig 1914, p. 235 (Scrisoarea a 58-a), apare drept expeditor al acestei scrisori medicul şi alchimistul Georg Hermann Schuller.

6. *presupuneţi acum…*: sublinierea acestui loc aparţine lui Rudolf Steiner

7. *Eduard von Hartmann*: «Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Prolegomena zu jeder künftigen

Ethik» (Fenomenologia conştienţei morale. Prolegomena la orice etică viitoare), Ed. 2, Berlin 1879, p. 451 şu (Secţiunea a II-a, A, III, 5).

8. *Robert Hamerling* : «Die Atomistik des Willens, Beiträge zur Kritik der modernen Erkenntniss» (Atomistica voinţei. Contribuţii la critica cunoaşterii modeme), 2. vol., Hamburg 1891, vol. al II-lea, p. 213 ş.u.

9. *Paul Rée*: «Die Illusion der Willensfreiheit» (Iluzia libertăţii voinţei), Berlin 1885, p. 5 şi 6.

10. *Hegel*: «Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse» (Enciclopedia ştiinţelor filosofice în rezumat) (1817), Preambul la ed. a II-a, Heidelberg 1827, p. XX; Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke (Opere), ed. Completă, 6 vol., Berlin 1840, p. XXII, realizată de o asociaţie de prieteni ai nemuritorului.

11. «Zwei Seelen wohnen, ach! In meiner Brust»: Goethe, Faust I, Vor dem Tor (În faţa porţii), versurile 1112-1117. Traducerea rom. de Ştefan Augustin Doinaş.

12. *Friedrich Albert Lange*: «Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart» (Istoria materialismului şi critica semnificaţiei sale în prezent), 2 vol., Iserlohn 1866 şi 1875. Citatul inserat face parte din vol. II, pag. 431 (Cartea a II-a, Secţiunea a III-a). Partea care nu apare, marcată prin puncte în citat, este: „Aşa cum spune Helmholz"

13. *Goethe*: «Naturwissenschaftliche Schriften» (***Scrieri de ştiinţele naturii***), editate şi comentate de Rudolf Steiner în colecţia „Literatura Naţională Germană" a lui Kürschner, 5 vol., 1884-97, republicată la Dornach 1975, GA (Bibl. Nr.) 1 a-e, vol. 2 (1887), Bibl. Nr. lb, pag. 5 şi 7.

14. *bilă de biliard*: Comp. şi cu David Hume, «Eine Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes», (Cercetare cu privire la intelectul uman – An Enquiry Concerning Human Understanding), tradusă, explicată şi cu

o descriere a vieţii lui Hume, îngrijită de J.H.v. Kirchmann, ediţia a IV-a, Heidelberg 1888, pag. 31-33 (Secţiunea IV, Îndoiala sceptică referitoare la activitatea raţiunii, paragraf I).

15. *Theodor Ziehen*: «Leitfaden der physiologischen Psychologie, in 15 Vorlesungen» (Ghid de psihologie fiziologică în 15 prelegeri), ediţie revăzută şi adăugită, Jena 1893, pag. 171.

16. *Cartea Întâia a lui Moise*: Geneza (Facerea), sau întâia Carte a lui Moise, 1,31.

17. *Pierre Jean Georges Cabanis,* «Rapports du physique et du moral de 1'homme», 2 vol., Paris An X – 1802, vol. 1, pag. 151 (second mémoire, § 7). Traducerea germană, 2 vol. Halle 1804.

18. *Cartesius... gândesc, deci exist*: René Descartes, «Discours sur la méthode» (1673), I, 7 şi 10; şi de asemenea, dar nu literal, «Meditationes de prima philosophia» (1641), a 2-a meditaţie.

19. *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*: «Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie» (Întâia schiţă a unei filosofii a naturii), Jena şi Leipzig 1799, p. 6, literal: „A filosofa asupra naturii înseamnă să creezi natura", Opere complete, Prima secţiune, vol. al III-lea, Stuttgart şi Augsburg 1858, pag. 13.

