

Rudolf Steiner
LINII FUNDAMENTALE ALE UNEI TEORII A CUNOAȘTERII ÎN
CONCEPȚIA GOETHEANĂ DESPRE LUME

RUDOLF STEINER

LINII FUNDAMENTALE ALE UNEI
TEORII A CUNOAȘTERII ÎN
CONCEPȚIA GOETHEANĂ
DESPRE LUME

CU REFERIRE ÎNDEOSEBI LA SCHILLER

*În același timp un supliment la
«Scrierile lui Goethe de științe ale naturii»
din seria
«Literatura Națională Germană»
a lui Kürschner*

TRIADE

Traducere după:

Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung
mit besonderer Rücksicht auf Schiller, Zugleich eine Zugabe zu
„Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften“
in Kürschners „Deutsche National-Literatur“
Editura Rudolf Steiner, Dornach / Elveția 1978
GA 2

Pentru realizarea acestei ediții s-au utilizat traduceri făcute de
Diana Sălăjanu, Petre Moga, Traian Dragoș, Doina Frumuzache

Textele au fost lecorate de
Marcel Hălmăgean, Sorin Țigăreanu și Agenor Crișan

În final textele au fost colaționate și stabilite de
Sorin Țigăreanu și Agenor Crișan

Toate drepturile asupra prezentei traduceri sunt rezervate
Editurii TRIADE

© 1996 Editura TRIADE, Cluj-Napoca
ISBN 973-9196-09-8

CUPRINS

CUVÂNT ÎNAINTE LA NOUA EDIȚIE	7
CUVÂNT ÎNAINTE LA PRIMA EDIȚIE	11
A. PROBLEME PRELIMINARE	13
1. Punct de plecare	13
2. Știința lui Goethe după metoda lui Schiller	18
3. Misiunea științei noastre	20
B. EXPERIENȚA	21
4. Stabilirea conceptului de experiență	21
5. Observație cu privire la conținutului experienței	23
6. Îndreptarea unei concepții eronate despre experiența globală	27
7. Apel la experiența fiecărui cititor	29
C. GÂNDIREA	32
8. Gândirea ca experiență superioară în cadrul experienței	32
9. Gândire și conștiință	36
10. Natura lăuntrică a gândirii	39
D. ȘTIINȚA	45
11. Gândire și percepție	45
12. Intellect și rațiune	49
13. Cunoașterea	54
14. Temeiul lucrurilor și cunoașterea	58
E. CUNOAȘTEREA NATURII	61
15. Natura anorganică	61
16. Natura organică	67
F. ȘTIINȚELE SPIRITULUI	80
17. Introducere: spirit și natură	80
18. Cunoaștere psihologică	82
19. Libertatea umană	86
20. Optimism și pesimism	89
G. ÎNCHEIERE	91
21. Cunoaștere și creație artistică	91
I. OBSERVAȚII LA PRIMA EDIȚIE, 1886	93
II. OBSERVAȚII LA NOUA EDIȚIE, 1924	94
III. INDICAȚII ALE EDITORULUI LA EDIȚIA A 7-A, 1979	98
IV. INDICAȚII LA EDIȚIA DIN 1998	102
Registru de nume	112

CUVÂNT ÎNAINTE LA NOUA EDIȚIE

Această teorie a cunoașterii în concepția goetheană despre lume a fost scrisă de mine la mijlocul anilor optzeci ai secolului trecut. Gândirea își orienta pe atunci activitatea în două direcții în sufletul meu. Una dintre ele se îndrepta spre creația lui Goethe și căuta să dea formă concepției despre lume și viață care se dovedește a fi forța motrice în această creație. Îmi părea că omenescul plinar și pur domnește în tot ceea ce a dat Goethe lumii, creând, contemplând și trăind. Îmi părea că în timpurile mai noi siguranța lăuntrică, unitatea armonioasă și simțul realității în raport cu lumea nu se înfățișează nicăieri așa ca la Goethe. Din acest gând trebuia să se nască recunoașterea faptului că și modul cum Goethe se comporta în cunoaștere este unul izvorând din ființa omului și a lumii. – Pe de altă parte, gândurile mele trăiau în concepțiile filosofice despre natura cunoașterii care existau în acea vreme. În aceste concepții, cunoașterea amenința să se împăienjensească în ființa omului. Ingeniosul filosof Otto Liebmann exprimă următoarele^{1 III, 1 IV}: „Conștiința omului nu s-ar putea depăși pe sine. Trebuie să rămână în ea însăși. Ea nu poate ști nimic despre ceea ce se află în adevărata realitate, dincolo de lumea pe care ea o plăsmuiește”. Otto Liebmann a susținut în scrieri strălucite acest gând, aplicat la cele mai diferite domenii ale lumii experienței umane. Johannes Volkelt scrisese cărțile sale pline de idei^{2 IV} despre «Teoria kantiană a cunoașterii» și despre «Experiență și gândire». El vedea în lumea care-i este dată omului numai o corelație de reprezentări care se formează în raportul omului cu o lume necunoscută în sine. El recunoștea, ce-i drept, că în gândire se arată o necesitate când aceasta intervine în lumea reprezentărilor. Că atunci când gândim am simți întrucâtva, un fel de străpungere a lumii reprezentărilor, ajungând la realitate. Dar ce s-a obținut cu aceasta? Prin aceasta te poți simți îndreptățit să formulezi în gândire judecăți care să spună ceva despre lumea reală; însă cu astfel de judecăți rămâi cu totul în interiorul omului; din ființa lumii nu părănde nimic în el.

Eduard von Hartmann^{3 IV}, a cărui filosofie o prețuiam foarte mult, deși nu am putut admite nici bazele și nici rezultatele ei, se situa în

problemele teoriei cunoașterii întru totul pe poziția pe care a prezentat-o mai târziu Volkelt în mod amănunțit.

Pretutindeni se recunoștea faptul că omul s-ar izbi, în cunoaștere, de anumite limite, pe care nu le-ar putea depăși pentru a ajunge în domeniul adevăratei realități.

Față de toate acestea, exista faptul, trăit de mine lăuntric și recunoscut în trăire, că omul, cu gândirea sa, dacă o adâncește suficient, trăiește, în realitatea lumii ca realitate spirituală. Consideram că posed această cunoaștere, ca una care poate sta în conștientă cu aceeași claritate interioară ce se revelează în cunoașterea matematică.

În fața acestei cunoașteri nu poate rămâne în picioare părerea că ar exista *asemenea* limite ale cunoașterii, ca acelea pe care orientarea de gândire amintită mai sus socotea că trebuie să le stabilească.

În toate acestea se mai amesteca în mine și o înclinație a gândirii spre teoria evoluționistă care înflorea pe atunci. Ea luase la Haeckel forme în care existența și activitatea independentă a spiritului nu puteau găsi nici o justificare. După el, cele ulterioare, evaluate, s-ar fi născut în decursul timpului din cele anterioare, neevolute. Acest lucru îmi părea valabil în ceea ce privește realitatea exterioară sensibilă. Totuși, cunoșteam prea bine spiritualitatea independentă de cele sensibile, consolidată în sine și autonomă, ca să pot da dreptate lumii fenomenelor exterioare sensibile. Dar trebuia clădită puntea de la această lume către aceea a spiritului. În decursul timpului gândit sensibil, spiritualul uman pare să se dezvolte din nespirtualul precedent.

Dar sensibilul, cunoscut în mod just, arată pretutindeni că este revelația spiritualului. Față de această cunoaștere justă a sensibilului, mie îmi era clar că „limite ale cunoașterii”, așa cum se stabileau pe atunci, poate admite doar acela care întâlnește sensibilul și-l tratează cum ar trata cineva o pagină tipărită, dacă și-ar îndrepta privirea numai asupra formelor literelor și, fără să aibă habar de citire, ar spune că nu se poate ști ce se ascunde în spatele acestor forme.

Astfel, privirea mea a fost îndreptată spre calea ce duce de la observarea sensibilului la spiritualul care, în mine, era consolidat ca trăire cunosătoare lăuntrică. Eu nu căutam în spatele fenomenelor sensibile nespirtuale lumi de atomi, ci spiritualul care, aparent, se revelează în interiorul omului, dar care în realitate aparține lucrurilor și proceselor sensibile înseși. Prin comportamentul omului angajat în cunoaștere se

naște părerea că gândurile lucrurilor ar fi în om, pe când, în realitate, ele domnesc în lucruri. Omul are nevoie să le separe de lucruri, într-o trăire de aparență; în adevărata trăire de cunoaștere, el le restituie lucrurilor.

Atunci, evoluția lumii trebuie înțeleasă în așa fel încât nespirtualul anterior, din care se dezvoltă mai târziu spiritualitatea omului, să aibă pe lângă sine și în afara sa ceva spiritual. Senzorialul spiritualizat ulterior, în care apare omul, intră atunci în scenă prin faptul că strămoșul spiritual al omului se unește cu formele nespirituale nedesăvârșite și, remodelându-le, apare apoi în formă sensibilă.

Cu aceste înlănțuiri de idei i-am depășit pe teoreticienii cunoașterii de atunci, cărora le recunoaștem pe deplin agerimea și simțul responsabilității științifice. Ele m-au condus spre Goethe.

Nu pot să nu mă gândesc azi la căutările mele interioare din acea vreme. Nu mi-am trasat o sarcină ușoară de a depăși raționamentele filosofiilor de atunci. Steaua mea călăuzitoare a fost însă mereu cunoașterea faptului, care grăiește în întregime din sine însuși, că omul se poate contempla pe sine, lăuntric, drept spirit independent de corp, drept spirit care se află într-o lume pur spirituală.

Înainte lucrărilor mele asupra scrierilor de științe naturale ale lui Goethe și înainte de această teorie a cunoașterii scrisesem un mic studiu despre atomism^{2 III, 4 IV} care nu a fost tipărit niciodată. El era formulat în sensul de mai sus. Îmi aduc aminte ce bucurie mi-a făcut Friedrich Theodor Vischer, căruia i-am trimis articolul, când mi-a scris câteva cuvinte de apreciere.

În decursul studiilor mele asupra lucrărilor lui Goethe mi-a devenit clar că gândurile mele mă duc la o concepție asupra esenței cunoașterii, care iese la iveală peste tot în creația lui Goethe și în atitudinea lui față de lume. Am descoperit că din punctele mele de vedere a rezultat o teorie a cunoașterii, care este aceea a concepției despre lume a lui Goethe.

În anii '80 ai secolului trecut am fost recomandat de către Karl Julius Schröer^{3 III, 5 IV}, profesorul și părintescul meu prieten, căruia îi sunt foarte îndatorat, să scriu introducerile la scrierile de științe ale naturii ale lui Goethe pentru seria «Literatura națională» a lui Kürschner și să îngrijesc editarea acestor scrieri. În această muncă am urmărit viața de cunoaștere a lui Goethe pe toate tărâmurile unde a

activat el. Mi-a devenit tot mai clar, până la detalii, faptul că propria mea concepție mă situa în sânul unei teorii a cunoașterii a concepției goetheene despre lume. Și așa se face că am scris această teorie a cunoașterii în timpul lucrărilor amintite.

Acum, când o aduc iarăși în fața mea, ea îmi apare și ca fundamentarea și justificarea gnoseologică a tot ceea ce am spus și publicat ulterior. Ea vorbește despre un mod de existență a cunoașterii care face posibil drumul de la lumea sensibilă către o lume spirituală.

Ar putea să pară ciudat că această scriere de tinerețe, veche de aproape patruzeci de ani, reappare azi neschimbată, extinsă doar prin adnotări. Ea poartă în modul de expunere caracteristicile unei gândiri care s-a transpus în filosofia epocii de acum patruzeci de ani. Dacă aș scrie astăzi, aș spune altfel unele lucruri. Dar nu aș putea da altceva, ca esență a cunoașterii. Însă ceea ce aș scrie astăzi, n-ar mai putea purta în sine atât de fidel *germenii* concepției spirituale despre lume, reprezentată de mine. Așa, embrionar, poți scrie numai la începutul unei vieți închinată cunoașterii. De aceea este îngăduit, poate, ca această scriere de tinerețe să reapară tocmai în formă neschimbată. Teoriile cunoașterii care existau în perioada conceperii ei și-au găsit o continuare în teorii ulterioare ale cunoașterii. Ceea ce am de spus în legătură cu aceasta am spus în cartea mea «Enigmele filosofiei»⁶ IV. Aceasta reappare simultan la aceeași editură. – Cele schițate cu atâta timp în urmă drept teorie a cunoașterii în concepția goetheană despre lume în această cărticică, îmi apar azi, la fel de necesar a fi spuse, ca și acum patruzeci de ani.

Goetheanum, la Dornach, lângă Basel
Noiembrie 1923

Rudolf Steiner

CUVÂNT ÎNAINTE LA PRIMA EDIȚIE

Când domnul profesor *Kürschner* mi-a încredințat sarcina de onoare de a mă îngriji de editarea scrierilor de științe ale naturii ale lui Goethe pentru seria «Literatura Națională Germană», eram pe deplin conștient de dificultățile care-mi stau în față într-o asemenea întreprindere. Trebuia să mă opun unei opinii statornicite la aproape toată lumea.

În timp ce convingerea că *operele poetice* ale lui Goethe sunt temelia întregii noastre culturi câștigă tot mai mult teren, până și aceia care merg cel mai departe în recunoașterea străduințelor sale *științifice* nu văd în acestea mai mult decât *presimțiri* ale unor adevăruri care, în dezvoltarea ulterioară a științei, și-au găsit confirmarea deplină. Privirii lui geniale pare a-i fi reușit aici să presimtă legități ale naturii care au fost regăsite apoi de către știința riguroasă, *independent* de el. Ceea ce se recunoaște pe deplin celorlalte activități ale lui Goethe, anume că orice om cult trebuie să se confrunte cu ele, este respins când este vorba de concepția sa științifică. Nu va admite aproape nimeni că printr-o adâncire în lucrările de știință ale poetului s-ar putea dobândi ceva ce știința ne oferă azi și fără el.

Când am fost introdus de *K. J. Schröer*, mult iubitul meu profesor, în concepția despre lume a lui Goethe, gândirea mea luase deja o direcție care îmi permitea să mă aplec, dincolo de simplele descoperiri izolate ale poetului, asupra lucrului principal: felul cum integra Goethe un asemenea fapt singular întregului concepției sale despre natură, felul cum îl valorifica spre a ajunge să înțeleagă interdependența ființelor naturii sau, cum se exprimă el atât de potrivit (în articolul «Puterea de judecată contemplativă» – «*Anschauende Urteilskraft*»^{1, 7 IV}), spre a lua spiritual parte la creațiile naturii. Mi-am dat curând seama că acele realizări care-i sunt recunoscute lui Goethe de către știința actuală, reprezintă partea neesențială, în timp ce lucrul cu adevărat important este trecut cu vederea. Acele descoperiri izolate ar fi fost într-adevăr făcute și fără cercetarea lui Goethe; știința va duce însă lipsă de grandioasa lui concepție despre natură câtă vreme nu o va sorbi direct de la el însuși. Cu aceasta era dată direcția pe care trebuiau să o ia introduce-

rile la ediția îngrijită de mine² ¹. Ele trebuiau să arate că fiecare idee izolată exprimată de Goethe trebuie derivată din totalitatea geniului său.

Principiile după care trebuie să se facă aceasta formează obiectul micii scrieri de față. Ea își propune să arate că ceea ce prezentăm drept concepții științifice ale lui Goethe sunt capabile de o fundamentare proprie independentă.

Cu aceasta cred că am spus tot ceea ce îmi părea necesar să pun în fața expunerilor ce urmează. Îmi mai revine îndeplinirea unei plăcute obligații, aceea de a exprima mulțumirile mele profunde domnului prof. Kürschner care, prin modul deosebit de binevoitor cu care a venit mereu în întâmpinarea eforturilor mele științifice, a acordat sprijinul său cel mai prietenos și acestei mici scrieri.

Sfârșit de aprilie 1886

Rudolf Steiner

A. PROBLEME PRELIMINARE

1. Punct de plecare

Dacă urmărim vreunul din principalele curente ale vieții spirituale ale prezentului, înapoi, până la izvoarele lui, dăm mereu, fără îndoială, de unul dintre spiritele epocii noastre clasice. Goethe sau Schiller, Herder sau Lessing au dat câte un impuls; și de aici a pornit o mișcare spirituală sau alta, care continuă să existe. Întreaga noastră cultură germană se sprijină atât de mult pe clasicii noștri, încât destui dintre aceia care se cred absolut originali nu fac altceva decât să dea glas unor lucruri la care Goethe sau Schiller au făcut de mult aluzie. Ne-am transpus atât de mult cu viața noastră în lumea creată de ei, încât abia dacă poate spera la înțelegerea noastră cineva care ar vrea să se miște în afara făgașului prefigurată de ei. Modul nostru de a *privi* lumea și viața este atât de mult determinat de ei, încât nimeni nu poate câștiga interesul nostru, dacă nu caută puncte de contact cu această lume.

Numai despre o ramură a culturii noastre spirituale trebuie să mărturisim că n-a găsit un asemenea punct de contact. Este acea ramură care merge dincolo de simpla acumulare de observații, de luarea la cunoștință a unor experiențe izolate, spre a furniza o concepție satisfăcătoare despre lume și viață. Este ceea ce numim de obicei filosofie. Pentru ea, întreaga noastră perioadă clasică pare de-a dreptul inexistentă. Ea își caută salvarea într-o închidere artificială și o prețioasă izolare de tot restul vieții spirituale. Această frază nu e infirmată de faptul că un număr considerabil de filosofi și savanți mai vechi și mai noi s-au ocupat de Goethe și Schiller. Fiindcă ei nu și-au dobândit punctul de vedere științific dezvoltând germeii din realizările științifice ale acelor eroi ai spiritului. Ei și-au dobândit punctul de vedere științific *în afara* acelei concepții despre lume pe care au reprezentat-o Schiller și Goethe, și l-au comparat *ulterior cu* acesta. Și n-au făcut-o nici cu acea intenție de a *câștiga* pentru direcția lor ceva din concepțiile științifice ale clasicilor, ci pentru a le examina pe acestea și a vedea dacă ele rezistă criteriilor propriei direcții de cercetare. Vom reveni mai îndeaproape asupra acestui lucru. Mai întâi am dori să atragem

atenția asupra consecințelor care rezultă din această atitudine față de suprema treaptă de dezvoltare a culturii epocii moderne, pentru domeniul științei de care ne ocupăm.

O mare parte a publicului cititor cult va îndepărta imediat de la sine, necitită, o lucrare literar-științifică, dacă aceasta apare cu pretenția de a fi una filosofică. Aproape în nici o epocă filosofia nu a fost așa de puțin iubită ca în prezent. Dacă facem abstracție de scrierile lui Schopenhauer și Eduard von Hartmann, care tratează probleme ale vieții și lumii, de interesul cel mai general, și care tocmai din această cauză au găsit o largă răspândire, nu vom merge prea departe dacă spunem: lucrările de filosofie sunt citite azi numai de filosofii de specialitate. Nimeni în afară de aceștia nu se sinchisește de ele. Omul cult care nu este specialist are un sentiment nedeslușit: „Această literatură¹ ^{II} nu conține nimic care să corespundă vreunei din nevoile mele spirituale; lucrurile tratate acolo nu mă privesc; ele nu au nici un fel legătură cu ceea ce îmi este necesar pentru satisfacerea spiritului meu”. Vina acestei lipse de interes pentru filosofie nu o poate purta decât faptul indicat de noi, fiindcă acestei lipse de interes i se opune o nevoie ta permanentă creștere de a avea o concepție satisfăcătoare despre lume și viață. Dogmele religioase care, pentru un timp îndelungat au fost un înlocuitor deplin, își pierd tot mai mult forța de convingere. Creșterea mereu imboldul năvalnic de a cuceri, prin munca gândirii, acel *ceva* care înainte se datora *credinței în revelație: satisfacerea spiritului*. De aceea, participarea spiritelor cultivate nu ar lipsi, dacă domeniul în discuție al științei ar merge cu adevărat mână în mână cu întreaga evoluție a culturii, dacă reprezentanții ei ar lua atitudine față de marile probleme ce frământă omenirea.

Trebuie să păstrăm mereu *în* fața ochilor faptul că nu poate fi vorba vreodată să produci mai întâi în mod artificial o nevoie spirituală, ci doar de a o căuta pe cea existentă și a-i da satisfacție. Nu să pună întrebări este misiunea științei² ^{II}, ci să observe cu grijă când acestea sunt puse de natura umană și de treapta de cultură respectivă și să *le dea răspuns*. Filosofii noștri moderni își propun sarcini care nu izvorăsc nicidecum în mod firesc din treapta de cultură pe care ne aflăm și de a căror rezolvare nu întrebăm, de

aceea, nimeni. Știința trece însă pe lângă acele probleme pe care cultura noastră, în virtutea aceluia loc unde au înălțat-o clasicii noștri, trebuie să le pună. *Avem astfel o știință pe care nimeni nu o caută și o nevoie științifică pe care nu o satisface nimeni.*

Știința noastră centrală, cea știință menită să dezlege enigmele propriu-zise ale lumii, nu are voie să facă vreo excepție față de toate celelalte ramuri ale vieții spirituale. Ea trebuie să își caute izvoarele acolo unde le-au găsit acestea din urmă. Ea trebuie nu numai să se confrunte cu clasicii noștri; trebuie să caute la ei germeii evoluției proprii; pe ea trebuie s-o străbată același curent ca și pe restul culturii noastre. Aceasta este o necesitate care se află în natura lucrurilor. Ei trebuie să îi și atribuim faptul că au avut loc confruntările, amintite mai sus în treacăt, ale unor cercetători moderni, cu clasicii. Ele nu arată însă altceva decât că există un sentiment obscur al faptului că este inadmisibil să ignori pur și simplu convingerile acelor spirite. Ele mai arată însă și faptul că nu s-au ales cu nimic în ceea ce privește dezvoltarea reală a propriilor lor concepții, în favoarea acestei afirmații pledează felul cum au fost abordați Lessing, Herder, Goethe, Schiller. Cu tot caracterul deosebit al multor scrieri din acest domeniu, trebuie să spunem totuși despre aproape tot ceea ce s-a scris în legătură cu lucrările de știință ale lui Goethe și Schiller că ele nu s-au dezvoltat în mod organic din concepțiile acestora, ci s-au raportat ulterior la acestea. Nici un fapt nu poate confirma mai bine cele spuse decât acela că direcțiile științifice cele mai opuse au văzut în Goethe spiritul care le-a „presimțit” opiniile. Concepții despre lume care nu au nimic comun una cu alta se reclamă cu aparent egală îndreptățire ca provenind de la Goethe, când simt nevoia să-și vadă recunoscut pe culmile omenescului punctul lor de vedere. Nu putem concepe un contrast mai puternic decât acela dintre învățătura lui Hegel și cea a lui Schopenhauer. Acesta îl numește pe Hegel șarlatan^{4 III, 8 IV}, iar filosofia sa adunătură de vorbe goale, seci, curată absurditate, combinație barbară de cuvinte. Cei doi bărbați nu au de fapt absolut nimic comun în afara unei nețărmerite venerații față de Goethe^{5 III, 6 III, 9 IV, 10 IV} și a credinței că acesta ar fi împărțit concepția lor despre lume.

Nici cu direcțiile științifice mai noi lucrurile nu stau altfel.

Haeckel,^{7 III 11 IV} care a dezvoltat cu o consecvență de fier și în mod genial darwinismul, și pe care trebuie să-l considerăm de departe drept cel mai important adept al savantului englez, vede prefigurată concepția sa în aceea a lui Goethe. Un alt naturalist al epocii prezente, *C.F.W. Jessen*,^{3 I, 12 IV} scrie despre teoria lui Darwin: „Vâlva pe care a provocat-o această teorie, care a mai fost de multe ori adusă în discuție și de tot atâtea ori înfirmată de o cercetare temeinică, susținută acum cu multe temeieri iluzorii de unii dintre cercetătorii specialiști și de mulți nespecialiști, arată cât de puțin înțeleg încă și acum, din păcate, popoarele, rezultatele cercetării naturii”. Același cercetător spune despre Goethe că „s-a avântat în cercetări vaste^{4 I} în natura neînsuflită ca și în cea vie” găsind, „printr-o observare străbătută de gândire, adânc pătrunzătoare^{5 I}, legea fundamentală generală a formării plantelor”. Fiecare dintre savanții amintiți știe să aducă, într-un număr de-a dreptul zdrobitor, dovezi pentru a arăta acordul orientării sale științifice cu „observațiile bine gândite” ale lui Goethe. Dacă fiecare dintre aceste puncte de vedere s-ar putea întemeia pe gândirea lui Goethe, atunci ar trebui ca acest fapt să arunce desigur o lumină dubioasă asupra unității gândirii lui. Dar cauza acestui fenomen constă în faptul că nici una dintre aceste concepții nu s-a dezvoltat cu adevărat din concepția goetheană despre lume, ci fiecare își are rădăcinile în afara acesteia. Ea constă în faptul că se caută coincidențe ulterioare cu detalii care, smulse din întregul gândirii goetheene, își pierd sensul, iar acestui întreg însuși nu se vrea să i se recunoască *temeinicia lăuntrică* pentru a pune bazele unei orientări științifice. Considerațiile lui Goethe n-au fost niciodată *punct de plecare* al unei cercetări științifice, ci mereu doar *obiect de comparație*. Cei care l-au studiat au fost rareori *discipoli*, care să se dăruiască fără prejudecată ideilor sale, ci de cele mai multe ori *critici*, care îl puneau pe banca acuzării.

Se spune că Goethe ar fi avut prea puțin simț științific; că pe atât era el de slab ca filosof, pe cât era de bun ca poet. De aceea, că ar fi imposibil să se sprijine pe el un punct de vedere științific. Aceasta este o cunoaștere complet greșită a naturii lui Goethe. În orice caz, Goethe nu a fost *filosof în* sensul obișnuit al cuvântului; dar nu trebuie să uităm că minunata armonie a personalității sale l-

a dus pe Schiller la rostirea următoarelor cuvinte: „Poetul este singurul *om adevărat*”^{8 III, 13 IV}. Ceea ce Schiller înțelege aici prin „omul adevărat”, era Goethe. Din personalitatea acestuia nu lipsea nici un element care ține de expresia cea mai înaltă a general-omenescului. Dar toate aceste elemente se reunesc în el într-o totalitate care acționează *ca atare*. Așa se face că la baza considerațiilor sale despre natură se află un *adânc simț filosofic*, chiar dacă acest simț filosofic nu ajunge la conștiința lui sub forma unor teze științifice determinate. Acela care se adâncește în această totalitate, dacă aduce cu sine predispoziții filosofice, va desprinde acel simț filosofic și îl va putea prezenta drept știință goetheană. Dar el trebuie să pornească de la Goethe și să nu-l abordeze cu o concepție gata făcută. Forțele spirituale ale lui Goethe acționează mereu conform filosofiei celei mai riguroase, chiar dacă el nu a lăsat un întreg sistematic al acesteia.

Concepția despre lume a lui Goethe are cea mai mare diversitate posibilă. Ea pornește dintr-un centru aflat în natura unitară a poetului și scoate mereu în evidență acea latură care corespunde naturii obiectului studiat. Unitatea activării forțelor spirituale rezidă în natura lui Goethe, *modul* acestei lucrări este determinat, în fiecare caz, de obiectul respectiv. Goethe împrumută din lumea exterioară modul de observare și nu i-l impune. Gândirea multor oameni acționează numai într-*un* anume fel, ea este utilizabilă numai pentru un anumit gen de obiecte; ea nu este, ca cea goetheană, *unitară*, ci *uniformă*. Să ne exprimăm mai precis: există oameni al căror intelect este în cel mai înalt grad apt să gândească raporturi și efecte pur mecanice; ei își reprezintă întreg Universul drept un mecanism. Alții au o tendință puternică de a percepe pretutindeni elementul tainic, mistic al lumii exterioare; aceștia devin adepți ai misticismului. Întreaga eroare ia naștere prin faptul că un asemenea mod de a gândi, care pentru o clasă de obiecte are deplină justificare, este declarat universal. Așa se explică și conflictul dintre numeroasele concepții despre lume. Dacă o asemenea concepție unilaterală este confruntată cu cea goetheană, care este nelimitată, pentru că nu ia deloc modul de observare din spiritul celui ce observă, ci din natura celor studiate, este lesne de înțeles că respectiva concepție se agață de acele elemente ale gândirii goetheene care îi sunt conforme. Concepția despre lume a lui Goethe cuprinde în sine, în sensul arătat,

multe direcții de gândire, pe când ea nu poate fi niciodată înțeleasă de o concepție unilaterală.

Simțul filosofic, care este un element esențial în organismul geniului goethean, are însemnătate și pentru creațiile lui poetice. Chiar dacă Goethe era departe de a formula într-un mod conceptual clar cele ce îi erau mijlocite de acest simț, așa cum era capabil să o facă Schiller, totuși și la el, ca și la Schiller, acesta este un factor care cooperează în creația lui artistică. Creațiile poetice ale lui Goethe și ale lui Schiller sunt de neimaginat fără concepția lor despre lume, ce le stă în fundal. La Schiller este vorba mai mult de principiile lui într-adevăr elaborate, la Goethe mai mult de *modul cum privea lucrurile*. Faptul însă că cei mai mari poeți ai națiunii noastre nu s-au putut lipsi pe culmea creației lor de acel element filosofic, este garanția cea mai sigură că el este o verigă necesară în istoria evoluției omenirii. Tocmai prin apropierea de Goethe și Schiller va deveni posibil să smulgem știința noastră centrală din izolarea ei academică și să o incorporăm restului culturii. Convingerile științifice ale clasicilor noștri atârnă cu mii de fire de celelalte strădanii ale lor; ele sunt *revendicate* de epoca de cultură pe care au creat-o.

2. Știința lui Goethe după metoda lui Schiller

Cu cele spuse până aici am determinat direcția pe care o vor lua cercetările ce urmează. Ele își propun să fie o dezvoltare a ceea ce se manifesta la Goethe ca simț științific, o interpretare a felului său de a considera lumea.

Împotriva acestui lucru se poate obiecta că acesta nu este modul potrivit de a susține din punct de vedere științific o concepție. Sub nici un motiv n-ar fi îngăduit ca o concepție științifică să se întemeieze pe o autoritate, ci întotdeauna pe principii. Vrem să preîntâmpinăm de îndată această obiecție. O opinie existentă în concepția goetheană despre lume este pentru noi *adevărată* nu pentru că poate fi derivată din *aceasta*, ci pentru că apreciem că putem să sprijinim concepția goetheană despre lume pe principii trainice și să o reprezentăm ca pe o concepție întemeiată în sine. Faptul că ne luăm punctul de plecare la Goethe, nu trebuie să ne împiedice să luăm la fel de în serios *fundamentarea* concepțiilor noastre, ca și reprezentanții unei științe aparent fără pre-

mise. Noi susținem concepția despre lume a lui Goethe, dar o întemeiem conform cerințelor științei.

Direcția drumului unei asemenea cercetări a fost prefigurată de Schiller. Nimeni nu a văzut ca el măreția geniului goethean. În scrisorile către Goethe^{14 IV} el i-a pus acestuia în față o imagine de oglindă a ființei sale; în ale sale «Scrisori despre educația estetică a omului» el elaborează idealul artistului așa cum l-a cunoscut în Goethe; iar în articolul «Despre poezia naivă și sentimentală» el descrie natura artei autentice, așa cum a desprins-o din creația poetică a lui Goethe. Cu aceasta, este justificat totodată motivul pentru care desemnăm expunerile noastre drept clădite pe temelia concepției despre lume *goetheanschilleriene*. Ele își propun să studieze gândirea științifică a lui Goethe după acea metodă pentru care a furnizat Schiller modelul. Privirea lui Goethe este îndreptată asupra naturii și vieții, iar modul de observare pe care îl folosește urmează să fie *obiectul* (conținutul) studiului nostru; privirea lui Schiller este îndreptată spre spiritul lui Goethe; iar modul de studiere pe care îl folosește *el*, urmează să fie idealul *metodei* noastre.

În acest fel, credem că devin rodnice pentru epoca prezentă strădaniile științifice ale lui Goethe și Schiller.

Potrivit cu termenii științifici uzuali, lucrarea noastră va trebui concepută drept *teorie a cunoașterii*. Problemele pe care le tratează ea vor fi desigur, în multe privințe, de altă natură decât cele puse în mod aproape unanim de această știință. Am văzut de ce este așa. Unde apar azi cercetări similare, ele pornesc aproape fără excepție de la Kant. În cercurile cercetătorilor s-a trecut într-un totu cu vederea că alături de știința despre cunoaștere, întemeiată de marele gânditor de la Königsberg, mai este dată, cel puțin ca posibilitate, și o altă direcție, care nu este mai puțin susceptibilă decât cea kantiană, de o aprofundare obiectivă. Otto Liebmann a făcut la începutul anilor șaiszeci afirmația: trebuie să ne întoarcem la Kant^{15 IV}, dacă^{9 III} vrem să ajungem la o concepție necontradictorie despre lume. Acesta este probabil motivul pentru care avem azi o literatură kantiană aproape de necuprins. Dar nici acest drum nu va ajuta științei filosofice să iasă din impas. Ea va juca iarăși un rol în viața culturală abia atunci când, în loc să se întoarcă la Kant, se va adânci în concepția științifică a lui Goethe și Schiller.

Și acum să ne apropiem de problemele fundamentale ale unei științe a cunoașterii corespunzătoare acestor observații preliminare.

3. Misiunea științei noastre

Despre orice știință este valabil, în ultimă instanță, ceea ce exprimă Goethe atât de semnificativ în cuvintele: „Teoria în și pentru sine nu folosește la nimic^{10 III, 16 IV}, decât în măsura în care ne face să credem în legătura dintre fenomene”. Prin știință noi aducem mereu în legătură fapte izolate ale experienței. În natura anorganică vedem cauze și efecte separate iar în științele respective căutăm legătura dintre ele. Găsim în lumea organică specii și clase de organisme și ne străduim să constatăm raporturile reciproce ale acestora, în istorie ne întâmpină diferite epoci de cultură ale omenirii; ne străduim să recunoaștem dependența lăuntrică a unei trepte evolutive de alta. Astfel, fiecare știință trebuie să acționeze într-un anumit domeniu de fenomene, în sensul afirmației de mai sus a lui Goethe.

Fiecare știință are domeniul ei, în care caută legătura dintre fenomene. Apoi, în strădaniile noastre științifice mai rămâne încă o mare opoziție: lumea ideatică dobândită de către știință, pe de o parte, și obiectele care stau la baza ei, pe de altă parte. Trebuie să existe o știință care să clarifice și aici raporturile reciproce. Lumea ideatică și cea reală, opoziția dintre idee și realitate sunt obiectul unei asemenea științe. Și aceste opoziții trebuie să fie recunoscute în raportul lor reciproc.

