

**SOCIETATEA ROMÂNĂ DE FILOSOFIE**

---

**OMAGIU PROFESORULUI ION PETROVICI**

# **ISTORIA FILOSOFIEI MODERNE**

**VOL. III**

**PERIOADA CONTEMPORANĂ**

**de**

**D. Papadopol, Al. Posescu, Mircea Florian,  
Alice Voinescu, Nic. Balca, Const. Gib,  
P. Botezatu, I. Nisipeanu, M. Beniuc, Isi-  
dor Todoran, N. Bagdasar, I. Brucăr, Ca-  
mil Petrescu, Virgil Bogdan,  
Edgar Papu și N. Tatu.**



---

**B U C U R E Ș T I   //   1 9 3 8**

## PREFAȚĂ.

Cu volumul de față cititorul este introdus în inima filosofiei contemporane. Întrucât perioada contemporană se caracterizează printr'o mare varietate de teorii și curente, care nu sunt tratate cuprinzător și sistematic în lucrările existente de istoria filosofiei, s'a lăsat colaboratorilor o mai mare libertate în expunerile lor. Pe de altă parte, capitolul Perspective și orientări, care încheie lucrarea, îmbogățindu-se simțitor, datorită numărului crescând al filosofilor străini cari au ținut să-l omagieze pe Profesorul I. Petrovici, s'a simțit nevoia ca bogatul material să fie repartizat în două volume. Lucrarea va cuprinde în total deci patru volume.

Volumul de față aproape în întregime expune filosofia germană contemporană. Cititorii, cari nu posedă limba germană au în chipul acesta posibilitatea de a lua cunoștință pe larg de această filosofie.

Expunerea mai dezvoltată a filosofiei contemporane cuprinsă în volumele III și IV din Istoria filosofiei moderne nu trebuie interpretată ca o valoare mai mare ce s'ar acorda acestei perioade față de celelalte precedente, ci mai mult ca o înlesnire pentru cititori de a se orienta mai ușor în problemele filosofice actuale.

Interesul viu pe care l-a deșteptat apariția volumelor I și II a dovedit cât de necesară era această Istorie a filosofiei moderne.

SOCIETATEA ROMÂNĂ DE FILOSOFIE

---

# CUPRINSUL

## VOLUMUL III

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 | <u>Pag.</u> |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------|
| Prefața . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               | V           |
| TRANSFORMISM ȘI EVOLUȚIONISM                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |             |
| Transformismul lui Lamarck și Darwin ( <i>D. Papadopol</i> ) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                          | 3           |
| 1. — Perspectiva istorică a transformismului 3. 2. — Transformismul la Lamarck 6. 3. — Transformismul la Darwin 18. 4. — Concluzii 27.                                                                                                                                                                                                                                          |             |
| Herbert Spencer ( <i>Al. Posescu</i> ) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                | 30          |
| 1. — Viața și opera filosofică 30. 2. — Relativitatea cunoașterii și consecințele ei 41. 3. — Principiul evoluției 44. 4. — Evoluția organică 51. 5. — Aplicarea principiului evoluției în psihologie. Empirismul și realismul transfigurat 54. 6. — Aplicarea principiului evoluției în sociologie. 64. 7. — Aplicarea principiului evoluției în morală 69. 8. — Încheiere 80. |             |
| FILOSOFIA GERMANĂ                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |             |
| Materialismul german ( <i>Al. Posescu</i> ) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           | 82          |
| 1. — Introducere 82. 2. — Carl Vogt 84. 3. — Jacob Moleschott 85. 4. — Heinrich Czolbe 86. 5. — Eugen Dühring 89. 6. — Ludwig Buchner 91. 7. — Ernst Haeckel 92.                                                                                                                                                                                                                |             |
| Empirio-criticismul ( <i>Mircea Florian</i> ) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         | 94          |
| 1. — Introducere 94. 2. — Ernst Mach 95. 3. — Richard Avenarius 102.                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |             |
| Filosofia imanenței ( <i>Mircea Florian</i> ) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         | 112         |
| 1. — Introducere 112 2. — Wilhelm Schuppe 114. 3. — Richard von Schubert-Soldern 119. 4. — Theodor Ziehen 121.                                                                                                                                                                                                                                                                  |             |
| Neokantismul.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |             |
| A. — Personalități neokantiene . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        | 127         |
| I. Friedrich Albert Lange ( <i>Al. Posescu</i> ). — Omul și opera 128. — Ideile filosofice.                                                                                                                                                                                                                                                                                     |             |
| II. Hermann von Helmholtz ( <i>Mircea Florian</i> ). — Viața 135. — Ideile filosofice 136.                                                                                                                                                                                                                                                                                      |             |
| B. — Școala dela Marburg ( <i>Alice Voinescu</i> ) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | 142         |
| Introducere 142. Herman Cohen. — Viața și opera 143. — Logica și teoria cunoașterii 144. — Etica 156. — Estetica 162. — Psihologia 164. Paul Natorp 166.                                                                                                                                                                                                                        |             |
| C. — Școala dela Baden ( <i>Nic. Balca</i> ) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          | 167         |
| Introducere 167. — Wilhelm Windelband. — Viața și opera                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |             |

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     | <u>Pag.</u> |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------|
| 167. — Conceptul de filosofie 168. — Științe nomotetice și idio-<br>grafice 172. — Teoria valorilor 174. — Heinrich Rickert. — Cla-<br>sificarea științelor 178. — Noțiunea și rostul filosofiei 183. —<br>Teoria cunoștinței 185. — Teoria valorilor 189. — Filosofia<br>religioasă 192.                                                                                                                                           |             |
| D. — <b>Realismul critic neokantian</b> ( <i>Nic. Balca</i> ) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             | 194         |
| Alois Riehl 196. — Oswald Külpe 199. — Friedrich Paulsen<br>204.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |             |
| <b>Idealismul noetic</b> <b>Rudolf Eucken</b> ( <i>Nic. Balca</i> ) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       | 207         |
| 1. — Viața și opera 207. 2. — Filosofia lui Eucken 208. 3. —<br>Poziția lui Eucken față de creștinism 220.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |             |
| <b>NOUI INCERCĂRI CONSTRUCTIVE</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |             |
| <b>Hermann Lotze</b> ( <i>Const. Gib</i> ) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                | 224         |
| 1. Problema epistemologică 225. 2. — Metafizica 228. 3. — Este-<br>tica 239. 4. — Etica 241. 5. — Filosofia Religiei 243. 6. — So-<br>ciologia și Pedagogia 245.                                                                                                                                                                                                                                                                    |             |
| <b>Gustav Theodor Fechner</b> ( <i>Al. Posescu</i> ) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      | 246         |
| 1. — Viața și opera 247. 2. — Ideea însuflețirii naturii 251.<br>3. — Panteismul și consecințele lui filosofice 259. 4. — Monis-<br>mul ontologic 263 5. — Psihofizica, Estetica și Morala 268.<br>6. — Caracterizarea generală a concepției 270.                                                                                                                                                                                   |             |
| <b>Eduard von Hartmann</b> ( <i>P. Botezatu</i> ) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         | 271         |
| 1. Reacțiunea antimaterialistă în filosofia germană din a doua<br>jumătate a sec. XIX-lea 271. 2. — Viața și scrierile 274. 3. —<br>Teoria cunoștinței 276. 4. — Filosofia naturii, psihologia și<br>metafizica 279. 5.—Etica și teologia 284. 6.—Privire critică 288.                                                                                                                                                              |             |
| <b>Wilhelm Wundt</b> ( <i>I. Nisipeanu</i> ) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | 290         |
| I. Concepția sa despre filosofie. 1. — Religia și filosofia 292.<br>2. — Raporturile filosofice cu științele speciale 294. 3. — Ce<br>este filosofia științifică? 296. 4. — Diviziunea științelor speciale<br>296. 5. — Impărțirea filosofiei științifice 299.<br>II. Voluntarismul. 1. — Unitatea și ireductibilitatea funcțiilor<br>psihice 303. 2. — Sinteza creatoare în viața de conștiință 306<br>3. — Teoria apercepției 308 |             |
| <b>ALTE CURENTE</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |             |
| <b>Wilhelm Ostwald</b> ( <i>M. Beniuc</i> ) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               | 316         |
| Introducere 316. — Materia, un caz particular al energiei 317.<br>Sufletul, o formă energetică 318. 4. — Monismul energetic 318.<br>Lucrul în sine e cognoscibil 319.                                                                                                                                                                                                                                                               |             |
| <b>Hans Driesch</b> ( <i>M. Beniuc</i> ) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  | 320         |
| Autonomia fenomenelor vitale față de lumea anorganică. Ente-<br>lechia 320. — Filosofia, știință despre știință 322.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |             |
| <b>William Stern</b> ( <i>M. Beniuc</i> ) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 | 323         |
| Persoană și lucru, realități antitetice 323. — Ierarhia de per-<br>soane 324.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |             |
| <b>Georg Simmel</b> ( <i>Isidor Todoran</i> ) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             | 325         |
| Introducere 325. — G. Simmel, filosof al vieții 326. — Critica<br>raționalismului dusă până la un relativism radical 326. —<br>Formă-conținut 328. — Filosofia culturii 331. — Opoziția cul-<br>tură-viață 338.                                                                                                                                                                                                                     |             |
| <b>Wilhelm Dilthey</b> ( <i>N. Bagdasar</i> ) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             | 339         |
| Introducere 339. — Științe exacte și științe ale spiritului 340.<br>— Psihologia descriptivă și analitică la baza științelor spiri-                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |             |