20. *obiecţie... pe care i-o făcuse Pascal lui Cartesius...: eu mă plimb, deci sunt*: nu a putut fi dovedită la Pascal. Dar Descartes însuşi formulează această frază pentru a sintetiza obiecţiile lui Peter Gassendi. Încă înainte de publicarea acestora, Descartes a permis accesul unei serii de filosofi şi teologi, la «Meditationes de prima philosophia». El a putut tipări obiecţiile acestora împreună cu răspunsurile sale la acestea, într-o anexă la tratatul propriu-zis, deci încă de la ediţia întâia, din 1641. Celei de-a cincea obiecţii, din cele şase ale lui Gassendi, frazei „ego ambulo, ergo sum", Descartes îi dă răspuns în paragraful I

al răspunsului la obiecţia împotriva celei de a II-a meditaţii. («Oeuvres de Descartes», publiés par Charles Adam et Paul Tarinery, vol. VII, Paris 1904, pag. 352).

21. *personalităţi pe care autorul...o apreciază foarte mult*: Este avut în vedere filosoful Eduard von Hartmann (1842 – 1906). Chiar dizertaţia lărgită a lui Rudolf Steiner «Adevăr şi ştiinţă, preludiu la o ‹Filosofie a libertăţii›» (Weimar 1892), purta dedicaţia tipărită: „Dedicată lui Dr. Eduard von Hartmann, cu călduroasă stimă". Rudolf Steiner a trimis chiar şi «Filosofia libertăţii» lui Hartmann, iar acesta a studiat-o temeinic pe parcursul a două săptămâni şi, prevăzută cu numeroase comentarii, remarci marginale şi sublinieri, a trimis-o lui Rudolf Steiner. Aceste comentarii şi remarci marginale ale lui Eduard von Hartmann, au fost publicate acum (vezi începutul acestor note editoriale). Obiecţiile lui Hartmann, pe care Rudolf Steiner le aminteşte aici, se referă la pag. 46 a acestei ediţii şi sună: la rândul 6 f şi 8: „nu !", „nu !", iar la rândul 7: „El observă şi aici doar rezultatele activităţii sale creatoare, nu chiar pe aceasta; aceasta din urmă este amăgire, ca şi cum am crede că vedem o mişcare la o succesiune rapidă de iluminări cu scânteie electrică".

22. *Herbert Spencer*: «Grundlagen der Philosophie» (Fundamentele filosofiei – Principles of Philosophy), Ediţie germană autorizată după ediţia a 4-a engleză, traducere de B. Vetter, Stuttgart 1875, pag. 69 şu (Cap. IV «Relativitatea oricărei cunoaşteri», § 23).

23. *Când Dr. Franz a operat un orb din naştere*: În anul 1840. Vezi publicarea raportului clinic «Die Wahrnehmungswelt Blindgeborenen vor und nach der Operation, Bericht über den Fall eines Blindgeborenen jungen Mannes, welcher in seinem 18. Jahr erfolgreich operiert wurde, mit physiologischen Beobachtungen und Experimenten durch J. C. Franz, Leipzig» (Lumea de

senzaţii a unui nevăzător din naştere, înainte şi după operaţie, raport asupra cazului unui tânăr nevăzător din naştere, care a fost operat cu succes într-al 18-lea an de viaţă, cu observaţii fiziologice şi experienţe efectuate de J.C. Franz, Leipzig), apărut în «Nachrichten der Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung» («Ştiri ale Moştenirii literare R. Steiner» – numele vechi al publicaţiei «Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe» – «Contribuţii la Ediţia Completă R. Steiner»), Nr. 19, Dornach Michaeli 1967, pag. 9-13. Despre pacientul doctorului Franz şi despre un alt nevăzător din naştere, tratează cartea lui Theodor Ziehen «Ghid de psihologie fiziologică», ed. a II-a revăzută şi adăugită, Jena 1839, pag. 59, pe care Rudolf Steiner o citează de mai multe ori.

24. *George Berkeley*: «Tratat despre principiile cunoaşterii umane» (A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge), Secţiunea.VI. Nu s-a putut stabili care traducere din limba engleză a fost folosită de Rudolf Steiner.

25. *Otto Liebmann*: «Zur Analyse der Wirklichkeit, Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie» (Către o analiză a realităţii. O examinare a problemei fundamentale a filosofiei), ed. a II-a, considerabil adăugită, Strassburg 1880, pag. 28.