Căutarea acestor raporturi reprezintă scopul expunerilor ce urmează. Știința ca fapt real, pe de o parte, și natura și istoria pe de altă parte, trebuie aduse într-un raport. Ce importanță are oglindirea lumii exterioare în conștienta umană, ce raport există între gândirea noastră despre obiectele realității și acestea înseși?

B. EXPERIENȚA

4. Stabilirea conceptului de experiență

Două domenii stau așadar față în față: gândirea noastră și obiectele de care se ocupă aceasta. Pe acestea din urmă le desemnăm de obicei, în măsura în care sunt accesibile observației noastre, drept conținutul experienței. Dacă în afara câmpului nostru de observație mai există obiecte ale gândirii și de ce natură sunt acestea, la această întrebare nu vrem deocamdată să răspundem. Următoarea noastră sarcină va fi să circumscriem cu precizie fiecare din domeniile caracterizate: experiența și gândirea. Trebuie să avem mai întâi în fața noastră experiența în contururi precise și să cercetăm apoi natura gândirii. Ne îndreptăm spre prima dintre aceste două sarcini.

Ce este experiența? Oricine este conștient de faptul că gândirea lui se aprinde în conflict cu realitatea. Obiectele din spațiu și timp ne vin în întâmpinare; percepem o lume exterioară, împărțită în toate felurile, de cea mai mare diversitate și parcurgem prin trăire o lume interioară mai mult sau mai puțin dezvoltată. Prima formă în care ne întâmpină toate acestea, stă încheiată în fața noastră. Nu am participat în nici un fel la nașterea ei. Realitatea se oferă în primă instanță percepției noastre senzoriale și spirituale, ca izvorând dintr-o lume de dincolo, necunoscută nouă. În primă instanță, ne putem doar lăsa privirea să se plimbe peste diversitatea care ne întâmpină.

Această primă activitate a noastră³ II este perceperea senzorială a realității. Ce anume trebuie să reținem, este ceea ce se oferă acesteia. Căci numai pe aceasta o putem numi experiență pură.

Noi simțim neîntârziat nevoia de a pătrunde cu rațiunea ordonatoare nesfârșita varietate de forme, forțe, culori, sunete etc. ce ne apare în față. Avem tendința de a lămurii dependențele reciproce ale tuturor lucrurilor izolate ce ne întâmpină. Dacă într-un anumit ținut ne apare un animal, ne întrebăm care este influența regiunii respective asupra vieții animalului; dacă vedem cum o piatră începe să se rostogolească, noi căutăm alte fapte cu care are legătură aceasta. Dar ceea ce ia naștere în acest fel, nu mai este *experiență pură*. Aceasta are deja o dublă ori-

gine: experiența și gândirea.

Experiența pură este acea formă a realității în care aceasta ne apare atunci când pășim în fața ei lăsând cu totul la o parte sinea noastră.

Acestei forme a realității îi sunt aplicabile cuvintele pe care le-a rostit Goethe în articolul «Natura»^{4 II}: „Noi suntem înconjurați și îmbrățișați de ea^{17 IV}. Nepoftiți și nepreveniți, ne preia în circuitul ei.”

La obiectele simțurilor exterioare aceasta sare în ochi atât de mult încât aproape nimeni nu o va nega. Un corp ne întâmpină mai întâi ca o pluralitate de forme, de culori, de impresii calorice și luminoase care se află brusc în fața noastră ca ieșite dintr-un izvor originar necunoscut nouă.

Convingerea psihologică potrivit căreia lumea simțurilor, așa cum se așterne înaintea noastră, nu e nimic în sine, ci doar un rezultat al interacțiunii dintre o lume exterioară moleculară necunoscută nouă și organismul nostru, nu contrazice afirmația noastră. Chiar dacă ar fi realmente adevărat că: culoarea, căldura, etc. nu sunt altceva decât felul cum organismul nostru este afectat de lumea exterioară, totuși, procesul care transformă lumea exterioară în culoare, căldură etc., se află cu totul în afara *conștienței*. Orice rol ar juca organismul nostru, în fața gândirii noastre se află, ca formă a realității impuse nouă (experiența), nu procesul molecular, ci acele culori, sunete etc.

Nu tot așa de clar stau lucrurile cu viața noastră lăuntrică. O cumpănire mai atentă însă va face să dispară aici orice îndoială că și stările noastre lăuntrice intră în orizontul conștienței noastre sub aceeași formă ca și lucrurile și faptele lumii exterioare. Un sentiment mi se impune întocmai la fel ca o senzație provocată de lumină. Faptul că îl pun în mai strânsă legătură cu propria mea personalitate, este în această privință lipsit de importanță. Trebuie să mergem și mai departe. Chiar și gândirea ne apare, în primă instanță, drept obiect al experienței. Deja când ne apropiem de gândirea noastră, cercetând, ne-o așezăm în față ca opunându-ni-se, ne reprezentăm prima ei formă ca venind din ceva necunoscut nouă.

Și nu poate fi altfel. Gândirea noastră, mai ales dacă luăm seama la forma ei, ca activitate individuală în conștiența noastră, este *contemplantă*, adică își îndreaptă privirea spre exterior, spre ceva care-i stă în față. La aceasta rămâne ea, în primă instanță, ca activitate. Ar privi în

gol, în nimic, dacă nu i s-ar pune ceva în față.

Acestei forme a situații față în față trebuie să i se supună tot ceea ce urmează să devină obiect al cunoașterii noastre. Noi suntem în imposibilitatea de a ne ridica deasupra acestei forme. Dacă este să dobândim în gândire un mijloc de a pătrunde mai adânc în lume, ea trebuie să devină mai întâi experiență. *Noi trebuie să căutăm gândirea chiar în cadrul faptelor de experiență, drept un asemenea fapt.*

Numai în acest fel concepția noastră despre lume nu va fi lipsită de unitate lăuntrică. Acesta ar fi cazul, imediat ce am vrea să introducem în ea un element străin. Noi pășim în întâmpinarea simplei experiențe pure și căutăm chiar în lăuntru ei elementul ce răspândește lumină asupra sa și asupra restului realității.

5. *Observație cu privire la conținutului experienței*

Să privim acum experiența pură. Ce conține ea, așa cum trece pe dinaintea conștiinței noastre, fără ca noi să o prelucrăm cu gândirea? Ea este numai alăturare în spațiu și succesiune în timp; un agregat format exclusiv din detalii, fără legătură între ele. Nici unul din lucrurile care vin și pleacă nu are ceva de a face cu celălalt. Pe această treaptă faptele pe care le percepem, pe care le traversăm cu trăirea lăuntrică, sunt absolut indiferente unul pentru celălalt.

Lumea este aici o diversitate de lucruri de absolut aceeași valoare. Nici un lucru, nici un eveniment nu are voie să ridice pretenția de a juca în viața lumii un rol mai mare decât un alt component al lumii experienței. Dacă e să ne devină limpede că acest fapt sau acela are o importanță mai mare decât un altul, nu trebuie să observăm doar lucrurile, ci să le punem deja în legătură, prin gândire. Organul rudimentar al unui animal, care poate nu are nici cea mai mică importanță pentru funcțiile organice ale acestuia, este pentru *experiență* de absolut aceeași valoare cu organul cel mai important al corpului animalului. Acea importanță mai mare sau mai mică ne devine limpede abia când *reflecțăm* la raporturile diferitelor părți ale observației, deci când prelucrăm experiența.

Pentru *experiență*, melcul aflat pe o treaptă inferioară de organizare este de aceeași valoare cu animalul cel mai evoluat. Deosebirea în ceea ce privește gradul de perfecțiune a organizării ne apare abia

când sesizăm și prelucrăm pe cale rațională diversitatea dată. De valoare egală sunt în această privință și cultura eschimosului și cea a europeanului cult; importanța lui Cezar pentru dezvoltarea istorică a omenirii nu-i apare *simplei experiențe* mai mare decât aceea a unuia dintre soldații lui. În istoria literaturii, Goethe nu se ridică deasupra lui Gottsched, dacă e vorba de simplele fapte de experiență.

Pe această treaptă a examinării, lumea este, din punctul de vedere al gândirii, o suprafață perfect netedă. Nici o parte a acestei suprafețe nu se ridică deasupra celorlalte; nici una nu prezintă vreo diferență de gândire față de cealaltă. Abia când scânteia gândului se izbește de această suprafață, apar ridicături și adâncituri, o parte apare înălțându-se mai mult sau mai puțin deasupra celeilalte, totul ia formă într-un anumit fel, se împletesc fire de la o formațiune la alta; totul devine, atunci, o armonie desăvârșită în sine.

Credem că prin exemplele noastre am arătat îndeajuns ce înțelegem prin cea mai mare sau mai mică importanță a obiectelor percepției (având aici același înțeles ca lucrurile experienței), ce ne imaginăm prin acele cunoștințe care iau naștere abia când studiem aceste lucruri în *conexiune*. Cu aceasta credem că suntem puși la adăpost de obiecția că lumea experienței noastre prezintă deja infinite deosebiri în obiectele ei, *mai înainte* ca gândirea să o abordeze. O suprafață roșie se deosebește de una verde și fără activitatea gândirii. Aceasta este adevărat. Dar cine ar vrea prin aceasta să ne combată a înțeles cu totul greșit afirmația noastră; noi tocmai acest lucru îl susținem, că în experiență ni se oferă un număr nesfârșit de *detalii*. Aceste detalii trebuie, bineînțeles, să fie diferite între ele, altfel nu ne-ar ieși în întâmpinare ca diversitate infinită, incoerentă. Dar nu e absolut deloc vorba despre faptul că nu ar exista diferențe între lucrurile percepute, ci de lipsa completă de legătură între ele, de lipsa de însemnătate necondiționată a diferitelor fapte sensibile pentru *întregul* imaginii noastre despre realitate. Tocmai pentru că recunoaștem această diversitate calitativă nesfârșită suntem împinși la afirmațiile noastre.

Dacă ne-ar ieși în întâmpinare o unitate rotunjită în sine, organizată în mod armonios, n-am putea vorbi de o indiferență a diverselor părți ale acestei unități, unele față de altele.

Cine nu ar găsi din acest motiv comparația folosită mai sus ca potrivită nu a sesizat esența comparației. Ar fi desigur greșit dacă am vrea

să comparăm lumea, cu infinit de multe aspecte ale experienței, cu netezimea uniformă a unei suprafețe plane. Dar suprafața noastră plană nu este nicidecum menită să concretizeze variata lume fenomenologică, ci *imaginea de ansamblu unitară* pe care o avem despre această lume, cât timp gândirea nu s-a apropiat de ea. Pe acest tablou de ansamblu, după intrarea în activitate a gândirii, fiecare detaliu apare nu așa cum îl mijlocesc doar simțurile, ci deja cu importanța pe care îl are pentru *întregul* realității. El apare astfel cu însușiri care, în forma experienței, îi lipsesc cu desăvârșire.

După convingerea noastră, lui *Johannes Volkelt*⁶¹ i-a reușit în mod excelent să prezinte în contururi precise ceea ce suntem îndreptățiți să numim experiență pură. Deja acum cinci ani, ea a fost în mod cât se poate de nimerit caracterizată în cartea sa despre «Teoria kantiană a cunoașterii», iar în publicația lui cea mai recentă: «Experiență și gândire», el a dus lucrurile mai departe. El a făcut-o, desigur, întru sprijinirea unei concepții fundamentale diferită de a noastră și într-o cu totul altă intenție decât este a noastră în prezent. Aceasta însă nu ne poate împiedica să amintim aici excelența lui caracterizare făcută experienței pure. Ea ne descrie pur și simplu imaginile care defilează prin fața conștiinței noastre în mod absolut incoerent, într-o perioadă de timp limitată. Volkelt spune⁷¹: „Acum, de pildă, conștiința mea are drept conținut reprezentarea <de a fi lucrat azi cu sârguință>; imediat după acesta urmează conținutul de reprezentare de <a putea să merg la plimbare cu conștiința împăcată>; dar brusc apare imaginea – reprezentare a ușii ce se deschide și a poștașului care intră; imaginea poștașului apare când întinzând mâna, când deschizând gura, când făcând contrariul; totodată, cu conținutul de percepție al deschiderii gurii se leagă tot felul de impresii auditive, printre altele și una conform căreia afară începe să plouă^{18 IV}. Imaginea poștașului dispăre din conștiința mea și reprezentările care apar acum au pe rând drept conținut: apucarea foarfecii, deschiderea scrisorii, reproșul adresat scrisului neciteț, imagini vizuale ale celor mai diverse semne grafice, multe și variate imagini ale fanteziei și gânduri care se leagă de acestea; abia s-a terminat această serie, că re apare reprezentarea <a fi lucrat cu sârguință> și percepția însoțită de neplăcere a ploii care continuă, dar ambele dispar din conștiința mea și apare o reprezentare având drept conținut faptul că o dificultate crezută rezolvată în timpul lucrului de azi, nu este de fapt

rezolvată; cu aceasta și-au făcut din nou apariția reprezentările: libertate a voinței, necesitate empirică, responsabilitate, valoare a virtuții, întâmplare absolută, incomprehensibilitate etc. și se unesc între ele în modul cel mai divers, mai complicat; și tot așa mai departe”.

Avem aici descris, pentru o anumită porțiune limitată de timp, ce anume *experimentăm* cu adevărat, acea formă a realității la care *gândirea* nu participă deloc.

Nu trebuie însă nicidecum să credem că am fi ajuns la un alt rezultat dacă în locul acestei experiențe cotidiene am fi descris-o pe aceea pe care o facem în cazul unui experiment științific, sau al unui fenomen deosebit al naturii. Aici, ca și acolo, prin fața conștiinței noastre trec imagini izolate, fără legătură între ele. Abia gândirea stabilește legătura.

Meritul de a fi arătat în contururi precise ceea ce ne dă de fapt experiența golită de orice element de gândire, trebuie să i-l recunoaștem și micii scrieri: «Creier și conștiință»^{19 IV} a dr. Richard Wahle (Viena, 1884), doar cu rezerva că ceea ce Wahle prezintă drept însușiri necondiționat valabile ale fenomenelor lumii exterioare și interioare, este valabil numai pentru *prima treaptă* a studierii lumii, pe care am caracterizat-o. Conform lui Wahle, noi știm numai despre o alăturare în spațiu și despre o succesiune în timp. Despre o legătură între lucrurile existente unul lângă altul sau unul după altul în concepția lui Wahle nu poate fi vorba deloc. S-ar putea, de pildă, să existe oricum undeva o legătură lăuntrică între raza caldă de Soare și încălzirea pietrei; noi nu știm nimic despre o legătură causală, nouă ne devine limpede numai că după primul fapt urmează al doilea. De asemenea, poate că undeva, într-o lume inaccesibilă nouă, există o legătură lăuntrică între mecanismul creierului nostru și activitatea noastră spirituală; noi știm numai faptul că cele două sunt procese care se desfășoară în paralel; nu suntem nicidecum îndreptățiți să presupunem, de pildă, o legătură causală a celor două fenomene.

Chiar dacă Wahle prezintă această afirmație totodată drept ultim adevăr al științei, noi contestăm această extindere; ea este însă cu desăvârșire valabilă pentru *prima formă*, în care noi devenim conștiinți de realitate.

Pe această treaptă a cunoașterii noastre, nu numai lucrurile lumii exterioare și procesele celei interioare stau fără legătură între ele, ci și

propria noastră personalitate e un detaliu izolat de restul lumii. Noi ne găsim drept *una* dintre nenumăratele percepții fără legătură cu obiectele ce ne înconjoară.

6. Îndreptarea unei concepții eronate despre experiența globală

Aici este locul să atragem atenția asupra unei prejudecăți existente de la Kant încoace^{11 III, 20 IV} și care s-a încetățenit deja într-atât în anumite cercuri, încât este considerată drept axiomă. Oricine ar vrea să o pună la îndoială, ar fi considerat un diletant, un om care nu a depășit noțiunile cele mai elementare ale științei moderne. Mă refer la părerea că ar fi din capul locului sigur că întreaga lume a percepției, această nesfârșită diversitate de culori și forme, de sunete și diferențe calorice, etc. n-ar fi altceva decât lumea noastră subiectivă de reprezentare, care există numai atâta vreme cât ne ținem simțurile deschise influențelor unei lumi necunoscute nouă. Întreaga lume fenomenală este declarată de către această concepție drept reprezentare în *interiorul* conștiinței noastre individuale și pe baza acestei premise se clădesc alte afirmații referitoare la natura cunoașterii. Și Volkelt s-a atașat acestei păreri și și-a întemeiat pe ea teoria sa a cunoașterii care, din punctul de vedere al tratării științifice, vedește o mână de maestru. Totuși, acesta nu este un *adevăr fundamental* și în nici un caz nu are menirea de a sta în fruntea științei despre cunoaștere.

Să nu fim înțeleși greșit. Noi nu vrem să ridicăm un protest, fără îndoială neputincios, împotriva cuceririlor prezente *din fiziologie*. Dar ceea ce este perfect îndreptățit din punct de vedere fiziologic, nu este încă nici pe departe chemat să stea la poarta teoriei cunoașterii. Poate fi un adevăr fiziologic de necontestat acela că abia prin colaborarea organismului nostru ia naștere complexul de senzații și percepții pe care l-am numit experiență. Rămâne totuși sigur, că o asemenea cunoaștere poate fi abia rezultatul multor reflecții și cercetări. Această caracteristică, potrivit căreia lumea noastră fenomenologică este, *în sens fiziologic*, de natură subiectivă, este deja o *determinare* ideatică a acesteia; nu are, deci, absolut nimic de a face cu prima ei apariție. Ea presupune deja aplicarea *gândirii* asupra *experienței*. De aceea, ei trebuie să-i premeargă cercetarea legăturii dintre acești doi factori ai cunoașterii.

Cu această părere, filosofii se cred ridicați deasupra „naivității” prekantiene, care lua lucrurile din spațiu și timp drept realitate, așa cum omul naiv, fără formație științifică, o mai face și astăzi.

Volkelt afirmă^{8 1} „că toate actele ce ridică pretenția^{21 IV} de a fi cunoaștere obiectivă, sunt indisolubil legate de conștiința cunoscătoare individuală, că ele nu se petrec, în primă instanță și în mod nemijlocit, altundeva decât în conștiința individului, și că ele sunt total lipsite de posibilitatea de a aborda ceva dincolo de sfera individului și de a sesiza sfera realului aflat în afara sa, ori de a păși în această sferă”.

Pentru o gândire nepărtinitoare însă, este cu totul de neînțeles ce anume poartă în sine acea formă a realității care se apropie în mod nemijlocit de noi (experiența), și care să ne poată îndreptați în vreun fel să o desemnăm drept simplă reprezentare.

Chiar simpla reflecție că omul naiv nu observă la lucruri absolut nimic ce l-ar putea duce la această părere, ne învață că în obiectele înseși *nu* se află nici un motiv care să ne constrângă la această presupunere. Ce anume poartă în sine un copac, o masă, ce m-ar putea determina să le privesc drept simple plăsmuiri ale reprezentării? Așadar, cel puțin acest lucru nu trebuie prezentat drept un adevăr de la sine înțeles.

Când face aceasta, Volkelt se încâlcește într-o contradicție cu propriile lui principii fundamentale. După convingerea noastră, el a trebuit să trădeze adevărul, recunoscut de el, că experiența nu conține nimic altceva decât un haos incoerent de imagini lipsite de orice determinări ideatice, și aceasta pentru ca să poată afirma natura subiectivă a aceleiași experiențe. Altfel, el ar fi trebuit să își dea seama că subiectul cunoașterii, omul care studiază, stă la fel de lipsit de legături în sânul lumii experienței ca orice alt obiect al acesteia. Dacă, însă, lumii percepute îi atribuim calificativul de *subiectiv*, aceasta este tot o *determinare ideatică*, întocmai ca și atunci când privim piatra ce cade, drept *cauza* adânciturii din sol. Însă Volkelt însuși nu vrea să admită nici un fel de legături între obiectele experienței. În aceasta constă contradicția concepției sale, aici devine el infidel principiului său pe care îl formulează în legătură cu experiența pură. Prin aceasta el se închide în individualitatea sa și nu mai este în stare să iasă din ea. Chiar el o recunoaște fără rezervă. Tot ceea ce se află dincolo de imaginile disparate ale percepțiilor, rămâne pentru el îndoielnic. Ce-i drept, gândirea noastră se străduiește, potrivit concepției lui, ca din această lume de

reprezentări să tragă concluzii asupra unei realități obiective; numai că orice ieșire din lumea de reprezentări nu ne poate duce la adevăruri realmente sigure. După Volkelt, întreaga cunoaștere pe care o obținem prin gândire nu este pusă la adăpost de îndoială. În ceea ce privește certitudinea acestei cunoașteri, ea nu poate fi în nici un caz pusă pe aceeași treaptă cu cea a experienței nemijlocite. Numai aceasta furnizează o cunoaștere ce nu poate fi pusă la îndoială. Iar noi am văzut cât este aceasta de deficitară.

Dar toate acestea provin din faptul că Volkelt atribuie realității sensibile (experienței) o însușire care nu-i poate reveni în nici un fel și apoi clădește pe această premiză presupunerile ulterioare.

A trebuit să luăm seama în mod deosebit la Volkelt, pentru că este cea mai importantă realizare a epocii prezente pe acest tărâm și, de asemenea, pentru că poate fi luată drept tipul tuturor strădaniilor din domeniul teoriei cunoașterii care se opun principal direcției reprezentate de noi pe baza concepției goetheene despre lume.

7. *Apel la experiența fiecărui cititor*

Vrem să evităm eroarea de a atribui din capul locului celor date nemijlocit, primei forme de apariție a lumii exterioare și interioare, o însușire, și de a ne valida astfel expunerile, pe baza unei *premise*. Mai mult chiar, tocmai desemnăm experiența drept ceva la care gândirea noastră nu participă absolut deloc. Așadar, de o eroare de gândire nu poate fi vorba la începutul expunerilor noastre.

Tocmai în aceasta constă eroarea fundamentală a multor strădanii științifice, mai ales din prezent, că ele cred că redau experiența pură, pe când nu fac decât să scoată iarăși la iveală noțiunile pe care chiar ele le-au introdus mai întâi în ea. Ni se poate obiecta acum că și noi am atribuit experienței pure o mulțime de însușiri. Noi am desemnat-o drept diversitate nesfârșită, drept un agregat de particularități fără legătură între ele, ș.a.m.d. Oare nu sunt și acestea determinări ideatice? Fără îndoială că nu, în sensul în care le-am folosit noi. Noi ne-am slujit de aceste noțiuni doar pentru a îndrepta privirea cititorului asupra realității lipsite de gânduri. Noi nu vrem să atribuim aceste noțiuni experienței; ne slujim de ele numai pentru a atrage atenția asupra acelei forme a realității care este lipsită de orice noțiune.

Toate cercetările științifice trebuie efectuate, firește, prin mijlocirea limbajului, iar acesta, la rândul lui, nu poate exprima decât noțiuni. Dar este totuși în mod esențial altceva să folosim anumite cuvinte pentru a atribui unui lucru în mod direct o însușire sau alta, sau să ne slujim de ele numai pentru a îndrepta privirea cititorului sau auditorului asupra unui obiect. Dacă ne-ar fi îngăduit să folosim o comparație, am spune: una este că A îi spune lui B: „Observă-l pe acel om în cercul familiei lui și îți vei forma despre el o părere esențial diferită, decât dacă-l cunoști numai la locul de muncă”; altceva este dacă el spune: „Omul acela este un excelent tată de familie”, în primul caz, atenția lui B este condusă într-o anumită direcție; i se atrage atenția să judece o persoană în anumite condiții, în cel de-al doilea caz, acelei personalități i se atribuie o anumită însușire, se face, deci, o anumită afirmație. Așa cum se raportează primul caz la cel de al doilea, se raportează și începutul nostru, din această scriere, la acela al unor publicații similare ale literaturii de specialitate. Dacă undeva, din cauza stilizării necesare sau de dragul unei exprimări mai bune, lucrurile par altfel, noi menționăm aici în mod expres că expunerile noastre au numai sensul arătat aici și că ele sunt foarte departe de a fi proclamat vreo afirmație valabilă despre lucrurile înseși.

Dacă am vrea acum să avem un nume pentru prima formă în care observăm realitatea, credem că-l găsim pe cel mai potrivit în expresia: *manifestări pentru simțuri*^{5 II}. Prin *simț* înțelegem aici nu numai simțurile exterioare, mijlocitoarele lumii de afară, ci *toate* organele trupești și spirituale care slujesc percepției faptelor nemijlocite. De altfel, expresia *simț lăuntric* este o denumire foarte uzuală în psihologie, asociată facultății de a percepe trăirile lăuntrice.

Prin cuvântul *manifestare* noi vrem însă pur și simplu să desemnăm un lucru, sau un proces perceptibil pentru noi, în măsura în care acesta apare în spațiu sau în timp.

Trebuie să mai provocăm aici încă o întrebare, menită să ne conducă spre cel de al doilea factor pe care-l avem de studiat cu ajutorul științei despre cunoaștere, spre *gândire*.

Oare felul cum ne-a devenit cunoscută până acum experiența trebuie privit drept ceva întemeiat în esența chestiunii? Este el oare o însușire a realității?

De răspunsul la această întrebare atârnă foarte multe lucruri. Căci

dacă acest fel este o însușire esențială a lucrurilor experienței, ceva care le revine acestora, în înțelesul cel mai adevărat al cuvântului, potrivit cu natura lor, atunci nu putem întrevedea posibilitatea de a depăși vreodată această treaptă a cunoașterii. Ar trebui pur și simplu să ne limităm întreaga activitate la a consemna tot ceea ce percepem în notițe fără legătură între ele, iar o asemenea culegere de notițe ar fi toată știința noastră. Căci ce sens ar avea întreaga căutare a conexiunii lucrurilor, dacă izolarea totală ce le caracterizează în forma experienței ar fi adevărata lor însușire?

Cu totul altfel ar sta lucrurile^{6 II} dacă în această formă a realității nu am avea a face cu esența ei, ci numai cu latura ei exterioară cu totul neesențială, dacă am avea înaintea noastră numai un înveliș al adevăratei esențe a lumii, înveliș care ne-o ascunde și ne invită să cerțăm mai departe spre a o găsi. Ar trebui atunci să căutăm să străpungem acest înveliș. Ar trebui să pornim de la această primă formă a lumii pentru a putea sesiza însușirile ei adevărate (esențiale). Ar trebui să depășim *manifestarea pentru simțuri*, ca să dezvoltăm din aceasta o formă de manifestare superioară. – Răspunsul la această întrebare este dat în cercetările care urmează.

C. GÂNDIREA

8. *Gândirea ca experiență superioară în cadrul experienței*

În haosul incoerent al experienței, și anume în primă instanță tot ca fapt al experienței, găsim un element care ne scoate din acest haos. Acest element este *gândirea*. Ca fapt al experienței, gândirea ocupă un loc de excepție în cadrul experienței.

În restul lumii experienței, dacă mă opresc la ceea ce se află nemijlocit în fața simțurilor mele, nu trec dincolo de faptele izolate. Să presupunem că avem în față un lichid pe care îl aducem în starea de fierbere. Acesta este mai întâi liniștit, apoi văd înălțându-se bule de gaz, lichidul intră în agitație și în cele din urmă trece în starea de vapori. Acestea sunt percepțiile disparate, succesive. Pot întoarce chestiunea pe toate părțile, cum doresc: dacă mă opresc aici, la ceea ce-mi furnizează simțurile, nu găsesc nici o interdependentă a faptelor. Nu acesta este cazul în ceea ce privește gândirea. Dacă eu concep, de pildă, gândul cauzei, aceasta mă duce, prin propriul lui conținut, la acela al efectului. Nu am decât să rețin gândurile în acea formă în care îmi apar în experiența nemijlocită și ele se înfățișează deja ca determinări logice.

Ceea ce la restul experienței trebuie luat mai întâi de altundeva, cu condiția ca să se și poate aplica experienței, anume, *conexiunea logică*, există deja în gândire, în prima ei formă de apariție. La restul experienței, lucrul întreg încă *nu* se imprimă chiar în ceea ce apare ca fenomen, în fața conștiinței mele; la gândire, lucrul întreg apare fără întârziere în ceea ce-mi este dat. Acolo trebuie să străpung mai întâi învelișul pentru a ajunge la miez; aici, înveliș și miez sunt o unitate nedespărțită. Este numai o manifestare a limitării, general umană, faptul că în primă instanță gândirea ne apare absolut similară cu restul experienței. În cazul ei trebuie doar să biruim această limitare *a noastră*, în restul experienței trebuie să rezolvăm o dificultate ce se află în *chestiunea* însăși.

Ceea ce trebuie să căutăm la restul experienței, a devenit la gândire chiar experiență nemijlocită.

În aceasta este dată rezolvarea unei dificultăți care pe altă cale este aproape de nerezolvat. A rămâne la experiență este o cerință științifică justificată. Dar nu mai puțin justificată este cerința căutării legității lăuntrice a experienței. *Prin urmare însuși acest lăuntru trebuie să apară într-un punct al experienței ca atare.* Experiența va fi astfel aprofundată cu ajutorul ei însăși. Teoria noastră a cunoașterii ridică cerința experienței la forma cea mai înaltă; ea respinge orice încercare de a introduce în experiență ceva din exterior. Determinările gândirii le găsește chiar în sânul experienței. Felul în care se înfățișează gândirea este același ca la restul lumii experienței.

Principiul experienței este de cele mai multe ori neînțeles în anvergura și însemnătatea lui propriu-zisă. În forma sa cea mai categorică, el este cerința de a lăsa lucrurile realității în prima formă a apariției lor și de a le face numai în acest mod obiecte ale științei. Acesta este un principiu pur metodic. El nu afirmă absolut nimic în legătură cu conținutul experienței. Dacă am vrea să susținem că *numai percepțiile simțurilor pot* fi obiect al științei, așa cum face materialismul, *nu* am avea voie să ne sprijinim pe acest principiu. Este conținutul experienței sensibil ori ideatic? În legătură cu aceasta, principiul nostru nu formulează nici o judecată. Dacă trebuie să fie însă aplicabil într-un caz anume, în forma sa amintită cea mai severă, aceasta presupune în orice caz o premiză. Și anume, cere ca obiectele să aibă deja, așa cum ele sunt trăite, o formă care să fie suficientă strădaniei științifice. În experiența simțurilor exterioare, lucrurile nu stau așa, după cum am văzut. Așa stau lucrurile numai cu gândirea.

Numai la gândire poate fi aplicat principiul experienței în importanța lui extremă.

Aceasta nu exclude ca principiul să fie extins și asupra restului lumii. El are doar și alte forme decât cea extremă. Dacă nu putem lăsa un obiect, în vederea explicării lui științifice, așa cum îl percepem în mod nemijlocit, explicația poate avea loc totuși cu mijloace pe care ea le pretinde din alte domenii ale lumii experienței. În acest caz tot nu am depășit domeniul „*experienței în genere*”.

O știință a cunoașterii întemeiată în sensul concepției goetheene despre lume pune principalul accent pe faptul că ea rămâne cu totul credincioasă principiului experienței. Nimeni nu a recunoscut ca Goethe valabilitatea exclusivă a acestui principiu. El a afirmat acest

principiu la fel de riguros cum am cerut-o noi mai sus. Tuturor ideilor mai înalte despre natură nu le era îngăduit, după el, să-i apară altfel decât ca experiență. Ele urmau să fie „natură superioară în sânul naturii”^{9 I, 22 IV}.

În articolul „Natura”, el spune: nu ne este posibil să ieșim din natură. Dacă vrem, deci, să ne lămurim în acest sens asupra naturii trebuie să găsim în interiorul ei mijloacele pentru aceasta.

Cum s-ar putea însă întemeia o știință a cunoașterii pe principiul experienței, dacă n-am găsi într-un punct oarecare al experienței însăși elementul fundamental al științificului, legitatea ideatică? Noi nu avem decât să preluăm acest element, așa cum am văzut; avem doar să ne adâncim în acesta. Căci el se află în experiență.

Să vedem acum, se apropie oare gândirea cu adevărat de noi într-un anume mod, devine ea conștientă individualității noastre așa încât să avem dreptul deplin a pretinde că ea posedă caracteristicile subliniate mai sus? Oricine își îndreaptă atenția asupra acestui punct, va constata că există o deosebire esențială între felul cum devenim conștienți de un fenomen exterior al realității sensibile, ba chiar și de un alt proces al vieții noastre spirituale, și felul cum sesizăm propria noastră gândire. În primul caz suntem în mod cert conștienți de faptul că pășim în fața unui lucru gata făcut; și anume, gata făcut în măsura în care el a devenit fenomen, fără ca noi să fi exercitat asupra acestei deveniri o influență *determinantă*. În cazul gândirii, lucrurile stau altfel. Numai în prima clipă ne apare ea similară restului experienței. Când concepem un gând oarecare, noi știm, cu tot felul direct în care intră acesta în conștiența noastră, că suntem intim uniți cu modul său de a se naște. Dacă îmi vine o idee oarecare, din senin, a cărei apariție poate fi pusă întru totul, într-un anumit sens, pe aceeași treaptă cu un eveniment exterior, pe care abia ochii și urechile trebuie să mi-l transmită, eu știu totuși că terenul pe care acest gând ajunge să se manifeste este conștiența *mea*, eu știu că activitatea *mea* trebuie mai întâi solicitată, pentru ca acea idee, picată din senin, să devină fapt. La orice obiect exterior, eu sunt sigur că el îndreaptă spre simțurile mele, în primă instanță, numai latura sa exterioară; în cazul gândului, știu cu precizie că ceea ce îndreaptă el spre mine, este în același timp, *tot* ceea ce este el, știu că el intră în conștiența mea ca totalitate desăvârșită în sine. Forțele motrice exterioare pe care trebuie să le presupunem mereu în cazul unui

obiect sensibil, nu există în cazul gândului. Tocmai ele sunt acelea cărora trebuie să le atribuim faptul că fenomenul sensibil ne întâmpină ca ceva gata făcut; lor trebuie să le punem în seamă *devenirea* acestuia. În cazul gândului îmi este clar că acea *devenire* nu este posibilă fără activitatea mea. Eu trebuie să prelucrez gândul în întregime, să-i recreez conținutul, trebuie să-l *trăiesc* launtric până în detaliile sale cele mai mici, dacă este ca el să aibă vreo importanță pentru mine.