|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |      |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|
| tului 342. — Trăirea, înțelegerea și expresia, mijloace de a pătrunde în realitatea sufletească multiplă 342. — Încheiere 346.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  | Pag. |
| <b>Hans Vaihinger</b> ( <i>Nic. Balca</i> ) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           | 734  |
| I. Viața și opera lui H. Vaihinger 347.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |      |
| II. Filosofia lui H. Vaihinger. 1 — Funcțiunile logice sunt procese organice teleologice 349. 2. — Noțiunile fundamentale ale științelor sunt ficțiuni 351. 3. — Temeiurile religiei și ale moralei sunt ficțiuni 355. 4. — Viziunea despre lume și viață a idealismului pozitivist 357.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |      |
| <b>Ludwig Klages</b> ( <i>I. Brucăr</i> ) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             | 359  |
| Introducere 359. — Existență și realitate 362. — Existență, realitate și adevăr 364. — Spirit și viață 365. — Timp, tradiție, om 367.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |      |
| FENOMENOLOGIA                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |      |
| <b>Edmund Husserl</b> ( <i>Camil Petrescu</i> ) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       | 375  |
| 1. Despre diferitele interpretări ale conceptului de fenomenologie 375. 2. — Cercetările logice 378. 3. — Matematicile, ca punct de plecare 379. 4. — Normativul condiționat de teoretic 380. 5—6. — Combaterea psihologismului 381. 7-8. — Fixarea categoriilor pure de semnificație 389. 9. — Teoria multiplicității 392. 10—11. — Concluzii 394. 12—13. — Ideile despre o fenomenologie pură și o filosofie fenomenologică 396. 14. — Intenționalitatea. Actul intențional 398. 15. — Obiectul intențional 399. 16. — Reducția fenomenologică. Epochè 400. 17. — Științe de fapte și științe de esențe 401. 18. — Eidos. Intuiția de esențe ( <i>Wesensanschauung</i> ) Științele eidetice 402. 19-20. — Științele materiale eidetice 405. 21. — Eul pur 406. 22. — Ego-logia fenomenologică 408. 23. — Corelația noesă-noemă 409. 24-25. — Noema 410. 26-28. — Diferitele sinteze 414. 29-31. — Dinamismul în fenomenologie 418. 32. — Ego și alter ego 421. 33. — Comunitatea monadelor 422. 34. — Noua ontologie 423. 35—36. — Meditațiile carteziene 424. Încheiere 426. |      |
| <b>Max Scheler</b> ( <i>Virgil Bogdan</i> ) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           | 427  |
| 1. — Ansamblul 427. 2. — Risipire-Evoluție-Unitate 428. 3. — Ordo Amoris 430. 4. Fenomenologie 430 5. — Fenomenologie și ontologie afectivă 431. 6. — Dragostea creștină 432. 7. — Etica materială a valorilor 433. 8. — Fenomenologie religioasă. — Divinitatea 439. 9. — Alunecarea sistemului. Sociologie a culturii 440. 10. — Antropologie filosofică. — Ontologie. — Metafizică 443. 11. Încheiere 447.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |      |
| <b>Martin Heidegger</b> ( <i>Virgil Bogdan</i> ) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      | 447  |
| Problema ontologică 447. — Metoda fenomenologică 448. — Caracterele filosofiei existențiale 449. — Lumea în existența banală 451. — Grija 455. Existența autentică 457. — Filosofia timpului 459.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |      |
| <b>Nicolai Hartmann</b> ( <i>Virgil Bogdan</i> ) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      | 465  |
| 1. — Introducere 465. 2. — Metoda 467. 3. — Metafizica cunoașterii 470. 4. — Etica 479. 5. — Filosofia istoriei 481. 6. Ontologia 482.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |      |
| FILOSOFIA CULTURII                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |      |
| <b>Friedrich Nietzsche</b> ( <i>Edgar Papu</i> ) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      | 486  |
| Privire generală 486. — Viața și opera 487. — Faza „încredării în cultură și geniu”. — Între apolinic și dionisiac 490. — Faza încredării pozitiviste în știință 492. — Faza filosofiei noi.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |      |

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Supraomul 493. — Filosofia culturii 494.                                                                                                                                                                                                                                                                                   |     |
| <b>Oswald Spengler</b> ( <i>N. Tatu</i> ) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                        | 496 |
| Semnificația operei lui Spengler 496. — Critica raționalismului și intelectualismului 497. — Natură și istorie 499. Filosofia culturii în concepția organică-sceptică a istoriei 501. Discontinuitatea spiritului în istorie. Apolinic și faustic 505. — Popor, națiune, rasă 507. 7. — Declinul culturii occidentale 509, |     |
| <b>Alți gânditori</b> ( <i>I. Brucăr</i> ) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                       | 513 |
| A. Liebert 513. — Ernst Cassirer 513. — Karl Jaspers 514.                                                                                                                                                                                                                                                                  |     |

---

**PERIOADA CONTEMPORANĂ**

## TRANSFORMISM ȘI EVOLUȚIONISM

---

### Transformismul la Lamarck și Darwin

Ne găsim și astăzi, se pare, la o sută de ani dela celebra dispută din sânul Academiei de Științe din Paris între fixiști și transformiști asupra problemei originii speciilor, în fața aceleiași întrebări de atunci: Cuvier sau Lamarck? De bună seamă Biologia a făcut progrese enorme dela 1830 încoace în cercetări de amănunt; metodele ei s'au perfecționat neconținut; s'au emis în cadrul ei mereu ipoteze și teorii care au înlesnit științei aprofundarea enigmei vieții. Dar problema originii speciilor în forma antitetică fixism-transformism dela începutul secolului al XIX-lea a rămas se pare pe loc. Progresele Biologiei însele sunt de natură a clătina convingeri până mai de curând ferme, și a provoca schimbări de pozițiune. Transformiști convinși altă dată, ca de pildă Vialleton în Franța sau Carazzi în Italia, după aprofundări de detaliu a problemei evoluției, bună oară în domenii ca acela de morfologie a Tetrapodelor<sup>1)</sup> sau în lucrări sintetice asupra morfologiei și transformismului<sup>2)</sup>, ori asupra „dogmei” evoluțiunii însăși<sup>3)</sup>, înclină astăzi spre pozițiunile vechilor creaționiști. În modul acesta ei nu numai că aruncă îndoială asupra transformismului, dar contribuie, poate nu fără motive binecuvântate, la trecerea evoluționismului pe o linie moartă. Prin Darwin mai ales transformismul ajunsese în secolul trecut să predomine, ba să creeze și o filosofie, o „metafisică”, — monismul lui Ernst Haeckel. Acesta angajase transformismul pe cărări noi. Căutând să adâncească „filosofic” fundamentele dogmei darwiniste

---

1) *Louis Vialleton*, Membre et ceintures des Vertébrés Tétropodes. Critique morphologique du transformisme. Paris, Doin, 1924.

2) *Idem*, Morphologie et Transformisme, în „Le Transformisme” („Les Cahiers de Philosophie de la Nature”). Paris, Vrin, 1927.

3) *Carazzi*, Il dogma dell'Evoluzione. Firenze, 1920.

a făcut din darwinism o filosofie și o religie. Dar nu mult după Darwin și după încercarea lui Haeckel de a ridica darwinismul pe trepte mai înalte, în sânul transformismului se observă o slăbire a entuziasmului. Transformiștii se împărțeau în tabere. Dintre acestea două mai distincte: neolamarckienii și neodarwinienii. Aceste tabere, deși adversare, erau tacit înțelese asupra unei cât mai circumspecte afișări pe pozițiunile clasice. Prudența în care se complăceau demasca de fapt neîncrederea în doctrină așa cum o formulaseră Lamarck și Darwin, în urma descoperirilor lui Weissmann asupra netransmiterii pe cale de hereditate a caracterelor câștigate, sau a experiențelor întreprinse de Hugo de Vries asupra „mutațiilor”. Lucrările acestora<sup>1)</sup> au înlesnit cu deosebire renașterea concepțiilor antitransformiste, de astădată cu denumiri noi. În timpul din urmă pe aceste pozițiuni se găsesc angajați și vechi transformiști, cum arătam pentru Franța pe Vialleton<sup>2)</sup>.

Așa dar, cu tot succesul răsunător din vremea apogeului transformismului datorită lucrărilor lui Darwin, teoria transformistă nu este stăpână în Biologie<sup>3)</sup>. În fața reprezentanților ei mai mult sau mai puțin ortodocși se ridică turburătoare umbra lui Cuvier. Acesta adusese în atmosfera de idei turburată pe la 1810 de Lamarck o relativă liniște și impusese în cercurile Academiei de Științe din Paris ca și în acelea ale Sorbonei, principiul fixității speciilor. Steaua lui Cuvier apusese însă odată cu apariția *Originei speciilor* a lui Darwin, la 1859, și se stinsese se părea definitiv, cu toată încercarea lui Agassiz, de a-i salva cu argumente inedite, moderne, și să o recunoaștem cu

1) *Weissmann, Vorträge über Descendenztheorie*. 2 vol. Jena, Fischer, 1902; *Hugo de Vries, Mutationstheorie*, 2 vol. Leipzig, Veit, 1901—1903.

2) Vialleton spune b. o în prefața lucrării „*L'origine des êtres vivants*” apărută în prima ediție în 1929: „Après l'enthousiasme du début, où l'on „considérait comme marques de parenté les moindres ressemblances portant „sur quelques parties isolées des organismes, on s'est de mieux en mieux „rendu compte des impossibilités que présentent d'aussi amples transformations, et l'on s'accorde généralement à reconnaître que le pouvoir des facteurs transformistes s'arrête à la formation de types inférieurs...., qu'il est „tout à fait incapable de produire les types supérieurs... L'explication de la „génése des espèces ne vaut pas pour celle des types: ce qui peut le moins „ne peut pas le plus...” (Vialleton, *L'origine des êtres vivants*. L'illusion „transformiste. Paris, Plon, 1929. Avertissement, pag. III).

3) În gândirea catolică transformismul și când este acceptat, cum a fost b. o cazul subtilului teolog Wassmann, poartă totuși urmele de interpretare religioasă a naturii potrivit spiritului general al științei catolice. De pildă el este *vitalist*, Wassmann înlăturând concepția selecțiunii naturale atribuia transformismul unei „forțe vitale”. (*Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie*, III-te Auflage, Freiburg im Breisgau, Herder, 1906).

mijloace egale, doctrina<sup>1)</sup>). În vremea noastră steaua lui Cuvier reapare<sup>2)</sup>. Ne găsim ca și acum o sută de ani în fața aceleiași întrebări, în esență: *fixism sau transformism?*

Unul din motivele acestei întoarceri a Biologiei către vechile dispute în ce privește problemele ei de căpetenie este, poate, insuficiența organică a transformismului ca principiu explicativ. Aceasta ar rezulta din faptul că transformismul a fost supus unui examen exegetic și încă de mult, din partea însăși a reprezentanților lui. Din acest examen a rezultat o tot mai accentuată neîncredere în valoarea lui explicativă — până a se ajunge în Biologia actuală la o negare a lui în întregime<sup>3)</sup>.

Sunt însă și motive mai adânci și mai generale, în legătură cu evoluția conceptului de știință însuș, care explică oscilația spiritului contemporan între „fixism” și „transformism”. Aceste motive ni se par chiar a fi cele hotărâtoare. Transformismul s’a așezat dintru început pe temeiul că știința este exclusiv explicare cauzală, în sensul determinismului mecanic al cauzelor eficiente. Lamarck și Darwin mai cu seamă au accentuat acest postulat. De aici a rezultat alunecarea transformiștilor spre materialism — fapt care a compromis și el în bună parte doctrina. Celebrele conferințe asupra Darwinismului ținute de Büchner pe la 1860-70<sup>4)</sup>, din necesitatea pentru cauză de a se aduce în sprijinul materialismului pe care îl profesa el concluziile cele mai nouă ale Biologiei, după ce se abuzase de acelea ale Fizicei și Chimiei de atunci, n’au servit transformismului. Tot așa, n’a servit transformismului nici monismul lui Haeckel. Natura organică așteptă altă explicare decât cea limitat cauzală și mecanică<sup>5)</sup>. Unii au pos-

1) Agassiz, De l'espèce et de la classification en Zoologie. Trad. de l'anglais par F. Vogeli. Paris, Baillière, 1869.