26. *Johannes Volkelt*: «Immanuel Kant's Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysiert. Ein Beitrag zur Grundlegung der Erkenntnißtheorie» (Teoria cunoaşterii la Immanuel Kant, analizată după principiile ei fundamentale. O contribuţie la fundamentarea oricărei cunoaşteri), § 23).

27. *Eduard von Hartmann*: «Grundprobleme der Erkenntnißtheorie. Eine phänomenologische Durchwanderung der möglichen erkenntnisstheoretischen Standpunkte» (Probleme fundamentale ale teoriei

cunoaşterii. O parcurgere fenomenologică a punctelor de vedere posibile de teoria cunoaşterii), Leipzig 1889, pag. 16-40.

28. *Johannes Müller*: Vezi «Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes der Menschen und der Tiere» (Pentru o fiziologie comparată a simţului vizual la om şi la anima1e), Leipzig 1826; «Über die phantastischen Gesichtserscheinungen» (Despre apariţiile vizuale fantastisce), Koblenz 1826; «Handbuch der Physiologie des Menschen» (Manual de fiziologie a omului), 2 vol., Koblenz 1883-40.

29. *Hartmann*: «Probleme fundamentale ale teoriei cunoaşterii» (vezi mai sus, nota 27)

30. *Arthur Schopenhauer*: «Die Welt als Wille und Vorstellung» (Lumea ca voinţă şi reprezentare), I, § 1, în «Arthur Schopenhauers sämtliche Werke in zwolf Bänden» (Operele Complete ale lui Arthur Schopenhauer în 12 volume), cu introduceri de Dr. Rudolf Steiner, vol. 2, Stuttgart f.a. (1894), pag. 29.

31. *Eduard von Hartmann*: vezi nota nr. 27 ş.u..

32. *„întreaga realitate se transformă..."* : Johann Gottlieb Fichte, «Die Bestimmung der Menschen» (Menirea omului), Cartea a II-a; Opere Complete editate de I. H. Fichte, Prima Secţiune, vol.2, Berlin 1845, pag. 245.

33. *Eduard von Hartmann a numit-o realism transcendental*: vezi lucrarea acestuia «Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus. Eine Sichtung und Fortbildung der erkenntnisstheoretischen Prinzipien Kant's» (Fundamentare critică a realismului transcendental. Observare şi dezvoltare a principiilor de teoria cunoaşterii la Kant), ediţia a II-a adăugită a lucrării «Das Ding an sich und seine Beschaffenheit» (Lucrul în sine şi constituţia sa), Berlin 1875.

34. *Wilhelm Weygandt*, «Entstehung der Träume. Eine psychologische Untersuchung» (Geneza viselor. O cercetare psihologică), Leipzig 1893, pag. 37, textual: „Iritaţia provocatoare de tuse de pe trahee mi-a produs o dată o reprezentare în vis, în care beam din pahare foarte mici un vin foarte vechi, pe care îl sorbeam cu cea mai mare grijă, deşi acesta îmi provoca o arsură în laringe." În acelaşi volum, vezi şi pasajul subliniat de Rudolf Steiner : „Mă dusesem odată la culcare foarte însetat şi am avut reprezentarea faptului că beam dintr-o sticluţă un coniac foarte tare şi vechi, care mă ardea foarte tare; senzaţiei intense îl corespundea aşadar foarte corect reprezentarea unei băuturi tari şi iritante."

35. *Schopenhauer,* «Lumea ca voinţă şi reprezentare» 11, § 18; A. Schopenhauer, Opere Complete în 12 vol., cu introduceri de Dr. Rudolf Steiner, Stuttgart f.a. (1894), vol.2, pag. l40 şi 141.