Până acum am dobândit următoarele adevăruri: pe prima treaptă a studierii lumii, întreaga realitate ne întâmpină ca agregat incoerent; gândirea este inclusă în sânul acestui haos. Străbătând această diversitate, găsim în ea ceva care are deja, în prima ei formă de apariție, acel caracter pe care restul agregatului incoerent trebuie să-l dobândească odată. Acesta componentă este gândirea. Ceea ce trebuie depășit la restul experienței, forma nemijlocită de apariție a acesteia, în cazul gândirii este tocmai ceea ce trebuie reținut. Acest factor al realității, lăsat în forma lui inițială, îl găsim în conștiința noastră și suntem în așa fel uniți cu el, *încât activitatea spiritului nostru este totodată și manifestare a acestui factor*. Este unul și același lucru privit din două direcții. Acest lucru este conținutul de gânduri al lumii. El apare o dată ca *activitate a conștiinței noastre*, altă dată ca *manifestare nemijlocită a unei legități desăvârșite în sine, un conținut ideatic determinat în sine*. Vom vedea numaidecât care latură are importanță mai mare.

Pentru că noi ne aflăm în lăuntru conținutului gândurilor, pentru că-l pătrundem în toate părțile lui componente, suntem în stare să cunoaștem realmente *natura cea mai intimă* a acestuia. Felul cum se apropie el de noi este o cheazăsie a faptului că însușirile pe care i le-am atribuit mai sus îi revin cu adevărat. El poate sluji deci cu siguranță drept punct de plecare pentru orice alt mod de a studia în continuare lumea. Caracterul său *esențial* îl putem lua din *el însuși*; dacă vrem să-l dobândim pe *acela* al restului lucrurilor, trebuie să începem cercetările pornind de la el. Vrem să ne explicăm mai clar. *De vreme ce numai în gândire avem parte de o legitate reală, de o determinare ideatică, legitatea restului lumii, pe care nu o trăim în contact cu ea însăși, trebuie că este deja conținută în gândire*. Cu alte cuvinte: *fenomenul pentru simțuri și gândirea, își stau față în față în experiență*. Cel din tîi nu ne dă însă nici o lămurire asupra propriei sale esențe; aceasta din urmă ne dă lămuriri totodată despre sine însuși și despre esența

9. Gândire și conștiință

Se pare că acum introducem noi înșine elementul subiectiv, pe care cu atâta hotărâre voiam să-l ținem departe de teoria noastră, în ea. Din debaterile noastre s-ar putea conchide că dacă restul lumii percepției nu ar avea un caracter subiectiv, gândul, chiar după părerea noastră, ar avea totuși un astfel de caracter.

Această obiecție se bazează pe o confuzie care se face între scena gândurilor noastre și acel element de la care își primesc ele determinările de conținut, legitatea lor lăuntrică. Noi nu producem nicidecum un conținut de gândire hotărând în ce legături trebuie să intre gândurile noastre în această producere. Noi doar oferim motivul ocazional conținutului gândului, pentru ca el să se dezvolte *conform cu propria lui natură*. Noi concepem gândul *a* și gândul *b* și le dăm posibilitatea să intre într-o legătură logică, prin faptul că le aducem în interacțiune. Nu organizarea noastră subiectivă este aceea care *determină*, într-un anume fel, această legătură dintre *a* și *b*, ci înseși conținuturile lui *a* și *b* sunt *singurii factori determinanți*. Că *a* se comportă față de *b* tocmai într-un mod anume și nu altfel, asupra acestui lucru nu avem nici cea mai mică influență. *Spiritul nostru efectuează reunirea masei de gânduri numai potrivit conținutului lor*. Noi îndeplinim deci în gândire principiul experienței în forma lui cea mai severă.

Cu aceasta este infirmată părerea lui Kant și Schopenhauer și, într-un sens mai larg, de asemenea, cea a lui Fichte, că legile pe care le adoptăm în scopul explicării lumii ar fi doar un rezultat al propriei noastre organizări spirituale, că noi le *introducem* în lume numai în virtutea individualității noastre spirituale.

S-ar mai putea obiecta încă ceva de pe poziția subiectivă adoptată. Chiar dacă noi efectuăm legătura logică dintre masele de gânduri nu după măsura organizării noastre, ci dependent de conținutul lor, s-ar putea totuși ca tocmai acest conținut să fie un produs pur subiectiv, o simplă calitate a spiritului nostru; așa că noi am uni numai elementele pe care le producem noi înșine. În acest caz lumea gândurilor noastre nu ar fi decât o aparență subiectivă. Dar este ușor să ne opunem acestei obiecții. Căci dacă ar fi întemeiată, noi am îmbina conținutul gân-

durilor noastre după niște legi despre care cu adevărat n-am ști de unde provin. Dacă ele nu izvorăsc din subiectivitatea noastră, lucru pus deja sub semnul întrebării, și pe care acum îl putem considera rezolvat, ce fel de conținut ar trebui să ne furnizeze legile de îmbinare, conținut pe care îl producem noi înșine?

Prin urmare, lumea gândurilor noastre este o entitate clădită în întregime pe ea însăși, un întreg închis în sine, desăvârșit și încheiat în sine. Vedem aici care dintre cele două laturi ale lumii gândurilor este esențială: cea *obiectivă* a conținutului ei, și *nu* cea *subiectivă* a manifestării ei.

Această înțelegere a solidității și desăvârșirii lăuntrice a gândirii apare cel mai clar în sistemul științific al lui Hegel. Nimeni nu atribuie gândirii, în gradul în care a făcut-o el, o putere atât de desăvârșită, încât să poată întemeia din sine o concepție despre lume. Hegel are o *încredere absolută* în gândire, ceva mai mult, ea este singurul factor al realității căruia el îi acordă încredere în înțelesul adevărat al cuvântului. Pe cât este de justă concepția lui în general, totuși, tocmai el este acela care, prin forma mult prea abruptă cu care apără gândirea, a reușit s-o lipsească pe aceasta de întreaga considerație. Prin felul cum și-a prezentat concepția sa, el este vinovat de fatala confuzie care a pătruns în a noastră „gândire despre gândire”. El a vrut să ilustreze cât mai sugestiv importanța gândului, a ideii, prin aceea că a desemnat necesitatea gândirii ca fiind în același timp necesitate a faptelor. Cu aceasta el a stârnit eroarea că determinările gândirii nu ar fi pur ideatice, ci faptice. Părerea lui a fost curând înțeleasă ca și cum el ar fi căutat gândul chiar în lumea realității sensibile, ca pe un lucru. El nici n-a clarificat vreodată pe deplin aceasta. *Chiar de aceea trebuie stabilit că scena gândului este exclusiv conștiința umană.* Apoi trebuie arătat că prin aceasta lumea gândurilor nu-și pierde nimic din obiectivitatea ei. Hegel a scos în evidență numai latura obiectivă a gândului; majoritatea oamenilor o vede însă, pentru că este mai ușor, numai pe cea subiectivă; și i se pare că Hegel ar fi tratat ceva pur ideatic ca pe un obiect senzorial, că l-ar fi mistificat. Chiar și mulți învățați ai epocii prezente nu pot fi absolviți de această eroare. Ei îl condamnă pe Hegel pentru o deficiență pe care nu o are în sine, dar care i se poate desigur atribui, pentru că el a clarificat prea puțin chestiunea menționată.

Recunoaștem că aici se află o dificultate pentru capacitatea noastră

de judecată. Credem însă că orice gândire energetică o poate învinge. Noi trebuie să ne reprezentăm două lucruri diferite: întâi că noi facem *prin activitatea noastră* să apară lumea ideatică și în același timp că ceea ce chemăm noi în mod activ la existență *se bazează pe propriile sale legi*. Noi suntem, firește, obișnuiți, să ne reprezentăm o manifestare întâmpinând-o pasiv, doar ca observatori. Dar aceasta nu este o cerință necondiționată. Oricât de neobișnuită ne-ar fi reprezentarea faptului că noi înșine facem în mod activ să apară ceva obiectiv, că noi, cu alte cuvinte, nu percepem doar un fenomen, ci totodată îl și producem: ea (reprezentarea) nu este inadmisibilă.

Nu trebuie decât să renunțăm la părerea obișnuită că există atâtea lumi de gânduri câți indivizi umani. Această părere nu este, de altminteri, decât o prejudecată tradițională. Ea este pretutindeni presupusă în mod tacit, fără conștiința faptului că o alta este cel puțin la fel de acceptabilă și că temeiurile valabilității uneia sau alteia trebuie totuși mai întâi cumpănite. Imaginați-vă o dată în locul *acestei* păreri, următoarea: există numai *un singur* conținut de gânduri, iar gândirea noastră individuală nu este altceva decât o activitate prelucrătoare a sinei noastre, a personalității noastre individuale *în centrul de gânduri* al lumii. Nu este locul, aici, de a cerceta dacă această părere este justificată sau nu; dar ea este *posibilă* și noi am realizat ceea ce voiam; și anume, am arătat că obiectivitatea, prezentată de noi ca necesară, a gândirii, să apară de asemenea ca necontradictorie.

În privința obiectivității, munca gânditorului poate fi foarte bine comparată cu cea a mecanicului. După cum acesta aduce în interacțiune forțele naturii și face astfel să ia naștere o activitate și o manifestare de forță utilă, gânditorul face ca masele de gânduri să intre în interacțiune vie, iar acestea se dezvoltă, devenind sistemele de gânduri care constituie științele noastre.

O concepție nu este prin nimic mai bine pusă în lumină decât prin dezvoltarea erorilor care-i stau împotriva. Vrem să apelăm aici la această metodă, deja de multe ori aplicată de noi cu rodnicie.

Se crede, de obicei, că noi unim anumite noțiuni în complexe mai mari, sau că noi gândim într-un anumit fel pentru că simțim o anumită constrângere lăuntrică (logică) de a face aceasta. Și Volkelt s-a alăturat acestei păreri. Dar cum se acordă aceasta cu *claritatea transparentă* cu care întreaga noastră lume de gânduri este prezentă în conștiința noas-

tră? Noi nu cunoaștem în lume, într-adevăr, nimic mai exact decât gândurile noastre. Să stabilim noi oare o anumită legătură pe baza unei *constrângerii* lăuntrice, acolo unde totul este atât de clar? Ce nevoie am de constrângere, când cunosc natura elementelor ce trebuie unite, o cunosc până în pânzele albe și mă pot orienta după *ea*? Toate operațiile noastre de gândire sunt procese care se efectuează pe baza *înțelegerii* entităților gândurilor și nu după măsura vreunei constrângeri. O asemenea constrângere contrazice natura gândirii.

Ce-i drept, s-ar putea să fie așa, că în esența gândirii se află faptul de a imprima în manifestarea ei în același timp și conținutul ei, dar că noi totuși nu-l putem percepe în mod nemijlocit pe acesta din urmă, din cauza organizării spiritului nostru. Dar nu așa stau lucrurile. Felul în care conținutul de gânduri se apropie de noi, este o garanție a faptului că avem în fața noastră esența lucrului. Suntem conștienți de faptul că *noi* însoțim fiecare proces din lumea gândurilor cu spiritul nostru. Cu toate acestea, ne putem gândi doar că forma de manifestare este condiționată *de esența lucrului*. Cum am *crea din nou* ulterior forma de manifestare, dacă nu am cunoaște esența lucrului? Ne putem prea bine gândi că forma de manifestare ne iese în întâmpinare ca un tot gata făcut și că noi căutăm *mai pe urmă* miezul acesteia. Nu putem fi însă niciodată de părerea că am colabora la *producerea* fenomenului, fără să acționăm în această producere dinspre esență către exterior.

10. Natura lăuntrică a gândirii

Să ne apropiem de gândire cu încă un pas. Până acum am studiat numai poziția acesteia față de restul lumii experienței. Am ajuns la ideea că ea ocupă în cadrul acesteia o poziție cu totul privilegiată, că joacă în ea *un rol central*. Ne propunem să facem acum abstracție de aceasta. Să ne limităm numai la natura *lăuntrică* a gândirii. Dorim să cercetăm caracterul specific, propriu, al lumii gândurilor, spre a afla cum depinde *un gând de celălalt*, cum se raportează gândurile *unul la celălalt*. De-abia de aici vor rezulta mijloacele de a lămuri întrebarea: ce este, de fapt, *cunoașterea*? Sau, cu alte cuvinte: ce înseamnă să ne facem gânduri asupra realității; ce înseamnă să vrem să abordăm lumea prin gândire? Trebuie să ne păstrăm aici liberi de orice părere preconcepută. O asemenea părere este presupunerea că noțiunea (gândul) ar fi imaginea în *interiorul* conștienței noastre, cu ajutorul

căreia noi ne lămurim în privința unui obiect aflat *în afara* acesteia. Despre această premiză sau altele asemenea ei nu este vorba în acest loc. Noi luăm gândurile așa cum le găsim. Dacă ele au un raport cu altceva, și ce fel de raport anume, tocmai aceasta vrem să cercetăm. De aceea nu avem voie să luăm aici această presupunere ca punct de plecare. Tocmai această părere despre raportul dintre noțiune și obiect este foarte frecventă. Noțiunea este adeseori definită drept replica spirituală a unui obiect aflat în afara spiritului. Noțiunile copiază, se spune, lucrurile, ne transmit o fotografie fidelă a acestora. Cugetăm adeseori, când se vorbește despre gândire, numai la acest presupus raport. Aproape nicicând nu se încearcă să se cutreiere odată lumea gândurilor în propriul ei domeniu, spre a vedea ce iese aici la iveală.

Noi vrem să cercetăm aici această lume, ca și cum în afara limitelor ei n-ar mai exista absolut nimic, ca și cum gândirea ar fi *întreaga realitate*. Facem abstracție pentru un timp de tot restul lumii.

Faptul că în încercările de teorie a cunoașterii sprijinite pe Kant, s-a omis acest lucru, a devenit fatal pentru știință. Omisiunea amintită a dat în știință imboldul spre o direcție care este total opusă direcției noastre. Această direcție în știință, potrivit cu întreaga ei natură, nu-l poate înțelege niciodată pe *Goethe*. Este *negoethean* în cel mai adevărat înțeles al cuvântului să pornești de la o afirmație pe care nu o găsești în observație, pe care o introduci tu însuși în cele observate. Aceasta se întâmplă însă dacă punem în fruntea științei părerea următoare: între gândire și realitate, între idee și lume există raportul amintit. În sensul lui Goethe acționăm numai dacă ne cufundăm chiar în propria natură a gândirii și observăm apoi ce raport rezultă, dacă această gândire, cunoscută potrivit cu entitatea *ei*, este pusă într-un raport cu experiența.

Goethe urmează pretutindeni calea experienței în sensul cel mai riguros. El ia mai întâi obiectele așa cum sunt ele, caută să pătrundă în natura lor, ținând complet deoparte orice păreri subiective; apoi, el creează condițiile în care obiectele pot intra în interacțiune și așteaptă ceea ce rezultă din aceasta. Goethe caută să-i dea naturii prilejul de a-și arăta legitatea în împrejurări deosebit de caracteristice, pe care el le provoacă, de a rosti, ca să zicem așa, ea însăși legile ei.

Cum ne apare gândirea noastră privită *în sine*? Ea este o *pluralitate* de gânduri care sunt întretesute și unite organic în modul cel mai va-

riat. Această pluralitate însă, dacă am pătruns-o suficient de mult în toate direcțiile, constituie totuși, iarăși o unitate, *o armonie*. Toate părțile se raportează unele la celelalte, există unele pentru celelalte; una o modifică pe cealaltă, o limitează ș.a.m.d. De îndată ce spiritul nostru își reprezintă două gânduri *corespunzătoare*, observă curând că ele de fapt se contopesc într-unul singur. El găsește pretutindeni în sfera gândurilor sale conexiuni; *această* noțiune se alătură *aceleia*, o a treia o explică sau o sprijină pe o a patra ș.a.m.d. Așa, de pildă, găsim în conștiința noastră conținutul de gând: „organism”; dacă trecem în revistă lumea reprezentărilor noastre, dăm de un al doilea: „dezvoltare logică, creștere”. Imediat devine clar că aceste două conținuturi de gândire își aparțin, că reprezintă doar două laturi ale unuia și aceluiași lucru. Dar așa este cu întregul nostru sistem de gânduri. Toate gândurile izolate sunt părți ale unui mare întreg pe care-l numim lumea noastră de noțiuni.

Dacă în conștiință se ivește un oarecare gând *izolat*, eu nu-mi găsesc odihna până când el nu este pus în acord cu restul gândirii mele. O asemenea noțiune separată, despărțită de restul lumii mele spirituale, îmi este cu totul insuportabilă. Căci eu am conștiința faptului că există o armonie lăuntric întemeiată a tuturor gândurilor, că lumea gândurilor este una unitară. De aceea, pentru noi orice asemenea separare este ceva nenatural, un neadevăr.

Când am ajuns până acolo, că întreaga noastră lume de gânduri poartă caracterul unui acord lăuntric desăvârșit, atunci avem parte de acea mulțumire după care tinde spiritul nostru. *Atunci ne simțim în posesia adevărului.*

Dacă socotim *adevărul* drept acordul general dintre toate noțiunile asupra cărora dispunem, ni se impune întrebarea: ei bine, oare gândirea, dacă facem abstracție de întreaga realitate perceptibilă, de lumea manifestării sensibile, are ea și un conținut? Nu rămâne un gol total, o simplă fantasmă, dacă ne imaginăm că am înlăturat întreg conținutul sensibil?

Că așa ar fi, va fi fiind o părere larg răspândită, așa că trebuie să o studiem mai îndeaproape. După cum am observat deja mai sus, mulți își imaginează întregul sistem de noțiuni numai ca pe o fotografie a lumii exterioare. Se menține, ce-i drept, cu fermitate părerea: cunoașterea noastră se dezvoltă *în forma* gândirii, dar se cere de la o „știință riguros obiectivă” să își ia conținutul numai din afară. Lumea exterioară ar trebui să furnizeze materialul^{10 1} ce se revarsă în noțiunile

noastre. Fără această lume exterioară, noțiunile ar fi scheme goale, fără nici un conținut. Dacă lumea exterioară ar dispărea, noțiunile și ideile nu ar mai avea nici un sens, deoarece ele există doar pentru ea. Am putea numi această părere și negarea noțiunii. Căci noțiunea nu mai are în acest caz nici o importanță pentru obiectivitate, este ceva *adăugat* acesteia din urmă. Lumea ar fi absolut desăvârșită și dacă nu ar exista noțiuni. Căci ele nu aduc nimic nou pentru completarea ei. Ele nu conțin nimic din ceea ce n-ar exista fără ele. Ele există numai pentru că subiectul cunoscător vrea să se slujească de ele, spre a avea într-o formă potrivită pentru el *acel lucru* care există deja și fără el. Ele sunt pentru acesta doar mijlocitoarele unui conținut care este de natură *non-noțională*. Aceasta este părerea la care ne-am referit.

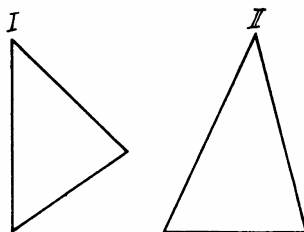
Dacă ea ar fi întemeiată, ar trebui să fie justă una dintre următoarele trei presupuneri:

1. Lumea noțiunilor se află într-un asemenea raport cu lumea exterioară, încât nu face decât să redea întregul conținut al acesteia în altă formă. Prin lume exterioară se înțelege aici lumea simțurilor. Dacă ar fi așa, atunci cu adevărat nu am putea înțelege ce necesitate există de a ne înălța deasupra lumii simțurilor. Am avea întregul rost al cunoașterii dat deja odată cu aceasta din urmă.

2. Lumea noțională preia drept conținut al ei numai o parte a „manifestării prin simțuri”. Gândiți-vă cam așa. Facem o serie de observații. Dăm de cele mai diferite obiecte. Remarcăm că anumite însușiri pe care le descoperim la un lucru, le-am observat deja. Ochiul nostru, să zicem, examinează o serie de obiecte A, B, C, D etc. A să aibă însușirile $p q a r$; B : $l m b n$; C : $k h c g$ și D : $p u a v$. La D dăm iarăși de însușirile a și p , pe care le-am întâlnit deja la A . Desemnăm aceste însușiri drept *esențiale*. Și în măsura în care A și D au aceleași însușiri esențiale, le numim obiecte de aceeași natură. Luăm atunci pe A și D împreună, prin aceea că reținem în gândire însușirile lor esențiale. Avem atunci o gândire care nu se suprapune în întregime cu lumea sensibilă, care nu are caracterul inutil la care ne-am referit mai sus și care este totuși la fel de departe de a introduce în lumea sensibilă ceva nou. Împotriva acestei păreri se poate spune, înainte de toate: ca să recunoaștem ce însușiri îi sunt *esențiale* unui lucru, este nevoie fără îndoială de o anumită *normă* care ne dă posibilitatea să distingem esențialul de neesențial. Această normă nu se poate afla în obiect, căci aces-

ta conține esențialul și neesențialul într-o unitate nedespărțită. Această normă trebuie să fie deci conținut absolut propriu al gândirii noastre.

Această obiecție nu răstoarnă însă pe de-a întregul părerea la care ne referim. Căci se poate spune: este o presupunere nejustificată, aceea care afirmă că o însușire sau alta este mai esențială sau mai neesențială pentru un lucru. Dar nici să nu ne preocupe aceasta. Este vorba, se spune, numai de faptul că noi întâlnim anumite însușiri identice la mai multe lucruri, iar pe acestea din urmă le *numim* de aceeași natură. Nu este vorba deloc de faptul ca aceste însușiri comune să fie și esențiale. Dar această concepție face o presupunere cu totul greșită. Anume că *în două lucruri din aceeași clasă de obiecte nu este nimic cu adevărat comun, dacă ne oprim la experiența simțurilor*. Un exemplu va clarifica aceasta. Lucrul cel mai simplu este cel mai bun, pentru că poate fi privit mai ușor în ansamblu. Să privim următoarele două triunghiuri.



Ce au ele cu adevărat asemănător, dacă ne oprim la experiența simțurilor? Absolut nimic. Ceea ce au ele în comun, și anume legea după care sunt formate și care face ca ele să se afle amândouă sub noțiunea de „triunghi”, o obținem abia *când depășim experiența simțurilor*. Noțiunea „triunghi” cuprinde toate triunghiurile. *Noi nu ajungem la ea prin simpla observare a tuturor triunghiurilor particulare*. Această noțiune rămâne mereu aceeași, oricât de des aș reprezenta-o, deși aproape că nu îmi va reuși să privesc de două ori *același* triunghi. Ceea ce face ca triunghiul particular să fie „acest” triunghi deplin determinat și nu un altul, nu are nimic a face cu noțiunea. Un triunghi determinat este *acest* triunghi, determinat anume nu prin faptul că el corespunde acelei noțiuni, ci prin elemente aflate cu totul în afara noțiunii: lungimea laturilor, mărimea unghiurilor, poziție etc. Este însă absolut inadmisibil să afirmăm: conținutul *noțiunii* „triunghi” este luat din lu-

mea obiectivă, când vedem că acest conținut al lui nu este cuprins deloc în nici un fenomen sensibil.

3. Mai este posibilă și o a treia variantă. S-ar putea ca noțiunea să fie mijlocitoarea sesizării unor entități care nu sunt perceptibile pe cale senzorială, dar care au totuși un caracter întemeiat în sine însuși. Acesta ar fi atunci *conținutul non-noțional al formei noționale* a gândirii noastre. Cel care presupune asemenea entități existente dincolo de experiență și admite posibilitatea unei cunoașteri a acestora, trebuie în mod necesar să vadă în noțiune tălmaciul acestei cunoașteri.

Vom arăta mai târziu în mod special insuficiența acestei concepții. Aici vrem doar să atragem atenția asupra faptului că ea, în orice caz, *nu vorbește împotriva* faptului că lumea noțiunilor ar avea conținut. Căci dacă obiectele asupra cărora gândim s-ar afla dincolo de orice experiență și dincolo de gândire, aceasta din urmă ar trebui cu atât mai mult să aibă în lăuntrul ei însăși conținutul pe care ea se sprijină. Ea n-ar putea gândi asupra unor obiecte din care n-ar întâlni nici o urmă în interiorul lumii gândurilor.

În orice caz, este deci clar că gândirea nu este un vas gol de conținut, ci că, luată absolut în sine, ea este plină de conținut iar conținutul ei nu se suprapune cu cel al unei alte forme de manifestare.

D. ȘTIINȚA

11. Gândire și percepție

Știința impregnează realitatea percepută cu noțiunile sesizate și prelucrate de gândirea noastră. Ea întregește și aprofundează cele primite pasiv prin ceea ce spiritul nostru însuși a ridicat, prin activitatea lui, din întunericul simplei posibilități, în lumina realității. Aceasta presupune că percepția are nevoie de întregire prin spirit, că ea nu este deloc ceva definitiv, ultim, încheiat.

Eroarea fundamentală a științei moderne este faptul că ea consideră percepția simțurilor drept ceva încheiat, terminat. De aceea își propune ca misiune fotografierea pur și simplu a acestei existențe, desăvârșită în sine. Consecvent în această privință este desigur numai pozitivismul, care respinge pur și simplu orice depășire a percepției. Totuși, în zilele noastre se observă aproape în toate științele tendința de a privi acest punct de vedere ca fiind cel just. În sensul adevărat al cuvântului, acestei cerințe i-ar da satisfacție numai o știință care enumeră și descrie pur și simplu lucrurile, așa cum există ele unele lângă altele în spațiu și evenimentele, așa cum se succed ele în timp. Istoria naturală de stil vechi se apropie încă cel mai mult de această cerință. Cea modernă ce-i drept, cere același lucru, proclamă o teorie completă a experienței, pentru a o încălca de îndată ce face primul pas în știința reală.

Noi ar trebui să ne înstrăinăm complet de gândire dacă am vrea să ne ținem de experiența pură. Înjosim gândirea dacă îi retragem posibilitatea de a percepe în sine însăși entități care sunt inaccesibile simțurilor. Trebuie ca în realitate să existe, în afară de calitățile sensibile, încă un factor, unul care este sesizat de gândire. Gândirea este un organ al omului menit să observe ceva mai înalt decât ceea ce oferă simțurile. *Gândirii îi este accesibilă acea latură a realității despre care o ființă înzestrată numai cu simțuri n-ar afla niciodată nimic.* Ea nu există pentru a „rumega” cele sensibile, ci pentru a pătrunde ceea ce acestora le este ascuns. Percepția simțurilor furnizează numai *una* din laturile realității. *Cealaltă* latură este sesizarea prin gândire a lumii. În prima

clipă însă gândirea ne iese în întâmpinare drept ceva absolut străin percepției. Percepția năvălește asupra noastră, din afară; gândirea își croiește drum din lăuntru nostru înspre afară. Conținutul gândirii ne apare drept un organism desăvârșit lăuntric; totul este în cea mai riguroasă conexiune. Părțile izolate ale sistemului gândirii se determină reciproc; fiecare noțiune în parte își are în cele din urmă rădăcinile în totalitatea edificiului nostru de gânduri.

La prima vedere s-ar părea că lipsa de contradicție lăuntrică a gândirii, suficiența sa în sine, ar face imposibilă orice punte de legătură înspre percepție. Dacă determinările gândirii ar fi de așa natură, încât li s-ar putea da satisfacție numai într-un *singur* fel, atunci ea ar fi realmente închisă în sine; nu am putea ieși din ea. Dar nu așa stau lucrurile. Aceste determinări sunt de așa natură, încât li se poate da satisfacție în moduri *multiple*. Numai că elementul care produce această multiplicitate nu trebuie căutat în *interiorul* gândirii. Dacă luăm următoarea determinare ideatică: pământul atrage orice corp, am observa de îndată că gândul lasă liberă posibilitatea de a fi împlinit în modurile cele mai diferite. Acestea sunt însă deosebiri ce nu mai pot fi atinse cu gândirea. Aici este loc pentru un alt element. Acest element este percepția senzorială. Percepția oferă un asemenea mod de specializare a determinărilor ideatice, mod care este lăsat liber chiar de acestea din urmă.

Sub forma acestei specializări ne iese în întâmpinare lumea, dacă ne slujim numai de experiență. Din punct de vedere psihologic, pe primul loc se află ceva ce, din punctul de vedere faptic, este derivat.

În cazul oricărei prelucrări științifice a realității procesul este acesta: noi pășim în fața percepției concrete. Ea stă ca o enigmă înaintea noastră, în noi se face simțit imboldul de a cerceta *ce-ul* ei propriu-zis, *esența* pe care nu o exprimă ea însăși. Acest imbold nu este altul decât acela de a ridica, prin prelucrare, o noțiune din întunericul conștiinței noastre. Noi reținem această noțiune, în timp ce percepția senzorială merge în paralel cu acest proces de gândire. Percepția mută grăiește pe neașteptate o limbă pe care o putem înțelege; noi ne dăm seama că noțiunea pe care am sesizat-o este acea esență căutată de noi a percepției.

Ceea ce a avut loc aici este o judecată. Ea este diferită de acea formă a judecății care unește două noțiuni, fără a ține seama de percepție. Când spun: libertatea este determinarea unei ființe din ea însăși, am formulat tot o judecată. Părțile acestei judecăți sunt noțiuni pe care eu nu le am date în

percepție. Pe asemenea judecăți se bazează unitatea lăuntrică a gândirii noastre, pe care am tratat-o în capitolul precedent

Judecata pe care o considerăm acum, are drept subiect o percepție, drept predicat o noțiune. Acest animal anume care se află în fața mea este un câine. Într-o asemenea judecată, o percepție este integrată într-un anumit loc în sistemul meu de gânduri. Să numim o asemenea judecată, – *judecată de percepție*.

Prin judecata de percepție recunoaștem că un anumit obiect perceptibil senzorial se suprapune, potrivit cu natura lui, cu o anumită noțiune.

Prin urmare, dacă vrem să înțelegem ceea ce percepem, percepția trebuie să fie *prefigurată* în noi ca noțiune determinată. Pe lângă un obiect la care nu acesta ar fi cazul, am trece fără să-l înțelegem.

Cea mai bună dovadă că așa stau lucrurile, o furnizează faptul că oamenii cu o viață spirituală mai bogată pătrund mai adânc în lumea experienței decât alții. Multe dintre lucrurile care trec pe lângă aceștia din urmă fără să lase vreo urmă, fac o impresie adâncă asupra celor dintâi. („De n-ar fi ochiul meu solar, el Soare n-ar putea zări vreodată.”^{12 III, 23 IV} Da, dar, se va spune: nu întâlnim noi oare în viață multe lucruri despre care nu ne-am făcut înainte nici cea mai vagă noțiune? Și nu ne formăm imediat, la fața locului, noțiunile despre ele? Desigur că da. Dar este oare identică suma tuturor noțiunilor posibile cu suma aceluia pe care mi le-am făcut în viață până acum? Oare sistemul meu de noțiuni nu este capabil de dezvoltare? În fața unei realități pe care nu o înțeleg, nu îmi pot pune imediat gândirea în activitate, pentru ca ea să dezvolte tot la fața locului noțiunea pe care trebuie să o aduc în întâmpinarea obiectului? Se cere numai ca eu să am facultatea de a lăsa ca din fondul lumii gândurilor să iasă o anumită noțiune. Nu este vorba numai de faptul că un gând anume a fost deja conștientizat în cursul vieții mele, ci esențial este că poate fi dedus din lumea gândurilor accesibile mie. Pentru conținutul acestuia este neesențial unde și când îl sesizez. Eu iau toate determinările gândului din lumea gândurilor. Din obiectul sensibil tot nu se revarsă nimic în acest conținut. Eu nu fac decât să recunosc în obiectul sensibil gândul pe care l-am scos din lăuntrul meu. Acest obiect mă determină, ce-i drept, să scot într-un anumit moment tocmai acest conținut de gândire din unitatea tuturor gândurilor posibile, dar el în nici un caz nu-mi furnizează

ză pietrele de construcție pentru acesta. Pe ele trebuie să le scot din mine însumi.

De-abia când lăsăm gândirea să acționeze, realitatea dobândește determinări veridice. Ea, care înainte era mută, vorbește un limbaj lămurit.

Gândirea noastră este tălmăciul care lămurește gesturile experienței.

Suntem atât de obișnuiți să privim lumea noțiunilor drept o lume goală, lipsită de conținut, și de a-i opune percepția drept factorul plin de conținut, întru totul determinat, încât adevăratei stări de lucruri îi va fi greu să-și cucerească poziția ce i se cuvine. Se trece complet cu vederea faptul că simpla percepere este ceva cum nu se poate mai gol de conținut și că ea își primește întregul conținut de-abia de la gândire. Singurul adevăr în toată această chestiune este că percepția reține gândul mereu fluid, într-o formă anumită, fără ca noi să fim obligați a colabora în mod activ la aceasta. Dacă un om cu o bogată viață sufletească vede o mie de lucruri, care pentru cel sărac spiritual este un zero, aceasta dovedește clar ca lumina zilei că acest *conținut* al realității este numai imaginea oglindită a conținutului spiritului nostru și că din afară noi primim doar forma goală. Desigur că trebuie să avem în noi forța de a ne recunoaște drept producătorii acestui conținut, altminteri vedem veșnic numai imaginea oglindită, niciodată spiritul nostru, care se oglindește. Și acela care se privește într-o oglindă obișnuită trebuie să se cunoască pe sine ca personalitate, spre a se *recunoaște* în imagine.

Orice percepție senzorială se dizolvă în cele din urmă, în ceea ce privește esența, într-un conținut ideatic. Abia atunci ne apare ea drept transparentă și limpede. În multe privințe, științele nu sunt nici măcar atinse de conștiința acestui adevăr. Se consideră că determinarea ideatică face parte din *însușirile* obiectelor, precum culoarea, mirosul etc. Se crede astfel că ar fi o însușire a tuturor corpurilor, determinarea de a rămâne în starea de mișcare sau de repaos în care se găsesc, până când o influență din afară schimbă această stare. În această formă se enunță legea inerției în științele naturii. Adevărata situație este însă cu totul alta. În sistemul meu de noțiuni gândul *corp* există în forme multiple. Una dintre acestea este ideea unui lucru care se poate transpune cu de la sine putere în repaos sau în mișcare, o alta este noțiunea unui corp

care își schimbă starea numai ca urmare a unei influențe din afară. Pe aceste corpuri din urmă le desemnăm drept anorganice. Apoi, dacă îmi iese în întâmpinare un anumit corp care în percepție îmi reflectă determinarea noțională de mai sus, îl desemnez drept *anorganic* și unesc cu el toate determinările care rezultă din noțiunea corpului anorganic.

Această convingere ar trebui să pătrundă toate științele, anume: conținutul lor este doar conținut ideatic și ele nu stau în nici o altă legătură cu percepția, decât aceea că văd în obiectul percepției o formă particulară a noțiunii.