2) „În vremea de față este o criză evidentă, o renaștere a tuturor ideilor fixiste tradiționale care se încarnaseră în Cuvier.” (Dr. A. Labbé, Le conflit transformiste, Paris, Alcan, 1929 pag. 26).

3) Astăzi ne găsim în faza de elaborare a unei teorii cu totul nouă, *Geneica*. Aceasta explică apariția caracterelor în ontogeneză prin factori noi, deocamdată ipotetici, *genii*, ce se găsesc în celulele sexuale, localizați în cromozomi. „Consecința cea mai de preț poate a experiențelor de genetică este de a fi pus în evidență *surprinzătoarea stabilitate a vieții*” — spune Guyenot (L'hérédité, pag. 27).

4) L. Buchner, Conférences sur la théorie darwinienne. Trad. de l'allemand par Aug. Jocquot, Leipzig-Paris, 1869.

5) Deși, după Claude Bernard, „il n'y a qu'une physique, qu'une chimie, qu'une mécanique générale, dans lesquelles rentrent toutes les manifestations phénoménales de la nature, aussi bien celles des corps vivants que des corps bruts” (Leçons sur les phénomènes de la vie, communs aux animaux et aux végétaux, pag. 112).

tulat pentru domeniul vieții finalismul — ceeace nu era desigur o noutate. Era o revenire la pozițiuni mai vechi. În Germania a încercat acest lucru H. Driesch întorcând Biologia la „entelechiile” lui Aristotel<sup>1)</sup>. Determinismul mecanic se dovedise în domeniul vieții insuficient și primejdios. Trebuia să se a-rate o reacțiune. În cele din urmă determinismul conceput cauzalitate mecanică s’a dovedit insuficient și pentru alte domenii decât acela al vieții. Și-a luat sarcina să o dovedească Fizica mai nouă<sup>2)</sup>. Pentru domenii speciale ale vieții, ca de pildă în Psihologie, falimentul determinismului este neîndoișor.

Cum putea să reziste transformismul, în formele lui de început mai ales, nouilor orientări ale conceptului de știință?

## II.

Limitând transformismul la Lamarck și Darwin înțelegem numai să urmărim teoria transformistă la întemeietorii ei, să scoatem în relief cu alte cuvinte acele forme inițiale, clasice, care au pus net transformismul în fața creaționismului și fixismului. Imperfecțiunile celor două sisteme sunt fără îndoială notorii. Ele au astăzi mai mult o valoare istorică. Spiritul în care au fost însă concepute a caracterizat principial în întregime transformismul. De aceea în ele se ascunde și ceea ce are pozitiv ca metodă transformismul, dar și ceea ce are el negativ ca spiritualitate.

De altfel imperfecțiuni cuprind toate sistemele transformiste, deci și acelea care vin după lamarckism și darwinism. În cartea lor asupra *Teoriilor evoluției* Yves Delage și M. Goldsmith vorbesc categoric despre caracterul cu totul transitoriu al tuturor sistemelor, arătând că fiecare teorie, fiecare sistem propus în cadrul transformismului, își poate revendica o valoare prin aceea numai că a adus în discuțiune factorii ce joacă rol în evoluția vieții. „Cu toate că nici unul din sistemele „analizate — zic ei în încheiere<sup>3)</sup> — nu aduce o soluție ge-

1) *Hans Driesch*, Philosophie des Organischen, ed. 1928. După ediția primă, 1909, o traducere franceză la Rivière (La Philosophie de l’Organisme, trad. M. Kollman, 1921). *Idem*, Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre, ed. II 1922.

2) *Philipp Frank*, Le principe de causalité et ses limites. Trad. de l’alle-m. par Du Plessis de Grenedan. Paris, Flammarion, 1937; *Sir James Jeans*, Les nouvelles bases philosophiques de la science, trad. de l’anglais par A. Lalande. Paris, Hermann, 1935.

3) *J. Delage et Goldsmith*, Les Théories de l’Évolution. Paris, Flammarion, 1918 p. 346.

„nerală absolut satisfăcătoare pentru problema evoluției, factorii la care ele se referă joacă sigur un rol și'n asta le stă valoarea. Numai că acțiunile acestor factori sunt așa de „încâlcite, ele se întretaie în modalități așa de complicate încât „este foarte greu să arate cineva partea fiecăruia”.

În privința spiritului general însă, care străbate teoriile transformiste, toată lumea este de acord, el fiind ceva bine definit. H. Y. Jordan arată bunăoară în *Symposion*-ul deschis de „Recherches Philosophiques” în 1931 asupra metodelor filosofice: „Filosofia naturalistă modernă pleacă dela problema „teleologică sau a finalității. Propriu zis lupta împotriva teleologiei începe în a doua jumătate a secolului XIX-lea. Până „aci pentru majoritatea oamenilor de știință care se ocupau „de științele experimentale și în orice caz sigur pentru cei „al căror domeniu nu era acela al științelor naturii, era admis „și se înțelegea dela sine că orice fapt ce se petrece într'un „organism era întreținut de o forță vitală (*vis vitalis*) care lu- „crează în vederea anumitor scopuri. Într'un organism su- „fletul regisă fenomenele psihice, iar forța vitală pe cele „vegetative”<sup>1)</sup>.

Principiul finalității era așa dar dogmă. În știință aceasta nu putea însă dura. Finalității i se opuse încetul cu încetul cauzalitatea până când aceasta birui definitiv. Ea ajunsese astfel singura bază pe care științele vieții se puteau organiza inductiv. „Fu „demonstrat, zice Jordan, că o mulțime de fenomene biologice „erau accesibile analizei cauzale și din acest moment dogma „după care nu există decât „cauze eficiente” nu mai avea „nevoie pentru a fi definitiv admisă decât de o extindere ipote- „tetică a rezultatelor deja obținute la ceea ce rămăsese încă „neexplorat”. Transformismul a jucat de astădată un rol hotărâtor. „Perspectiva de a se studia problemele vieții printr'o „metodă pur inductivă, a produs o mulțime de lucrări de filosofie naturalistă dintre care cele mai cunoscute sunt fără „îndoială operele lui Lamarck, Darwin și Haeckel”.

Opera lui Lamarck este chiar cea mai reprezentativă dacă ținem seama că ea apărea în împrejurări puțin prielnice afirmării în biologie a principiului determinismului. Darwin făcând istoricul transformismului așează printre cei dintâi naturaliști convinși despre originea naturală a speciilor pe Buffon. „Buffon, zice

1) H. J. Jordan, *Naturalisme en synthèse biologique*, în „Recherches Philosophiques” an. I 1931—1932, Vrin, pag. 180.



el<sup>1)</sup>), este primul în timpurile moderne care a tratat în mod „științific chestiunea originii speciilor”. Marele naturalist francez emisese în adevăr în *Histoire naturelle des animaux* o teorie transformistă asupra speciilor, în care, surprinzător lucru, menționa ca factori generatori ai variațiilor mediul și chiar selecția naturală<sup>2)</sup>. Dar Buffon în prefața tomului IV din *Istoria Naturală*, censurat fiind de Facultatea de Teologie a Sorbonei, și-a renegat teoria<sup>3)</sup>. Lamarck în schimb a rezistat cu tenacitate ideilor pe care Buffon nu le putuse înfrânge, stăpâne asupra Academiei de Științe, asupra Sorbonei și în genere asupra cercurilor culte. Aceasta putea fi prea bine unul din motivele pentru care Lamarck ajunge profesor de Zoologie la „Jardin des Plantes” abia către sfârșitul vieții, la 52 de ani. Darwin însă, urmând pe Isidore Geoffroy-Saint-Hilaire a cărui *Istorie naturală generală* apăruse în același an, 1859, ca și „Originea speciilor”, arată într-o notă că ideea transformistă era pe la 1790 oarecum în aer. Printre cei ce puteau reprezenta cu autoritate ideea în acest timp Darwin arată pe bunicul său după tată, Erasm Darwin, pe Goethe și pe Geoffroy-Saint-Hilaire (Etienne), și insistă asupra faptului că aceștia ajunseseră la aceleași concluziuni în mod cu totul independent și cam la aceeași dată. „Iată în adevăr, zice Darwin, un caz „destul de neobișnuit, apariția aproape simultană a unor păreri „asemănătoare din moment ce Goethe în Germania, doctorul „Darwin în Anglia și Geoffroy-Saint-Hilaire în Franța ajung „în același an 1794-95 la aceeași concluzie asupra originii „speciilor”<sup>4)</sup>).

Dacă problema era în preocupările celor mai reprezentativi savanți și gânditori ai vremii, spiritul în care ideea se concepea nu era totuși același. Ceeace aducea în deosebi Lamarck era gândirea strict științifică. „Lamarck cel dintâi, no- „tează Darwin<sup>5)</sup>), a făcut științei un neîntrecut serviciu de-

1) Ch. Darwin, On the origin of species by means of natural selection, London, 1896 Fifth edition. Introduction, pag. XI.

2) Edm. Perrier, La philosophie zoologique avant Darwin, Paris — Alcan, 1896, pag. 56 sq.

3) Giard, in „Controverses transformistes”, Paris, 1904. citează o scrisoare a lui Buffon în care acesta recunoștea că omul de știință trebuie să respecte cu fermitate religia ca și credințele populare. „On se doit au culte public. Ceux qui agissent autrement sont des fous. Il ne faut jamais heurter de front les croyances populaires, comme faisaient Voltaire, Diderot, Helvetius...”

4) Ch. Darwin, op. cit. pag. XII, nota.

5) Idem, ibidem, p. XII.

„clarând că orice schimbare în lumea organică, este rezultatul „unei legi și nu rezultatul unei intervențiuni miraculoase”. Se deosebea gândirea lui Lamarck în mod absolut și de aceea a lui Goethe, bunăoară. Acesta, preocupat de esențe, aducea o metodă de cunoaștere care avea prea puține puncte de asemănare cu cele folosite de obicei de știință. Metoda lui Lamarck era oarecum matematică, de severă precisiune, de aceea și înclinarea lui spre o interpretare mecanică a fenomenelor vieții. Haeckel subliniază chiar această calitate pe care o aducea în Biologie Lamarck Teoria lui excludea conceptele finaliste. De aceea Haeckel aprecia în mod deosebit la Lamarck „lipsa unei forțe vitale speciale sau a unei cauze finale organice — der Mangel einer besonderen Lebenskraft oder organischen Endursache”<sup>1)</sup>. Gândirea lui Goethe era tot ce putea fi mai opus. Goethe avea *viziune*; de aci o metodă *organică* de cunoaștere ce mergea în adâncime, spre sursă, iar formularea adevărurilor ce se năzăreau intuiției unei atari gândiri urma o cale adecvată: *imaginea* plină de sens, de simbol. Nu se știa Goethe el singur „în opoziție față de toată știința vremii sale”, cum notează mi se pare Eckermann?