36. *„nici o culoare fără un ochi sensibil la culoare"*: n-a putut fi găsit în această formă. Compară însă cu Arthur Schopenhauer în Introducere la lucrarea sa «Über das Sehen und die Farben» (Despre văz şi culoare): „convingerea reală... că acele culori cu care îi apar lui [cititorului] înveşmântate obiectele, se află în întregime doar în ochiul său". În „Operele complete ale lui Arthur Schopenhauer în 12 volume", cu introduceri de Dr. Rudolf Steiner, Stuttgart f.a. (1894), vol. 12, pag. 15. Compară şi cu formularea lui Rudolf Hermann Lotze: „În ce constă sclipirea unei lumini, pe care absolut nimeni nu o vede, ori răsunetul unui ton, pe care nimeni nu-l aude, este la fel de imposibil de spus, ca şi ce ar fi o durere de dinţi, pe care nimeni nu ar avea-o. În natura culorilor, a sunetelor, a mirosurilor etc. se găseşte aşadar faptul că ele au de fapt doar un loc şi un mod în care pot exista, anume în conştienţa unui suflet, şi anume în momentele în care pot fi

percepute de acesta." In: «Grundzüge der Psychologie» (Principii de psihologie) 1882; ediția a 5-a, Leipzig 1894, pag. 20 (§13).

37. *Un gânditor pe care autorul acestei cărți îl prețuiește foarte mult*: este avut în vedere Eduard von Hartmann (vezi nota 21). Obiecția sa se referă la pasajul de la pagina 86, rândurile 6-8 și sună astfel: „Se întreabă doar: ***care*** *lume? Lumea mea de gânduri îmi produce gândirea, tot așa cum lumea mea de reprezentări este realizată prin activitatea mea de reprezentare. Însă lumea care există fără gândirea mea, nu este chiar deloc lumea mea de gânduri, ci, ambele sunt două lumi numeric diferite, chiar dacă, și în privința conținutului, ele sunt aduse tot mai aproape de consens, printr-o continuă edificare gânditoare a lumii de gânduri. A le considera pe amândouă drept una singură constituie un realism naiv al gândirii, la fel cum a considera lunea reală și cea de reprezentări ca una singură, este un realism naiv al reprezentării.*"

38. *Emil Du Bois-Reymond*: «Über die Grenzen der Naturerkennens» (Despre limitele cunoașterii naturii), Prelegere ținută la sesiunea publică a celei de a 45-a adunare a cercetătorilor naturii și medicilor din Germania, în Leipzig la 14 august 1872, Leipzig 1872, pag. 26.

39. *Metafizica lui Eduard von Hartmann*: «Die Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung. Speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode» (Filosofia inconștientului. O încercare de concepție despre lume. Rezultate speculative pe baza metodei inductive a științelor naturii), Berlin 1869 (există numeroase noi ediții revăzute și adăugite).

40. *Față de această afirmație mi s-a obiectat*: de către Eduard von Hartmann (vezi nota 33). Obiecția sa se referă la pasajul care sună astfel: „*Aceasta este o exprimare lexicală neobișnuită. Reprezentarea este mai întâi amintirea*

palidă a unei percepţii senzoriale, şi abia pornind de la amintire se realizează divizarea, legarea, corelarea şi formarea noţiunii."

41. *în scrieri care au armat acestei cărţi*: Vezi, printre altele, «Vom Menschenrätsel» (Despre enigma omului), Bibl. Nr. 20, Cap. „Ausblicke" (Perspective); de asemenea, «Von Seelenrätsel» (Despre enigma sufletului), Bibl. Nr. 21.

42. *în această privinţă putem să-l urmăm pe Eduard von Hartmann*: vezi citatul din Hartmann şi nota referitoare la acesta - 7.

43. *(notă de subsol) Hartmann*: vezi nota 7

44. *Johannes Kreyenbühl*, «Die ethische Freiheit bei Kant. Eine kritisch-spekulative Studie über den wahren Grund der Kant'schen Philosophie» (Libertatea etică la Kant. Un studiu critic-speculativ asupra temeiului adevărat al filosofiei kantiene), Philosophische Monatshefte (Caiete lunare filosofice), vol. 18, al 3-a Caiet, Heidelberg 1882, pag. 129-161.

45. *Kant*, „Critica raţiunii practice", 1788, pag. 154 (Partea 1-a, Cartea 1-a, Cap.3).