12. Intellect și rațiune

Gândirea noastră are de îndeplinit o dublă misiune: în primul rând, să creeze noțiuni cu contururi bine definite, în al doilea rând, să cuprindă noțiunile distincte astfel create într-un tot unitar. În primul caz este vorba de activitatea diferențiatoare, în al doilea de cea unificatoare. În știință, aceste două tendințe spirituale nu se bucură nicidecum de aceeași atenție. Acuitatea care se coboară, în distincțiile ei, până la cele mai neînsemnate detalii, este dată unui număr de oameni considerabil mai mare decât forța sintetizatoare a gândirii, care pătrunde în adâncul esențelor.

Multă vreme s-a căutat misiunea științei numai într-o distingere precisă a lucrurilor. Nu avem decât să ne aducem aminte de starea în care a găsit Goethe istoria naturală. Prin Linné, idealul ei devenise acela de a căuta cu exactitate deosebiriile dintre diferiții indivizi vegetali, spre a putea folosi însușirile cele mai neînsemnate la stabilirea de noi specii și subspecii. Două varietăți de animale sau plante, care se deosebesc numai în privințe absolut neesențiale, erau clasate imediat la noi specii diferite. Dacă la o ființă oarecare, repartizată până atunci unei anumite specii, se găsea o deviere neașteptată de la caracterul arbitrar stabilit al speciei, nu se cugeta la cum poate fi explicată o asemenea deviere, pornind chiar de la acest caracter, ci se înființa pur și simplu o nouă specie.

Această diferențiere îi revine intelectului. El trebuie doar să separe și să rețină noțiunile astfel separate. El este o treaptă preliminară oricărei realități științifice superioare. Înainte de toate avem, desigur, nevoie

de noțiuni precis determinate, clar definite, înainte de a putea căuta o armonie a acestora. Dar nu avem voie să rămânem la separare. Pentru intelect sunt separate lucrurile; cele despre care omul simte, ca o nevoie esențială, că trebuie să le vadă într-o unitate armonioasă. Pentru intelect sunt separate: cauză și efect, mecanism și organism, libertate și necesitate, idee și realitate, spirit și natură ș.a.m.d. Toate aceste distincții sunt făcute prin intelect. Ele trebuie făcute, pentru că altminteri lumea ne-ar apărea ca un haos confuz, întunecat, care ar constitui o unitate numai *pentru că ar fi pentru noi cu totul nedeterminată*.

Intelectul nu este în stare să depășească această separare. El fixează părțile distincte.

Această depășire este misiunea rațiunii. Ea trebuie să facă în așa fel încât noțiunile create de intelect să treacă unele într-altele. Rațiunea trebuie să arate că ceea ce intelectul reține într-o riguroasă separare este, de fapt, o unitate lăuntrică. Separarea este ceva provocat în mod artificial, un moment de trecere necesar pentru cunoașterea noastră, nu finalul ei. Cel care sesizează realitatea numai conform intelectului, se îndepărtează de ea. Pe când *ea este într-adevăr o unitate*, intelectul pune în locul *ei* o multiplicitate artificială, o diversitate care nu are nimic a face cu *esența* realității.

De aici vine dezbinarea dintre știința practică în mod raționalist și inima omenească. Mulți oameni a căror gândire nu este atât de dezvoltată încât să ajungă până la o concepție unitară despre lume, pe care s-o sesizeze cu o deplină claritate noțională, sunt însă prea bine în stare să pătrundă cu sentimentul armonia lăuntrică a întregului lumii. Lor le dă inima ceea ce omului cultivat științific îi dă rațiunea.

Dacă asemenea oameni întâlnesc concepția raționalistă despre lume, ei refuză cu dispreț infinita pluralitate și rămân atașați de unitatea pe care, desigur, nu o cunosc, dar o simt, în mod mai mult sau mai puțin viu. Ei văd foarte bine că intelectul se depărtează de natură, că pierde din vedere liantul spiritual care unește părțile realității.

Rațiunea conduce înapoi la realitate. Unitatea întregii existențe, care înainte a fost *simțită* sau doar *presimțită* în mod obscur, este pe deplin înțeleasă de rațiune. Concepția intelectului trebuie aprofundată prin concepția rațiunii. Dacă cea dintâi, în loc să fie considerată un punct de trecere necesar, este privită drept scop în sine, ea nu furnizează

ză realitatea, ci o imagine alterată a acesteia.

Unirea gândurilor create prin intelect provoacă uneori dificultăți. Istoria științelor ne furnizează multiple dovezi pentru aceasta. Vedem adeseori spiritul uman luptându-se să clădească punți între diferențele create de intelect.

În concepția rațională despre lume, omul se ridică la lumea aflată în unitate neseperată.

Kant a atras atenția tocmai asupra deosebirii dintre intelect și rațiune^{13 III, 24 IV}. El desemnează rațiunea drept facultatea de a percepe idei, pe când intelectul este limitat la a vedea lumea numai în separația, în izolarea ei.

Rațiunea este într-adevăr facultatea de a percepe idei. Trebuie să stabilim aici deosebirea dintre noțiune și idee, deosebire pe care până acum nu am luat-o în considerare. Pentru scopurile noastre de până aici esențialul era numai de a găsi acele calități ale elementului de gândire care se manifestă în noțiune și în idee. Noțiunea este gândul particular, izolat, așa cum este el fixat de intelect. Dacă eu pun în curgere vie o pluralitate de asemenea gânduri particulare, așa încât ele trec unele într-altele, se unesc, atunci iau naștere formațiuni de gânduri care există numai pentru rațiune, la care intelectul nu poate ajunge. Pentru rațiune creațiile intelectului renunță la existențele lor separate și continuă să trăiască numai ca parte a unei totalități. Aceste formațiuni create de rațiune le vom numi *idei*.

Faptul că ideea readuce la unitate o pluralitate de noțiuni ale intelectului, a spus-o deja și Kant. Totuși, el a prezentat formațiunile pe care le face să apară rațiunea^{14 III, 25 IV}, drept simple imagini amăgitoare, drept iluzii pe care spiritul uman și le pune veșnic în față, pentru că năzuiește veșnic spre o unitate a experienței, care nu-i este dată nicăieri. Unitățile care sunt create în idei, nu se bazează, după Kant, pe raporturi obiective, ele nu decurg din lucrul însuși, ci sunt norme pur subiective conform cărora noi ne punem în ordine cunoștințele. De aceea Kant desemnează ideile nu drept principii constitutive, care ar trebui să fie dătătoare de ton pentru lucrul respectiv, ci drept principii reglatoare, care au sens și importanță numai și numai pentru sistematizarea cunoștințelor noastre.

Această concepție se arată imediat a fi eronată dacă privim la felul cum iau naștere ideile. Este adevărat că rațiunea subiectivă^{11 1} are

nevoie de unitate. Dar această nevoie este lipsită de orice conținut, ea este o *năzuință* goală spre unitate. Dacă-i vine în întâmpinare ceva absolut lipsit de orice natură unitară, această nevoie nu poate crea, ea însăși, unitatea, cu de la sine putere. Dacă îi vine însă în întâmpinare o multitudine care permite întoarcerea la o armonie lăuntrică, atunci ea o realizează. O asemenea multitudine este lumea noțiunilor creată de intelect.

Rațiunea nu presupune o anumită unitate, ci forma goală a unității, ea este facultatea de a scoate la lumina zilei armonia, dacă aceasta se află în obiectul însuși. În rațiune, noțiunile se compun ele însele, formând idei. *Rațiunea scoate la iveală unitatea superioară a noțiunilor intelectului, pe care intelectul o are de fapt în formațiunile sale, dar pe care nu este în stare să o vadă.* Faptul că acest lucru este trecut cu vederea, este cauza multor confuzii la aplicarea rațiunii în științe.

Într-un grad redus, orice știință, chiar de la începuturile ei, ba chiar și gândirea cotidiană, au nevoie de rațiune. Când în judecata: „orice corp este greu”, unim noțiunea-subiect de noțiunea-predicat, avem deja o unire a două noțiuni, așadar cea mai simplă activitate a rațiunii.

Unitatea pe care rațiunea o face obiect al ei, există, desigur, *înainte* de orice gândire, înaintea oricărei activități a rațiunii; numai că ea este ascunsă, există doar ca posibilitate, nu ca manifestare faptică. Apoi, spiritul uman provoacă separarea, pentru ca în unirea prin rațiune a părților separate, să înțeleagă complet realitatea.

Cine nu presupune aceasta, trebuie fie să vadă în orice unire de gânduri ceva arbitrar al spiritului subiectiv, fie să presupună că unitatea se află în spatele lumii trăite de noi și că ea ne constrânge, într-un mod necunoscut nouă, să readucem diversitatea la o unitate. Atunci noi unim gânduri fără a înțelege adevăratele temeuri ale legăturii pe care o stabilim; în acest caz, adevărul nu este cunoscut de noi, ci ne este impus din afară, noi am numi dogmatică orice știință care pornește de la această premiză. Vom mai reveni asupra ei.

Orice asemenea concepție științifică va întâmpina greutatea dacă trebuie să indice motivele pentru care săvârșim o conexiune de gânduri sau alta. Căci ea trebuie să caute temeurile subiective ale unirii obiectelor a căror legătură obiectivă va rămâne ascunsă. De ce emit eu o judecată, dacă lucrul care cere potrivirea dintre noțiunea-subiect și noțiunea-predicat nu are nimic comun cu emiterea ei?

Kant a făcut din această întrebare punctul de plecare al lucrării lui critice. La începutul cărții sale «Critica rațiunii pure» găsim întrebarea: cum sunt posibile judecăți sintetice a priori? Adică, cum este posibil ca eu să unesc două noțiuni (subiect, predicat), când conținutul uneia nu este deja cuprins în celălalt și când judecata nu este simplă judecată de experiență, adică nu este constatarea unui fapt singular? Kant este de părere că asemenea judecăți sunt posibile doar când experiența poate exista numai sub premiză valabilității lor. Posibilitatea experienței este deci decisivă pentru noi, ca să emitem o asemenea judecată. Dacă eu îmi pot spune: numai dacă judecata sintetică a priori cutare sau cutare este adevărată, numai atunci este posibilă experiența, atunci judecata are valabilitate. Dar acest lucru nu poate fi aplicat ideilor înseși. După Kant ele nu au nici măcar acest grad de obiectivitate. Kant găsește că legile, teoremele matematicii și ale științelor pure ale naturii sunt astfel de propoziții sintetice *valabile* a priori. El ia de pildă propoziția $7 + 5 = 12$. În 7 și 5 nu este nicidecum conținută suma 12, așa conchide Kant. Eu trebuie să merg dincolo de 7 și 5 și să apelez la *intuiția mea* și atunci găsesc noțiunea de 12. Intuiția îmi impune necesitatea acestei propoziții. Obiectele experienței mele trebuie însă să se apropie de mine prin intermediul intuiției mele, deci să se supună legilor acesteia. Dacă este ca experiența să fie posibilă, trebuie ca asemenea propoziții, legi, teoreme să fie adevărate.

În fața unei cumpăniri obiective, acest întreg edificiu artificial de gânduri al lui Kant nu mai rămâne în picioare. Este imposibil ca eu să nu am în noțiunea-subiect absolut nici un punct de legătură care să mă ducă la noțiunea-predicat. Căci ambele noțiuni sunt dobândite de intelectul meu, și aceasta în contact cu un lucru care, în sine, este unitar. Să nu ne amăgim aici. Unitatea matematică ce stă la baza numărului nu este factorul primar. Factorul primar este mărimea, care este o repetare de atâtea și atâtea ori a unității. Eu trebuie să presupun o mărime atunci când vorbesc despre o unitate. Unitatea este o formațiune a intelectului nostru, pe care acesta o separă dintr-o totalitate, așa cum separă efectul de cauză, substanța de însușirile ei, etc. Când eu gândesc acum $7 + 5$, de fapt eu am în gând 12 unități matematice, dar nu deodată, ci în două părți. Dacă gândesc totalitatea unităților matematice, este exact același lucru. Iar această identitate o exprim în judecata $7 + 5 = 12$. Tot așa este cu exemplul de geometrie pe care îl dă Kant. Un segment

de dreaptă cu capetele A și B este o unitate compactă. Intellectul meu își poate forma despre aceasta două noțiuni. O dată el poate lua dreapta ca *direcție*, iar apoi ca *drum* între cele două puncte A și B . De aici rezultă judecata: linia dreaptă este drumul cel mai scurt dintre două puncte.

Orice activitate de judecată, în măsura în care părțile ce intră în judecată sunt noțiuni, nu este altceva decât o reunire a ceea ce a despărțit intelectul. Legătura rezultă imediat, dacă ne aplecăm asupra conținutului noțiunilor intelectului.

13. Cunoașterea

Realitatea s-a despărțit pentru noi în două domenii: cel al experienței și cel al gândirii. Experiența se prezintă sub două aspecte. În primul rând, în măsura în care realitatea globală, în afară de gândire, are o manifestare care trebuie să apară în forma experienței, în al doilea rând, în măsura în care este în natura spiritului nostru, a cărui esență constă, firește, în *a lua în considerare* (deci într-o activitate îndreptată în afară), ca obiectele de observat să intre în orizontul lui, deci să-i fie date tot pe calea experienței. Se poate acum ca această formă a celor date să nu conțină în sine esența lucrului și atunci lucrul însuși cere să apară mai întâi în percepție (experiență), pentru a-și prezenta mai târziu esența unei activități a spiritului nostru care depășește percepția. O altă posibilitate este ca în datul nemijlocit să fie conținută deja esența și noi să nu sesizăm imediat această esență, urmând ca spiritului nostru să trebuiască să-i treacă totul prin fața ochilor, ca experiență. Așa stau lucrurile cu gândirea, pe când primul caz se aplică restului realității. În cazul gândirii se cere numai să biruim prejudecata noastră subiectivă, pentru a pătrunde gândirea în miezul ei. Ceea ce la realitatea în genere își are temeiul *faptic* în percepția obiectivă, că forma nemijlocită de apariție trebuie depășită ca s-o explicăm, rezidă, în cazul gândirii, numai într-o însușire specifică spiritului nostru. Acolo lucrul însuși își dă forma experienței, aici o dă organizarea spiritului nostru. Acolo nu avem încă^{15 III} lucrul întreg când sesizăm experiența; aici îl avem.

Pe aceasta se întemeiază dualismul pe care trebuie să-l depășească știința, cunoașterea prin gândire. Omul se găsește față în față cu două lumi, a căror legătură trebuie s-o stabilească. Una dintre ele este expe-

riența, despre care el știe că ea conține numai o jumătate a realității, cealaltă este gândirea, care este desăvârșită în sine, în care trebuie să se reverse acea realitate a experienței exterioare, dacă este să rezulte o concepție satisfăcătoare despre lume. Dacă lumea ar fi locuită de ființe înzestrate numai cu simțuri, esența ei (conținutul ei ideatic) ar rămâne mereu ascuns; legile ar governa, ce-i drept, lumea, dar n-ar ajunge să iasă la iveală. Ca să se întâmple aceasta, între forma de manifestare și lege trebuie să pășească o ființă căreia-i sunt date atât organe prin care să perceapă acea formă a realității sensibile, dependentă de legi, cât și facultatea de a percepe legitatea însăși. De o asemenea ființă trebuie să se apropie dintr-o direcție lumea sensibilă, din cealaltă, esența ideatică a acesteia, iar ea trebuie să unească prin activitate proprie acești doi factori ai realității.

Desigur, aici se vede absolut clar că spiritul nostru nu trebuie privit ca un recipient al lumii ideilor, care conține în el gândurile, ci ca un organ care le percepe pe acestea.

El este organ de percepție întocmai ca ochiul și urechea. Gândul nu se comportă față de spiritul nostru altfel decât lumina față de ochi și sunetul față de ureche. Sigur că nimănui nu-i trece prin minte să vadă în culoare ceva care se imprimă persistent în ochii lui, ceva care rămâne atașat de aceștia. În cazul spiritului, tocmai această concepție este cea dominantă. Se pretinde că în conștiință se formează despre fiecare lucru un gând care rămâne apoi în aceasta, spre a fi scos apoi de acolo la nevoie. S-a întemeiat pe aceasta o teorie proprie, aceea că gândurile de care nu suntem pe moment conștienți sunt păstrate de fapt în spiritul nostru; numai că ele se află sub pragul conștiinței.

Aceste concepții hazardate se risipesc imediat dacă ne gândim că lumea ideilor este totuși una determinată din sine. Ce are a face acest conținut determinat din sine cu multitudinea conștiințelor? Doar nu o să presupunem că el se determină într-o multitudine nedeterminată în așa fel încât un conținut parțial să fie mereu independent de celălalt! Chestiunea este absolut clară. Conținutul de gânduri este de așa natură, încât e necesar un singur organ spiritual pentru ca el să se manifeste, însă este indiferent numărul ființelor înzestrate cu acest organ. Așadar, un număr nedeterminat de indivizi înzestrați cu spirit pot sta în fața *aceluiși* conținut de gândire. Spiritul percepe, deci, ca un organ de percepție, conținutul de gânduri al lumii. Există numai *un* conținut de

gânduri al lumii. Conștiința noastră nu este facultatea de a crea și a păstra gânduri, așa cum cred mulți, ci de a percepe gândurile (ideile). Goethe a exprimat cum nu se poate mai nimerit aceasta prin cuvintele: „Idea este veșnică și unică”^{16 III, 26 IV}; este nepotrivit că folosim și pluralul. Tot ceea ce percepem și despre care putem vorbi, sunt numai manifestări ale ideii; noi exprimăm noțiuni și, în această măsură, ideea însăși este o noțiune”.

Cetățean a două lumi, lumea simțurilor și lumea gândurilor, una răzbatând înspre el de jos, cealaltă luminând de sus, omul ia în stăpânire știința, prin care le unește pe amândouă într-o unitate nedespărțită. Dintr-una din direcții ne face semn forma exterioară, din cealaltă esența lăuntrică; noi trebuie să le unim pe amândouă. Cu aceasta teoria noastră a cunoașterii s-a înălțat deasupra aceluia punct de vedere pe care îl adoptă cercetări similare și care de cele mai multe ori nu depășesc formalismele. Acolo se spune: „Cunoașterea este prelucrarea experienței”, fără a se preciza ce se introduce în aceasta prin prelucrarea ei; se precizează: „În cunoaștere, percepția se revarsă în gândire, sau gândirea pătrunde, în virtutea unei constrângeri lăuntrice, de la experiență la esența aflată în spatele ei.” Acestea sunt însă numai simple formalisme. O știință a cunoașterii care vrea să sesizeze cunoașterea în rolul ei de importanță capitală pentru lume, trebuie să indice, în primul rând, scopul ideal al acesteia. El constă în a da experienței neterminate încheierea ei, prin dezvoltarea miezului său. Ea trebuie să determine, în al doilea rând, ce este acest miez, din punctul de vedere al conținutului. El este gând, idee. În sfârșit, în al treilea rând, ea trebuie să arate *cum* are loc această dezvoltare. Capitolul nostru «Gândire și percepție» dă lămuriri în această privință. Teoria noastră a cunoașterii duce la rezultatul pozitiv că gândirea este esența lumii și că gândirea umană individuală este forma de manifestare particulară a acestei esențe. O știință a cunoașterii pur formală nu poate face aceasta, ea rămâne în veci sterilă. Ea nu are nici un punct de vedere despre raportul pe care-l are ceea ce dobândește știința cu esența lumii și cu viața lumii. Ori tocmai din teoria cunoașterii trebuie să rezulte acest raport. Această știință trebuie să ne arate unde ajungem prin cunoașterea noastră, unde ne duce orice altă știință.

Pe nici o altă cale în afară de aceea a teoriei cunoașterii nu se ajunge la concepția că gândirea este miezul realității. Căci ea ne arată legătura

dintre gândire și restul realității. De unde să ne dăm însă seama în ce raport se află gândirea cu experiența, dacă nu de la știința care își propune direct drept scop să cerceteze acest raport? Și mai departe, de unde să știm despre o esență spirituală sau senzorială că este forța originară a lumii, dacă n-am cerceta raportul ei cu realitatea? Dacă este vorba deci de a găsi undeva esența unui lucru, această găsim constă întotdeauna în întoarcerea la conținutul de idei al lumii. Nu ne este îngăduit să depășim domeniul acestui conținut, dacă vrem să rămânem în sânul determinărilor clare, dacă nu vrem să tatonăm în vag. Gândirea este o totalitate în sine, sieși suficientă, căreia nu-i este îngăduit să se depășească pentru a ajunge în gol. Cu alte cuvinte: ea nu are voie, pentru a explica ceva, să se refugieze la lucruri pe care nu le găsește în sine însăși. Un lucru care n-ar putea fi circumscris cu gândirea, ar fi o anomalie. Toate sunt absolute, în ultimă instanță, în gândire, toate își găsesc locul în sânul ei.

Exprimat în raport cu conștiința noastră individuală, acest lucru înseamnă: pentru constatări științifice trebuie să rămânem strict în interiorul celor date nouă în conștiință, nu o putem depăși pe aceasta. Dacă ne dăm seama acum că nu ne putem depăși limitele conștiinței fără a ajunge la non-existență, dar nu realizăm totodată că esența lucrurilor poate fi întâlnită în cadrul conștiinței noastre în perceperea ideilor, atunci iau naștere acele noi erori care vorbesc despre o limită a cunoașterii noastre. Dacă noi nu putem ieși din conștiință și dacă esența realității nu este dată în interiorul acesteia, atunci nu putem răzbate nicidecum până la esență. Gândirea noastră este legată de lumea de aici și nu știe nimic despre lumea de dincolo.

Față de concepția noastră, această părere nu este altceva decât o gândire care se înțelege greșit pe sine însăși. O limită a cunoașterii ar fi posibilă numai dacă experiența exterioară în sine ne-ar impune cercetarea esenței ei, dacă ea ar determina întrebările care trebuie puse în prezența ei. Dar nu așa stau lucrurile. *Gândirii* i se naște nevoia de a pune în fața experienței pe care o sesizează, esența acesteia. Gândirea nu poate avea decât tendința cu totul precisă de a vedea și în restul lumii legitatea ei proprie, iar nu ceva despre care ea însăși nu are nici cea mai mică știre.

O altă eroare trebuie să își mai afle aici îndreptarea și anume părerea că gândirea n-ar fi suficientă să constituie lumea, că pe lângă conținutul

de gânduri ar mai trebui să existe ceva (forță, voință etc.) care să facă posibilă lumea.

La o cumpănire mai exactă vedem însă de îndată că toți factorii de acest fel nu rezultă decât ca abstracțiuni din lumea percepțiilor, care așteaptă ele însele să fie explicate prin gândire. Orice altă componentă a esenței lumii, în afară de gândire, ar face imediat necesar și un alt mod de înțelegere, de cunoaștere, decât cel prin gândire. Ar trebui să ajungem la acea altă componentă altfel decât prin gândire. Căci gândirea furnizează totuși numai gânduri. Dar deja prin faptul că vrem să explicăm măsura în care acea a doua componentă participă la viața lumii și că ne slujim la aceasta de noțiuni, ne contrazicem pe noi înșine. Pe lângă aceasta, în afară de percepția simțurilor și de gândire nu ne este dat un al treilea factor. Și noi nu putem lăsa nici o parte a celei dintâi să fie considerată miez al lumii, pentru că toate părțile ei arată, la o studiere mai profundă, că ele, ca atare, nu conțin esența. De aceea, aceasta din urmă, nu poate fi căutată decât exclusiv în gândire.

14. Temeiul lucrurilor și cunoașterea

Kant a făcut un mare pas în filosofie în măsura în care l-a îndreptat pe om spre sine însuși. Omul trebuie să caute temeiurile certitudinii afirmațiilor sale în cele ce-i sunt date în facultatea lui spirituală și nu în adevăruri impuse din afară. Convingere științifică numai prin tine însuși, aceasta este lozinca filosofiei kantiene. De aceea a și numit-o el *critică*, în opoziție cu cea *dogmatică*, care primește prin tradiție afirmații de-a gata și caută ulterior dovezile pentru acestea. Cu aceasta este dată opoziția dintre două direcții în știință; ea n-a fost însă gândită de Kant cu acea acuitate de care era el capabil.

Să observăm odată cu rigurozitate felul cum se poate naște o afirmație a științei. Ea unește două lucruri: fie o noțiune cu o percepție, fie două noțiuni. Din ultima categorie face parte, de exemplu, afirmația: nici un efect fără cauză. Se poate întâmpla acum ca motivele obiective pentru care se unesc cele două noțiuni, să se afle dincolo de ceea ce conțin ele însele, și care este de altminteri singurul lucru care îmi este dat. Eu mai pot avea oarecare motive formale (lipsă de contradicție, anumite axiome), care mă îndrumă spre o anumită legătură de gânduri. Dar asupra lucrului însuși ele nu au nici o influență. Afirmația

se sprijină pe ceva la *care faptic* eu nu pot ajunge niciodată. De aceea mie nu îmi este posibilă o înțelegere reală a lucrului, eu am știre de acesta numai ca spectator din afară. Ceea ce exprimă afirmația, se află în acest caz într-o lume necunoscută mie; numai afirmația este în lumea mea. Acesta este caracterul *dogmei*. Există o dublă *dogmă*. *Dogma revelației* și aceea a *experienței*. Prima transmite omului într-un mod oarecare adevăruri despre lucruri care se sustrag orizontului său. El nu poate arunca nici o privire în lumea din care vin afirmațiile. El trebuie să *creadă* în adevărul acestora, el nu se poate apropia de temeuri. Cu totul asemănător stau lucrurile cu *dogma experienței*. Dacă cineva este de părere că trebuie să ne oprim la simpla experiență și că nu putem urmări decât transformările acesteia, fără a ajunge până la forțele acționânde, el, de asemenea, face afirmații în legătură cu lumea la ale cărei temeuri nu are acces. Nici aici adevărul nu este dobândit prin înțelegerea activității lăuntrice a lucrului, ci este impus de ceva exterior lucrului însuși. Dacă dogma revelației stăpânește știința trecutului, actuală suferă de dogma experienței.

Concepția noastră a arătat că orice presupunere despre un temei al existenței, aflat în afara ideii, este o absurditate. Întreg temeiul existenței s-a revărsat în lume, el s-a contopit cu aceasta. În gândire el se arată în forma lui cea mai desăvârșită, așa cum este în și pentru sine. De aceea, dacă gândirea săvârșește o conexiune, emite o judecată, atunci ceea ce unește ea este conținutul temeiului lumii însăși care s-a revărsat în această judecată. În gândire nu ne sunt date afirmații despre vreun temei transcendental al lumii, ci acesta s-a revărsat în mod substanțial în gândire. Noi înțelegem în mod nemijlocit temeiurile faptice, nu doar pe cele formale, pentru care se săvârșește o judecată. Judecata își spune cuvântul nu despre ceva străin oarecare, ci despre propriul ei conținut. Concepția noastră întemeiază, de aceea, o *cunoaștere* adevărată. Teoria noastră a cunoașterii este realmente critică. Potrivit concepției noastre nu numai față de revelație nu este îngăduit să fie admis ceva pentru care în gândire nu există temeuri faptice; ci și experiența trebuie cunoscută în gândire, nu numai în direcția formei ei de manifestare, ci ca factor activ. Prin gândirea noastră noi ne înălțăm de la contemplarea realității ca *produs*, la contemplarea ei ca *producător*.

Astfel esența unui lucru iese la lumina zilei numai atunci când el

este pus în legătură cu omul. Căci numai în acesta apare esența fiecărui lucru. Aceasta întemeiază un relativism drept concepție despre lume, și anume acea orientare de gândire care admite că noi vedem toate lucrurile în lumina pe care le-o conferă omul însuși. Această concepție poartă și numele de *antropomorfism*. Ea are mulți reprezentanți. Majoritatea acestora cred însă că prin această particularitate a cunoașterii noastre ne îndepărtăm de obiectivitate, așa cum este ea în și pentru sine. Noi percepem totul, cred ei, prin ochelarii subiectivității noastre. Concepția noastră ne arată tocmai contrariul. Noi trebuie să privim lucrurile prin acești ochelari, dacă vrem să ajungem la esența lor. Lumea nu este cunoscută numai așa cum ne apare, ci ea apare așa cum este ea, în orice caz numai studierii prin gândire. *Acea formă a realității pe care o elaborează omul în cadrul științei este ultima înfățișare adevărată a ei.*

Ne mai revine acum sarcina de a extinde acea modalitate a cunoașterii, pe care am recunoscut-o drept cea justă, adică drept cea care duce la esența realității, asupra domeniilor particulare ale realității. Vom arăta deci *cum* trebuie căutată în formele singulare ale experienței esența acesteia.

E. CUNOAȘTEREA NATURII

15. *Natura anorganică*

Drept cea mai simplă activitate în natură ne apare aceea la care un proces este în întregime rezultatul unor factori care-și stau față în față în mod exterior. Atunci, un eveniment sau un raport între două obiecte nu este condiționat de o entitate care ne apare în formele de manifestare exterioare, de o individualitate care își vestește facultățile lăuntrice și caracterul într-o acțiune spre în afară. Ele sunt provocate exclusiv de faptul că un lucru în activitatea sa exercită o anumită influență asupra altuia, își transferă propriile stări asupra altora. Stările unuia dintre lucruri apar ca urmare a stărilor celuilalt. Sistemul de influențe care au loc în acest fel, anume că întotdeauna un fapt este urmarea altora de același fel, se numește natură anorganică.

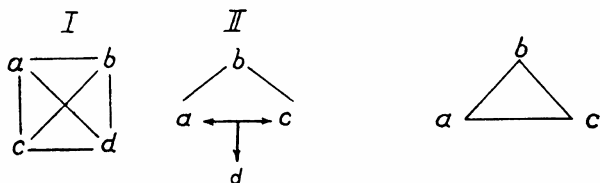
Derularea unui proces sau specificul unui raport depind aici de condițiile exterioare; faptele au însușiri care sunt rezultatul acelor condiții. Dacă se schimbă felul cum se întâlnesc acești factori exteriori, se schimbă firește și consecința interferării lor; se schimbă fenomenul provocat.

Cum este așadar acest mod de coexistență în cazul naturii anorganice, așa cum intră el în mod nemijlocit în câmpul observațiilor noastre? El poartă în întregime acel caracter pe care l-am desemnat mai sus drept caracter al *experienței nemijlocite*. Avem de a face aici numai cu un caz special al acelei „experiențe în general”. Esențialul îl constituie aici legăturile dintre fapte sensibile. Dar tocmai aceste legături ne apar în cadrul experienței drept neclare, opace. Un *fapt, a*, ne-a ieșit în întâmpinare, dar totodată și numeroase altele. Dacă ne plimbam privirea peste diversitatea ce se oferă aici, suntem complet nelămuriți care dintre fapte se află într-o legătură mai apropiată, care într-o legătură mai îndepărtată cu faptul *a*, aflat în discuție. Pot fi fapte fără de care evenimentul nu poate avea nicidecum loc; și altele, care doar îl modifică, fără de care, deci, el ar putea avea loc prea bine, dar ar avea atunci, în alte împrejurări, o *altă formă*.

Cu aceasta ne este indicat drumul pe care trebuie să-l apuce cunoașterea în acest domeniu. Dacă nu ne este suficientă combinația faptelor în experiența nemijlocită, trebuie să înaintăm spre o alta, care să satisfacă nevoia

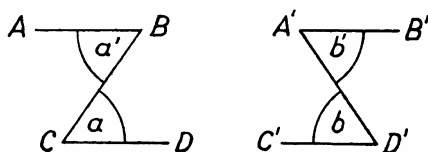
noastră de cunoaștere. Trebuie să creăm condiții în sensul ca un proces să ne apară cu claritate de cristal drept consecința necesară a acestor condiții.

Ne aducem aminte de ce gândirea conține de fapt esența ei deja în experiența nemijlocită. Pentru că noi ne aflăm în lăuntrul, nu în afara aceluia proces care creează din elementele singulare de gândire, conexiuni de gânduri. Prin aceasta ne este dat nu numai procesul împlinit, rezultatul activității, ci și factorul care acționează. Și acesta este esențialul, ca într-un proces oarecare al lumii exterioare ce ne iese în întâmpinare, să vedem mai întâi puterile motrice care-l poartă din centrul întregului lumii, scoțându-l înspre periferie. Netransparența și neclaritatea unui fenomen sau a unui raport din lumea simțurilor pot fi depășite numai dacă ne dăm seama în mod absolut exact că ele sunt rezultatul unei anumite constelații de fapte. Noi trebuie să știm că procesul pe care-l vedem acum ia naștere prin colaborarea cutărui și cutărui element al lumii simțurilor. Apoi modalitatea acestei colaborări trebuie să fie perfect transparentă intelectului nostru. Raportul în care sunt puse faptele trebuie să fie unul ideatic, conform spiritului nostru. Lucrurile se vor comporta, firește, în raporturile în care le pune intelectul, potrivit *cu natura lor*.

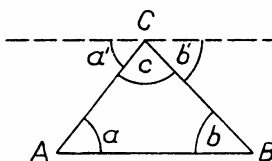


Vedem imediat ce câștigăm cu aceasta. Dacă privesc la întâmplare în lumea simțurilor, observ procese produse de colaborarea atâtor factori, încât îmi este imposibil să văd în mod nemijlocit ce se ascunde, de fapt, ca factor activ, în spatele acestui efect. Eu văd un proces și totodată faptele a , b , c și d . Cum să știu eu imediat care dintre aceste fapte participă mai mult, și care mai puțin, la acest proces? Lucrul devine transparent dacă cercetez mai întâi care dintre cele patru fapte sunt *neapărat* necesare pentru ca procesul să apară. Găsesc de pildă că a și c sunt absolut necesare. Apoi găsesc că și fără d procesul s-ar produce,

ce-i drept, dar cu o modificare considerabilă; văd însă că b nu are nici o însemnătate esențială și ar putea fi înlocuit printr-un altul. În cele precedente, desenul I redă în mod simbolic gruparea elementelor pentru simpla percepție sensibilă, desenul II, pe aceea pentru spirit. Spiritul grupează așadar faptele lumii anorganice astfel încât, într-un proces sau într-un raport, să vadă consecința relațiilor dintre fapte. În acest fel aduce spiritul în întâmplător, necesitatea. Să lămurim aceasta cu ajutorul câtorva exemple. Dacă am în fața mea un triunghi abc , la prima vedere firește că nu-mi dau seama că suma celor trei unghiuri este întotdeauna egală cu unghiul aflat de o parte a dreptei (180°). Lucrul devine imediat clar dacă grupez faptele în felul următor. Din figurile de mai jos rezultă imediat egalitatea unghiurilor: $a' = a$; $b' = b$. (AB și CD , respectiv $A'B'$ și $C'D'$, sunt paralele).