Dar Lamarck și Goethe, știința și viziunea organică, mergeau convergent spre același principiu explicativ al formelor vieții „transformare”, „metamorfoză” — o alunecare neîntreruptă de forme cu primenire de structură și de esență.

Opera lui Lamarck este, în al doilea rând concludentă, în privința naturii gândirii lui. Lamarck era cunoscut mai ales prin lucrările lui de meteorologie, în care, cu toate desmințirile pe care faptele din acest domeniu i le da regulat, el se îndărătnicea să-și afirme neturburat credința în determinism. Publicase și o operă sistematică în direcția aceasta, *Hidrogeologia*, la 1801, pe lângă celebrele *Anuare meteorologice* scoase treisprezece ani la rând, între 1799 și 1812, și pentru care Napoleon îl ironiza cu brutalitate<sup>2)</sup>. În *Hidrogeologie* Lamarck se

1) Ernest Haeckel, *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, Berlin 1879, pag 101.

2) Napoleon găsi să-și arate sentimentele în ziua când primi la Tuileries, în 1809, pe membrii Academiei de Științe. Lamarck prezintă Împăratului lucrarea pe care tocmai o publicase. Arago relatează scena: „Qu'est ce que cela? dit brutalement l'Empereur. C'est votre absurde météorologie, cet ouvrage dans lequel vous faites concurrence à Mathieu Loenoberg, cet annuaire qui deshonne vos vieux jours! Faites de l'histoire naturelle, et je recevrai vos productions avec plaisir. Ce volume, je ne le prends que par considération pour vos cheveux blancs. Tenez”. Și dete cartea unui aghiotant (în Arago, *Histoire de ma jeunesse*).

Cartea era de fapt, *Filosofia zoologică*.

ridica împotriva ideii fixității speciilor minerale, introducea pentru prima dată în știință ideea de durată, „et posait le changement comme le grand fait geologique”<sup>1)</sup>. La 1785 prezentase Academiei de Științe schița unei clasificări paralele a plantelor și a animalelor afirmându-se adversar al fixismului, stimulat și de lucrările recente ale lui Antoine-Laurent de Jussieu care substituise concepției lui Linné despre ordinea naturii bazată pe caracterele externe ale ființelor<sup>2)</sup> o concepție despre ordinea naturală întemeiată pe înrudirile lor organice. Jussieu introdusese adică în știință un principiu dinamic care, în concepția lui, determina armonia naturii<sup>3)</sup>.

Așa dar, partizan al concepției deterministe afirmată cu statornică convingere în lucrări de meteorologie, eliminând orice urmă de finalitate din fenomenele vieții, introducând în știință ideea de durată și de devenire, în care parte a doctrinei se găsea alături de Jussieu, Lamarck își începuse cursul de Zoologie la 30 April 1796 anunțând un program de lucru cu desăvârșire nou și revoluționar. Rostul acestui curs n’a desmințit programul. El se realiza an de an cu lucrări ce culminează în *Filosofia zoologică* apărută la 1809<sup>4)</sup>.

Transformismul cuprinde în principiu două probleme: pe de o parte, rupând îndrăzneț cu o tradiție, aceea a „creaționismului”, el postulă *geneza spontană a vieții* prin trecerea directă a materiei spre formele organizate, vii; pe de altă parte, tăgăduind ca pe o eroare primejdioasă în știință teoria „fixității speciilor” reprezentată de Linné și continuată de Cuvier, postula *nașterea speciilor noi prin transformarea neconținută a celor vechi sub acțiunea unor factori ce urmau să fie descoperiți*. Prin urmare „generația spontană” și „descendența” — acestea

1) *Élie Faure*, Les constructeurs. Paris, Crès, 1921, pag. 17.

2) Clasificarea era în concepția fixiștilor imaginea rațională a ordinii naturale concepută de Creator, planul ascuns după care natura s’a creat. Năzuința filosofiei naturale era descoperirea acestui plan al Creatorului și contemplarea lui.

3) *Lamarck* era și un caracter independent. Câștigat pentru ideile care frământaseră Franța revoluționară la 1789 el se ținea departe de opera lui Napoleon. „La science hierarchisée de l’Empire n’était pas son élément. Il avait trop d’orgueil pour accepter la doctrine d’État. Il était trop vieux pour renoncer à son orgueil” (*Élie Faure*, op. cit. pag. 22).

4) Începând dela 1797 *Lamarck* publică: *Mémoires de physique et d’histoire naturelle* 1797; *Systèmes des animaux sans vertèbres*, 1801; *Histoire naturelle des végétaux*, 1803. Transformismul este expus sistematic în *Philosophie Zoologique*, 1809; în „Introducerea” la *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres*, 7 vol 1815—1822, și în *Système des connaissances positives*, 1820. În germene doctrina e cuprinsă în *Recherches sur les corps vivants*, publicată la 1794 în plină teroare și dedicată „au Peuple français”.

erau în esență transformismul. Ele formează un ansamblu organic, iar într-o concepțiune materialistă asupra existenței se și condiționează reciproc. Quinet observase și el solidaritatea lor necesară, dar, prudent, spusese: „pot înțelege până la un oarecare punct înlănțuirea, succesiunea ființelor; dar punctul inițial de unde ele decurg îmi scapă”. Edmond Perrier accentuiază: „dela Lamarck s’a stabilit un fel de solidaritate între ipoteza unei evoluții graduale a ființelor vii și aceea a generațiilor spontane”<sup>1)</sup>. Adevărul este că Lamarck, spre deosebire de Darwin, îmbrățișează amândouă problemele, dând totuși celei de-a doua, descendenței, precădere ca întindere. Nici nu putea Lamarck, în stadiul de atunci al Chimiei organice, să dea aceeași extindere primei probleme. Biologia era la începutul veacului al XIX-lea cu totul insuficient orientată, îi lipseau cu desăvârșire metodele adecuate pentru a se apropia în mod științific de problema originii vieții. Lamarck se mulțumea și era de ajuns atâta, să enunțe principiul. Trebuie avut în vedere până la un punct că, de altfel, transformismul așa cum era conceput de Lamarck însemnă o teorie care să explice *armonia naturii*, minunata ei rânduială. Era prin urmare și la el tot preocuparea în fond despre „ordinea naturală”, însă *înțeleasă și explicată după alte principii*<sup>2)</sup>. Se înțelege atunci de ce opera lui Lamarck se mulțumește de multe ori să enunțe numai principii.

Cu privire la *originea vieții* Lamarck are o teorie proprie, a „fluidelor subtile”. Acestea, puse în mișcare de căldura și lumina soarelui, au pătruns mici particule de materie mucilaginoasă inertă care erau apte să primească influența lor. Insuflețind aceste particule au dat naștere primelor ființe vii. Aceste fluide n’au pierdut însă întru nimic facultatea de a însufleți materia inertă; noi organisme, infusoriile, se formează neîncetat prin acest procedeu și se nasc astfel prin *generație spontanee*<sup>3)</sup>.

Deși Lamarck, introducând ipoteza „fluidelor subtile” ce însuflețesc materia, deschidea de fapt între materie și ființele

1) Edm. Perrier, La Philos. zool. avant Darwin, pag. 74.

2) Vorbind b. o. despre lupta ce se încinge în natură între viețuitoare, unele căzând victime altora, precum și de „înspăimântătoarea fecunditate” a viețuitoarelor inferioare, Lamarck vedea în aceasta semnul atotputerniciei naturii care a prevenit periculoasele urmări ale fecundității făcând din unele viețuitoare pradă altora. În felul acesta „tout reste en ordre”. (Philos. zoologique, p. 100).

3) Edm. Perrier. op. cit. pag. 74

organice un hiatus — tot așa după cum tot un hiatus desparte animalele de plante<sup>1)</sup>. — pasagii precise din „Filosofia zoologică” arată limpede geneza directă a vieții din elementele materiei. El spune de pildă într'un loc: „natura a început și „reîncepe și astăzi în fiecare zi să formeze corpurile organizate „cele mai simple și ea nu formează direct decât pe acestea, „adică aceste prime rudimente (*ébauches*) de organizare denu- „mite generațiuni spontane”<sup>2)</sup>. Iar în altă parte, combătând în treacăt teoria fixistă a „revoluțiilor violente” și căutând să demonstreze teza continuității în natură, Lamarck își precizează și mai bine gândul arătând și mai lămurit în ce constă „generația spontană”: „Evoluția geologică a globului și populația „lui organică sunt fenomene ce s'au petrecut în mod continuu și „n'au fost întrerupte de revoluțiuni violente. *Viața nu e decât „un fenomen fisic. Toate fenomenele vitale se datoresc unor „cauze mecanice, fie fizice, fie chimice, având rațiunea lor de „a fi în constituția materiei organice. Animalele și plantele cele „mai rudimentare, de pe cele mai de jos trepte ale scării organice, „s'au născut și se nasc încă și astăzi prin generație spontană”<sup>3)</sup>.*

Să se observe: „s'au născut și se nasc încă și astăzi prin generație spontană”. Prin aceasta este afirmată și asigurată principal continuitatea genezei vieții și se preîntâmpină obiecția creaționistă sau cea vitalistă.

Asupra problemei originii vieții Lamarck s'a lămurit principal mijlocită genului de studii care, ca profesor la o catedră de animale nevertebrate, făceau preocuparea lui permanentă. Lamarck este, datorită ocupațiunii lui oficiale, și cel mai orientat naturalist în această vreme asupra vieții organismelor inferioare. Catedra lui nu fusese niciodată ocupată. Animalele inferioare, cu structură rudimentară, nu ispitise pe nimeni. Filosofia naturii pornea dela om și dela organisme cu structuri complicate. Acestea, de altfel, fuseseră în planul Creațiunii ființele ce urmau să populeze pământul. Animalele inferioare, în concepția lui Buffon bunăoară, apăruseră datorită legii degenerării, cum de pildă măgarul este o specie degenerată a calului iar maimuța o specie degenerată a omului. Făcând așa dar studii amănunțite și întinse asupra nevertebratelor și

1) „Lamarck vede un hiatus adânc între corpurile brute și corpurile „organizate, după cum el presupune un hiatus asemănător între animale și „plante, animalele posedând o facultate, iritabilitatea, care lipsește pe „deaintregul tuturor vegetalelor” (Perrier, 83).