46. *Thordor Zielen*: vezi nota 15

47. *Hartmann* «Fenomenologia conştienţei morale», pag. 871

48. *„...istoria este evoluţia omului spre libertate"*: redare liberă după Hegel, «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte» (Prelegeri despre filosofia istoriei), «Ediţia definitivă a Operelor lui Georg Wilhelm Friedrich Hegel, realizată de o asociaţie de prieteni al nemuritorului», vol.9, ed. a 3-a, scoasă de Dr. Eduard Gans, Berlin 1848, pag. 24 (Introducere) şi pag. 546 ş.u. (Încheiere). În acelaşi context, în «Linii fundamentale ale unei teorii a cunoaşterii în concepţia goetheană despre lume» (1886), Bibl. Nr. 2, în prezentul vol. la pag. 71 (cap. 19), Rudolf Steiner critică şi concepţia despre istorie a lui

Herder: „Ştiinţa noastră a cunoaşterii se abţine cu totul să atribuie istoriei vreun scop, ca de pildă acela al educării oamenilor de pe o treaptă inferioară de perfecţiune la una superioară, şi altele asemenea. Tot astfel, faţă de concepţia noastră, apare drept eronat atunci când cineva vrea să conceapă evenimentele istorice ca pe fapte naturale în succesiunea cauză-efect, aşa cum face Herder în «Idei pentru filosofia istoriei omenirii»".

49. *Robert Hamerling*, «Die Atomistik des Willens. Beiträge zur Kritik der modernen Erkennt-niss» (Atomistica voinţei. Contribuţii la critica cunoaşterii modeme), 2 vol., Hamburg 1891, vol. 2, pag. 201 şi 191.

50. *Friedrich Paulsen*, «System der Ethik, mit einem Umriss der Staats- und Gesellschafslehre» (Sistemul eticii cu un rezumat al teoriei despre stat şi societate), partea I-a, Berlin 1889.

51. [*notă de subsol*] *Paulsen*, op. cit., (Introducere, 5.).

52. *Robert Hamerling*, op.cit., pag.214 ş.u. Fraza: „A fi liber înseamnă să poţi *face* ceea ce vrei.", R.Hamerling o citează din John Locke iar fraza „Să pofteşti sau să nu pofteşti, după voie, ar fi sensul adevărat al dogmei liberei voinţe", e luată din Herbert Spencer. (Comp. cu citatul din Spencer, de la pag. 14 a acestei cărţi.)

53. *reprezentanţi principali al optimismului... Shaftesbury şi Leibniz*: Vezi Antony Ashley Cooper Earl of Shaftesbury, «Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times» (Caracteristicile oamenilor, obiceiurilor, părerilor, vremurilor), 3 vol., London 1711: şi, Gottfried Wilhelm Leibniz «Essais de thédodicée sur la bonté de Dieu, de la liberté de l'homme et de l'origine du ma1» (Eseu asupra îndreptăţirii lui Dumnezeu, asupra bunătăţii lui Dumnezeu, libertăţii, şi despre sorgintea răului), Amsterdam 1710.

54. *Hartmann*, «Fenomenologia conştienţei morale» (vezi nota 7), pag. 866 (Secţiunea 2, C, IV).

55. *Eduard von Hartmann*, «Filosofia inconştientului», ediţia a VII-a, extinsă, vol. II, Metafizica inconştientului, Berlin 1876, pag. 290 (Cap. XIII).

56. *obiecţie... de la o personalitate competentă*: făcută de către Eduard von Hartmann (vezi nota 21). Obiecţia sa se referea la pasajul de la pag. 143, şi sună astfel: „*Steiner nu combate aşadar justeţea unui sold negativ, ci numai faptul că animalele şi oamenii şi-ar face într-adevăr bilanţul axiologic. Această problemă este însă secundară. Pesimismul nu afirmă absolut de loc faptul că fiecare om s-ar preocupa în mod conştient, şi în general, cu o asemenea întocmire de bilanţ, chiar dacă fără voie, temporar, asupra unor perioade sau episoade ale vieţii, el îşi face câte un bilanţ în mare, pe baza unor impresii ale memoriei, aproximative şi conforme cu starea sa sufletească. Dar el consideră că ar fi treaba filosofilor să recupereze ceea ce este neglijat de lipsa de memorie a animalelor sau a celor mai mulţi dintre oameni.*"

57. [*notă de subsol*] *Mi s-a obiectat*: Obiecţia provine de la Eduard von Hartmann (vezi nota 21). Ea se referă la pasajul de la pag. 152, şi sună după cum urmează: „*înlăuntrul genului, femeia se poate deja desfăşura atât de individual pe cât o doreşte, cu mult mai liber decât bărbatul, care este dezindividualizat prin intermediul şcolii, iar apoi prin război şi meserie."*

58. *Obiecţiile ce mi s-au adus din partea filosofilor*: De către Eduard von Hartmann (Vezi nota 21).