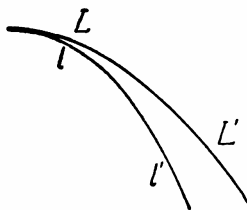


Dacă am în fața mea un triunghi și duc prin vârful C o dreaptă paralelă cu baza AB , constat, aplicând cele de mai sus la unghiuri, că $a' = a$; $b' = b$. De vreme ce c este egal cu sine însuși, atunci toate cele trei unghiuri ale triunghiului împreună, sunt egale cu unghiul aflat de o parte a dreptei. Am explicat aici o complicată conexiune de fapte prin aceea că am redus-o la asemenea fapte simple, prin care, din raportul dat spiritului, pornind din natura lucrului dat, decurge cu necesitate legătura respectivă.



Un alt exemplu este următorul: arunc o piatră în direcție orizontală. Ea descrie o traiectorie pe care am reprodus-o prin linia ll' . Dacă îmi

reprezintă forțele motrice care intră aici în discuție, găsim: 1. forța aruncării pe care am exercitat-o eu; 2. forța cu care Pământul atrage piatra; 3. forța rezistenței aerului.



Reflectând mai îndeaproape, găsim că primele două forțe sunt cele *esențiale*, care fac ca traiectoria să ia forma ei specifică, pe când a treia este de importanță secundară. Dacă ar acționa numai primele două, piatra ar descrie traiectoria LL' . Aceasta din urmă o aflăm dacă facem totuși abstracție de cea de-a treia forță și le punem în legătură numai pe primele două. A face aceasta *în mod faptic* nu este nici posibil, nici necesar. Eu nu pot înlătura toate rezistențele. Pentru aceasta trebuie doar să sesizez prin gândire esența primelor două forțe, să le pun apoi, tot numai prin gândire, în raportul necesar și rezultă traiectoria LL' drept aceea care ar apărea cu necesitate dacă ar colabora numai cele două forțe.

În acest fel spiritul disociază toate fenomenele naturii anorganice în fenomene la care efectul pare să reiasă nemijlocit cu necesitate, din factorul activ care le produce.

Când, apoi, având legea mișcării pietrei ca urmare a primelor două forțe, alăturăm și cea de-a treia forță, rezultă traiectoria ll' . Condiții suplimentare ar putea complica și mai mult chestiunea. Orice proces complex al lumii simțurilor apare ca o urzeală formată din acele fapte simple, pătrunse de spirit, și se poate reduce la acestea.

Un asemenea fenomen, la care caracterul procesului decurge cu claritate transparentă în mod nemijlocit din natura factorilor ce intră în considerație, îl numim *fenomen originar* sau *realitate fundamentală*.

Acest fenomen originar este identic cu legea obiectivă a naturii. Căci în el nu se spune doar că un proces a avut loc în anumite condiții, ci că el a trebuit să aibă loc. Am înțeles că având în vedere natura celor care intră în considerație, el a trebuit să aibă loc. Se cere azi într-un mod atât de general empirismul exterior, deoarece se crede că prin orice presupunere care depășește cele date empiric, am tatonat în incer-

titudine. Noi vedem că putem rămâne cu totul *înlăuntrul* fenomenelor și totuși să întâlnim necesarul. Metoda inductivă, adesea susținută astăzi, nu poate face aceasta niciodată. Ea procedează, în esență, în felul următor. Ea vede un fenomen, care în anumite condiții date are loc într-un anumit fel. Vede a doua oară întâmplându-se același fenomen în condiții similare. De aici ea deduce că există o lege generală potrivit căreia trebuie să aibă loc acest eveniment și formulează această lege ca atare. O asemenea metodă rămâne complet exterioară fenomenelor. Ea nu pătrunde în profunzime. Legile ei sunt generalizări de fapte particulare. Ea trebuie să aștepte întotdeauna confirmarea regulii mai întâi de la faptele particulare. Metoda noastră știe că legile ei sunt pur și simplu fapte scoase din haosul accidentalului și transformate în unele necesare. Noi știm că dacă sunt prezenți factorii *a* și *b*, trebuie în mod necesar să apară un anumit efect. Noi nu ieșim din cadrul lumii fenomenelor. Conținutul științei, așa cum îl gândim noi, nu este altceva decât un proces obiectiv. Schimbată este numai forma asocierii faptelor. Dar tocmai prin aceasta am intrat în obiectivitate cu un pas mai în profunzime decât ne-ar permite experiența. Noi asociem faptele în așa fel încât ele să acționeze potrivit naturii lor și *numai* potrivit acesteia, așa încât efectul acțiunii să nu fie modificat de cutare sau cutare raporturi.

Noi punem cel mai mare preț pe faptul că aceste expuneri să poată fi verificate peste tot unde privim în intimitatea activității reale a științei. Pe acestea le contrazic numai concepțiile eronate *despre* anvergura și natura legilor științifice. În timp ce mulți dintre contemporanii noștri ajung în contradicție *cu propriile lor* teorii, atunci când pășesc pe terenul cercetării practice, în fiecare caz în parte s-ar putea dovedi armonia dintre oricare cercetare adevărată și considerațiile noastre.

Teoria noastră cere pentru fiecare *lege a naturii* o anumită formă. Ea presupune o conexiune de fapte și constată că dacă această conexiune apare undeva în realitate, trebuie să aibă loc un anumit proces.

De aceea fiecare lege a naturii are forma: când acest fapt colaborează cu acela, ia naștere acest fenomen... Ar fi ușor de dovedit că toate legile naturii au realmente această formă. Dacă două corpuri de temperaturi inegale se ating, din cel mai cald se scurge căldură în cel mai rece, până când temperatura este aceeași în amândouă. Dacă în două vase comunicante se află un lichid, nivelul în cele două vase se stabilește

la aceeași înălțime. Dacă un corp este situat între o sursă de lumină și un alt corp, el aruncă o umbră pe acesta. Ceea ce în matematică, fizică și mecanică nu este simplă descriere, trebuie să fie *fenomen original*.

Pe sesizarea fenomenelor originare se bazează întregul progres al științei. Când reușim să desprindem un proces din legătura cu altele și să-l explicăm ca fiind numai consecința unor elemente determinate ale experienței, am pătruns cu un pas mai adânc în angrenajul lumii.

Am văzut că fenomenul original se realizează în mod pur în gând, atunci când aducem în legătură, în gândire, potrivit cu esența lor, factorii care intră în considerație. Dar putem crea condițiile necesare și în mod artificial. Aceasta se întâmplă în cazul experimentului științific. Aici avem în puterea noastră derularea anumitor fapte. Bineînțeles că nu putem face abstracție de toate circumstanțele auxiliare. Dar există un mijloc de a scăpa totuși de acestea. Producem un fenomen în diferite variante. Facem să acționeze când cutare circumstanțe secundare, când altele. Apoi găsim că toate aceste variante sunt străbătute de o constantă. Căci trebuie să păstrăm esențialul în toate combinațiile. Găsim că în toate aceste experiențe particulare o parte componentă a faptelor rămâne aceeași. Aceasta este o *experiență superioară* în cadrul experienței. *Este realitate fundamentală sau fenomen original*.

Experimentul este menit să ne asigure că nimic altceva nu influențează un anumit proces, decât cele de care noi ținem socoteală. Noi realizăm o configurație de condiții a căror natură o cunoaștem și așteptăm să vedem ce rezultă de aici. Atunci avem fenomenul obiectiv pe baza unei creații subiective. Avem ceva obiectiv, care este în același timp cu totul subiectiv. *De aceea experimentul este adevăratul mijlocitor dintre subiect și obiect în științele anorganice ale naturii*.

Germeii concepției dezvoltate de noi aici se găsesc în corespondența lui Goethe cu Schiller. Scrisorile lui Goethe și ale lui Schiller de la începutul anului 1789 se ocupă cu aceasta. Ei desemnează această metodă drept *empirism rațional*^{27 IV}, pentru că ea nu dă drept conținut al științei altceva decât procese obiective; aceste procese obiective fiind însă ținute laolaltă de o urzeală de concepte (legi) pe care spiritul nostru le descoperă în ele. Procesele accesibile simțurilor, într-o conexiune sesizabilă numai prin gândire, acesta este empirismul rațional. Dacă luăm aceste scrisori împreună cu articolul lui Goethe «Experimentul ca mijlocitor între subiect și obiect»^{12 I, 10 II}, vom vedea în teoria de mai

sus urmarea lor consecventă.

În natura anorganică este valabil aşadar întru totul raportul general pe care l-am constatat între experienţă şi ştiinţă. Experienţa obişnuită este numai o jumătate a realităţii. Pentru simţuri există doar această jumătate. Cealaltă jumătate există numai pentru facultatea noastră spirituală de înţelegere. Spiritul înalţă experienţa de la o „*manifestare pentru simţuri*” la nivelul experienţei sale proprii. Noi am arătat cum este posibil să ne înălţăm, pe acest tărâm, de la cele gata produse, la factorul activ care le produce. Pe acesta din urmă îl găseşte *spiritul*, atunci când îl abordează pe primul.

O concepţie ne oferă satisfacţie ştiinţifică de-abia atunci când ne introduce într-o totalitate încheiată. Numai că lumea simţurilor, ca lume anorganică, nu se prezintă nicăieri ca încheiată, nicăieri nu apare un tot individual. Un proces ne trimite mereu la un altul, de care depinde; acesta la un al treilea ş.a.m.d. Unde aflăm aici o încheiere? Lumea simţurilor ca lume anorganică nu ajunge până la individualitate. Ea este încheiată numai în totalitatea ei. De aceea, ca să avem un întreg, trebuie să ne străduim a înţelege totalitatea lumii anorganice ca *un singur* sistem. Un asemenea sistem este *Cosmosul*.

Înţelegerea care pătrunde Cosmosul este ţelul şi idealul ştiinţei anorganice a naturii. Orice tendinţă ştiinţifică neajunsă până aici este simplă pregătire; o verigă a întregului, nu întregul însuşi.

16. Natura organică

Multă vreme ştiinţa s-a oprit în faţa porţilor lumii organice. Socotea că metodele ei nu sunt suficiente pentru a *înţelege* viaţa şi fenomenele ei. Ba credea chiar că orice legitate, aşa cum acţionează ea în natura anorganică, încetează aici. Ceea ce se admite pentru lumea anorganică, şi anume că putem ajunge să înţelegem un fenomen atunci când îi cunoaştem condiţiile naturale preliminare, aici se nega pur şi simplu. Organismul era gândit ca fiind constituit în mod *adecvat scopului* după un anumit plan al Creatorului. Fiecare organ îşi are dinainte trasată menirea; întrebările trebuiau să se limiteze aici la următoarele: care este scopul organului cutare sau cutare? Pentru ce există una sau alta? Dacă în lumea anorganică se apela la condiţiile *preliminare* ale unui lucru, pentru faptele vieţii organice acestea erau considerate cu totul

indiferente și principalul accent se punea pe *menirea* unui lucru. De asemenea, în cazul proceselor care însoțesc viața nu se punea, ca la fenomenele fizice, întrebarea asupra cauzelor naturale, ci se credea că ele trebuie atribuite unei forțe vitale deosebite. Ceea ce se formează în organism era conceput ca produsul acestei forțe, care se ridică pur și simplu deasupra restului legilor naturii. Până la începutul secolului nostru, știința nu știa ce să facă cu organismele. Ea era limitată la domeniul lumii anorganice.

Astfel, necăutând legitatea celor organice în natura obiectelor, ci în gândul căruia Creatorul îi dă curs când le plăsmuiește, se reteza și orice posibilitate a unei explicații. Cum să aflu eu acel gând? Doar sunt limitat la cele pe care le am în fața mea. Dacă *acestea înseși* nu mi revelează legile lor în cadrul gândirii mele, atunci știința mea încețoază. Despre o ghicire a planurilor pe care le-a avut o ființă aflată în exterior, nu poate fi vorba în *sens științific*.

La sfârșitul secolului trecut mai era, fără îndoială, încă general dominantă părerea că nu există o știință ca explicare a fenomenelor vieții așa cum este, de pildă, fizica, o știință explicativă. Kant a încercat chiar să dea acestei păreri o fundamentare filosofică^{17 III, 28 IV}. Și anume, el socotea că rațiunea noastră se poate îndrepta numai de la particular la general. Particularul, lucrurile singulare îi sunt date acestuia, spune Kant, și de aici el își obține prin abstractizare legile generale. Această modalitate de gândire, Kant o numește discursivă și o consideră drept singura adecvată omului. De aceea, după părerea lui, există o știință numai despre *acele* lucruri la care particularul, luat în și pentru sine, este absolut lipsit de noțiuni și este doar subsumat unei noțiuni abstracte. La organisme, Kant nu găsea îndeplinită această condiție. Aici fenomenul particular trădează o organizare *adecvată unui scop, deci noțională*. Particularul poartă în sine urme ale noțiunii. Dar, pentru înțelegerea unor asemenea esențe, nouă ne lipsește, în concepția filosofului de la Königsberg, orice aptitudine. Noi putem înțelege numai acolo unde noțiunea și lucrul izolat sunt separate; prima reprezintă ceva general, cealaltă ceva particular. Nu ne mai rămâne deci nimic altceva de făcut, decât să punem la baza observațiilor noastre asupra organismelor *ideea de finalitate* și să tratăm ființele vii ca și cum la baza manifestărilor acestora ar sta un sistem de intenții. Aici Kant a fundamentat științific, ca să spunem așa, neștiințificul.

Goethe a protestat categoric împotriva unei asemenea atitudini ne-

științifice. El nu a putut înțelege niciodată de ce gândirea noastră n-ar fi suficientă să întrebe în cazul organului unei ființe vii: de unde provine, în loc de a întreba la ce folosește. Era în natura lui ceva care-l îmboldea mereu să privească fiecare entitate în desăvârșirea ei lăuntrică. Lui i se părea neștiințific acel mod de a privi lucrurile care se preocupă numai de finalitatea exterioară a unui organ, adică de folosul pe care îl aduce el altuia. Ce să aibă aceasta a face cu entitatea lăuntrică a unui lucru? Pentru el nu era niciodată important la ce folosește ceva¹⁸ III, 29 IV, ci întotdeauna numai *cum se dezvoltă ceva*. El voia să studieze un obiect nu ca lucru încheiat, ci în devenirea lui, ca să cunoască obârșia lui. La Spinoza 1-a atras îndeosebi¹⁹ III, 30 IV faptul că acesta nu acorda importanță *finalității* exterioare a organelor și organismelor. Goethe cerea pentru cunoașterea lumii organice o metodă care să fie științifică, exact în același sens în care este aceea pe care o aplicăm lumii anorganice.

Într-un mod, ce-i drept, nu tot atât de genial ca la el, dar nu mai puțin imperios, nevoia unei asemenea metode s-a ivit tot mereu în științele naturii. În zilele noastre numai o foarte mică fracțiune din numărul savanților se mai îndoiește de posibilitatea acesteia. Dar dacă încercările făcute ici și colo de a introduce o asemenea metodă au și reușit, aceasta este, în orice caz, o altă problemă.

S-a săvârșit aici, înainte de toate, o mare eroare. S-a crezut că metoda științei anorganice trebuie preluată pur și simplu în sfera organismelor. S-a considerat că metoda aplicată aici este singura științifică și s-a crezut că dacă este ca *organica* să fie posibilă din punct de vedere științific, ea trebuie să fie exact în sensul în care este *fizica*, de pildă. A fost trecută însă cu vederea posibilitatea că noțiunea științificului ar putea fi una mult mai largă decât „explicarea lumii după legile lumii fizice”. Nici în zilele noastre nu s-a ajuns până la înțelegerea acestui lucru, în loc să se cerceteze pe ce se bazează de fapt *caracterul științific* al științelor anorganice, și să se caute apoi o metodă care să se poată aplica lumii vii, cu menținerea cerințelor ce rezultă de aici, se declară pur și simplu drept universale legile dobândite pe acea treaptă de jos a existenței.

Ar trebui să se cerceteze însă, înainte de toate, pe ce se bazează în general gândirea științifică. Noi am făcut deja acest lucru în scrierea noastră. În capitolul anterior am și înțeles că legitatea anorganică nu

este singura existentă, ci că ea este un caz special între toate legitățile posibile. Metoda fizicii este pur și simplu un caz *particular* al unei modalități generale de cercetare științifică și care a ținut seama de natura obiectelor ce intră în considerație în domeniul căruia îi slujește această știință. Dacă extindem această metodă asupra organicului, ștergem natura sa specifică, în loc să cercetăm organicul potrivit naturii lui, noi îi impunem o legitate străină acestuia. În acest fel însă, negând organicul, nu-l vom cunoaște niciodată. Un asemenea comportament științific repetă pur și simplu, pe o treaptă superioară, ceea ce s-a dobândit pe una inferioară și, în timp ce crede că aduce forma de existență superioară sub domnia legilor definite într-alt fel, această formă scapă strădaniei sale pentru că nu știe să o rețină și să o trateze în specificul ei.

Toate acestea vin de la concepția eronată care crede că metoda unei științe ar fi exterioară obiectelor acesteia, condiționată nu de ele, ci de natura noastră. Se crede că trebuie să gândim asupra obiectelor, și anume asupra *tuturor* – asupra Universului întreg –, în același fel. Se fac cercetări menite să arate că noi putem gândi, în virtutea naturii spiritului nostru, numai în mod inductiv, numai în mod deductiv ș.a.m.d.

Însă aici se trece cu vederea faptul că poate obiectele nu suportă deloc modul de a le studia pe care vrem să-l revendicăm pentru ele.

Faptul că reproșul pe care-l facem științei organice a naturii din zilele noastre, și anume că ea transferă asupra naturii organice nu principiul modalității științifice de studiere în general, ci pe acela al naturii anorganice, este deplin îndreptățit, ne-o arată o privire aruncată asupra concepțiilor naturalistului-teoretician fără îndoială cel mai însemnat al epocii prezente, Haeckel.

Când el cere de la toate strădaniile științifice: „să fie pusă în valoare pretutindeni conexiunea *cauzală* a fenomenelor”^{13 I, 31 IV}; când afirmă: „Dacă *mecanica psihică*”^{32 IV} n-ar fi atât de infinit de complicată, dacă am fi în stare să cuprindem complet cu privirea și dezvoltarea istorică a funcțiilor psihice, atunci le-am putea concentra pe toate într-o formulă sufletească matematică”, înțelegem cu claritate ce vrea el: *să trateze lumea întreagă după șablonul metodei fizicii*.

Această cerință stă și la baza darwinismului, nu însă în forma lui originară, ci numai în interpretarea lui actuală. Am văzut că în lumea

anorganică a explica un fenomen înseamnă a arăta *cum izvorăște el în mod legic* din alte realități sensibile, a-l deriva din obiecte care aparțin ca și *el* lumii sensibile. Cum folosește însă organica actuală principiul *adaptării* (la mediu – n.t.) și cel *al luptei pentru existență* care, amândouă, *ca expresie a unei stări de lucruri*, desigur că nu vor fi puse de noi la îndoială? Se crede de-a dreptul că se poate deduce caracterul unei specii anumite din condițiile exterioare în care a trăit, întocmai așa cum se deduce încălzirea unui corp din razele de Soare ce cad pe el. Se uită cu desăvârșire că nu putem arăta niciodată că acel caracter, potrivit cu determinările lui semnificative, este o urmare a acestor condiții. Condițiile pot exercita o influență determinantă, dar nu sunt o cauză *generatoare*. Noi suntem prea bine în stare să spunem: sub influența cutărei sau cutărei stări de lucruri, o specie a trebuit să se dezvolte în așa fel încât un organ sau altul s-a perfecționat în mod deosebit; conținutul însă, organicul-specific, nu poate fi derivat din condițiile exterioare. Să zicem că o ființă organică ar avea însușirile esențiale *a*, *b* și *c* ; acum ea a ajuns să se dezvolte sub influența anumitor condiții exterioare. De aceea, însușirile sale au ajuns să aibă forma specială *a'*, *b'* și *c'*. Dacă punem la socoteală aceste influențe, vom înțelege că *a* s-a dezvoltat în forma lui *a'*, *b* în forma lui *b'* și *c* în forma lui *c'*. Dar natura specifică a lui *a*, *b* și *c* nu poate niciodată să ni se prezinte ca rezultat al condițiilor exterioare.

Înainte de toate trebuie să ne îndreptăm gândirea asupra acestei întrebări: oare de unde luăm conținutul celui general, al cărui caz particular îl considerăm drept ființa organică izolată? Noi știm foarte bine că specializarea vine de la influența din afară. Dar forma specializată însăși trebuie să o derivăm dintr-un principiu lăuntric. Asupra faptului că s-a dezvoltat tocmai această formă specială ne lămurim dacă studiem ambianța unei ființe. Dar această formă specială este în sine, și pentru sine, ceva; noi o vedem înzestrată cu anumite însușiri. Ne dăm seama care este esențialul. Fenomenului exterior îi iese în întâmpinare un conținut format în sine, care ne pune la dispoziție ceea ce ne trebuie pentru a deduce acele însușiri. În lumea anorganică noi percepem un fapt și căutăm pentru explicarea lui un al doilea, un al treilea și așa mai departe; iar rezultatul este că acel prim fapt ne apare drept consecință necesară a celor din urmă. În lumea organică nu este așa. Aici avem nevoie, în afară de fapte, de încă un factor. Trebuie să punem la baza

influențelor din afară ceva care nu se lasă determinat în mod pasiv de ele, ci se determină în mod activ, din sine însuși, sub influența lor.

Ce este însă această temelie? Nu poate fi altceva decât ceea ce apare în particular *sub forma generalului*. În particular apare însă mereu un anumit organism. Acea bază este, de aceea, un organism în forma generalului. *O imagine generală a organismului*, care cuprinde în sine toate formele particulare ale acesteia.

Vrem să numim, după procedeul lui Goethe, acest organism general, *tip*^{20 III, 33 IV}. Indiferent ce va fi însemnând cuvântul tip conform cu evoluția lui lingvistică, noi îl folosim în acest sens al lui Goethe și nu ne gândim la nimic altceva decât la cele indicate. Acest tip nu este dezvoltat în toată perfecțiunea lui în nici un organism particular. Numai gândirea rațională este în stare să-l ia în stăpânire, abstrăgându-l, ca imagine generală, din fenomene. Tipul este, așadar, ideea organismului: animalitatea din animal, planta generală în cea particulară.

Nu este îngăduit să ne imaginăm prin acest tip ceva definitiv contrar. El nu are absolut nimic comun cu ceea ce Agassiz, cel mai însemnat adversar al lui Darwin, numea: „un gând creator încarnat al lui Dumnezeu”^{21 III, 34 IV}. Tipul este ceva cu totul fluid, din care pot fi derivate toate speciile și soiurile particulare pe care le putem privi drept subtipuri, drept tipuri specializate. Tipul nu exclude teoria descendenței. El nu contrazice *faptul* real că formele organice se dezvoltă unele dintr-altele. El este numai protestul ridicat de rațiune împotriva afirmației că evoluția organică se consumă în formele ce apar succesiv, faptice (perceptibile pe cale senzorială). El este ceea ce stă la baza acestei întregi evoluții. El este acela care stabilește coerența în această nesfârșită diversitate. El este partea lăuntrică a ceea ce noi aflăm ca forme exterioare ale ființelor. *Teoria darwinistă presupune existența tipului*.

Tipul este adevăratul organism original; plantă originală sau animal original, după cum se specializează el. Nici o ființă vie particulară, reală sub aspect sensibil, nu poate fi tip. Ceea ce Haeckel sau alți naturaliști privesc drept formă originală, este deja o formă particulară; este tocmai întruchiparea cea mai simplă a tipului. Că el apare, sub raport temporal, mai întâi în forma cea mai simplă, nu condiționează faptul că formele ulterioare sunt o consecință a celor anterioare în timp. *Toate formele rezultă ca o consecință a tipului*, prima ca și ultima sunt mani-

festări ale acestuia. Pe el trebuie să-l punem la baza unei adevărate științe a organicului și nu să vrem să derivăm pur și simplu diferitele specii de animale și plante unele *din* altele. Tipul străbate ca un *fir* roșu toate treptele evolutive ale lumii organice. Noi trebuie să-l reținem și să cutreierăm apoi *cu el* această împărăție mare, cu forme atât de variate. Atunci ea ne devine inteligibilă. Altfel ni se dezmembrează și ea, ca și restul lumii experienței, într-o multitudine de elemente singulare fără legătură între ele. Ba noi ne înșelăm chiar când credem că putem deduce forme mai târzii, mai complexe, dintr-o formă mai simplă *de odinioară*, pentru că n-am făcut decât să deducem o formă specială din altă formă specială.

În legătură cu teoria lui Darwin, Friedrich Theodor Vischer a dat glas cândva părerii^{22 III, 35 IV} că ea face necesară o revizuire a noțiunii noastre despre timp. Am ajuns aici la un punct care ne ajută să vedem în ce sens ar trebui să se facă o asemenea revizuire. Ea ar trebui să arate că deducerea a ceva ulterior din ceva anterior nu este o explicație, că ceea ce este primul sub raport temporal nu este primul din punct de vedere principal. Orice deducere trebuie să se facă din ceva principal și ar fi cel mult de arătat ce factori au acționat pentru ca o specie să se dezvolte *temporal înaintea* celorlalte.

Tipul joacă în lumea organică același rol ca și legea naturii în lumea anorganică. După cum aceasta ne pune la dispoziție posibilitatea de a recunoaște fiecare proces în parte drept membru al unui mare tot, tipul ne dă posibilitatea de a privi organismul particular drept o formă specială a formei originare.

Am atras deja atenția asupra faptului că tipul nu este o formă noțională încheiată, încremenită, ci că el este fluid, că poate lua înfățișările cele mai diverse. Numărul acestor înfățișări este nesfârșit pentru că faptul datorită căruia forma originară este una particulară, specială, nu are nici o importanță pentru forma originară însăși. Este întocmai la fel cum o lege a naturii reglementează infinit de multe fenomene particulare, pentru că determinările speciale care apar în cazul particular nu au nimic comun cu legea.

Totuși, aici este vorba de ceva esențial diferit de ceea ce avem în natura anorganică. Acolo trebuia să arătăm că un fapt sensibil sau altul se poate produce așa și nu altfel, pentru că există cutare sau cutare *lege a naturii*. Acel fapt și legea își stau față în față ca doi factori separați și

nu este nevoie de altă muncă spirituală decât aceea ca atunci când observăm un fapt, să ne amintim de legea care este determinantă aici. La o ființă vie și la manifestările ei este altfel. Aici principalul este să dezvoltăm forma particulară, care apare în experiența noastră, din tipul pe care trebuie să-l fi sesizat înainte. Trebuie să efectuăm un proces spiritual de o natură cu totul diferită. Nu avem voie să opunem pur și simplu fenomenului particular tipul, ca pe ceva definitiv încheiat, precum legea naturii.

Faptul că orice corp, dacă nu este împiedicat de împrejurări secundare, cade spre Pământ în așa fel încât distanțele străbătute în perioade de timp succesive se raportează ca 1:3:5:7 etc., este o *lege* precisă, stabilită o dată pentru totdeauna. Ceea ce apare când două mase (Pământ, corp de pe acesta) intră în interacțiune, este un *fenomen original*. Când în câmpul observației noastre intră un caz particular, la care își găsește aplicare această lege, nu avem decât să studiem faptele observabile senzorial în acel raport pe care legea ni-l pune la îndemână, și vom găsi legea confirmată. Noi explicăm cazul particular prin lege, îl deducem din ea. Legea exprimă legătura dintre faptele separate în lumea simțurilor; ea dăinuie însă ca atare alături de fenomenul particular, în cazul tipului trebuie să *dezvoltăm din* forma originală acel caz particular pe care-l avem în față. Nu avem voie să opunem tipul formei particulare, pentru a vedea cum el o reglementează pe aceasta din urmă; noi trebuie să facem ca ea să *izvorască* din acesta. Legea stăpânește fenomenul ca ceva care stă deasupra lui; tipul se revărsă în ființa vie particulară; se identifică cu ea.

De aceea, o știință a organicului, dacă vrea să fie știință în sensul în care sunt mecanica sau fizica, trebuie să descopere tipul ca forma cea mai generală, iar apoi să îl arate și în diferite înfățișări ideatice particulare. Mecanica este de fapt și o culegere a diferitelor legi ale naturii, condițiile reale fiind presupuse în general ipotetic. Nu altfel ar trebui să fie în știința organicului. Și aici ar trebui să presupunem în mod ipotetic anumite forme în care se dezvoltă tipul, dacă vrem să avem o știință rațională. Ar trebui arătat apoi cum aceste plâsmuiri ipotetice pot fi aduse întotdeauna la o formă anume, care se oferă observației noastre.

După cum în sfera anorganicului explicăm un fenomen prin intermediul unei legi, tot așa *dezvoltăm* aici o formă particulară din forma

originară. Știința organicului ia naștere nu printr-o plasare exterioară a generalului față de particular, ci prin dezvoltarea unei forme din cealaltă.

După cum mecanica este un sistem de legi ale naturii, știința organicului ar trebui să fie o suită de forme evolutive ale tipului. Numai că acolo noi adunăm împreună diferitele legi și le *ordonăm într-un tot*, pe când aici trebuie să lăsăm diferitele forme să izvorască în mod viu unele din altele.

Aici s-ar putea face o obiecție. Dacă forma tipică este ceva absolut fluid, cum este posibil să stabilim un lanț de tipuri deosebite înșiruite unele după altele, drept conținut al unei științe a organicului? Ne putem prea bine imagina că în fiecare caz particular pe care-l observăm, recunoaștem o formă specială a tipului, dar în scopul constituirii științei nu putem aduna la un loc numai asemenea cazuri observate în mod real.

Putem face însă altceva. Putem lăsa tipul să-și străbată seria lui de posibilități și putem reține apoi mereu (în mod ipotetic) o formă sau alta. Obținem astfel din tip o serie de forme derivate pe calea gândirii, drept conținut al unei *științe raționale a organicului*.

Este posibilă o știință a organicului care să fie, ca și mecanica, știință chiar în sensul cel mai riguros al cuvântului. Doar că metoda ei este alta. Metoda mecanicii este demonstrativă. Fiecare demonstrație se bazează pe o anumită regulă. Există întotdeauna o anumită premiză (adică sunt date condiții de experiență posibile) și apoi se stabilește ce se întâmplă când aceste condiții, luate ca premiză, sunt îndeplinite. Înțelegem atunci un fenomen particular punând la bază legea. Noi gândim astfel: în aceste condiții are loc un fenomen; condițiile există, de aceea fenomenul *trebuie* să se întâmple. Acesta este procesul nostru de gândire, când ne apropiem de un experiment al lumii anorganice pentru a-l explica. Aceasta este metoda demonstrativă. Ea este științifică, pentru că îmbină desăvârșit un fenomen cu noțiunea, pentru că percepția și gândirea se suprapun.

Dar cu această metodă a demonstrației nu putem face nimic în știința organicului. Tipul nu determină apariția unui fenomen atunci când sunt date anumite condiții; el nu stabilește nimic în legătură cu un raport dintre părți care își stau față în față străine, în mod exterior. El determină numai legitatea *propriilor* sale părți. El nu trimite ca legea naturii, dincolo de sine. Prin urmare formele organice speciale

pot fi dezvoltate numai din forma generală a tipului, iar ființele organice care apar în experiență trebuie să coincidă cu o oarecare asemenea formă derivată a tipului. Locul metodei demonstrative trebuie să-l ia aici metoda dezvoltării. Aici nu se stabilește că împrejurările exterioare acționează unele asupra altora în acest fel și că au de aceea acest rezultat, ci că în anumite condiții exterioare din tip s-a dezvoltat o formă particulară. Aceasta este adâncă deosebire dintre știința organicului și cea a anorganicului. Ea nu stă în mod atât de consecvent^{7 II} la baza nici unei modalități de cercetare ca la cea goetheană. Nimeni nu a știut atât de bine ca Goethe că o știință a organicului trebuie să fie posibilă fără nici un fel de misticism obscur, fără teleologie, fără presupunerea vreunor gânduri creaționiste deosebite. Și nimeni n-a refuzat cu atâta siguranță ca el, să apeleze aici la metodele științei naturale a anorganicului.

Tipul este, așa cum am văzut, o formă științifică mai împlinită decât fenomenul originar. El presupune de asemenea o activitate mai intensă a spiritului nostru decât acesta. Când reflectăm asupra lucrurilor naturii anorganice, conținutul ne este pus la dispoziție de percepția simțurilor. Organizarea noastră senzorială este aceea care ne furnizează deja aici ceea ce în cazul organicului primim numai prin spirit. Ca să percepem dulce, acru, căldură, frig, lumină, culoare ș.a.m.d. nu ne trebuie decât simțuri sănătoase. Aici nu avem decât să-i găsim substanței, *prin gândire*, forma. În tip însă, conținutul și forma sunt strâns legate între ele. De aceea tipul nu determină conținutul în mod pur formal, ca legea, ci îl pătrunde în mod viu, din lăuntru înspre afară, ca fiind al lui propriu. De spiritul nostru se apropie sarcina ca odată cu participarea la elementul formal să ia parte în mod productiv la crearea conținutului.

O modalitate de gândire căreia conținutul îi apare în legătură nemijlocită cu elementul formal a fost numită de când lumea *intuitivă*.

Intuiția apare în mod repetat ca principiu științific. Filosoful englez Reid numește intuiție^{23 III, 36 IV} faptul că noi scoatem din percepția fenomenelor exterioare (impresii senzoriale) totodată și convingerea despre *existența* acestora. Jacobi a exprimat părerea că în sentimentul nostru despre Dumnezeu^{24 III, 37 IV} nu ne este dat numai acest sentiment, ci totodată și chezășia faptului că Dumnezeu *există*. Și această judecată este numită intuitivă. Caracteristica este întotdeauna, după cum vedem, faptul că în conținut este dat mereu mai mult chiar decât ceea ce

știm despre acesta printr-o determinare ideatică, *fără dovadă*, doar prin convingere nemijlocită. Se crede că nu trebuie dovedite determinările ideatice „*existență*” ș.a.m.d. din substanța percepției, ci că le posedăm în unitate nedespărțită cu conținutul.

Ori tocmai așa stau lucrurile la tip. De aceea, el nu poate furniza nici un mijloc al demonstrației, ci ne poate doar pune la îndemână posibilitatea de a dezvolta din el orice formă particulară. Potrivit cu aceasta, spiritul trebuie să acționeze mult mai intens la sesizarea tipului decât la sesizarea legii naturale. Odată cu forma, el trebuie să producă și conținutul. El trebuie să-și dezvolte o activitate pe care, la științele anorganice ale naturii, o asigură simțurile și pe care o numim contemplare. Așadar, pe această treaptă superioară, spiritul însuși trebuie să contemple. Puterea noastră de judecată trebuie să *contemple gândind*^{25 III, 38 IV} și să *gândească contemplând*. Avem de a face aici, așa cum precizează pentru prima oară Goethe, cu o putere contemplativă de judecată. Goethe a arătat cu aceasta că în spiritul uman există ca formă necesară *acea* formă de înțelegere despre care Kant voia să fi dovedit că nu i-ar fi proprie omului, potrivit întregii lui alcătuirii.