2) J. Lamarck, Philosophie zoologique I-e partie.

3) Idem, ibidem, II-e partie.

coborîndu-se jos de tot pe treptele vieții până la microorganisme, Lamarck s'a găsit în fața *aparității vieții* sub această formă a organismelor rudimentare și a conceput apariția vieții în mod spontan prin trecerea materiei spre forme organizate pe cale de transformare<sup>1)</sup>.

Partea originală totuși, prin care lamarckismul s'a așezat și a rămas printre sistemele mari ale gândirii moderne, este teoria „descendenței”. Aici principiul determinismului care constituie osatura gândirii lui Lamarck joacă un rol hotărîtor; dar mai cu seamă prin teoria descendenței a avut lamarckismul consecințe interesând gândirea filosofică modernă. Darwin, în ce-l privea pe el, a refuzat constant să se apropie de problema originii vieții socotind-o insolubilă și mai ales neconcludentă. La Darwin ea trecea drept o problemă „metafizică”. Problema cu adevărat biologică era „originea speciilor”, și ca un derivat al acesteia, aceea a „descendenței omului”. Era, poate, o revenire prin Darwin a filosofiei naturale la preocupările de totdeauna ale naturaliștilor, la organismele superioare și la om, cu alte cuvinte o revenire la «antropologie». Metoda de lucru era totuși fundamental alta, trădând o spiritualitate care nu mai avea nimic comun cu cea de altădată. Sistemul filosofic rod al acestei spiritualități, care avea să rezulte din *filosofia naturală* concepută inductiv pe baze empirice și cu ipoteze ce se verifică constant, era să fie în mod necesar *evoluționismul*. De aceea cu toate deosebirile dintre ei, în filosofia naturală Darwin rămânea pe drumul deschis de Lamarck.

Lamarck a pornit în teoria descendenței dela o chestiune gingașă în filosofia naturală, aceea a *clasificării și a fundamentelor ei*. Și aici se deosebește el de Darwin. Acesta n'a dat niciodată atențiune problemei clasificării. Ordinea naturală prezentată într'un sistem de clasificare era tot atât de puțin științifică pentru Darwin ca și originea vieții; era tot atât de puțin concludentă. *Ordinea naturală* cu vădit caracter static devine la Darwin *selecțiune naturală*, așa dar un proces care se *întâmplă realiter în timp și în spațiu având un pronunțat caracter dinamic*.

Factorul dinamic sub forma *devenirii* îl găsim și în la-

---

1) Jordan spune: „Nimeni nu se putea gândi să admită identitatea dintre natura însuflețită și cea neînsuflețită cât timp preocupările naturaliștilor fuseseră organismele superioare și în special omul. Din studiul protozoarelor însă a pornit impresia că viața e posibilă sub formă de stropi vii de materie albulinoidă” (Lucr. cit., în „Rech. Philos” I, 181).

marckism. Dar diferă esențial metoda prin care se ajunge la dânsul. Lamarck pornește dela discuția problemei clasificării năzuind să descopere un sistem de clasificare *naturală* bazată pe înrudirile organice dintre ființele vii. Pentru a întemeia științific un atare sistem de clasificare el discută și factorii care produc înrudirile, adică trecerile dela formele vechi spre cele nouă, într'un cuvânt *transformarea speciilor*.

Clasificarea în concepția creaționiștilor despre natură era imaginea rațională care redă gândul ce-a prezidat la crearea viețuitoarelor pe pământ; este icoana în care se poate ceti rânduiala divină după care s'a săvârșit creația vieții. Creatorul a produs *specii*, în număr determinat dintru început; acestea se repetă în timp. Așa dar speciile sunt entități fixe și invariabile. Linné spusese: „*Species tot sunt diversae quot diversas formas ab initio creavit infinitum Ens*”. De aci rezultă corolarul: „*Nul-lae species novae*”. Pe acesta însă Linné l-a suprimat în ediția X-a a *Sistemului naturii*.

În spiritul doctrinei lui Linné, Cuvier definise specia: „l'ensemble des individus nés de parents communs et de ceux qui leur ressemblent autant qu'ils se ressemblent entre eux”. Cum remarcă Félix le Dantec, această definiție a lui Cuvier era negarea însăși a transformismului<sup>1)</sup>.

Fiind entități fixe și invariabile, creaționiștii concepeau deci speciile ca *realități*. De aci realismul filosofiei creaționiste în problema clasificării. Concepția lui Lamarck este diametral opusă. El spune: „Les divisions systématiques, classes, ordres, familles, genres et espèces, ainsi que leurs dénominations, sont une oeuvre purement artificielle de l'homme”. Am putea-o numai, în opoziție cu realismul creaționismului, *nominalistă*. „La nature, precisează Lamarck, n'a réellement formé ni classes, ni ordres, ni familles, ni genres, ni espèces constantes, mais seulement des individus qui se succèdent les uns aux autres et qui ressemblent à ceux qui les ont produits”.<sup>2)</sup>

Prin urmare cercetarea metodică a naturii înseamnă a porni dela indivizi; clasificarea este „une partie de l'art”, o

1) *Félix le Dantec*, *Éléments de Philosophie biologique*, Alcan pag. 280.

2) Ba chiar, accentuând asupra caracterului nominalist al diverselor concepte enumerate, el nu ezită a lovi în teza creaționistă care „confundă ceea ce face omul cu ceea ce face natura”. „Natura, zice Lamarck, n'a făcut întru nimic așa ceva și în loc sa abuzăm confundând ceea ce facem noi cu ceea ce face natura (au lieu de nous abuser en confondant nos oeuvres avec les siennes) să recunoaștem mai bine că aceste clase, ordine, etc... sunt mijloace ale minții noastre (des moyens de notre invention), de care nu ne putem lipsi, dar pe care trebuie să le folosim cu discrețiune...”

treaptă de cunoaștere pe care ne ridicăm până la înțelegerea exactă a legilor naturii. Legea supremă ce ni se face evidentă studiind natura organică este după Lamarck că „speciile nu sunt toate contemporane; ele descind unele din altele și nu posedă decât o fixitate relativă și temporară”. Cauzele acestei relative și temporare fixități, ca și acelea ale descendenței, trebuiesc căutate în împrejurările externe care exercită influențe în mod constant asupra organismelor<sup>1)</sup>. Iar cu raportul dintre organisme și împrejurările externe Lamarck intră în analiza factorilor de care depinde originea sau transformarea speciilor.

Factorii ei înșiși stau într'un raport determinat, formând o înlanțuire logică dar și naturală. Ei sunt de aceea „obiectul de cea mai mare importanță al filosofiei raționale” concepută de Lamarck ca știința care ne duce la aflarea legilor naturii. Iată un citat din *Discours préliminaire* (pag. XXXV): „Le „produit des circonstances comme causes qui amènent de nouveaux „besoins, celui des besoins qui fait naître des actions, celui „des actions répétées qui crée les habitudes et les penchants, „les résultats de l'emploi augmenté ou diminué de tel ou tel „organe” — sunt la un loc „les moyens dont la nature se sert pour conserver et perfectionner tout ce qui a été acquis dans l'organisation”<sup>2)</sup>.

Este ușor de văzut că avem pusă net în lamarckism problema adaptării. „Problema transformării speciilor, zice Jean Rostand, se confundă pentru Lamarck cu aceea a adaptării”<sup>3)</sup>.

Din analiza factorilor ce duc la fenomenul adaptării două idei se desprind cu deosebire: acțiunea mediului asupra viețuitoarelor crează trebuințe; pe de altă parte acestea, la rândul lor, transmise urmașilor pe cale de hereditate, nasc organe noi<sup>4)</sup>. Viața așa dar se desfășoară stând sub imperiul a două forțe cu adâncă rezonanță în structura organică a speciilor: *mediul* și *hereditatea*. Trebuie însă precizat: din faptul influenței mediului rezultă totdeauna caractere noi; hereditatea privește așa dar pe acestea. De aceea lamarckismul trece în știința modernă mai ales drept teoria care a impus *principiul heredității caracterelor câștigate*<sup>5)</sup>, spre deosebire de darwinism care a impus

1) Cap. VII partea I din *Philosophie zoologique*, „De l'influence des circonstances”.

2) *Philos Zool.* pag. 35.

3) *Jean Rostand*, *État actuel du Transformisme*, Paris-Stok, 1931 pag. 69.

4) De unde principiul lamarckist în *Biologie* „funcțiunea crează organul”, și nu invers.

5) *Osborn*, *From the C eeks to Darwin* (cap. „Lamarck”). Vezi și



„principiul selecțiunii naturale”. În alți termeni: principiul *variațiilor* ce se ivesc în sânul unei specii subț acțiunea mediului, transmise prin hereditate urmașilor, variațiile devenind punctul de plecare al unei specii noi.

Problema mediului în lamarckism se pune foarte de vreme. Încă în *Hidrogeologie* Lamarck arătase că fenomenele meteorologice nu au pentru știință o valoare independentă, ci întru cât ele constituiesc în natură cauze pentru dezvoltarea vieții. În teza creaționistă problema mediului n’avea desigur niciun rost. Viețuitoarele apar datorită unei puteri imanente care le dă naștere neținând seamă decât de un plan preexistent creațiunii generale a naturii — cărui plan creațiunea în genere se subordonează. Pentru deterministul Lamarck „creațiunea” este un proces natural ce se întâmplă în virtutea unor cauze precise. Mediul este un atare complex de cauze. Viața pe pământ se înfățișează în tipuri variate și distincte, cu structuri diferențiale deosebite ca complexitate. Cauza stă în condițiunile deosebite de mediu în care viața se desfășoară: aer, apă, uscat etc. Pe de altă parte condițiile de mediu nu sunt nici ele fixe și invariabile într’un ansamblu dat pentru totdeauna, ci se schimbă. Principiul devenirii deci se aplică în primul rând mediului. Ca o consecință a schimbărilor de aci, avem variabilitatea speciilor<sup>1</sup>).

Această problemă a mediului odată pusă încă din 1801, când apărea *Hidrogeologia*, ea devine fundamentul doctrinei, Adaptarea la mediu este de aceea în lamarckism un principiu necesar<sup>2</sup>).

Tot așa de necesar este și principiul după care *funcțiunea crează organul*. Acțiunea fatală a mediului născând trebuințe în structura fiziologică a organismelor, acestea se fixează și se generalizează pe cale de descendență producând varietăți de structură morfologică, deci organe noi. Trebuie să observăm însă că ulterior, pe cale experimentală, Weissmann ca și toți

---

*Em. Radl*, The history of biological theories, Oxford „Univ. Press”, 1930. O expunere clară și precisă a esenței lamarckismului, în *R. Anthony*, De la valeur en tant que théories des Théories de l’Évolution (în „Archives du Muséum national d’histoire naturelle — Centenaire de Lamarck”, Masson, 1930).