59. *Eduard von Hartmann*, «Die letzten Fragen der Erkenntnisstheorie und Metaphysik» (Ultimele probleme ale teoriei cunoaşterii şi metafizicii), în „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" (Revista de filosofie şi critică filosofică), vol.108, Leipzig 1896, pag. 54-73 şi 21 1-237. Despre «monismul teoriei cunoaşterii», pag.66-73; menţionare nominală a lui Rudolf Steiner:

pag.71. Încă în remarcile marginale la «Filosofia libertăţii» (vezi nota 45II), Hartmann a criticat titlul acesteia: „Titlul ar trebui să sune: ‹Monismul teoriei cunoaşterii şi individualismul etic›[...]”.

60. *Eduard von Hartmann*: op. cit., pag. 71. Aceeaşi critică o aduce Hartmann încă din comentarul său final al remarcilor marginale asupra «Filosofiei libertăţii» (vezi nota 21): „*În această carte nu sunt reconciliate nici fenomenalismul absolut în sine al lui Hume cu fenomenalismul care se sprijină pe Dumnezeu al lui Berkeley, dar nici fenomenalismul acestuia, imanent sau subiectiv, cu panlogismul transcendental al lui Hegel, cu atât mai puţin panlogismul hegelian cu individualismul goethean. Între oricare din aceste două componente, se cască o prăpastie de netrecut. Este însă trecut cu vederea mai ales faptul că fenomenalismul duce, ca o consecinţă inevitabilă, spre solipsism, iluzionism absolut şi agnosticism, şi nu se face nimic pentru a preveni această alunecare în abisul nefilosofiei, deoarece acest pericol nu este câtuşi de puţin recunoscut*”.

61. *«teoria monistă a cunoaşterii» lui Johannes Rehmke*: vezi operele acestuia: «Die Welt als Wahrnehmung und Begriff» (Lumea ca percepţie şi concept), Berlin 1880, şi «Unsere Gewissheit von der Aussenwelt» (Certitudinea noastră asupra lumii exterioare), 1894, ş.a.

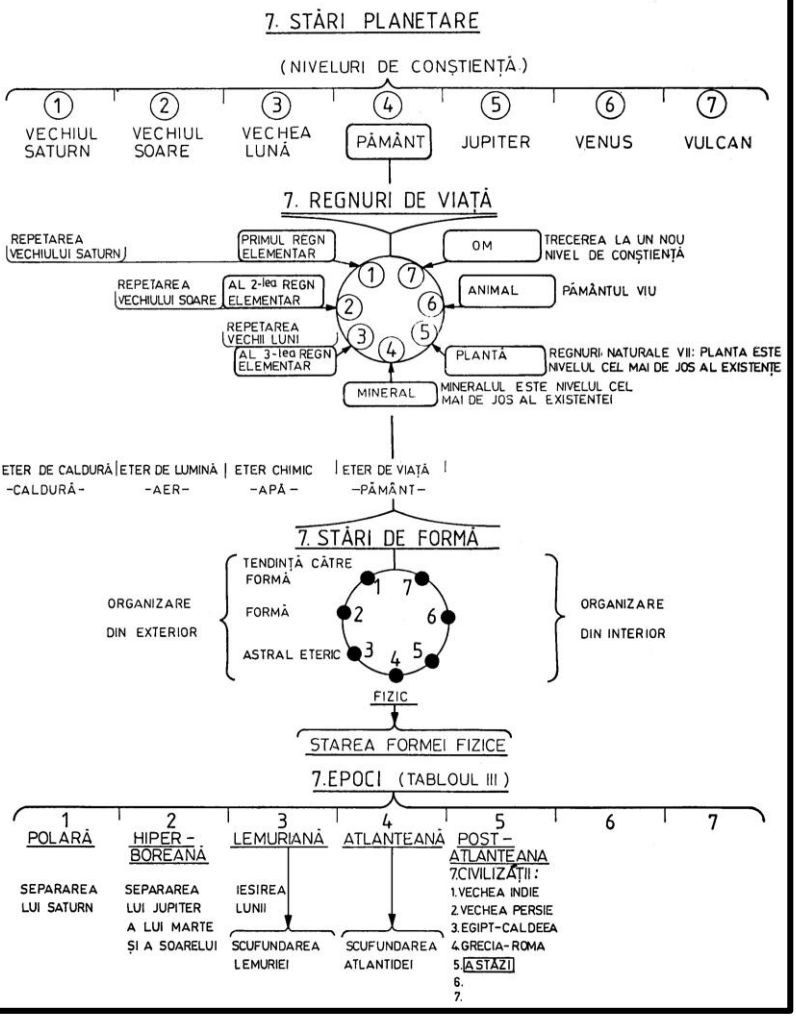
EPOCI DIN ISTORIA PĂMÂNTULUI ȘI PERIOADE GEOLOGICE