Dacă în natura organică tipul corespunde legii (fenomenului originar) din natura anorganică, intuiția (puterea contemplativă de judecată) corespunde puterii de judecată deductive (reflexive). După cum s-a crezut că naturii organice îi pot fi aplicate aceleași legi care sunt determinante pentru o treaptă inferioară de cunoaștere, tot așa s-a crezut că aceeași metodă este valabilă aici ca și acolo. Atât una cât și cealaltă sunt erori.

Adeseori intuiția a fost foarte subapreciată în știință. S-a considerat o lipsă a spiritului goethean faptul că el a vrut să ajungă la adevăruri științifice cu ajutorul intuiției. Este drept că mulți consideră deosebit de important ceea ce se obține pe calea intuiției când este vorba de o *descoperire* științifică. Aici, se spune, *o idee venită din senin* ne duce adeseori mai departe decât o gândire metodic educată. Căci în mod frecvent se vorbește de intuiție atunci când cineva nimerește din întâmplare ceva just, de al cărui adevăr cercetătorul se convinge abia pe căi ocolite. Se neagă însă mereu că intuiția ar putea fi ea însăși un principiu al științei. Ceea ce i s-a dezvăluit intuiției, trebuie să fie dovedit ulterior – așa se crede –, dacă este să aibă valoare științifică.

Tot astfel cuceririle științifice ale lui Goethe au fost considerate in-

spirații pline de duh, care și-au dobândit credibilitatea abia ulterior, prin cercetare științifică riguroasă.

Pentru știința organicului, însă, intuiția este metoda cea justă. Din considerațiile noastre reiese, așa credem, cu totul clar, că spiritul lui Goethe a găsit în lumea organicului drumul cel just, tocmai pentru că era predispus la intuiție. Metoda proprie organicului a coincis cu constituția spiritului său. Prin aceasta, lui i-a devenit cu atât mai limpede, în ce măsură se deosebește ea de știința anorganică a naturii. Una i-a devenit limpede prin cealaltă. El a conturat de aceea în linii precise și esența anorganicului.

Nu puțin contribuie la felul depreciativ în care este tratată intuiția, faptul că se crede că realizărilor ei nu li se poate atribui acel grad de credibilitate pe care-l au științele deductive, demonstrative. Adeseori se numește *știință* numai ceea ce s-a dovedit, tot restul considerându-se *credință*.

Trebuie să ținem seama de faptul că intuiția reprezintă, în cadrul direcției *noastre* științifice, care este convinsă că în gândire noi sesizăm în mod esențial miezul lumii, cu totul altceva decât în cadrul acelei direcții care transpune acest miez într-o lume de dincolo, inaccesibilă cercetării noastre. Acela care nu vede în lumea ce ni se înfățișează nouă, fie în experiență, fie pătrunzând-o cu gândirea, nimic altceva decât un reflex, o imagine a unui ceva de dincolo, necunoscut, a unui principiu activ care rămâne ascuns în dosul unui înveliș, nu numai *la prima privire*, ci întregii cercetări științifice, în ciuda acesteia, acela poate găsi, în orice caz, numai în metoda demonstrativă un înlocuitor pentru înțelegerea deficitară a *esenței* lucrurilor. Deoarece nu ajunge până la părerea că o asociere de gânduri ia naștere în mod nemijlocit prin conținutul *esențial* dat nouă în gânduri, deci prin lucrul însuși, el crede că o poate sprijini numai prin faptul că ea se află în acord cu câteva convingeri fundamentale (axiome), care sunt atât de simple încât nu pot fi dovedite și nici nu au nevoie de vreo dovadă. Dacă i se dă apoi o afirmație științifică fără dovadă, ba chiar una care exclude, potrivit cu întreaga ei natură, metoda demonstrativă, ea îi apare ca impusă din afară; de el se apropie un adevăr, fără ca el să cunoască motivele valabilității lui. El crede că are nu o cunoaștere, nu are o *înțelegere* a lucrului, el crede că se poate dărui numai unei *credințe*, că *în afara facultății lui de gândire* există cine știe ce temeieri pentru

valabilitatea acestui adevăr.

Concepția noastră despre lume nu este expusă primejdiei de a trebui să privească limitele metodei demonstrative totodată și drept limite ale convingerii științifice. Ea ne-a condus la concepția că miezul lumii se revarsă în gândirea noastră, că noi nu doar gândim *despre* esența lumii, ci că gândirea este o contopire cu esența realității. Prin intuiție nu ne este impus un adevăr din afară, fiindcă, pentru punctul nostru de vedere, *nu* există un exterior și un interior în acel mod pe care îl presupune direcția științifică caracterizată mai sus, opusă direcției noastre. Pentru noi, intuiția este o sălășuire nemișlocită, o pătrundere în adevăr, care ne dă tot ceea ce intră în considerație în privința lui. Ea se consumă total în ceea ce ne este dat în judecata noastră intuitivă. Caracteristica ce intră în discuție când este vorba de *credință*, anume că ne este dat numai adevărul gata făcut și nu temeiturile, și că nouă ne lipsește înțelegerea pătrunzătoare a lucrului pe care vrem să-l cercetăm, lipsește aici cu desăvârșire. Înțelegerea dobândită pe calea intuiției este exact la fel de *științifică* ca aceea demonstrativă.

Fiecare organism particular este plămuierea tipului într-o formă specială. El este o individualitate care se reglementează și se determină pe sine pornind dintr-un centru. El este o totalitate unitară, închisă, așa cum este *Cosmosul* în natura anorganică.

Idealul științei anorganice este: a cuprinde ansamblul tuturor fenomenelor ca sistem unitar pentru ca să pășim în întâmpinarea fiecărui fenomen particular cu conștiența acestui fapt: îl recunoaștem drept parte a Cosmosului. Dimpotrivă, în știința organicului, idealul trebuie să fie de a avea în tip și în formele lui de manifestare, cât se poate de desăvârșit, ceea ce vedem *dezvoltându-se* în seria ființelor particulare. Hotărâtoare este aici trecerea tipului prin toate formele de manifestare. În știința anorganică avem *sistemul*, în cea organică avem *comparația* (fiecărei forme particulare cu tipul).

Analiza spectrală și perfecționarea astronomiei extind adevărurile dobândite pe tărâmul limitat al Pământului la întreg Cosmosul. Cu aceasta, ele se apropie de primul ideal. Cel de al doilea va fi atins atunci când *metoda comparativă aplicată de Goethe* va fi recunoscută în întreaga ei amploare.

F. ȘTIINȚELE SPIRITULUI

17. Introducere: spirit și natură

Am epuizat tărâmul cunoașterii naturii. Știința despre lumea organică este forma cea mai înaltă a științelor naturii. Ceea ce se află și mai deasupra lor, sunt științele spiritului. Acestea cer în mod esențial, o altă atitudine a spiritului uman față de obiect decât aceea pretinsă de științele naturii. La acestea din urmă spiritul avea de jucat un rol universal, îi revenea, ca să zicem așa, misiunea de a da încheiere însuși procesului lumii. Ceea ce exista fără spirit, era numai jumătatea realității, era incomplet, era fragment în fiecare punct. Spiritului îi incumbă aici sarcina să cheme în existența manifestată, să facă să apară resorțurile cele mai lăuntrice ale realității, care ar avea ce-i drept valabilitate și fără amestecul lui subiectiv. Dacă omul ar fi o ființă înzestrată numai cu simțuri, fără facultatea spirituală, evident că natura anorganică n-ar fi mai puțin dependentă de legile naturii, dar acestea n-ar intra niciodată *ca atare* în existență. Ar exista, ce-i drept, ființe care ar percepe factorul produs (lumea sensibilă), dar nu și factorul producător (legitatea lăuntrică). Cu adevărat forma veritabilă, și anume cea mai adevărată a naturii, este aceea care-și face apariția în spiritul uman, pe când pentru o ființă doar senzorială nu există decât latura ei exteroară. Știința are aici un rol de importanță cosmică. Ea este încheierea operei Creațiunii. Este confruntarea naturii cu ea însăși; confruntarea are loc în conștiința omului. Gândirea este ultima verigă în seria proceselor care formează natura.

Nu așa stau lucrurile cu știința spiritului. Aici spiritul nostru are de a face chiar cu un conținut spiritual: cu spiritul uman particular, cu creațiile culturii, ale literaturii, cu convingerile științifice succesive, cu creațiile artei. Spiritualul este perceput de către spirit. Aici realitatea are deja în ea elementul ideatic, legitatea, care altminteri iese la iveală abia în înțelegerea spirituală. Ceea ce în cazul științelor naturii este abia un produs al reflecției asupra obiectelor, aici este înnăscut acestora. Știința joacă un alt rol. *Esența* ar fi deja în obiect și fără munca ei. Avem a face aici cu fapte, creații, idei umane. Este o confruntare a

omului cu sine însuși și cu speța lui. Știința are aici de împlinit o altă misiune decât față de natură.

Și aici, această misiune apare mai întâi ca nevoie a omului. La fel cum necesitatea de a găsi ideea naturii în completarea realității naturale apare mai întâi ca nevoie a spiritului nostru, tot așa și misiunea științelor spirituale există mai întâi ca imbold al omului. Este iarăși doar un fapt obiectiv care se vestește sub forma unei nevoi subiective.

Omul nu este menit să acționeze așa ca esența naturii anorganice asupra unei alte esențe, după norme exterioare, după o legitate care-l stăpânește, el nu este menit nici să fie forma particulară a unui tip general, ci el este menit să își propună singur scopul, țelul existenței, activității sale. Dacă faptele lui sunt rezultatele unor legi, acestea trebuie să fie unele pe care și le dă el însuși. Ceea ce este el în sine însuși, ceea ce este printre semenii lui, în stat și istorie, el nu trebuie să fie în virtutea unei determinări exterioare. *El trebuie să fie aceasta prin sine însuși.* Cum se încadrează el în alcătuirea lumii, aceasta depinde de el. El trebuie să găsească punctul din care să participe la viața lumii. Aici își capătă științele spiritului sarcina lor. Omul trebuie să cunoască lumea spiritului, pentru a-și determina, în conformitate cu această cunoaștere, participarea lui la aceasta. Aici își are izvorul misiunea pe care o au de îndeplinit psihologia, etnografia și istoria.

Esența naturii constă în aceea că legea și activitatea sunt despărțite, ultima apare stăpânită de prima; dimpotrivă, esența libertății constă în faptul că cele două coincid, că factorul activ se manifestă nemijlocit în efect și că produsul activității se reglementează el însuși.

De aceea, științele spiritului sunt științe ale libertății, în sensul eminent al cuvântului. Ideea libertății trebuie să fie punctul lor central, ideea care le stăpânește. De aceea ocupă «Scrisorile estetice» ale lui Schiller un loc atât de înalt, pentru că vor să găsească esența frumosului în ideea libertății, pentru că libertatea este principiul care le străbate.

Spiritul ocupă în cadrul generalului, al întregului lumii numai acel loc pe care și-l dă el ca spirit individual. Pe când în știința organicului trebuie avut mereu în vedere generalul, ideea de tip, în științele spiritului trebuie reținută ideea de personalitate. Esențialul este nu ideea, așa cum se manifestă ea în cadrul generalului (tip), ci așa cum apare în ființa particulară (individ). Bineînțeles că decisivă nu este personalitatea particulară întâmplătoare, personalitatea cutare sau cutare, ci perso-

nalitatea în general, dar aceasta nu dezvoltându-se din sine, luând forme particulare și ajungând de-abia astfel la existența sensibilă, ci fiind suficientă în sine însăși, încheiată în sine, găsindu-și în sine menirea.

Tipul are menirea de a se realiza de-abia în individ. Persoana are tocmai ca ideal menirea să dobândească o existență cu adevărat întemeiată în sine. Este cu totul altceva să vorbești despre un omenesc în general, decât despre o legitate generală a naturii. La aceasta din urmă particularul este condiționat de general; la ideea omenescului, generalul este condiționat de particular. Dacă reușim să desprindem din istorie legi generale, acestea sunt ca atare numai în măsura în care personalități istorice și le-au propus ca țeluri, ca idealuri. Aceasta este opoziția lăuntrică dintre natură și spirit. Prima cere o știință care se înalță de la datul nemijlocit, de la *condiționat*, la ceea ce poate fi cuprins în spirit, la *condiționant*; cel din urmă cere o știință care înaintează de la cele date, drept *condiționant*, către factorul *condiționat*. Faptul că *particularul* este totodată cel care dă legile, aceasta caracterizează științele spiritului; că generalului îi revine acest rol, aceasta caracterizează științele naturii. Ceea ce în științele naturii este pentru noi valoros numai ca punct de trecere, particularul, este singurul care ne interesează în științele spiritului. Ceea ce căutăm în primele, *generalul*, aici intră în considerație numai în măsura în care ne lămurește asupra *particularului*.

Ar fi împotriva spiritului științei, dacă față de natură ne-am opri la nemijlocitul particularului. Dar ar fi, de asemenea, de-a dreptul ucigător pentru spirit dacă am vrea, de pildă, să cuprindem istoria greacă într-o schemă generală de concepte. În primul caz, simțul cramponat de fenomen n-ar dobândi nici o știință; în al doilea, spiritul care ar proceda după un șablon general ar pierde orice simț pentru individual.

18. Cunoaștere psihologică

Prima știință în care spiritul are de a face cu sine însuși este psihologia. Spiritul își stă sieși în față, studiindu-se.

Fichte atribuia omului o existență numai în măsura^{26 III, 39 IV} în care o instituie el însuși în sine. Cu alte cuvinte: personalitatea umană are numai acele caracteristici, însușiri, facultăți etc. pe care și le dă ea însăși, în virtutea înțelegerii esenței ei. O facultate umană despre care omul n-ar ști nimic, n-ar recunoaște-o drept a sa, ar atribui-o cuiva

străin lui. Când Fichte era de părere că poate întemeia pe acest adevăr întreaga știință a Universului, aceasta era o eroare. Acesta era menit să devină principiul suprem al psihologiei. El determină metoda acesteia. Dacă spiritul posedă o însușire numai în măsura în care și-o atribuie el însuși, atunci metoda psihologică este cufundarea spiritului în propria lui activitate. Aici, deci, metoda este sesizarea, înțelegerea de sine.

Este natural că noi nu limităm cu aceasta psihologia la a fi o știință despre însușirile întâmplătoare ale vreunui individ uman (cutare sau cutare). Noi degajăm spiritul individual de limitările lui întâmplătoare, de caracteristicile lui secundare și căutăm să ne înălțăm la studierea individului uman însuși.

Într-adevăr nu este esențial faptul că noi studiem individualitatea particulară absolut întâmplătoare, ci că ne lămurim asupra individului care se determină din sine însuși, în general. Cine ar vrea să spună că aici nu am avea de a face decât tot cu tipul omenescului, confundă tipul cu noțiunea generalizată. Pentru tip este esențial că el se opune, drept ceva mai general, formelor sale particulare. Nu este tot așa cu conceptul de individ uman. Aici generalul acționează nemijlocit în ființa particulară, numai că această activitate se manifestă în moduri diferite, după obiectele spre care se îndreaptă. Tipul își duce viața în diferitele forme particulare și în *acestea* el intră în interacțiune cu lumea exterioară. Spiritul uman are numai o formă. Aici însă cutare obiecte îi mișcă simțirea, dincolo cutare ideal îl entuziasmează la fapte etc. Nu cu o formă specială a spiritului uman avem de a face, ci întotdeauna cu omul întreg, plenar. Pe acesta trebuie să-l degajăm din ambianța lui, dacă vrem să-l înțelegem. Dacă vrem să ajungem la tip, trebuie să ne înălțăm de la forma particulară la forma originară; dacă vrem să ajungem la spirit, trebuie să facem abstracție de manifestările prin care se vestește, de faptele speciale pe care le săvârșește și să-l studiem în și pentru sine. Trebuie să-i surprindem felul de a acționa în general, nu cum a acționat într-o situație sau alta. În cazul tipului trebuie să degajăm, prin comparație, forma generală din cele particulare; în psihologie trebuie să degajăm forma particulară numai de ambianța ei.

Aici nu mai este ca în știința organicului, anume că recunoaștem în ființa particulară o înfățișare a generalului, a formei originare, ci recunoaștem percepția particularului drept însăși această formă originară. Ființa spirituală umană nu este o formă pe care ar lua-o ideea ei, ci

chiar manifestarea acesteia. Dacă Jacobi crede că odată cu perceperea lăuntrului nostru^{27 III, 40 IV} noi dobândim totodată convingerea că la baza acestuia se află o esență unitară (autoperceperea intuitivă), acest gând este greșit, pentru că noi percepem de fapt însăși această esență unitară. Ceea ce este altundeva intuiție, devine aici chiar contemplare de sine. În cazul formei supreme a existenței acest lucru este și necesar prin însăși natura chestiunii. Ceea ce poate citi spiritul din fenomene este forma supremă a conținutului pe care-l poate dobândi. Dacă reflectează apoi asupra lui însuși, el trebuie să se recunoască drept manifestarea nemijlocită a acestei forme supreme, drept purtătorul acesteia. Unitatea pe care spiritul o găsește în realitatea multiformă, el trebuie s-o găsească în starea lui de entitate particulară, ca existență nemijlocită. Ceea ce opune el drept general particularului, aceasta trebuie s-o atribuie individului său, drept însăși esența sa.

Vedem din toate acestea că putem dobândi o psihologie adevărată numai dacă ne adâncim în constituția spiritului ca în ceva activ. În epoca noastră s-a vrut să se pună în locul acestei metode o alta, care face obiect al psihologiei din fenomenele prin care se manifestă spiritul, nu din *acesta însuși*. Se crede că diferitele manifestări particulare ale acestuia pot fi puse într-o conexiune exterioară, întocmai așa cum se întâmplă la faptele naturii anorganice. Se vrea să se întemeieze astfel o „învățătură despre suflet, lipsită de suflet”^{28 III, 41 IV}. Din considerațiile noastre rezultă că la această metodă se pierde din vedere exact esențialul. Ar trebui să degajăm spiritul de manifestările lui și să ne întoarcem la el ca producător al acestora. Cercetătorii se limitează la cele dintâi și-l uită pe cel din urmă. Ei s-au lăsat și aici derutați spre acel punct de vedere greșit care vrea să aplice asupra tuturor științelor metodele mecanicii, fizicii etc.

Sufletul unitar ne este dat tot pe calea experienței, exact la fel ca faptele lui particulare. Oricine este conștient de faptul că gândirea, simțirea și voința sa pornesc din „eu” său. Oricine activitate a personalității noastre este unită cu acest centru al ființei noastre. Dacă în cazul unei fapte facem abstracție de această legătură cu personalitatea, ea încetează de a mai fi un fenomen sufletesc. Ea cade fie sub conceptul naturii anorganice, fie sub acela la naturii organice. Dacă pe masă se află două bile și eu izbesc una de cealaltă, dacă se face abstracție de intenția și voința mea, totul se dizolvă într-un proces al fizicii sau

fiziologiei. La toate manifestările spiritului: gândire, simțire, voință, esențialul este să le recunoaștem în entitatea lor ca exteriorizări ale personalității. Pe aceasta se bazează psihologia.

Dar omul nu își aparține numai sieși, el aparține și societății. Ceea ce se manifestă în el nu este numai individualitatea lui, ci și comunitatea etnică din care face parte. Ceea ce săvârșește el, izvorăște atât din puterea sa cât și din puterea plinară a poporului său. Cu misiunea lui el împlinește o parte din aceea a comunității poporului său. Esențialul este ca locul său în cadrul poporului să fie unul care să-i permită să pună total în valoare puterea individualității lui. Acest lucru este posibil numai dacă organismul poporului este în așa fel constituit încât individul să poată găsi locul unde să-și instaleze centrul forței lui de acțiune. Nu este îngăduit să rămână la voia întâmplării faptul de a găsi sau nu acest loc.

Cercetarea modului cum se manifestă individualitatea în sânul comunității poporului, revine etnologiei și științei politice. Obiectul acestei științe este individualitatea poporului. Aceasta are de arătat ce formă trebuie să ia organismul statal, dacă este ca individualitatea poporului să se exprime în acesta. Constituția pe care și-o dă un popor, trebuie dezvoltată din ființa lui cea mai lăuntrică. Și aici circulă nu puține erori. Știința despre stat nu este considerată o știință experimentală. Se crede că se poate institui constituția tuturor popoarelor după un anumit șablon.

Constituția unui popor nu este însă nimic altceva decât caracterul lui individual adus în forme precis conturate. Cine vrea să prefigureze direcția în care trebuie să se miște o anumită activitate a unui popor, nu are voie să-i impună acestuia nimic exterior: el trebuie să dea pur și simplu glas celor ce există în mod inconștient în caracterul poporului. „Nu înțeleptul guvernează^{29 III, 42 IV}, ci înțelepciunea; nu cel care are rațiune, ci rațiunea” spune Goethe.

Înțelegerea individualității poporului drept rațională este metoda etnologiei. Omul aparține unui întreg a cărui natură este organizarea rațională. Putem cita și aici un cuvânt important al lui Goethe: „Lumea rațională^{30 III, 43 IV} trebuie privită ca un mare individ nemuritor care produce nestăvilul necesarul și se face stăpân prin aceasta chiar asupra accidentalului”. După cum psihologia are de studiat esența individului particular, etnologia, (psihologia popoarelor) trebuie să cercete-

ze acel „individ nemuritor”.

19. Libertatea umană

Concepția noastră despre izvoarele cunoașterii noastre nu poate fi fără influență asupra acelor ale acțiunilor noastre practice. Căci omul acționează conform cu determinările ideatice care se află în el. Faptele pe care le săvârșește, le orientează după intențiile și țelurile pe care și le propune. Este însă absolut de la sine înțeles că aceste țeluri, intenții, idealuri etc. vor purta același caracter ca restul lumii de gândire a omului. Și astfel va exista un adevăr practic al științei dogmatice, care are un cu totul alt caracter decât acela care rezultă drept consecință a teoriei noastre a cunoașterii. Dacă adevărurile la care omul ajunge în știință sunt condiționate de o necesitate obiectivă, care-și are sediul în afara gândirii, atunci tot așa va fi și cu idealurile pe care le pune la baza faptelor lui. Omul acționează atunci după legi a căror fundamentare îi lipsește sub raport obiectiv: el concepe o normă care este prescrisă din afara modului său de a acționa. Acesta este însă caracterul *poruncii* căreia trebuie să i se supună omul. Dogma ca adevăr practic este poruncă morală.

Cu totul altfel stau lucrurile cu fundamentarea teoriei noastre a cunoașterii. Aceasta nu recunoaște nici un alt temei al adevărurilor în afară de conținutul de gândire aflat în ele. Când, de aceea, ia naștere un ideal moral, ceea ce conduce faptele noastre este forța lăuntrică aflată în conținutul acestuia. Noi acționăm conform unui ideal nu pentru că el ne este dat ca lege, ci pentru că idealul este activ în noi, ne călăuzește în virtutea conținutului lui. Imboldul la acțiune nu se află în afara noastră, ci *în* noi. Dacă ne-am simți subordonați poruncii datoriei, ar trebui să acționăm într-un anumit fel pentru că așa poruncește aceasta. Aici vine mai întâi „a trebui” și pe urmă” a voi”, care are a se supune primului. După părerea noastră nu așa stau lucrurile. Voința este suverană. Ea aduce la îndeplinire numai ceea ce se află drept conținut de gândire în personalitatea umană. Omul nu lasă să i se dea legi de către o putere exterioară, el este propriul său legiuitor.

Dar cine să i le dea, potrivit cu concepția noastră? Temeiul lumilor s-a revărsat cu totul în lume^{31 III, 44 IV}; el nu s-a retras din lume, spre a o dirija din afară, el o mână din lăuntru; el nu i s-a sustras. Forma su-

premă în care apare el în cadrul realității vieții obișnuite este gândirea și, implicit, personalitatea umană. Dacă, astfel, temeiul lumilor are țeluri, acestea sunt identice cu țelurile pe care și le propune omul atunci când își manifestă ființa. Nu căutând cine știe ce porunci ale Conducătorului Lumilor acționează omul conform intențiile Acestuia, ci acționând conform cu cele ce reușește să le înțeleagă el însuși. Căci în acestea se manifestă acel Conducător al Lumilor. El nu trăiește, ca voință, undeva în afara omului, el a renunțat la orice voință proprie spre a face să depindă totul de voința omului. Pentru ca omul să poată fi propriul său legiuitor, trebuie lepădate toate gândurile despre determinări extraumane ale lumii și altele asemenea.

Atragem atenția cu această ocazie asupra articolului excelent al lui Kreyenbühl^{32 III, 45 IV} din «Caiete filosofice lunare», vol.18, caietul 3. El arată în mod just că maximele fapturii noastre decurg întru totul din determinările nemijlocite ale individului nostru; că toate faptele mărețe sub raport etic n-au fost inspirate de puterea legii morale, ci au fost săvârșite pe baza imboldului nemijlocit al unei idei individuale.

Numai în cazul acestei concepții este posibilă o adevărată libertate a omului. Dacă omul nu poartă *in sine* temeiurile acțiunilor lui, ci trebuie să se orienteze după porunci, el acționează dintr-o constrângere, se află sub imperiul unei necesități, aproape ca o simplă ființă a naturii.

De aceea, filosofia noastră este, în sensul eminent al cuvântului, filosofie a libertății^{8 II}. Ea arată, mai întâi în mod teoretic, cum toate forțele și altele asemenea care cârmuiau lumea din exterior trebuie să fie abolite pentru a-l face apoi pe om propriul lui stăpân în cel mai bun înțeles al cuvântului. Când omul acționează moral, pentru noi aceasta nu este îndeplinirea datoriei, ci manifestarea naturii lui total libere. Omul acționează nu pentru că trebuie, ci pentru că vrea. Această concepție o avea în vedere și Goethe când spunea: „Lessing, care resimțea neplăcere la felurite opreliști^{33 III, 46 IV}, pune pe unul din personajele sale să spună: nimeni nu trebuie să trebuiască. Un om plin de duh, vesel, a spus: cine vrea, acela trebuie. Un al treilea, un om cultivat desigur, adăugă: *cine înțelege, acela și vrea*”. Nu există deci un alt imbold pentru acțiunile noastre decât înțelegerea noastră. Omul liber acționează fără adaosul vreunei constrângeri, potrivit cu cele pe care le înțelege, *după porunci pe care și le dă el însuși*.

În jurul acestor adevăruri s-a iscat cunoscuta controversă dintre

Kant și Schiller^{34 III, 47 IV}. Kant se situa pe punctul de vedere al poruncii datoriei. El credea că ar degrada legea morală dacă ar face-o să depindă de subiectivitatea umană. După părerea lui omul acționează moral numai dacă se dezbracă de toate imboldurile subiective și se pleacă doar în fața majestății datoriei. Schiller vedea în această concepție o degradare a naturii umane. Să fie aceasta oare atât de rea încât să trebuiască să înlăture total propriile ei imbolduri, dacă vrea să fie morală? Concepția despre lume a lui Schiller și Goethe poate adopta numai concepția indicată de noi. În omul însuși trebuie căutat punctul de plecare al acțiunii lui.

De aceea, nici în istorie, al cărei obiect este desigur omul, nu este îngăduit să vorbim de influențe exterioare asupra făptuirii lui, de idei ce planează în epocă etc. și cel mai puțin despre un plan care ar sta la baza ei. Istoria nu este altceva decât dezvoltarea faptelor, a concepțiilor umane etc. „În toate timpurile, cei care au lucrat pentru știință sunt numai indivizii^{35 III, 48 IV}, nu epoca. Epoca a fost aceea care l-a executat pe Socrate prin otrăvă; epoca l-a ars pe rug pe Huss; *epocile au rămas mereu aceleași*” spune Goethe. Orice construire apriorică de planuri care să stea la baza istoriei, este potrivnică *metodei istorice*, așa cum rezultă ea din esența istoriei. Aceasta are drept scop să sesizeze cu ce contribuie oamenii la propășirea neamului lor; să afle ce țeluri și-a propus o personalitate sau alta, ce direcție a dat vremii sale. Istoria trebuie total întemeiată pe natura umană. Ceea ce trebuie înțeles sunt voința *ei*, tendințele *ei*. Știința noastră a cunoașterii se abține cu totul să atribuie istoriei vreun scop, ca de pildă acela al educării oamenilor de pe o treaptă inferioară de perfecțiune la una superioară și altele asemenea. Tot astfel, față de concepția noastră apare drept eronat, atunci când cineva vrea să conceapă evenimentele istorice ca pe fapte naturale în succesiunea cauză-efect, așa cum face Herder în «Idei pentru filosofia istoriei omenirii». Legile istoriei sunt de o natură mult mai înaltă. Un fapt al fizicii este determinat de un altul în așa fel încât legea stă *deasupra* fenomenelor. Un fapt istoric este determinat ideatic de către ceva ideatic. De cauză și efect poate fi vorba numai dacă ne agățăm cu totul de cele exterioare. Cine ar putea crede că redă chestiunea, dacă îl numește pe Luther cauza Reformei? Istoria este esențialmente o știință ideală. Realitatea ei sunt, desigur, ideile. De aceea, singura metodă justă este dăruirea față de obiect. Orice depășire a aces-

tuia este neistorică.

Psihologia, etnologia și istoria sunt cele mai importante forme ale științei despre spirit^{9 11}. Metodele lor sunt întemeiate, cum am văzut, pe sesizarea nemijlocită a realității ideatice. Obiectul lor este *ideea*, spiritualul, după cum acela al științei anorganice este legea naturii, iar acela al științei organicului, tipul.

20. *Optimism și pesimism*

Omul s-a dovedit a fi punctul central al ordinii lumii. El atinge ca spirit suprema formă a existenței și împlinește în gândire cel mai desăvârșit proces al lumii. Numai în felul cum aruncă el lumină asupra lucrurilor, sunt ele într-adevăr. Aceasta este o concepție conform căreia reazemul, țelul și miezul existenței sale, le are omul în sine. Ea face din om o ființă care își este suficientă sie însăși. El trebuie să găsească în sine sprijinul pentru tot ceea ce este legat de ființa lui. Deci și pentru fericirea lui. Dacă este să o atingă, el și-o poate datora numai sieși. Orice putere care i-ar dăruia-o din afară, l-ar condamna cu aceasta la nelibertate. Ceva anume nu poate aduce satisfacție omului, dacă această facultate nu i-a fost conferită mai întâi de el. Dacă este ca ceva să reprezinte pentru noi o satisfacție, trebuie să-i conferim mai întâi acea forță prin care el o poate face. Plăcerea și neplăcerea există pentru om, într-un sens mai înalt, numai în măsura în care el le resimte ca atare. Cu aceasta, se prăbușește orice optimism și pesimism. Primul presupune că lumea ar fi așa, că totul în ea este bun, că-l duce pe om la cea mai înaltă mulțumire. Dar dacă este să fie așa, trebuie să câștige el însuși, de la obiectele ei, ceva ce el dorește, adică el nu poate deveni fericit prin lume, ci numai prin sine.

Pesimismul în schimb, crede că lumea este astfel făcută, încât îl lasă pe om veșnic nemulțumit, crede că el n-ar putea fi niciodată fericit. Obiecția de mai sus este, firește, valabilă și aici. Lumea exterioară nu este, în sine, nici bună, nici rea, ea devine astfel numai prin om. Omul ar trebui să se facă el însuși nefericit, dacă ar fi ca pesimismul să fie întemeiat. El ar trebui să dorească nefericirea. Dar satisfacerea dorințelor sale îi întemeiază tocmai fericirea. Dacă este consecvent, pesimistul ar trebui să presupună că omul își vede în nefericire propria-i fericire. Cu aceasta, însă, concepția lui s-ar destrăma din nou. Această singură

reflecție arată cu destulă claritate caracterul eronat al pesimismului.

G. ÎNCHEIERE

21. Cunoaștere și creație artistică

Teoria noastră a cunoașterii a dezbrăcat cunoașterea de caracterul ei pur pasiv ce i se atribuie adeseori și a conceput-o drept *activitate* a spiritului uman. De obicei se crede că orice conținut al științei este preluat din afară; ba se crede chiar că-i păstrăm științei obiectivitatea într-un grad cu atât mai înalt, cu cât spiritul se abține de la orice adaos propriu la materialul preluat. Expunerile noastre au arătat că adevăratul conținut al științei nu este deloc materialul exterior perceput, ci ideea sesizată în spirit, care ne introduce mai adânc în mecanismele lumii decât orice disecare și observare a lumii exterioare ca simplă experiență. Ideea este conținutul științei. Față de percepția preluată pasiv, știința este astfel un produs al activității spiritului uman.

Prin aceasta, am apropiat cunoașterea de creația artistică, care este și ea o producere activă a omului. Am trezit totodată necesitatea de a clarifica raportul reciproc dintre cele două.

Atât activitatea de cunoaștere, cât și cea artistică se bazează pe faptul că omul se înalță de la realitatea ca produs la ea ca producător; că se ridică de la cele create la creare, de la întâmplător la necesar. Pe când realitatea exterioară ne prezintă mereu numai un produs al naturii creatoare, în spirit ne înălțăm la unitatea naturii, care ne apare drept creatoare. Fiecare obiect al realității ne pune în față *una* dintre infinitele posibilități ce află ascunse în sânul naturii creatoare. Spiritul nostru se înalță la contemplarea acelui izvor în care sunt conținute *toate* aceste posibilități. Știința și arta sunt acum obiectele cărora omul le întipărește aspecte ce-i sunt oferite de către contemplare. În știință aceasta se întâmplă numai în forma ideii, adică în mediul nemijlocit spiritual; în artă, într-un obiect *perceptibil* pe cale sensibilă sau spirituală. În știință, natura apare în mod pur ideatic drept „cea care le cuprinde pe toate cele particulare”; în artă, un obiect al lumii exterioare apare *reprezentând* acest ceva cuprinzător. Infinitul, pe care știința îl caută în cele finite și pe care încearcă să-l prezinte în forma ideii, arta îl imprimă unui material luat din lumea existentă. Ceea ce în știință apare ca idee, este în artă imagine. Același infinit este obiectul științei ca și al artei,

doar că acolo apare altfel decât aici. Modalitatea redării este diferită. Goethe îi muștra, de aceea, pe cei care vorbeau despre o idee a frumosului^{36 III, 49 IV}, ca și cum frumosul n-ar fi pur și simplu reflexul sensibil al ideii.