1) „À mesure que les circonstances d’habitation, d’exposition, de climat, de nourriture, d’habitudes de vivre, etc., viennent à changer, les caractères de taille, de forme, de proportion entre les parties, de couleur, de consistance, d’agilité et d’industrie, pour les animaux, changent proportionnellement...” (Philos. Zoologique I. pag. 227).

2) Influența mediului asupra organismelor se întâmplă diferit: în mod direct la plante, dar indirect la animale: „Quelles que puissent être les circonstances, elles n’opèrent directement sur la forme et sur l’organisation des animaux aucune modification quelconque...” (Phil. zool. I, 228).

sori Spencer susținea că totul în natură este supus unor legi fixe, — nu numai materia, cu fenomenele ei fizice, dar și spiritul, cu fenomenele lui sufletești, individuale și colective. Rolul guvernământului, — care intervine în desfășurarea normală a fenomenelor politice și sociale pentru a le modifica cursul regulat, — este de a apăra drepturile naturale ale oamenilor, de a le proteja cu alte cuvinte persoana și averea. Aceste câteva idei au fost punctul de plecare al *Stăricii sociale*, din care au ieșit apoi *Principiile de Psihologie* și în cele din urmă *Sistemul de Filosofie sintetică*. În discuția avută în 1842 cu unchiul său Thomas și în scrisorile publicate în *The Nonconformist* este așadar punctul de plecare al întregii opere filosofice a lui Spencer. Fără ele *Stărica socială* n'ar fi apărut, și nici celelalte opere cari i-au urmat. Cel puțin aceasta era părerea lui Spencer, el însuși.

În 1844, după încercări zadarnice în publicistică, Spencer fu angajat la Birmingham pentru a conduce jurnalul politic *The Pilot*. Instalat în casa lui James Wilson, viitorul director al jurnalului, tânărul redactor dădu peste traducerea engleză a *Criticii Rațiunii pure* a lui Kant, dar nu-i citi decât începutul. Teoria kantiană asupra apriorității intuiției spațiului și a timpului, cu care începea, îi păru că nu poate fi susținută, și în consecință tot restul clădit pe o asemenea temelie subredă ne mai putând fi durabil, lectura fu părăsită. Curând dupăce și-a început activitatea de ziarist, Spencer a fost nevoit să o părăsească fiind din nou angajat ca inginer la construirea unor linii ferate. În 1845, redeveni liber și puse capăt — definitiv de astă dată — carierei sale de inginer.

La începutul anului 1846, dupăce între timp încercase câteva invenții tehnice, preocupat din nou de probleme politice și sociale, Spencer începu să redacteze o lucrare mai întinsă în acest domeniu. Înainte de a o termina, el a obținut, la Londra, postul de subdirector al revistei *The Economist*. În primăvara anului 1850, lucrarea începută în 1846 fu terminată. Titlul asupra căruia s'a oprit a fost *Social Statics or the conditions essential to Human Happiness specified and the first of them developed*. Ideea fundamentală a lucrării, care anunța în titlu că tratează despre *condițiunile esențiale ale fericirii omenești, arătându-se începutul dezvoltării ei*, era că evoluția socială este identică cu cea biologică. Spencer stăruia în deosebi asupra faptului că în formele lor primitive organismele vii și societățile omenești sunt alcătuite din părți

asemănătoare, pentruca cu timpul ele să-și complice atât structura cât și funcțiunile prin diferențieri progresive. Atât în ordinea biologică cât și în cea socială evoluția era concepută ca trecere dela omogen la eterogen. Deși însă ideea o avea, ea nu căpătase încă această expresiune și nici întinderea pe care o implică. Diferențierile de cari e vorba erau concepute numai ca aspecte ale diviziunii muncii. Deismul pe care părea a-l susține și care constă în convingerea că evoluția ar fi realizarea unei idei divine ar fi, după părerea de mai târziu a autorului, pur verbal. În tot cazul în lucrările sale ulterioare Spencer a părăsit cu totul interpretarea finalistă a evoluției sub oricare din formele ei. În etică, înfine, el înclina spre o concepție utilitaristă, după care criteriul și consecința moralității erau fericirea.

Orientat pe calea evoluționismului de primele sale observări și lecturi, Spencer nu a găsit în cercetările sale ulterioare decât o precizare din ce în ce mai desăvârșită a ideilor la cari ajunsese de timpuriu. Astfel, lectura *Principiilor de Fiziologie* ale lui *Carpenter* îl făcu atent asupra formulei lui *von Baer* asupra evoluției biologice ca trecere dela omogen la eterogen. Într'un articol scris mult mai târziu, — când teoriile sale căpătaseră forma lor definitivă, — intitulat *Reasons for Dissenting from the Philosophy of M. Comte* (1864), el a recunoscut în această idee punctul de plecare al teoriei sale asupra evoluției<sup>1)</sup>. Formula naturalistului german îl impresionase în adevăr făcându-l să vadă exprimat în ea caracterul fundamental al evoluției. Într'un timp totuși în care opera lui *Charles Darwin* asupra *Originei Speciilor* nu apăruse încă, era mai puțin nevoie de a arăta mersul evoluției decât de a-i dovedi realitatea. Iată deci, într'un mic studiu pe care l-a publicat în *The Leader* în Ianuarie 1852 și Mai 1854 sub titlul *The Development Hypothesis*, Spencer a căutat să susțină concepția transformistă împotriva ipotezei creaționiste. Cei ce susțin ipoteza din urmă, spunea el, o întemeiază pe afirmarea că ideea că speciile de ființe vii ar descinde unele din altele nu ar avea în sprijinul ei probe satisfăcătoare. Dar ei nu-și dau seama că ipoteza lor are în sprijinul ei probe încă mai slabe. Numărul imens de specii de ființe vii existente

1) *H. Spencer, The classification of the Sciences; to which are added Reasons for Dissenting from the Philosophy of M. Comte. 1864 fr. fr, Paris Alcan 1897. Classification des Sciences. p. 133. (Pourquoi je me sépare d'Auguste Comte).*

se poate explica mai ușor prin descendența unora din altele decât printr'un număr corespunzător de creațiuni speciale. De altfel transformarea insensibilă a ființelor vii, dela forme foarte simple la forme foarte complicate, este fapt de observare curentă. Ființele vii iau naștere prin asemenea transformări în forma lor adultă din germeni organici cari sunt cu totul departe de a avea masa și structura lor organică atât de complexă. Concluzia era că apariția speciilor de ființe vii trebuie explicată cu ajutorul ipotezei desvoltării, adică a evoluției.

În acelaș an, Spencer a publicat în *Westminster Review* un alt articol intitulat *Theory of Population deduced from the general Law of animal Fertility*, în care ideile sale evoluționiste făceau un pas mai departe. O anumită lege a înmulțirii, — susținea el în acest articol, — domnește pretutindeni în lumea ființelor vii. Gradul de fecunditate este invers proporțional cu gradul de desvoltare. Spencer mai susținea că la oameni abundența populației, care rezultă din legea fecundității, este, prin concurența vitală și prin înlăturarea celor slabi, care rezultă din ea, cauză imediată a progresului. Mai târziu, când a luat cunoștință de opera lui Darwin, în care se făcea din selecția naturală un factor general al evoluției organice, el a regretat că nu a văzut în această cauză a progresului uman factorul universal al evoluției speciilor.

În 1853, murind unchiul său Thomas și lăsându-i o importantă sumă de bani, Spencer părăsi *Economistul*, pentru a putea să lucreze în mai multă libertate. În acelaș an, scrisese un interesant articol intitulat *Method in Education*, în care ideile sale asupra evoluției căpătără o și mai mare precizie. Pentru prima oară apărea aici ideea, — cu cuvenitele ei aplicări pedagogice, — că spiritul se desvoltă ca și toate lucrurile printr'o trecere gradată *dela omogen la eterogen și dela indefinit la definit*.

După terminarea acestui studiu, Spencer a continuat să se ocupe cu problema vieții sufletești publicând, în 1855, lucrarea intitulată *Principles of Psychology*. Ipoteza evoluției stătea la temelia lucrării ca mijloc de explicare a vieții sufletești și constituia noutatea ei. Spencer susținea, aici că fenomenele sufletești sunt strâns legate de acele ale vieții animale în general. Din punct de vedere biologic, viața este, spunea el, o adaptare a funcțiunilor interne la mediu. Gradul de desvoltare al vieții în general diferă dela o specie de ființe vii la alta după gradul acestei adaptări. Viața sufletească ea

însăși nu este decât o formă mai dezvoltată a aceleiași adaptări, care a câștigat în întindere, în complexitate, în precizie, în generalitate și în specializare. Iar aceste modificări ale funcțiunii primitive și fundamentale vieții s'au făcut sub acțiunea complicării crescânde a condițiilor de existență ale ființelor vii.

Munca încordată depusă de Spencer, — care și așa avea o constituție subredă, — pentru a termina *Principiile de Psihologie* i-a lăsat o oboseală și o incapacitate de muncă, de care avea să sufere toată viața. El n'a încetat totuși să lucreze. Astfel, după un an, în Aprilie 1857, a publicat în *Westminster Review* un mic eseu intitulat *Progress; its Law and Cause*, în care a căutat să înfățișeze aspectul fundamental al evoluției ca fiind în toate domeniile trecere dela omogen la eterogen. Explicarea acestui proces evolutiv era, — după părerea de atunci a lui Spencer, — în principiul multiplicării efectelor<sup>1)</sup>. Mai târziu, el și-a exprimat în *Autobiografia* sa mirarea că idei pe cari le avusese asupra evoluției înainte de publicarea articolului asupra progresului lipsesc din acest articol. În *Geneza Științei*, în *Arta Educației* (apărută la început sub titlul *Metoda în Educație*) și în *Principiile de Psihologie*, apărute înaintea încercării asupra *Progresului*, el recunoscuse ca unul din caracterele evoluției trecerea dela indefinit la definit. Deasemenea creșterea în integrare fusese recunoscută ca un al doilea caracter. Totuși în încercarea asupra *Progresului* singurul caracter al evoluției era trecerea dela omogen la eterogen, — caracter deasemenea recunoscut în studiile anterioare. Restul caracterelor evoluției au fost pierdute din vedere în eseu de care e vorba. — Dându-și seama curând de această lipsă, Spencer a scris un nou articol pentru *National Review* intitulat *The ultimate Laws of Physiology*, apărut în Octombrie 1857<sup>2)</sup>. Aici el înfățișă principiul mecanic al instabilității omogenului ca fiind deasemenea cauză a evoluției alături de acel al multiplicării efectelor, pe care-l menționase în încercarea asupra progresului.