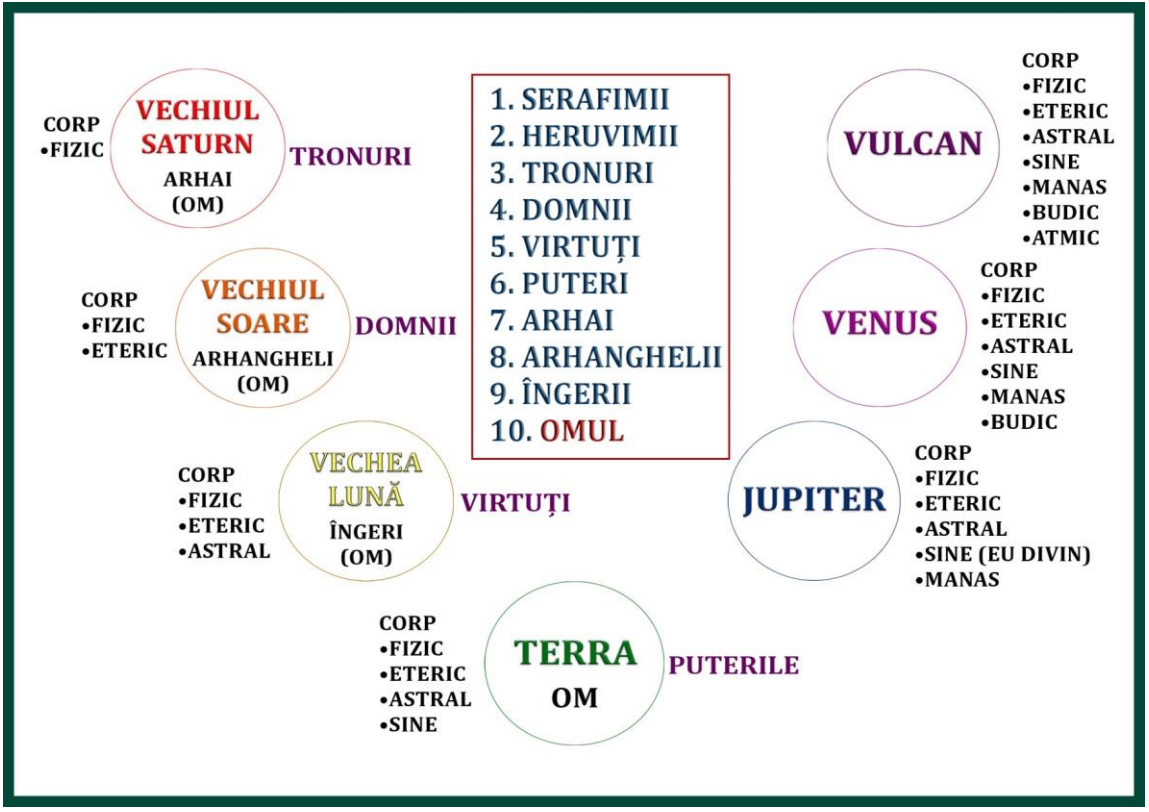
(cf. G. WACHSMUTH – Die Entwicklung der Erde)

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

STADII PRELIMINARE ȘI PERIOADE EVOLUTIVE IN ORGANISMUL COSMIC

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




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