Aici se arată cum adevăratul artist trebuie să creeze pornind direct din izvorul original al întregii existențe, cum el imprimă lucrărilor sale necesarul în natură și spirit, pe care îl căutăm prin științe, pe cale ideatică. Știința surprinde în natură legitatea acesteia; arta nu mai puțin, numai că ea o imprimă pe cea din urmă și materialului brut. Un produs de artă nu este mai puțin natură decât un obiect al naturii, numai că lui legitatea naturii i-a fost imprimată așa cum a apărut ea spiritului uman. Marile opere de artă pe care Goethe le-a văzut în Italia^{37 III, 50 IV}, i-au apărut drept amprenta nemijlocită a necesarului pe care îl sesizează omul în natură. De aceea și arta este pentru el o manifestare a unor legi tainice ale naturii^{38 III, 51 IV}.

La opera de artă totul depinde de măsura în care artistul a imprimat materialului său ideea. Este esențial nu *ce* tratează, ci *cum* tratează. Dacă în știință materialul perceput din exterior are să dispară cu totul, așa încât să rămână numai esența sa, *ideea*, în opera de artă el are să rămână, numai că particularitatea, întâmplătorul său trebuie cu desăvârșire depășit prin tratarea artistică. Obiectul trebuie scos și înălțat cu totul din sfera accidentalului și transpus în cea a necesarului. În frumosul artistic nu este îngăduit să rămână nimic căruia artistul să nu-i fi pus pecetea spiritului *său*. *Ce-ul* trebuie depășit prin *cum*.

Depășirea senzorialității prin spirit este țelul artei și al științei. Aceasta din urmă depășește senzorialitatea prin faptul că o dizolvă total în spirit; cea dintâi, prin faptul că-i plantează spiritul. Știința privește *prin* senzorialitate la *idee*, arta privește ideea *în* senzorialitate. Fie ca o frază a lui Goethe, care exprimă în mod cuprinzător aceste adevăruri, să încheie considerațiile noastre: „Eu cred că știință am putea numi^{39 III, 52 IV} cunoașterea generalului, cunoștința abstrasă; dimpotrivă, arta ar fi știința aplicată în faptă; știința ar fi înțelepciune, iar arta, mecanismul ei, motiv pentru care am mai putea-o numi știință practică. Și astfel, în cele din urmă, știința ar fi teorema, iar arta problema”.

I. OBSERVAȚII LA PRIMA EDIȚIE, 1886

- La pag.
- 1 I 11 *Goethe*, «Puterea de judecată contemplativă»: Vezi «Scrierile lui Goethe de Științe ale Naturii», vol. 11 pag. 115, Ed. «Literatura Națională Germană a lui Kürschner».
- 2 I 12 *introducerile la ediția îngrijită de mine*: Despre modul în care vederile mele se integrează imaginii de ansamblu a concepției goetheene despre lume, tratează Schröer în al său *Cuvânt înainte* la «Scrierile lui Goethe de Științe ale Naturii» («Literatura Națională a lui Kürschner», vol.I, pag.I-XIV) (Vezi și «Faust», partea a II-a, ediția a 6-a, Stuttgart 1926, pag.V).
- 3 I 16 C.F.W. Jessen, «Botanik der Gegenwart und Vorzeit in Kulturhistorischer Entwicklung» (Botanica actuală și mai veche în dezvoltarea cultural-istorică), Leipzig 1864, pag. 459.
- 4 I 16 „*în cercetări vaste*”... ca și mai sus, pag. 343
- 5 I 16 „*printr-o observare... pătrunzătoare a naturii*” ca și mai sus, pag. 332.
- 6 I 25 Johannes Volkelt, Immanuel Kants Erkenntnistheorie (Teoria kantiană a cunoașterii), Hamburg, 1879. Johannes Volkelt, Erfahrung und Denken (Experiență și Gândire), Hamburg 1886
- 7 I 25 „*Volkelt spune*”: Kants Erkenntnistheorie (Teoria kantiană a cunoașterii), pag. 168 ș.u. 26
- 8 I 28 „*Volkelt afirmă*”: Erfahrung und Denken (Experiență și Gândire), pag.4.
- 9 I 34 „*natură superioară în sânul naturii*”: Goethe, «Dichtung und Wahrheit» (Poezie și Adevăr) partea a III-a, cartea a II-a.
- 10 I 41 *Lumea exterioară ar trebui să furnizeze materialul*: J.H. von Kirchmann spune chiar în lucrarea sa «Lehre von Wissen» (Învățătura despre Știință), Berlin 1868: cunoașterea este o pătrundere a lumii exterioare în conștiința noastră.
- 11 I 51 *rațiunea subiectivă*: înțeasă ca facultate spirituală umană.
- 12 I 66 *Articolul lui Goethe*: «Der Versuch als Vermittler von Subject und Object» (Experimentul ca mijlocitor între subiect și obiect). Este interesant că Goethe a mai scris un al doilea articol în care el duce mai departe gândurile despre experiment. Putem reconstitui articolul din scrisoarea lui Schiller din 19 Ianuarie 1798. Goethe împarte acolo metodele științei în: empirismul comun, care rămâne la fenomenele exterioare, date simțurilor; raționalismul, care construiește sisteme de gânduri din observații insuficiente, deci în loc să grupeze faptele corespunzător naturii lor, născoceste artificial legături, și mai apoi așează într-un mod fantastic ceva din ele în lumea faptelor; și, în cele din urmă, empirismul rațional, care nu rămâne la experiența comună, ci creează condiții în care experiența își dezvăluie natura ei. (Vezi și nota 10 II)
- 13 I 70 „*conexiunea causală a fenomenelor*”: Ernest Haeckel, «Die Naturanschauung von Darwin, Goethe und Lamarck» (Concepția despre natură la Darwin, Goethe și Lamarck), Jena 1882, pag. 53.

II. OBSERVAȚII LA NOUA EDIȚIE, 1924

La pag.

- I II 14 „*Această literatură...*”: Dispoziția care stă în spatele acestei aprecieri a scrierilor filosofice și a interesului pentru acestea s-a născut din starea de spirit a strădaniilor științifice de la mijlocul anilor 80 ai secolului trecut. De atunci au apărut lucrări față de care această apreciere nu mai pare justificată. Este suficient să ne gândim la luminile eclatante pe care gândirea și sensibilitatea lui Nietzsche le-au proiectat peste aceste domenii ale vieții. Iar în luptele care s-au desfășurat și se desfășoară până astăzi între moniștii materialisti și apărătorii unei concepții despre lume corespunzătoare spiritului, trăiește atât strădania gândirii filosofice după un conținut plin de viață, cât și un interes general și aprofundat în ceea ce privește enigmatul existenței. Raționamente ca acelea ale lui Einstein, izvorâte din concepția despre lume a fizicii, au devenit subiecte de discuție și de manifestări literare aproape generale. Și totuși *motivele* care au determinat atunci această apreciere sunt și astăzi valabile. Dacă ar fi s-o exprimăm în scris astăzi, ea ar trebui formulată altfel. Deoarece această opinie aproape învechită apare din nou astăzi, este mai potrivit să spunem în ce măsură este ea încă valabilă. – Concepția despre lume a lui Goethe, a cărei teorie a cunoașterii am vrut s-o expunem în scrierea de față, pornește de la trăirea omului *întreg*. Față de această trăire, conceperea *gânditoare* a lumii este numai *un* aspect. Din plenitudinea existenței omenești se ridică, într-o anumită măsură, plâsmuiri de gânduri la suprafața vieții sufletești. O parte a acestor imagini-gând cuprinde un răspuns la întrebarea: ce este cunoașterea umană? Iar răspunsul la această întrebare va fi de așa natură încât îți dai seama: ființa umană ajunge la adevărata ei chemare abia atunci când este activă în cunoaștere. O viață sufletească fără cunoaștere ar fi ca un organism fără cap, adică n-ar exista deloc. În viața lăuntrică a sufletului se trezește un conținut care solicită percepția exterioară așa cum organismul înfometat cere hrana. Iar în lumea exterioară există un conținut de percepție care nu-și poartă în sine esența, ci o dezvăluie abia atunci când, prin procesul cunoașterii, el este unit cu conținutul sufletesc. Procesul cunoașterii devine astfel o componentă a plâsmuirii realității lumii. În măsura în care cunoaște, omul participă creator la această realitate a lumii. Și dacă rădăcina unei plante este de neconceput fără desăvârșirea formațiunilor ei în fruct, tot așa nu numai omul, dar nici lumea nu este încheiată, dacă nu este cunoscută. În cunoaștere omul creează ceva nu numai pentru sine, ci el creează împreună cu lumea la revelarea existenței reale. Ceea ce este în om, este aparență ideală; ceea ce se află în lumea perceptibilă, este aparență sensibilă; abia întrepătrunderea activă, prin cunoaștere, a celor două, este realitatea.
- Considerată astfel, teoria cunoașterii devine o parte a vieții. Și ea trebuie privită în acest fel dacă o includem în profunzimile de viață ale trăirii sufletești a lui

Goethe. În asemenea profunzimi nu pătrund însă nici gândirea și nici sensibilitatea lui Nietzsche; și cu atât mai puțin cele altfel orientate în concepția filosofică despre lume și viață, apărute după punerea pe hârtie a celor denumite în această scriere: «Puncte de plecare». Toate acestea presupun totuși că realitatea ar fi existentă undeva în afara cunoașterii și că din cunoaștere ar trebui să rezulte o prezentare umană oglindită a acestei realități, sau că de fapt ea n-ar putea rezulta. Că această realitate nu poate fi *găsită* prin cunoaștere, pentru că ea, ca realitate, trebuie mai întâi creată în cunoaștere, acest lucru abia dacă este perceput pe undeva. Cei care gândesc filosofic caută viața și existența în afara cunoașterii. Goethe se află în viața și existența creatoare atunci când acționează drept cunoscător. De aceea și căutările mai noi ale unor concepții despre lume stau în afara creației de idei goetheene. *Această* teorie a cunoașterii ar vrea să se situeze în interiorul ei pentru că filosofia devine atunci conținut al vieții, iar interesul pentru ea devine o necesitate vitală.

2 II 14 *Nu să pună întrebări este misiunea științei*: întrebări ale cunoașterii iau naștere la contemplarea lumii exterioare prin organizarea sufletească umană. În impulsul sufletesc al întrebării stă forța de a ajunge în așa fel la contemplare încât aceasta, împreună cu activarea sufletească, să ducă realitatea celor contemplate spre revelare.

3 II 21 *Această primă activitate a noastră... o putem numi experiență pură*: Din întreaga atitudine a acestei teorii a cunoașterii se vede că în dezbaterile sale este important să se dobândească un răspuns la întrebarea: ce este cunoașterea? Pentru a ajunge la această țintă este considerată mai întâi lumea contemplării senzoriale, pe de o parte, și pătrunderea gânditoare a acesteia, pe de altă parte. Și se demonstrează că în întrepătrunderea lor reciprocă se manifestă adevărata realitate a existenței simțurilor. Cu aceasta, întrebarea „Ce este cunoașterea?” și-a primit, în principiu, răspunsul. Acest răspuns nu va fi nicidecum un altul dacă întrebarea este extinsă asupra contemplării celor spirituale. De aceea, cele spuse despre esența cunoașterii în această scriere, sunt valabile și pentru cunoașterea lumilor spirituale, la care se referă scrierile mele apărute ulterior. Lumea simțurilor, în manifestarea ei pentru contemplarea umană, nu este realitatea. Ea își dobândește realitatea în corelație cu cele care în om se manifestă în gândire. Gândurile aparțin realității celor contemplate sensibil; doar că ceea ce în existența simțurilor (Sinnensein) este gând, apare nu în exterior, în ea, ci înăuntru, în om. Însă gând și percepție senzorială sunt o existență (Sein). Când omul apare în lume, contemplând-o senzorial, el desprinde gândul de realitate; gândul îi apare într-un alt loc: în interiorul sufletului. Despărțirea percepției și a gândului nu are pentru lumea obiectivă nici o însemnătate; ea apare numai pentru că omul se așează în mijlocul existenței. Pentru *el* se naște aparența că gândul și percepția senzorială ar fi o dualitate, în contemplarea spirituală lucrurile nu stau altfel. Atunci când aceasta apare prin procesele sufletești pe care le-am descris în lucrarea mea ulterioară «Cum dobândim cunoașterea lumilor superioare», ea constituie o parte a existenței spirituale; iar gândurile corespunzătoare spiritului constituie cealaltă parte. O deosebire apare numai în măsura în care percepția senzorială se împlinește prin gând în realitate într-o anumită măsură *în sus*, spre începuturile spiritualului; pe când contemplarea spirituală este trăită în esența ei adevărată, de la acest început în jos. Faptul că perceperea senzorială are loc prin simțuri formate de natură, iar contemplarea

spirituală are loc prin organe de percepere spirituală formate mai întâi prin activitatea sufletească, nu constituie o deosebire *principală*.

În realitate, în lucrările mele ulterioare nu am abandonat ideea cunoașterii pe care am dezvoltat-o în această scriere, ci doar am aplicat-o experienței spirituale.

- 4 II 22 în privința articolului «*Natura*». Am încercat în scrierile «Societății Goethe» să arăt care a fost originea acestui articol: *Tobler*, care în perioada nașterii articolului avea în Weimar relații cu Goethe, a notat, după conversații, ideile pe care el le aproba și care trăiau în Goethe. Aceste note au fost publicate în «*Tiefurter Journal*» care apărea numai în manuscris. În scrierile lui Goethe se găsește un articol scris de el mult mai târziu în legătură cu această publicație. În el Goethe subliniază că nu își amintește dacă articolul este al lui, dar că el conține idei care pe vremea publicării erau ale lui. În studiul meu din scrierile „Societății Goethe” am încercat să dovedesc că aceste idei, în dezvoltarea lor ulterioară, s-au integrat în întreaga concepție goetheană asupra naturii. Au apărut mai apoi considerații care pretind pentru *Tobler* dreptul deplin de autor al articolului «*Natura*». Nu vreau să mă implic în disputa acestei chestiuni. Chiar dacă îi recunoști lui *Tobler* deplina originalitate, nu este mai puțin adevărat că aceste idei au trăit la începutul anilor '80 ai secolului al 18-lea în Goethe, și anume așa că – după propria mărturie – ele reprezintă începutul concepției lui cuprinzătoare despre natură. Personal nu mai am nici un motiv să renunț la opinia că aceste idei vin de la Goethe. Însă chiar dacă n-ar fi așa, ele au trăit în spiritul lui o existență care a devenit nemăsurat de rodnică. Pentru cel care studiază concepția despre lume a lui Goethe, ele au importanță, nu atât în sine, cât în raport cu ceea ce au devenit ele.
- 5 II 30 ... *manifestări pentru simțuri*... în aceste expuneri se află deja aluzia la contemplarea spiritualului, despre care vorbesc scrierile mele de mai târziu, în sensul remarci făcute la pag. 21
- 6 II 31 „*Cu totul altfel ar sta lucrurile.*”: Cu această expunere nu se contrazice contemplarea spiritualului, ci se indică faptul că pentru a ajunge la esența percepției senzoriale nu trebuie procedat oarecum printr-o străpungere a acesteia și o pătrundere într-o existență aflată în spatele ei, ci printr-o reîntoarcere la elementul gândirii care se revelează în om.
- 7 II 76 „*Ea nu stă în mod atât de consecvent.*”: în scrierile mele se vorbește în diferite moduri despre „misticism” și „mistică”. Faptul că între aceste diverse moduri nu există vreo contradicție, așa cum s-a făcut cu voită fantazare, poate să înțeleagă oricine din context. Se poate plâsmui o noțiune generală despre „mistică”. Conform ei, ea este cuprinsul celor pe care le poți trăi prin viețuire lăuntrică, sufletească. În prima instanță, această noțiune este de necontestat. Căci o asemenea experiență există. Și ea dezvoltă ceva nu numai despre lăuntricul omului, ci și despre lume. Trebuie să ai ochi în care să aibă loc procese, ca să poți experimenta ceva despre lumea culorilor. Prin aceasta află ceva nu numai despre ochi, ci și despre lume. Ai nevoie de un organ sufletească lăuntric ca să află anumite lucruri privind lumea.
- Însă trebuie să aduci deplină claritate noțiunilor în experiența organelor mistice dacă este să ia naștere cunoașterea. Există însă oameni care vor să se refugieze în interior, ca să fugă de claritatea noțiunilor. Aceștia numesc „mistică” ceea ce vrea cunoașterea să aducă din lumina ideilor în obscuritatea lumii sentimentale.

- telor – a lumii afective neluminate de idee. *Împotriva* acestei mistici se ridică toate scrierile mele; *pentru* mistica ce păstrează claritatea ideilor în gândire și transformă simțul mistic într-un organ sufletesc de percepție, care este activ în același domeniu sufletesc în care altminteri domnesc sentimentele obscure, este scrisă fiecare pagină a cărților mele. Acest simț este pentru spiritual ceea ce sunt ochiul și urechea pentru fizic.
- 8 II 87 *filosofie a libertății*: Ideile acestei filosofii au fost dezvoltate ulterior în lucrarea mea «Filosofia libertății», (1894)
- 9 II 89 *Psihologia, etnologia și istoria sunt cele mai importante forme ale științei despre spirit*: După ce am elaborat diversele domenii ale disciplinei pe care eu o numesc Antroposofie, ar trebui – dacă ar fi să scriu astăzi cărticica aceasta – să alătur aici această «Antroposofie». în urmă cu 40 de ani, când o scriam, aveam în fața mea «Psihologia» într-un sens deloc obișnuit, drept incluzând contemplarea întregii „lumi a spiritului” (pneumatologie). Nu trebuie trasă de aici concluzia că pe atunci voiam să exclud această „lume a spiritului” din cunoașterea omului.
- 10 II 66 *Articolul lui Goethe* «Experimentul ca mijlocitor între subiect și obiect»: Nota trebuie acum completată în sensul că articolul ipotetic presupus de mine a fost într-adevăr găsit mai târziu în arhiva Goethe-Schiller și adăugat Operelor lui Goethe în ediția de la Weimar.

III. INDICAȚII ALE EDITORULUI LA EDIȚIA A 7-A, 1979

Pentru ediția a 7-a, textul a fost comparat cu cel din prima ediție, din 1886, cu corecturile lui Rudolf Steiner pentru ediția din 1924. Puținele corecturi rezultate din această comparație sunt menționate în «Indicații», la locul corespunzător. Lucrările lui Rudolf Steiner, care au apărut în Ediția Operei Complete, sunt însoțite aici de numărul bibliografic (Bibl. Nr.) și de anul apariției. Vezi și privirea de ansamblu asupra operei lui Rudolf Steiner, de la finalul acestui volum.

La pag.

- 1 III 7 *Otto Liebmann exprimă următoarele: Conștiința omului nu s-ar putea depăși pe sine: Otto Liebmann (1840-1912), «Zur Analysis der Wirklich_keit» (Pentru o analiză a realității), ed. 4-a, Straßburg 1911, pag. 28. Vezi deasemenea O. Liebmann «Gedanken und Tatsachen» (Gânduri și fapte), Straßburg 1882 și 1899, cât și «Klimax der Theorien» (Gradația teoriilor), Straßburg 1884. – Pentru Liebmann și Volkelt, compară cap. «Ecouri ale modului de reprezentare kantian» în: Rudolf Steiner, «Die Rätsel der Philosophie» (Enigmele filosofiei), (1914), Bibl. Nr. 18.*
- 2 III 9 *. mic studiu despre atomism, care nu a fost niciodată tipărit: Manuscrisul acestui articol a fost considerat multă vreme pierdut, până când a fost descoperit cu ocazia unei reorganizări a Bibliotecii Universitare din Tübingen, bibliotecă ce păstrează arhiva rămasă de la Friedrich Theodor Vischer. Acest manuscris a fost predat în 1939 de către C. S. Picht, revistei «Das Goetheanum», care l-a publicat în numerele 22 și 23, Anul 18. Pe atunci în vârstă de 21 de ani, tânărul Rudolf Steiner trimisese articolul „Unica posibilitate de critică a conceptelor atomiste”, însoțit de o scrisoare adresată lui Theodor Vischer. Cea mai nouă retipărire a articolului în cauză și a scrisorii însoțitoare se găsește în publicația «Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe» (Contribuții la Ediția Completă Rudolf Steiner), Nr. 63, Dornach Michaeli 1978.*
- 3 III 9 *În anii optzeci... am fost recomandat de către Karl Julius Schröer...: Compară și cu: Rudolf Steiner «Mein Lebensgang» (Viața mea), (1923/25), Bibl. N, cap. VI, pag. 110 ș.u. (ed. 1962); de asemenea, «Goethes Naturwissenschaftliche Schriften» (Scriserile lui Goethe de științe ale naturii), Editate și comentate de Rudolf Steiner, cu un cuvânt înainte de Profesor K. J. Schröer, în Seria «Deutsche National-Litteratur» (Literatura Națională Germană), editată de Joseph Kiirschner. Apărută în cinci volume: Vol. I – «Bildung und Umbildung organischer Naturen. Zur Morphologie» (Formarea și transformarea naturilor organice. Despre morfologie), (1883); Vol. II – «Zur Naturwissenschaft im Allgemeinen. Mineralogie und Geologie. Meteorologie» (Despre științele naturii în general. Mineralogie și geologie. Meteorologie), (1887); Vol. IE – «Beiträge zur Optik. Zur Farbenlehre. Enthüllung der Theorie Newtons» (Contribuții la optică. Despre teoria culorii. Demascarea teoriei lui Newton), Vol. IV –*

- «Zur Farbenlehre. Materialien zur Geschichte der Farbenlehre» (Teoria culorii. Materiale pentru istoria teoriei culorii), (1897), Vol. V – «Materialien zur Geschichte der Farbenlehre (Schluß). Entoptische Farben. Paralipomena zur Kromatik. Sprüche in Prosa. Nachträge» (Materiale pentru istoria teoriei culorilor (încheiere). Culori entoptice. Paralipomena la cromatică. Maxime în proză. Completări), (1897), Retipărire (reprint) fotomecanică, drept completare la Ediția Completă Rudolf Steiner, Bibi. Nr. 1 a-e, 1975.
- 4 III 15 *Acesta îl numește pe Hegel un șarlatan*: Schopenhauer, «Parerga und Paralipomena. Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen. Anhang» (Parerga și Paralipomena. Schiță a unei istorii a teoriei despre Ideale și Reale. Supliment); Opere Complete editate de Dr. Rudolf Steiner, vol. 8, Stuttgart f.a. [1894], pag. 26-36.
- 5 III 15 *nețăruritei venerații [a lui Hegel] față de pentru Goethe*: Vezi, de ex., scrisoarea lui Hegel către Goethe, publicată în «Completări» la Teoria culorii, sub titlul: «Neueste aufmunternde Teilnahme» (Cea mai nouă participare încurajatoare), purtând data de 20 februarie, în «Scrierile lui Goethe de științe ale naturii», ed. cit., vol. V, pag. 272-275, cu remarcile lui R. Steiner. Compară de asemenea și capitolul «Goethe și Hegel» din: Rudolf Steiner «Goethes Weltanschauung» (Concepția despre lume a lui Goethe), (1897), Bibi. Nr. 6, ed. 1963.
- 6 III 15 *nețăruritei venerații [a lui Schopenhauer]...pentru Goethe*: în 1813/14 Schopenhauer s-a bucurat de compania lui Goethe și a beneficiat de o introducere în Teoria culorilor; în 1816 scrie, pomind de la aceasta, el însuși o lucrare «Über das Sehen und die Farben» (Despre văz și culori). – Vezi «Goethe-Jahrbuch» (Anuarul Goethe) IX, Frankfurt 1889, pag. 50 ș.u. și indicațiile bibliografice de la pag. 104. – H. Doll «Goethe und Schopenhauer» (Goethe și Schopenhauer), Berlin 1904.
- 7 III 16 *Haeckel...vede prefigurată concepția sa în aceea a lui Goethe*: Ernst Haeckel «Die Naturanschauung von Darwin, Goethe und Lamarck» (Concepția despre natură la Darwin, Goethe și Lamarck), Prelegere ținută la Eisenach, la 18 sept. 1882, ed. la Jena în 1882.
- 8 III 17 *„Poetul este singurul om adevărat”*: Scrisoare a lui Schiller către Goethe, din 7 ianuarie 1795.
- 9 III 19 *trebuie să ne întorcem la Kant, dacă...:* Otto Liebmann «Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung» (Kant și epigonii. Un studiu critic), Stuttgart 1865; fraza finală din aproape fiecare capitol.
- 10 III 20 *„Teoria în și pentru sine, nu folosește la nimic...”*: «Scrierile lui Goethe de științe ale naturii», ed. cit., vol. V: Maxime în proză, pag. 357.
- 11 III 27 *...unei prejudecăți existente de la Kant încoace...:* Kant, «Critica rațiunii pure», Estetica transcendențială, § 8.
- 12 III 47 *„De n-ar fi ochiul meu solar...”*: «Scrierile lui Goethe de științe ale naturii», ed. cit., vol. III: „Schiță a unei teorii a culorii. Partea didactică. Introducere”, pag. 88. Cu o ușoară variațiune, în: «Zahme Xenien» (Xenii blânde), III.
- 13 III 51 *Kant a atras atenția tocmai asupra deosebirii dintre intelect și rațiune...:* Vezi, de ex. «Critica rațiunii pure», Dialectica transcendențială, H. A: Despre rațiune în genere.
- 14 III 51 *Totuși, el a prezentat formațiunile pe care rațiunea le face să apară.:* ibid.

- Vezi Apendicele la „Dialectica transcendențială”: „Despre utilizarea reglatoare a ideii de rațiune pură”. – Comp. și cu: Rudolf Steiner, «Die Rätsel der Philosophie» (Enigmele filosofiei) (1914), Bibl. Nr.18, cap. «Epoca lui Kant și Goethe».
- 15 III 54 *încă nu avem*: „încă” introdus după corecțiile lui Rudolf Steiner.
- 16 III 56 „*Ideea este veșnică și unică..*”: «Scriere lui Goethe de științe ale naturii», ed. cit., în vol. V: Maxime în proză, pag. 379.
- 17 III 68 *Kant a încercat chiar să dea acestei păreri o fundamentare filosofică*, în «Critica puterii de judecată». Vezi Introducerea, V: Principiul finalității formale a naturii este un principiu transcendențial al puterii de judecată; în alt loc: Partea H: Critica puterii de judecată teleologice.
- 18 III 69 *Pentru el [Goethe] nu era niciodată important la ce folosește ceva...*: Comp. Eckermann, «Gespräche mit Goethe» (Conversații cu Goethe), 20 februarie 1831.
- 19 III 69 *La Spinoza l-a atras [pe Goethe] îndeosebi ...*: «Scrierile lui Goethe de științe ale naturii», ed. cit. vol. I: Introduceri, pag. LV ș.u.
- 20 III 72 *Vrem să numim, după procedul lui Goethe, acest organism general, tip.*: Vezi, de exemplu «Scrierile lui Goethe de științe ale naturii», ed. cit. vol. I: înțâia schiță a unei introduceri generale în anatomia comparată, pomind de la osteologic, pag. 239 ș.u.
- 21 III 72 *ceea ce Agassiz...numea: „un gând creator încarnat al lui Dumnezeu”*: Louis Agassiz (1807-1873), geolog și biolog elvețian, ce a predat multă vreme în America de Nord. Vezi opera sa: «Beiträge zur Naturgeschichte der Vereinigten Staaten von Nordamerika» (Contribuții la Istoria naturală a Statelor Unite ale Americii de Nord), vol. I: «An Essay on Classification» (O încercare de clasificare), Boston 1857; compară controversa lui Haeckel cu Agassiz în: «Naturliche Schöpfungsgeschichte» (Istoria naturală a Creațiunii), Berlin 1875 (A 6-a ed.), pag. 55 ș.u.
- 22 III 73 *...Friedrich Theodor Vischer a dat glas cândva...*: «Altes und Neues» (Vechi și noi), trei caiete într-un volum, Stuttgart 1881/82, Caietul al treilea: «Philosophie und Naturwissenschaft» (Filosofie și știință a naturii), pag. 223.
- 23 III 76 *Filosoful englez Reid numește intuiție...*: Thomas Reid (1710-1796), «An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense» (O cercetare a minții omenești pe baza principiilor 'bunului simț'), Edinburgh 1814 (ed. a 7-a); cap. II,7; acolo procesul este desemnat cu cuvântul „suggestion”, care în traducere, (ed. a 3-a, Leipzig 1782), este redat prin „Eingebung” (inspirație, sugestie, n. red.).
- 24 III 76 *Jacobi a exprimat părerea că în sentimentul nostru despre Dumnezeu...*: «Revelația originară a lui Dumnezeu, făcută oamenilor, nu este o revelație în imagini și cuvânt, ci o inspirație în simțământ interior»; Operele lui Friedrich Heinrich Jacobi, 6 vol., Leipzig 1812-1825, vol. III, pag. XX; comp. și Jacobi, «Von göttlichen Dingen» (Despre lucrurile divine), Opere vol. III, pag. 317, ș.a.
- 25 III 77 *Puterea noastră de judecată trebuie să contemple gândind...*: Vezi articolele lui Goethe: «Bedeutende Fordernis durch ein einziges geistreiches Wort» (Favorizarea deosebită printr-un singur cuvânt ingenios), în «Scrierile lui Goethe de științe ale naturii», ed. cit., vol. II, pag. 31 și «Anschauende Urteilskraft» (Putere de judecată intuitivă), *ibid.*, vol. I, pag. 115/116. Comp.: Kant, «Critica puterii de judecată», § 77.

- 26 III 82 *Fichte atribuia omului o existență numai în măsura...*: Vezi, de ex., scrierea lui Fichte, «Die Bestimmung des Menschen» (Menirea omului).
- 27 III 84 *Dacă Jacobi crede că odată cu perceperea lăuntruului nostru...*: Comp. F. H. Jacobi, «Despre lucrurile divine», Opere, vol. III, pag. 234 șu.
- 28 III 84 *„Învățătură despre suflet lipsită de suflet”*: Friedrich Albert Lange (1828-1875) a impus expresia „Psihologie fără suflet” în: «Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart» (Istoria materialismului și critica semnificației lui în prezent), Iserlohn 1866; ed. a 10-a, 1921, pag. 462: Cartea a 2-a, HI. «Die naturwissenschaftliche Psychologie» (Psihologia conform științelor naturii).
- 29 III 85 *„Nu înțeleptul guvernează...”*: «Scrierile lui Goethe de științe ale naturii», ed. cit., vol. V: «Maxime în proză», pag. 482.
- 30 III 85 *Lumea rațională*: «Lucrările lui Goethe de științe ale naturii» loc. cit. vol. V, «Maxime în proză» pag. 482.
- 31 III 86 *Temeiul lumilor s-a revărsat cu totul în lume*: Comp. poemul lui Goethe «Proemion», din culegerea de poeme «Gott und Welt» (Dumnezeu și lumea).
- 32 III 87 J. Kreyenbuhl: «Die ethische Freiheit bei Kant» (Libertatea etică la Kant), în «Philosophische Monatshefte» (Caiete lunare filosofice), XVIII, Heidelberg 1882, pag. 129 șu.
- 33 III 87 *„Lessing, care resimțea neplăcere la felurite opreliști...”*: «Scrierile lui Goethe de științe ale naturii», ed. cit., vol. V: «Maxime în proză», pag. 460.
- 34 III 88 *...cunoscuta controversă dintre Kant și Schiller*: Vezi Kant, «Critica rațiunii practice», 1788, Partea I-a, Cartea I, al treilea capitol: «Despre resorturile rațiunii practice»; iar replica lui Schiller, în «Xenion»: «Scrupule morale» – Bucuroslujesc eu prietenilor, dar o fac din păcate cu-n scop, / Și astfel mă săcâi-ades, că nu sunt de loc virtuos. «Decizia» – „Aici nu-i vreun altfel de sfat, să cauți pe ea s-o ignori, / Și cu scârbă să faci dup-aceea, așa cum datoria-ți impune.”
- 35 III 88 *„În toate timpurile...sunt numai indivizii...”*: F. W. Riemer, «Mitteilung liber Goethe» (Relatări despre Goethe), 26 septembrie 1807.
- 36 III 92 *Goethe îi muștra ...pe cei care vorbeau despre o idee a frumosului...*: «Scrierile lui Goethe de științe ale naturii», ed. cit., vol. V: «Maxime în proză», pag. 379: „în cele estetice nu prea se spune: ideea de frumos; prin aceasta izolăm frumosul, ce totuși nu poate fi gândit ca izolat.”
- 37 III 92 *Marile opere de artă pe care Goethe le-a văzut în Italia, i-au apărut...*: «Italienische Reise» (Călătorie în Italia), Roma, 6 septembrie 1787: „Aceste mărețe opere de artă sunt în același timp și cele mai înalte țeluri ale oamenilor, create după legi adevărate și naturale: tot ce este arbitrar, fictiv, se năruiește; aici este necesitate, aici este Dumnezeu.”
- 38 III 92 *...arta...o manifestare a unor legi tainice ale naturii*: «Scrierile lui Goethe de științe ale naturii», ed. cit., vol. V: «Maxime în proză», pag. 494: „Frumosul este o manifestare a unor legi tainice ale naturii, ce ne-ar rămâne ascunse pe veci fără manifestarea acestuia.”
- 39 III 92 *„Eu cred că știință am putea numi...”*: «Scrierile lui Goethe de științe ale naturii», ed. cit., vol. V: «Maxime în proză», pag. 535.

IV. INDICAȚII LA EDIȚIA DIN 1998

La pag.