Lectura operei lui sir *William Grove* intitulată *Correlation*

---

1) *H. Höffding* în *Geschichte der neueren Philosophie* (Leipzig 1896 Vol. II, p. 506 și urm.) susține inexact că în eseu asupra progresului Spencer ar fi recunoscut în principiul conservării energiei cauză a evoluției. La ideea aceasta, cum vom vedea, filosoful englez a ajuns mai târziu.

2) Acest articol a apărut mai târziu în volumele de *Încercări* intitulat *Transcendental Physiology, Essays* vol. III,

of *Physical Forces*, l-a determinat pe Spencer să facă un nou pas, — de data aceasta foarte important, — în precizarea ideilor sale asupra evoluției. Grove susținea că diferitele feluri de forță din natură nu sunt decât forme diferite ale energiei, a cărei cantitate în natură este invariabilă. Ideea nu era nouă, dar Spencer lua pentru prima oară cunoștință de ea. Concluzia la care ajunsese întemeindu-se pe această idee a fost că *instabilitatea omogenului și multiplicarea efectelor sunt consecințe ale persistenței forței*. Astfel, evoluția ca trecere dela omogen la eterogen, dela indefinit la definit și dela încoherent la coerent își capătă explicarea în principiul mecanic general al persistenței forței.

Ajuns la acest stadiu înaintat de dezvoltare al ideilor sale, Spencer s'a gândit să le dea o expunere unitară. Prima încercare a făcut-o adunând, — în două volume deocamdată, apărute între 1858 și 1865, — articolele sale publicate până atunci în diferite reviste, sub titlul comun: *The Essay scientific, political and speculative*. Cum însă o simplă reeditare a articolelor anterioare nu era în măsură să dea o imagine destul de exactă a ideilor sale, el s'a gândit să le expună sistematic într-o serie de publicații mai întinse, cuprinzând dezvoltările necesare, sub titlul comun *A System of synthetic Philosophy*. Primul proiect al operei de filosofie sintetică datează din Ianuarie 1858 și anunță un număr de șapte volume. Cel dintâi — fără titlu — trebuia să cuprindă existența și legile cunoștilului, evoluția astronomică și cea geologică. Volumul al doilea trebuia să cuprindă *Principiile de Biologie*. Cel de al treilea și al patrulea *Principiile de Psihologie*. Urmau volumul al cincilea destinat *Principiilor de Sociologie* și al șaselea și al șaptelea destinate *Principiilor Rectitudinii*. La ele trebuia să se adauge colecția articolelor anterioare în trei volume de *Încercări*.

În îndeplinirea acestui plan Spencer a avut să lupte tot restul vieții sale cu două categorii de dificultăți deopotrivă de grele. Prima era de ordin material, consta în lipsa mijloacelor financiare, și provenea din indiferența cu care publicul cititor a primit lucrările sale. Cea de a doua era de ordin spiritual, consta în imposibilitatea de a desfășura o activitate intelectuală mai susținută, și provenea din constituția sa fizică șubredă și din surmenajul pe care i-l pricinuiseră redactarea *Principiilor de Psihologie*. Cu toate aceste greutateți, Spencer a dus până la capăt, amplificând încă, planul său de pro-

porții atât de mari susținând activitatea sa cu o tenacitate rară în istoria culturii.

Astfel, în vară 1862, el sfârșia primul volum al filosofiei sale sintetice, pe care-l intitulă *First Principles*. Scopul său era să expună aici principiul general al evoluției dând extensiunea și forma sistematică cuvenită încercării asupra *Progresului*. Pentru a înlătura însă acuizarea de ateism, Spencer a simțit nevoia să pună în fruntea expunerii o parte introductivă, care lipsea din articolul asupra *Progresului*, privitoare la existența incunoștibilului și a fundamentului pe care religia îl găsește în el. Surprinderea lui nu a fost mică deaceia văzând, după apariția *Primelor Principii*, că această primă parte, — care era secundară, — atrăsese mai mult atenția decât cea de a doua, — care era esențială, întrucât cuprindea idei originale.

Deși lipsit dela început de orice încurajare, și cu puterea de muncă din ce în ce mai redusă, Spencer a mers mai departe, publicând în 1864 primul volum al *Principiilor de Biologie* cu titlul original *Principles of Biology*. În 1867, apărură cel de al doilea. Ele expuneau legile evoluției organice. Transformismul ca formă biologică a evoluției apăruse în știință înainte ca Spencer să fi dat la lumină *Principiile de Biologie*, cari îi făceau o amplă expunere, și chiar înainte de a fi dat la lumină legea generală a evoluției în *Primele Principii*, cu Lamarck și cu Darwin. Opera filosofului englez nu era totuși lipsită de originalitate. Noutatea ei consta în aceea că prezenta evoluția ființelor vii ca fiind o formă particulară a evoluției cosmice generale, și în aceea că o considera ca fiind explicabilă prin principiul mecanic general al persistenței forței. Între timp Spencer a publicat, în 1864, *The Classification of the Sciences; to which are added Reasons for Dissenting from the Philosophy of M. Comte*, în care, — cum arată titlul, — el a încercat o nouă clasificare a științelor adăugând la ea considerații asupra punctelor în cari doctrina sa filosofică se deosebea de aceea a lui Comte. — *Principiile de Psihologie* au apărut, în două volume, între 1870 și 1872. Ele erau reeditarea amplificată a lucrării cu același titlu din 1855 și cuprindeau aplicarea principiului evoluției la studiul vieții sufletești. În 1876, a terminat primul volum al *Principiilor de Sociologie* intitulat în original *Principles of Sociology*. Ele cuprindeau aplicarea aceluiași principiu general al evoluției la studiul vieții colective a oamenilor. Volumul care le cuprindea a fost pre-

cedat, în 1872, de un studiu introductiv în sociologie intitulat *The Study of Sociology*.

Ingrijorat de starea din ce în ce mai rea a sănătății sale, — care amenința să nu-i îngăduie să ducă până la capăt opera sa filosofică așa cum fusese proiectată, — Spencer a trecut, după publicarea primului volum al *Principiilor de Sociologie*, la redactarea eticei, pe care o considera, — vom vedea mai departe de ce, — esențială în opera sa filosofică. Astfel el publică, în 1879, *The Data of Ethics*, lucrare apărută în traducere franceză sub titlul *Introduction à la Morale évolutionniste*. Ea cuprindea o expunere generală a eticei. Spencer a revenit apoi la sociologie publicând în acelaș an *Ceremonial Institutions*, iar în 1882 *Political Institutions*, cari formează împreună volumul VII al operei sale filosofice. Între Aprilie și Iulie 1884, el a publicat în *Contemporary Review* patru articole în cari trata probleme cu caracter politic și pe cari le-a intitulat *Ecclesiastical Institutions*, cari constituiau partea I a volumului II din *Principiile de Sociologie*. Revenind pentru moment la probleme de biologie, Spencer a publicat, în Aprilie și Mai 1886, în *Nineteenth Century*, articolul intitulat *The Factors of organic Evolution*. În 1889, el a revenit la etică începând din anul următor publicarea primei părți a volumului II a *Principiilor de Morală (Principles of Morality)* intitulată *Justice*, deși primul volum era neterminat. Apărută mai întâi sub forma de articole în *Nineteenth Century* (numai primele capitole, în Martie și Aprilie 1890), această parte a apărut în volum în cursul anului următor. Spencer a publicat apoi, în 1892, *Inducțiile Eticei și Etica vieții individuale*, cari constituiau partea II și III a *Principiilor de Morală*, iar în 1893 *Binefacerea negativă și Binefacerea pozitivă*, cari constituiau partea V și VI a acelorași *Principii de Morală*. Cu ele filosoful englez a complectat volumul IX și X al operei sale de filosofie sintetică. În acelaș an el a publicat în *The Contemporary Review* articolul intitulat *The Inadequacy of Natural Selection*, în care a arătat că selecția naturală este insuficientă pentru a explica mersul evoluției organice. Infine, în 1896, a apărut volumul VIII complet al operei sale cuprinzând volumul III al *Principiilor de Sociologie*. Cu acest volum opera sa de filosofie sintetică era terminată, și autorul ei ar fi putut să se gândească la odihnă. Spencer a continuat totuși să lucreze, cu toate greutatea vârstei, dând ediții noi mult refăcute și complectate ale lucrărilor anterioare.



Între timp, începând din 1886, el și-a dictat *Autobiografia*, care a apărut ca operă postumă în două volume, în 1904. Ultimii ani ai vieții sale el i-a petrecut la Brighton, în apropierea mării. Aici a și murit, la 8 Dec. 1903.

În *Autobiografia* sa el a căutat să explice prin ereditatea familiilor din cari descindea, — Brettel, Spencer, Holmes și Taylor, — principalele trăsături ale caracterului său. În deosebi el credea că moștenise dela tatăl său dispozițiile sale sufletești. „Toate particularitățile de caracter și de facultate cari îmi vin prin ereditate, le am dela tatăl meu. Între spiritul mamei mele și al meu nu văd nicio asemănare intelectuală. Ea era foarte răbdătoare; eu sunt foarte nerăbdător. Ea știa să suporte durerea fizică sau morală; eu nu știu s'o suport. Ea era puțin dispusă să găsească defecte altora; eu sunt foarte dispus la aceasta. Ea era supusă; eu sunt contrariul”<sup>1)</sup>. Două trăsături intelectuale mai deosebite credea Spencer că moștenise dela tatăl său. Prima era *tendința sintetică*, adică înclinarea de a găsi explicări valabile pentru un număr din ce în ce mai mare de fapte. „Dar tendința sintetică, adăuga el, se întovărășește la mine cu e tendință analitică aproape egală. Deși aceasta a fost mai puțin vădită în spiritul tatălui meu, ea exista totuși într'un grad mai înalt decât în cea mai mare parte din spirite”<sup>2)</sup>. Cea de a doua trăsătură intelectuală pe care o moștenise dela tatăl său era independența de spirit cu înclinarea spre critică și disprețul pentru autoritate, cari rezultau din ea. „Sunt, mărturisea el, foarte înclinat la critică; și aceasta cu mult mai mult în conversație decât în scrierile mele. Tendința de a găsi greșeli oamenilor este la mine dominantă, penibil de dominantă. Am avut toată viața mea incurabila obișnuință de a semna erorile de gândire și de vorbire în cari cad cei ce mă înconjură”. Iar mai departe: „Disprețul pentru autoritate e rar așa de vădit ca la mine”<sup>3)</sup>. Acest spirit de independență era caracteristic, după Spencer, tuturor familiilor din cari descindea, — și el, îl numea „non-conformism”. Caracterul de care e vorba consta în lipsa de considerare pentru autoritățile consacrate și în tendința de a se libera de părerile acceptate<sup>4)</sup>. Dovada acestui spirit de independență o dăduseră ascendenții săi pă-

1) *Spencer, Une Autobiographie. tr. fr. p. 492.*

2) *Ibidem. p. 494.*

3) *Ibidem. p. 500-1.*

4) *Ibidem. p. 2.*

răsind de mai multe ori locurile în cari se găseau, pentru a-și păstra independența religioasă, și atașamentul lor deosebit pentru nouile curente religioase. Iar Spencer el însuș a dat aceiaș dovadă construind un sistem filosofic cu o puternică notă de originalitate, la expunerea ideilor fundamentale ale căruia trebuie să trecem acum.