- 1 IV 7 *Otto Liebmann... exprimă următoarele*: Otto Liebmann (1840-1912), «Zur Analysis der Wirklichkeit» (Pentru o analiză a realității) ediția a III-a, îmbunătățită și extinsă, Strassburg 1900, pag. 28. În locul respectiv se spune: „Tocmai pentru aceea că în realitate nici un subiect care-și reprezintă nu poate ieși din sfera reprezentării sale subiective; tocmai de aceea pentru că nu va ajunge niciodată prin depășirea propriei sale conștiințe, prin emanciparea sa, să fie în stare să cuprindă și să constate ceea ce există sau nu poate exista dincolo și în afara subiectivității sale; tocmai de aceea nu este potrivit să se vrea *să se afirme* că obiectul reprezentat *nu* ar exista în afara reprezentării subiective”. Vezi și Otto Liebmann «Gedanken und Tatsachen» (Gânduri și fapte), Strassburg 1882 (edițiile ulterioare extinse sunt cuprinse în mai multe volume); ca și „Klimax der Theorien: eine Untersuchung aus dem Bereich der allgemeinen Wissenschaftslehre» (Gradația teoriilor: O cercetare din domeniul teoriei științifice generale), Strassburg 1884. – Relativ la Liebmann și Volkelt vezi capitolul: Ecopuri ale modului de reprezentare kantian în: Rudolf Steiner, «Enigmele filosofiei» (1914), GA 18, pag. 472 ș.u.
- 2 IV 7 Volkelt scrisese cărțile sale pline de idei: vezi notele 18. IV și 21. IV.
- 3 IV 7 Eduard von Hartmann: (1842-1906). Vezi «Contribuții la operele complete ale lui Rudolf Steiner», nr. 85/86, 1984: «Relativ la «Filosofia libertății»: comentarii și observații de Eduard von Hartmann». Din: Andreas Neider, «Rudolf Steiner și Eduard von Hartmann», pag. 74-86.
- 4 IV 9 mic studiu despre atomism care nu a fost tipărit niciodată: Manuscrisul acestui studiu, care a fost considerat multă vreme pierdut, a fost descoperit cu ocazia reorganizării bibliotecii universitare din Tübingen, ce păstrează arhiva rămasă de la Friedrich Theodor Vischer, și care a fost editat de către C. S. Picht în revista «Das Goetheanum», an de apariție 18, nr. 22 din 28 V 1939 (pag. 169-171) și nr. 23 din 4 VI 1939 (pag. 178-179). Tânărul, pe atunci în vârstă de 21 de ani, Rudolf Steiner, trimisese articolul cu titlul «Unica posibilitate de critică a conceptelor atomiste», însoțit de o scrisoare, lui Theodor Vischer. Studiul și scrisoarea însoțitoare sunt publicate în «Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe» (Contribuții la opera completă Rudolf Steiner), nr. 63, 1968, pag. 5-11.
- 5 IV 9 *am fost recomandat de către Karl Julius Schröer*: vezi Rudolf Steiner «Mein Lebensgang» (Viața mea), (1923-25), GA 28, cap. VI (pag. 110 ș.u.) – «Goethes Naturwissenschaftliche Schriften» (Scrierile lui Goethe de științele naturii), editate și comentate de Rudolf Steiner, cu un cuvânt înainte de profesorul K. J. Schröer, în seria «Deutsche National-Litteratur» (Literatura națională germană) editată de Joseph Kürschner, apărută în cinci volume. Volumul I: «Formarea și transformarea naturilor organice. Despre morfologie» (1883), Volumul II: «Despre științele natu-

- rii în general. Mineralogie și geologie. Meteorologie.» (1887), Volumul III: «Contribuții la optică. Despre teoria culorii. Demascarea teoriei lui Newton» (1890), Volumul IV: «Teoria culorii. Materiale pentru o istorie a teoriei culorilor (Încheiere). Culori entoptice. Paralipomena la cromatică. Maxime în proză. Completări.» (1897), retipărire Dornach 1975, GA 1a-e.
- 6 IV 10 Enigmele filosofiei: Apărută în două volume, inițial sub titlul «Concepții despre lume și viață în secolul XIX», Berlin 1900, 1901, 1914, apoi sub titlul actual «Enigmele filosofiei expuse schițat în istoria lor» (GA 18).
- 7 IV 11 *în articolul «Puterea de judecată contemplativă»:* „[...] numai dacă prin moralitate și credință în Dumnezeu, virtute și nemurire ne ridicăm într-o regiune superioară și e să ne apropiem de prima ființă, se poate ca prin intelectualitate să fie același caz, în sensul că prin contemplarea unei naturi veșnic creatoare ne-am făcut vrednici de a participa spiritual la producțiile sale.” «Goethes Naturwissenschaftliche Schriften», loc.cit., vol. I, pag. 116 (întregul articol pag. 115-116).
- 8 IV 15 *Acesta îl numește pe Hegel un șarlatan:* Schopenhauer, «Parerga und Paralipomena: Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen». Anhang. (Parerga și Paralipomena. Schiță a unei istorii a teoriei despre ideal și real.) – supliment. «Opere complete», editat de Rudolf Steiner, vol.VIII, Stuttgart f.a. [1894], pag. 26-36. vezi de exemplu, pag. 28, unde Schopenhauer comentează, de exemplu, o frază a lui Hegel în felul următor: „Cred că nu e greu de văzut că cineva care admite așa ceva este un șarlatan nerușinat, care vrea să-i zăpăcească pe prostănaci și pe navi și observă că și-a găsit oamenii în germanii secolului XIX.”
- 9 IV 15 *venerația [lui Hegel] pentru Goethe:* Vezi, de exemplu, scrisoarea lui Hegel către Goethe, din 24 febr. 1821, publicată de Goethe în Completările la Teoria culorilor sub titlul: «Neuste aufmunternde Teilnahme» (Cea mai nouă participare încurajatoare) la data de 20 februarie. «Goethes Naturwissenschaftliche Schriften», loc.cit., vol.V, p.272-275, cu remarcile lui Rudolf Steiner. Vezi și capitolul: Goethe și Hegel, în Rudolf Steiner, «Goethes Weltanschauung» (1897), (Concepția despre lume a lui Goethe), GA 6, pag. 205-209.
- 10 IV 15 *venerația [lui Schopenhauer] pentru Goethe:* Schopenhauer s-a bucurat de compania personală a lui Goethe și a beneficiat de o introducere la Teoria culorilor; pornind de la aceasta a scris el însuși un tratat, «Despre văz și culori», pe care l-a trimis lui Goethe la începutul lui iunie 1815. Vezi «Goethe-Jahrbuch» (Anuarul Goethe), IX, Frankfurt 1888, pag. 50-54, ca și comentariul de la pag. 99, 100 și 104. – Vezi și Arthur Schopenhauer, «Schimbul de scrisori cu Goethe și alte documente relative la teoria culorilor», editat de Ludger Lütkerhaus, Zürich 1992.
- 11 IV 16 *Haeckel ...își vede configurată propria concepție în concepția lui Goethe:* Ernst Haeckel, «Die Naturanschauung von Darwin, Goethe und Lamarck» (Concepția despre natură a lui Darwin, Goethe și Lamarck), conferință ținută la Eisenach pe 18 sept. 1882, Jena 1882. compară cu pag. 30 ș.u.
- 12 IV 16 *K.F.W.Jessen scrie...”o teorie sprijinită pe multe temeuri aparente...”* Textual: [...] o teorie sprijinită pe multe temeuri aparente[...] pentru cercetări cuprinzătoare: Textual: „[...] făcând efortul de a face cercetări

- cuprinzătoare și descoperiri științifice în creația lipsită de viață ca și în cea vie [...]” Karl F. W. Jessen, «Botanik der Gegenwart und Vorzeit in Kulturhistorischer Entwicklung. Ein Beitrag zur Geschichte der abendländischer Völker» (Botanica actuală și mai veche în dezvoltarea cultural-istorică), Leipzig 1864, pag. 459 și 343.
- 13 IV 17 „*Poetul este singurul om adevărat*”: scrisoare a lui Schiller către Goethe din 7 ianuarie 1795: „Însă acest lucru este sigur, că poetul este *singurul* om adevărat, și chiar cel mai bun filosof nu este decât o caricatură în comparație cu el.” «Corespondența dintre Schiller și Goethe din anul 1794 până în 1805». Prima parte din anii 1794 și 1795, Stuttgart și Tübingen 1828, pag. 99.
- 14 IV 19 *În scrisorile sale către Goethe*: vezi indicația 27 IV. Friedrich Schiller, «Despre educația estetică a omului, într-o serie de scrisori» (1795), «Despre poezia naivă și sentimentală» (1795/96).
- 15 IV 19 *trebuie să ne întoarcem la Kant*: Otto Liebmann, «Kant și epigonii. Un studiu critic», Stuttgart 1865; fraza finală a aproape fiecărui capitol este de tipul: „Așadar trebuie să ne întoarcem la Kant”, pag. 109, 156 și 204; (cap. 2,4,5) „Astfel, trebuie să ne întoarcem la Kant”, pag. 138 (cap. 3) „Trebuie să ne întoarcem la Kant”, pag. 216 (capitolul final).
- 16 IV 20 „*Teoria în și pentru sine nu folosește la nimic*”: «Scrierile lui Goethe de științe ale naturii», loc. cit., vol. V, «Maxime în proză», pag. 357.
- 17 IV 22 „*Suntem înconjuțați de ea...*”: Textual: „Natura! Suntem înconjuțați și întretesuși în ea, incapabili să ieșim în afara ei, incapabili să pătrundem mai adânc în ea. Fără a fi rugată și fără să ne avertizeze, ne preia în circuitul dansului său antrenându-ne cu sine, până când, oboșiți, cădem în brațele ei.” «Scrierile lui Goethe de științe ale naturii», loc. cit., vol. II: „Despre științele naturii în general”, pag. 5. Primul aliniat din textul intitulat «Natura. Aforisme» (pag. 5-9).
- 18 IV 25 „*printre altele, și faptul că afară începe să plouă*”: Textual: „...printre altele și unul având conținutul că afară începe să plouă”. Johannes Volkelt, «Teoria cunoașterii lui Emmanuel Kant, analizată conform principiilor sale fundamentale. O contribuție la punerea bazelor teoriei cunoașterii», Leipzig 1879, pag. 168. Întregul citat se află la pag. 168 ș.u.
- 19 IV 26 «*Creier și conștiință*»: Richard Wahle (1857-1935), profesor austriac de filozofie și pedagogie la Cernowitz, mai târziu la Viena. «Creier și conștiință. Studii fiziologic-psihologice.», Viena 1884. Vezi, de exemplu, la pag. 52: „Nu ni se arată nimic altceva decât obiecte situate alăturat. [...] alăturarea lor reală constă în aceea că orice obiect se află la locul său în sine, fără să-i pese de celelalte. Copacii pădurii nu intră în relație reciprocă, nu sunt cuprinși în vreo unitate; ei se află pur și simplu unul lângă celălalt. Tot așa se află și reprezentările alăturat, una lângă cealaltă, ca obiectele.”
- 20 IV 27 *o prejudecată existentă de la Kant*: «Critica rațiunii pure», Teoria elementară transcendențială, partea I, remarci generale relativ la estetica transcen-

- dentală, paragraful 8. „Am vrut să spunem, așadar, că toate concepțiile noastre nu ar fi decât reprezentarea aparenței, că lucrurile pe care le privim nu sunt în sine însele ceea ce vedem noi la ele și nici raporturile lor nu au caracteristicile care ne apar nouă și că dacă anulăm subiectul sau chiar numai caracteristica subiectivă a simțurilor, toate însușirile, toate raporturile obiectelor din spațiu și timp, ba chiar spațiul și timpul ar dispărea și nu ar putea exista ca fenomene în sine, ci numai în noi.” Citatul este preluat din ediția lui Karl Vorländer, Halle, 1899, pag. 87.
- 21 IV 28 „*că toate actele ce ridică pretenția de a fi cunoaștere obiectivă*” Textual: „că toate actele ce ridică pretenția de a fi cunoaștere obiectivă sunt indisolubil legate de conștiința cunoscătoare individuală, că ele nu se desfășoară pentru început nicăieri altundeva decât în conștiința individului și că ele sunt pe deplin incapabile să abordeze ceva dincolo de sfera conștiinței individuale sau să cuprindă domeniul realului aflat în afara ei sau chiar să pășească în acesta.” Johannes Volkelt, «Experiență și gândire. Fundamentarea critică a teoriei cunoașterii», Hamburg și Leipzig 1886, vol.1, pag.4.
- 22 IV 34 „*natura superioară din sânul naturii*”: Johann Wolfgang Goethe, «Poezie și adevăr», partea a treia, cartea 11. textual (despre «Sistemul naturii» al lui Paul Thiry d’Holbach): „Însă el dorește să știe despre natură la fel de puțin ca și noi, căci după ce clădește câteva concepte generale, le și părăsește, pentru a transforma ceea ce este mai înalt decât natura, sau apare ca natură superioară în cadrul naturii în natură materială, grea; e adevărat mobilă, dar totuși lipsită de direcție și de configurare și crede că în felul acesta a dobândit de-a dreptul mult.” Johann Wolfgang Goethe, „Opere complete în funcție de perioada creării lor”, ediția München, vol. 16, München 1985, pag. 524.
- 23 IV 47 „*De n-ar fi ochiul meu solar*”: Goethe, «Xenii blânde», III. Cu ușoare variațiuni și în «Scrierile de științe ale naturii», loc. cit., vol III: «Schița unei teorii a culorii. Partea didactică». Introducerea, pag. 88: „[...] Cum am putea zări lumina?”
- 24 IV 51 *Kant a atras atenția tocmai asupra deosebirii dintre intelect și rațiune...Vezi, de exemplu, «Critica rațiunii pure», partea a doua, Dialectica transcendențială, Introducerea II. A. : Despre rațiune în general: „Toate cunoștințele noastre pornesc de la simțuri, trec de acolo la intelect și sfârșesc la rațiune, deasupra căreia nu se află nimic mai înalt în noi, pentru prelucrarea materialului observat și pentru aducerea acestuia sub cea mai înaltă unitate a gândirii.” Op. Cit., pag. 307.*
- 25 IV 51 *Totuși, el a prezentat formațiunile pe care le face rațiunea să apară: ibidem. Vezi II, Dialectica transcendențială, partea I, secțiunea 3, Disciplina rațiunii pure în analiza ipotezelor: „Conceptele raționale, după cum am spus, simple idei și desigur că nu își au obiectul în vreo experiență, dar cu toate acestea ele nu desemnează totuși obiecte imaginare și totodată considerate posibile. Ele sunt gândite pur problematic, pentru a întemeia în legătură cu ele (ca ficțiuni euristice) principii reglatoare ale folosirii sis-*

- tematice a rațiunii în domeniul experimental.” Op.cit., pag. 635. – Comparați și Rudolf Steiner, «Enigmele filosofiei», GA 18, cap. Epoca lui Kant și a lui Goethe.
- 26 IV 56 „*Ideea este veșnică și unică*”: «Scrierile de științe ale naturii ale lui Goethe», op.cit., vol. V: Maxime în proză, pag. 379.
- 27 IV 66 *Ei desemnează această metodă drept empirism rațional*: după ce Goethe i-a trimis lui Schiller pe 10 ian. 1798 (scrisoarea nr. 403) studiul său „Experimentul ca mijlocitor între obiect și subiect” (conținut în «Scrierile de științe ale naturii», loc. cit., vol. II: Despre științele naturii în general, pag. 10-21), Schiller răspunde pe 12 ian. 1798 (nr. 404): „Studiul dumneavoastră conține o reprezentare potrivită și care ține totodată cont de procedeele dumneavoastră natural-istorice și atinge cele mai înalte probleme și cerințe ale empirismului rațional, prin aceea că încearcă să dea doar regula unui singur procedeu.” Iar în scrisoarea din 19 ian. 1798 (nr. 408), după ce a primit de la Goethe prin scrisoarea din 13 ian. 1798 (nr. 406) un alt studiu, fără titlu, despre fenomenul pur (publicat în ediția Goethe de la Weimar în secțiunea II, vol. 11, pag. 38-41 sub titlul «Experiență și știință», se spune: „La fenomenul pur, care după părerea mea este una cu legea obiectivă a naturii, poate pătrunde numai *empirismul rațional*.” Răspunsul lui Goethe din 20 ian. 1798 (nr. 409): „Mulțumesc frumos pentru verificarea conformă categoriilor a studiilor mele; le voi avea mereu în vedere în activitatea mea.” «Correspondența dintre Schiller și Goethe din anul 1794 până în 1805». Partea a patra din anul 1798, Stuttgart și Tübingen 1829, pag. 18-21 (nr.403), pag. 21-26 (nr. 404, citat pag. 21), pag. 33-42 (nr. 408; citat p.37), pag. 42-44 (nr. 409, citat pag.42). în privința datelor, compară și Johann Wolfgang Goethe, «Opere complete în funcție de perioada creării lor», ed. München, vol. 8.2, München 1990, pag. 393-398, (Comentariu la «Corespondență») și vol. 6.2, München 1988, pag. 820-821 (Text [Fenomenul pur]) și pag. 1265-1267 (Comentariu).
- 28 IV 68 *Kant a încercat chiar să dea acestei păreri o fundamentare filosofică*: în «Critica puterii de judecată». Vezi partea a doua: Critica puterii de judecată teleologică, secțiunea a doua, paragraful 77, Despre particularitatea rațiunii omenești...: „Rațiunea noastră reprezintă capacitatea de a forma concepte, adică este o rațiune discursivă [...] Anume rațiunea noastră are însușirea că în cunoașterea sa, de exemplu a cauzei unui produs, trebuie să treacă de la *analitic-general* (de la concepte) la particular (al observației empirice date) [...]” Operele complete ale lui Immanuel Kant în șase volume, vol. VI, «Scrieri estetice și religios-filosofice», Leipzig 1921, pag. 302 și 303.
- 29 IV 69 *pentru el [Goethe] nu era niciodată important la ce folosește ceva*: compară cu Eckermann, «Convorbiri cu Goethe», 20 Febr. 1831: „Astfel de teoreticieni ai utilității vor spune: Taurii au coarne ca să se apere cu ele. Dar eu întreb: dar oile de ce nu au coarne? Iar acele animale care au coarne înfășurate lângă urechile lor, astfel încât nu le pot folosi la apărare, de

- ce le au? [...] Întrebare relativă la scop, întrebarea *de ce*? Nu este câtuși de puțin științifică. Întrucâtva mai departe se ajunge cu întrebarea *cum*? Căci dacă întreb *Cum* au taurii coarne?, această întrebare mă conduce la considerarea întregii sale organizații și mă învață totodată de ce leii nu au coarne și nici nu pot să aibă.” Citat din Johann Wolfgang Goethe, «Opere complete în funcție de perioada de creare a lor», ed. München 1986, pag. 415.
- 30 IV 69 *La Spinoza l-a atras [pe Goethe] îndeosebi*: compară cu «Scrierile lui Goethe de științe ale naturii», loc. cit., vol I, Introducere, pag. LV ș.u.
- 31 IV 70 „*conexiunea cauzală a fenomenelor*”: Textual: „Însă acum ne este îngăduit să pretindem ca toate obiectele de învățământ să fie tratate conform *metodei genetice* și atunci și ideea fundamentală a teoriei evoluției, *conexiunea cauzală a fenomenelor*, va deveni valabilă peste tot.” Ernst Haeckel, «Concepția despre lume a lui Darwin, Goethe și Lamarck. Conferință la prima ședință publică a celei de a cincizecea reuniuni a cercetătorilor naturii și medicilor germani la Eisenach din 18 sept. 1882, pag.52 ș.u.
- 32 IV 70 „*dacă mecanica psihică...*” Textual: „Dacă mecanica psihică, «psihomecanica», nu ar fi atât de infinit de complicată și de încurcată; dacă am fi în stare să cuprindem pe deplin cu privirea și dezvoltarea istorică a funcțiilor psihice, atunci le-am putea concentra pe toate (prin chintesența conștienței!) într-o «formulă matematică sufletească.» Ernst Haeckel, «Știință liberă și teorie liberă. O replică la discursul lui Rudolf Virchow de la München despre «Libertatea științei în statul modern»», Stuttgart 1878, pag. 42.
- 33 IV 72 *vrem să numim, după procedul lui Goethe, acest organism general, tip*: vezi, de exemplu, «Scrierile lui Goethe de științe ale naturii», loc. cit., vol I, «Întâia schiță a unei introduceri generale în anatomia comparată, pornind de la osteologie», pag. 239 ș.u.
- 34 IV 72 *cea ce Agassiz numea... ”un gând creator încarnat al lui Dumnezeu... ”*: Louis Agassiz, paleontolog, geolog și biolog elvețian, care a predat timp îndelungat în America. Vezi opera sa: «Contributions to the natural history of the United States of America» (Contribuții la istoria naturală a Statelor Unite ale Americii), vol. I, partea I: «O încercare de clasificare», Boston 1857; compară controversa lui Haeckel cu Agassiz din «Istoria naturală a creațiunii». Conferințe științifice pe înțelesul tuturor despre teoria evoluționistă în general și cea a lui Darwin, Goethe și Lamarck în special, Berlin 1874 (ediția a cincea îmbunătățită), pag. 55 ș.u. De la pag. 57: „Orice specie animală este, după cum se exprimă *Agassiz*, un gând creator încarnat al lui Dumnezeu.”
- 35 IV 73 *Friedrich Theodor Vischer a dat glas cândva...*: «Altes und Neues» (Vechi și nou), trei caiete într-un volum, Stuttgart 1881/82, Caietul al treilea: «Carl Gustav Reuschle, filozofie și știință a naturii», pag.223: „Astfel, deasupra lumii fizice se află o a doua lume, iar deasupra tipului speciei fi-

ziologice se află un tip al speciei morale. Amândouă sunt identice în privința faptului că ceea ce a devenit în timp a fost stabilit în afara timpului. Avem nevoie de o corectare a conceptului de timp, așa cum am spus și în caietul 6 al parcursului actual, acolo în contextul în care a fost vorba despre legitatea internă și despre finalitate.”

- 36 IV 76 *Filosoful englez Reid numește intuiție*: Thomas Reid (1710-1796), filosof scoțian, fondator al școlii scoțiene și al filosofiei de common-sense. «An inquiry into the human mind on the principles of common-sense» (O cercetare a minții omenești pe baza principiilor bunului simț), Charlestown 1813, cap.2, secțiunea VII; acolo procesul este desemnat prin cuvântul «sugestie»: „I beg leave to make use of the world *suggestion*, because I know not one more proper, to express a power of the mind, which seems entirely to have escaped the notice of philosophers, and to which we owe many of our simple notions which are neither impressions nor ideas, as well as many original principles of belief.” (Cer permisiunea să folosesc cuvântul *inspirație* (sugestie) pentru că nu cunosc un altul mai potrivit pentru a exprima o capacitate sufletească ce pare să fi scăpat întru totul atenției filosofilor, și căreia îi datorăm atât diverse noțiuni simple ale noastre, care nu sunt nici impresii și nici idei, cât și diverse principii inițiale ale credinței noastre.”
- 37 IV 76 *lui Jacobi i se părea că în sentimentul nostru despre Dumnezeu*: „Revelația originară a lui Dumnezeu pentru oameni nu este o revelație în imagine și cuvânt, ci o inspirație în sentimentul interior”; Operele lui Friedrich Heinrich Jacobi, 6 volume, Leipzig 1812-1825, vol III, (1816), pag. XX, compară și Jacobi, „Despre lucrurile divine” în același volum, de exemplu pag. 317: „Un asemenea adevăr nemijlocit, *pozitiv*, ni se descoperă într-un și cu sentimentul unui impuls ce se înalță deasupra a tot ceea ce este senzorial, transformabil și arbitrar și care se anunță într-un mod irezistibil drept *impuls fundamental* al naturii omenești.
- 38 IV 77 *Puterea noastră de judecată trebuie să contemple gândind*: vezi articolele lui Goethe «Favorizare deosebită printr-un singur cuvânt ingenios», în «Scrierile lui Goethe de științe ale naturii», loc. cit., vol. II, pag. 31-35 și «Putere de judecată intuitivă», ibidem, vol. I, pag. 115-116. compară și cu Kant, «Critica puterii de judecată», paragraful 77: „Acum putem însă să ne imaginăm și o rațiune care, pentru că nu este discursivă ca a noastră, ci intuitivă, merge de la *sintetic-general* (considerarea întregului ca atare) la particular, adică de la întreg la părți [...]” (op.cit.)
- 39 IV 82 *Fichte atribuia omului o existență numai în măsura...*: vezi, de exemplu, Johann Gottlieb Fichte, «Baza întregii teorii științifice». „Eul se determină pe sine și el există în virtutea acestei determinări prin sine; și viceversa, Eul există și se determină pe sine în virtutea simplei sale existențe. – El este totodată și cel care acționează, și produsul acțiunii; și cel activ, și produsul activității sale, acțiunea și fapta sunt una și aceeași, și de aici re-

- zultă afirmația Eu sunt, ca expresie a unei acțiuni, dar și ca singura posibilă, ce poate rezulta din întreaga teorie științifică. [...]Acel ceva a cărui existență (ființă) constă numai în faptul că se poate institui el însuși în sine, este Eul, este subiectul absolut. El este așa cum se instituie pe sine, și așa cum este, se instituie; iar Eul este prin urmare, de-a dreptul necesar pentru sine. Ceea ce nu este nimic pentru sine, nu este Eu. Citat din «Operele complete ale lui Johann Gottlieb Fichte», editate de I.H. Fichte, vol. 1-8, Berlin 1845/46; vol.1, pag. 96 ș.u.
- 40 IV 84 *Dacă Jacobi crede că odată cu perceperea lăuntruului nostru...:* compară cu F.H. Jacobi, «Despre o profeție a lui Lichtenberg», Opere, loc. cit., vol. III, pag. 234 ș.u.: „Omul însuși este incomparabil, este unic în sine prin spiritul său, care este *particularul* prin care el este ceea ce este, acest unic și nu altul. [...] el se află pe sine drept această ființă printr-un *sentiment nemijlocit al entității*, independent de stările trecute ale amintirii, și nu prin *cunoaștere*, el știe că este acest unu și același, cum nu poate fi și nici deveni un altul, pentru că *certitudinea spiritului* este inseparabilă de *spiritul* însuși, de sineitate, de *substantivitate*.”
- 41 IV 84 *„Învățătura despre suflet fără suflet”:* Friedrich Albert Lange (1828-1875) a impus expresia „psihologie fără suflet în: «Istoria materialismului și critica semnificației lui în prezent», Iserlohn 1866; cartea a doua, secțiunea III, Psihologia în conformitate cu științele naturii»: „Oare nu înseamnă psihologia *Învățătura despre suflet?* [...] Avem deci, din nou o frumoasă probă a confuziei dintre nume și obiect!Avem un nume transmis prin tradiție pentru un mare grup, dar în nici un caz un grup delimitat de fenomene[...] Să-l respingem numai pentru că s-a modificat obiectul științei? Aceasta ar fi o pedanterie nepractică. Așadar să acceptăm liniștiți o psihologie fără suflet!” Leipzig 1902 (ediția a 7-a), pag. 381.
- 42 IV 85 *„Nu înțeleptul guvernează”:* «Scrierile lui Goethe de științe ale naturii», loc. cit., vol. V, Maxime în proză, pag. 482.
- 43 IV 85 *„Lumea rațională”:* «Scrierile lui Goethe de științe ale naturii», loc. cit., vol. V, Maxime în proză pag. 482.
- 44 IV 86 *Temeiul lumilor s-a revărsat cu totul în lume:* compară cu poezia lui Goethe «Proemion» din culegerea de poeme «Gott und Welt» (Dumnezeu și lumea)
- 45 IV 87 *J. Kreyenbühl:*«Libertatea etică la Kant»; un studiu critic-speculativ asupra adevăratului spirit al filosofiei lui Kant», «Caiete lunare filosofice» XVIII, Heidelberg 1882, pag. 129-161.
- 46 IV 87 *„Lessing, care simțea neplăcere la felurite opreliști”:* «Scrierile lui Goethe de științele naturii», loc. cit., vol. V, «Maxime în proză», pag. 460. În original toate cele trei maxime sunt scrise cursiv.
- 47 IV 88 *cunoscuta controversă dintre Kant și Schiller:* vezi Kant, «Critica rațiunii practice», partea I, cartea I, cap. III: Despre resorturile rațiunii practice: „Este de cea mai mare importanță în toate aprecierile morale, să se dea atenție cu cea mai mare exactitate principiului subiectiv al tuturor maxi-

melor astfel încât moralitatea acțiunilor să fie întemeiată în necesitatea acestora din datorie și respect față de lege și nu din iubire față de și înclinație spre ceea ce trebuie să producă acțiunea. Pentru om și toate ființele create raționale, necesitatea morală este constrângere, adică obligație, și fiecare acțiune întemeiată pe aceasta este datorie, dar pe care nu ne-o putem reprezenta ca arbitrară, sau care să poată deveni mod arbitrar de a proceda „, ca și celebrul pasaj: „Datorie! Tu, nume mare, sublim, care nu cuprinzi nimic în tine, din ce ar fi plăcut sau ar purta în sine lingușirea, ci pretinzi supunere, dar nici nu ameninți ceea ce ar stimula și speria tendința naturală din fire, pentru a mișca voința, ci pur și simplu stabilești o lege ce-și găsește de la sine acces în fire cucerindu-și totuși venerație chiar împotriva voinței (chiar dacă nu i se supune imediat), în fața căreia toate înclinațiile amuțesc, chiar dacă în taină acționează împotriva ei; care este venerabila ta obârșie și unde se află rădăcinile nobilei tale proveniențe, care exclud cu mândrie orice înrudire cu înclinațiile și de unde provin rădăcinile care sunt condițiile indispensabile acelei valori pe care numai oamenii și-o pot atribui?” Citat din Immanuel Kant, «Opere în doisprezece volume», editate de Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main, 1977, vol.VII, pag. 203 și 209. Părerea lui Schiller se găsește, între altele, în lucrarea «Despre frumusețe și demnitate»: „Și anume sunt atât de convins – și tocmai de aceea, pentru că sunt – că participarea înclinațiilor la o acțiune liberă nu dovedește nimic în privința însărcinării pure de a executa acea acțiune, încât cred că *tocmai de aici* se poate trage concluzia că desăvârșirea morală a omului poate fi lămurită chiar numai din această participare a înclinațiilor sale la acțiunile sale morale. Anume omul nu este predestinat să îndeplinească acțiuni morale izolate, ci să fie o ființă morală. Predestinarea sa nu o constituie *virtuțile*, ci *virtutea*, iar virtutea nu este altceva decât «înclinarea spre datorie». Și oricât de mult s-ar opune în sens obiectiv acțiunile provenite din înclinații celor provenite din datorie, în sens subiectiv lucrurile nu stau așa, și omului nu numai că *îi este îngăduit*, ci chiar *trebuie* să unească plăcerea cu datoria; el trebuie să-și asculte rațiunea cu bucurie.[...] În filosofia morală a lui Kant ideea *datoriei* este prezentată cu o asemenea duritate, încât toate grațiile se retrag cu spaimă din fața ei, iar o rațiune firavă ar fi ușor ispitită să caute perfecțiunea morală pe calea unei asceze monahale întunecate. Citat din Friedrich Schiller, «Opere complete», München 1962 (ediția a III-a), vol. 5, pag. 464 ș.u. Vezi și Xenii sale (ibidem, vol. I, pag. 299 ș.u.):

Scrupul al conștiinței

Cu drag slujesc prietenilor, dar din păcate aceasta o fac cu simpatie,
Din care cauză, adesea, mă roade faptul că nu sunt virtuos.

Decizia

Alt sfat nu există, trebuie să cauți a-i disprețui,
Și-atunci, în silă, vei acționa cum îți dictează datorია.”

- 48 IV 88 „În toate timpurile...sunt numai indivizii: Friedrich Wilhelm Riemer, «Relatări despre Goethe», 26 sept. 1807. textual: „În toate timpurile, numai indivizii au acționat pentru știință. Nu epocile. Epoca l-a executat pe Socrate prin otrăvă, epoca l-a ars pe rug pe Hus; epocile au rămas mereu aceleași.” Citat din ediția de la Leipzig, 1921, pag. 284. compară și cu «Convorbirile lui Goethe» editate de Woldemar, baron de Biedermann, 10 volume, Leipzig 1889-1896; vol. 2, pag. 188.
- 49 IV 92 *Goethe îi muștra pe cei care vorbeau despre o idee a frumosului*: «Scrierile lui Goethe de științe ale naturii», loc. cit., vol. V: «Maxime în proză», pag. 379: „În domeniul estetic nu este bine să se spună: ideea de frumos, căci în felul acesta izolăm frumosul, ce nu poate fi totuși gândit ca izolat.»
- 50 IV 92 *Marile opere de artă pe care Goethe le-a văzut în Italia*: «Călătorie în Italia», Roma, 6 sept. 1787: „Aceste mărețe opere de artă sunt în același timp și cele mai înalte țeluri ale oamenilor, create după legi adevărate și naturale; tot ce este arbitrar, fictiv, se năruiește, aici este necesitate, aici este Dumnezeu. „ Citat din Johann Wolfgang Goethe, «Opere complete în funcție de perioada creării lor», ed. München, vol. 15, 1992, pag. 478.
- 51 IV 92 *arta...o manifestare a unor legi tainice ale naturii*: «Scrierile lui Goethe de științe ale naturii», loc. cit., vol. V: «Maxime în proză», pag. 494: „Frumosul este o manifestare a legilor tainice ale naturii, care ne-ar rămâne pe veci ascunse fără manifestarea acestuia.”
- 52 IV 92 *„Eu cred că știință am putea numi”*: «Scrierile lui Goethe de științe ale naturii», loc. cit., vol. V: «Maxime în proză», pag. 535.

Registru de nume

- Agassiz, 72, 100, 107
Darwin, 16, 72, 73, 93, 99, 103,
107
Einstein, 94
Fichte, 36, 82, 101, 108
Goethe, 3, 7, 9, 11, 12, 13, 15, 16,
17, 18, 19, 20, 22, 24, 33, 40,
49, 56, 66, 68, 72, 76, 77, 78,
79, 85, 87, 88, 92, 93, 94, 95,
96, 97, 98, 99, 100, 101, 102,
103, 104, 105, 106, 107, 108,
109, 111
Gottsched, 24
Haeckel, 8, 16, 70, 72, 93, 99,
100, 103, 107
Hartmann, 14, 102
Hegel, 15, 37, 99, 103
Herder, 13, 15, 88
Jacobi, 76, 84, 100, 101, 108, 109
Jessen, 16, 93, 103
Kant, 19, 27, 36, 40, 51, 53, 58,
68, 77, 88, 99, 100, 101, 104,
105, 106, 108, 109
Kirchmann, 93
Kreyenbühl, 109
Kürschner, 3, 9, 11, 12, 93, 102
Lessing, 13, 15, 87, 101, 109
Liebmann, 7, 19, 98, 99, 102, 104
Linné, 49
Luther, 88
Nietzsche, 94, 95
Reid, 76, 100, 108
Schiller, 3, 13, 15, 17, 18, 19, 66,
81, 88, 93, 97, 99, 101, 104,
106, 109
Schopenhauer, 14, 15, 36, 99,
103
Schröer, 11, 93, 98, 102
Spinoza, 69, 100, 107
Tobler, 96
Vischer, 9, 73, 98, 100, 102, 107
Volkest, 7, 8, 25, 27, 28, 29, 38,
93, 98, 102, 104, 105
Wahle, 26, 104

EDITURA TRIADE
E-mail: edituratriade@yahoo.com
www.edituratriade.ro