## 2. — Relativitatea cunoașterii și consecințele ei.

Deși, cum am arătat, Spencer a fost surprins de importanța care s'a acordat primei părți a *Primelor Principii*, unde sunt expuse considerațiile sale asupra relativității cunoașterii, totuși punctul de plecare al filosofiei sale rămâne în aceste considerații, pe baza cărora el a căutat să împace religia cu știința. Ca atare ele sunt departe de a fi lipsite de interes în ansamblul concepției sale filosofice. Este drept că ideea relativității cunoașterii nu era originală. Spencer o luase dela precursorii săi în filosofia engleză, *Hamilton* și *Mansel*. A gândi este a condiționa, spuneau acești filosofi. Cunoașterea fiind prin definiție condiționare, iar absolutul fiind, deasemenea prin definiție, necondiționat, cunoașterea este în mod necesar relativă. A gândi, spunea Spencer, este a stabili relații de deosebire sau de asemănare. Cunoașterea ea însăși este o relație, care se stabilește între subiectul cunoscător și obiectul de cunoscut. Așa fiind, cunoașterea este, după el, de trei ori relativă. Absolutul, întrucât nu poate fi pus în niciun fel de relație, nici de asemănare nici de deosebire, și întrucât nu poate intra nici în relație cu subiectul cunoscător, nu poate fi în niciun fel cunoscut. Nu putem cunoaște decât ceeace este relativ<sup>1)</sup>.

Examenul critic al ideilor fundamentale ale religiei și ale științei ne duce la această concluzie. În ceeace privește ideile fundamentale sau ultime — cum le spunea Spencer — ale religiei, ele se referă în primul rând la explicarea originii universului. În acest scop, putem face trei presupuneri. Putem zice că universul există prin sine, sau că s'a creat pe sine, sau că a fost creat de o putere exterioară. Analiza acestor presupuneri duce la concluzia că toate sunt deopotrivă de ininteligibile, întrucât toate duc la absurdități. A admite că universul există prin sine, înseamnă propriu vorbind a admite că el există fără cauză, — ceeace nu constituie nicidecum o explicare. Tot

1) *Primele Principii*. Partea I. Cap. IV.

astfel a admite că universul este cauza sa proprie, este a nu explica nimic, întrucât mintea noastră nu poate concepe cum un efect este în acelaș timp și propria sa cauză. Infine, a admite că universul a fost creat de o forță exterioară, relativă sau absolută, este a ne încurca în dificultăți logice de neînvins. Întrucât puțini mai sunt acei cari încearcă să le înlăture, nu mai stăruim asupra lor<sup>1)</sup>.

Dacă, lăsând origina universului, voim să-i cunoaștem natura cu ajutorul științei, aceleași dificultăți se ridică dinaintea noastră. Spațiul și timpul, — idei fundamentale cu ajutorul cărora cunoaștem natura universului, — sunt, dacă le examinăm mai de aproape, complect înțelegibile, — fie că le concepem ca subiective, fie că le concepem ca obiective. În aceeași situație sunt ideea de materie, — ca divizibilă sau indivizibilă la infinit, — și ideea de mișcare absolută. Ne este imposibil deasemenea să ne facem o idee despre ceea ce poate fi forța în ea însăși sau să înțelegem chipul ei de acțiune. Dificultăți asemănătoare întâmpinăm în înțelegerea ideilor în legătură cu explicarea vieții noastre sufletești. Concluzia la care ajungem și aici este că ideile ultime ale științei sunt toate reprezentări de realități înțelegibile<sup>2)</sup>.

Din orice punct de vedere am examina-o, cunoașterea este dar relativă. Rezultă de aici că absolutul nu există? Hamilton și Mansel pe baza aceleiași teorii a relativității cunoașterii susțineau că absolutul este o simplă negație și că din acest motiv existența lui nu poate fi afirmată. Spencer admitea că, deși nu-i putem cunoaște esența, avem totuși conștiința pozitivă a existenței lui, ca purtător al relativului și al fenomenului, și pe baza ei trebuie să admitem existența lui, reală. Altfel, dacă n'ar exista decât relativul, cunoașterea noastră nici n'ar mai fi relativă, fiindcă ceea ce ar exista ar fi necondiționat și deci absolut, iar cunoașterea lui ea însăși absolută.

Originalitatea lui Spencer în teoria relativității cunoașterii constă tocmai în aceea că a făcut din incunoștibil o existență reală. Insa după filosoful englez nu ne putem opri a face unele afirmări privitoare la natura lui. Atât în domeniul experienței interne, cât și în acel al experienței externe ultima idee la care ajungem este ideea de forță. Toate fenomenele, sufletești sau materiale, sunt aspecte diferite ale forței. Ce

1) *Primele Principii*. Partea I, Cap. II.

2) *Primele Principii*. Partea I, Cap. III.

poate fi dar necondiționatul decât o forță? Iar caracterul ei fundamental constă în aceea că este pretutindeni prezentă. *Absolutul este așadar o forță omniprezentă.*

Pe baza acestei concepții a relativității cunoașterii, Spencer a căutat să înpace religia cu știința. Examenul critic al ideilor ultime ale religiei și ale științei ne-a dus la concluzia că în amândouă aceste domenii sfârșim totdeauna la contradicții inevitabile, — ceea ce este o dovadă că natura ultimă a lucrurilor sau absolutul depășește puterea noastră de cunoaștere și de înțelegere. De aici rezultă că religia și știința sunt de acord în a recunoaște existența unui absolut incunoștibil. Aici, în domeniul acestui absolut, a cărui existență constituie un sentiment pozitiv pentru conștiința noastră, își are religia obiectul ei legitim. Rolul religiei este de a da reprezentări simbolice despre natura lui. Spencer credea că aceste reprezentări simbolice ale absolutului nu pot fi adevărate, sub oricare din formele pe cari le-au luat. Fapt este în tot cazul că știința tăgăduiește adevărul lor, așa încât conflictul dintre ea și religie este condamnat să rămână veșnic.<sup>1)</sup>

În ceea ce privește origina religiei, Spencer credea că ea a fost sugerată oamenilor din primele lor experiențe. Punctul de plecare al religiei este în reprezentarea a ceea ce se chiamă *dublul*, adică sufletul, sugerată de unele experiențe curente, cum sunt acele pe cari le oferă visul în deosebi. Mai târziu, sentimentul unei existențe absolute i-a împins pe oameni să și-o reprezinte sub formele diferite ale divinității. Dogmele religioase nu cuprind decât asemenea reprezentări ale absolutului potrivite cu gradul de dezvoltare intelectuală a oamenilor cari le-au conceput. Cât despre formele evolutive ale religiei, ele au pornit dela acele în care predomina preocuparea de a găsi prin mijlocirea cultului o protecție supranaturală, pentru a ajunge la acele în care elementul moral este dominant. Deasemenea evoluția religiilor s'a făcut în direcția eliminării continue și crescânde a caracterelor antropomorfe atribuite divinității, adică ale reprezentării simbolice a absolutului<sup>2)</sup>.

Rolul cunoașterii propriu zise rămâne a fi stabilirea legilor fenomenelor. Aici, în această lume a relativului, își găsesc obiectul lor știința și filosofia. Între ele și cunoașterea

1) *Primele Principii*, Partea I, Cap. IV și V.

2) *Principii de Sociologie*, Partea VI, Instituții e clestiastice.

vulgară nu există deosebire de natură. Singura lor deosebire este de grad de organizare și de generalitate. Cunoașterea vulgară este o cunoaștere complet neunificată. Știința este cunoașterea parțial unificată, după categoriile de fenomene din natură pe cari le studiază. Filosofia este cunoașterea total unificată într'o formulă generală aplicabilă tuturor categoriilor de fenomene din univers. Ea este așadar cunoașterea în cel mai înalt grad de generalitate. Cu alte cuvinte, pecând cunoașterea vulgară cuprinde explicări fragmentare și incoherente ale fenomenelor, știința cuprinde explicări privitoare la categorii diferite de fenomene, iar filosofia cuprinde o explicare generală și unitară a tuturor fenomenelor.<sup>1)</sup>

### 3. — Principiul evoluției.

Formula generală aplicabilă tuturor categoriilor de fenomene, pe care filosofia urmărește să o stabilească, nu poate fi alta, după Spencer, decât principiul evoluției. Dacă observăm în jurul nostru, constatăm că apariția și dispariția corpurilor din natură, la care se reduc fenomenele universului, constau din schimbări ale materiei și ale mișcării. Iar aceste schimbări sunt redistribuiri ale materiei și ale mișcării. Și anume, când un corp ia naștere, o cantitate de materie, care era împrăștiată, se adună sau — cu un termen tehnic — se integrează, iar mișcarea liberă insensibilă pe care o aveau particulele de materie în stare de împrăștiere sau — cum se mai spune — în stare difuză pierde din intensitate, întrucât înăuntrul agregatului format prin integrarea materiei mobilitatea elementelor constitutive este scăzută. Așa a luat naștere sistemul nostru solar cu corpurile cerești cari îl alcătuiesc, din masa materială primitivă difuză în stare incandescentă. Materia care o constituia s'a integrat în numeroase agregate, iar mișcarea părților ei constitutive, până atunci liberă, a pierdut din ce în ce din intensitate risipindu-se sub forma de căldură în mediile înconjurătoare. Tot astfel iau naștere plantele din materia împrăștiată în atmosferă sub formă gazoasă și în pământ sub forma soluțiilor lichide, prin integrarea ei însoțită de o pierdere concomitentă de mișcare a particulelor ei constitutive. Animalele înfine iau naștere și ele din materia risipită în plantele cu cari se alimentează și în atmosfera în care respiră.

1) *Primele Principii. Partea II. Cap. I.*

Întrebarea care se ridică este, dacă aceste schimbări urmează o lege comună. Experiența ne arată în această privință că redistribuirea materiei și a mișcării sale reținute se face prin integrare de materie și prin pierdere de mișcare. Experiența ne arată mai departe că această schimbare fundamentală în distribuirea materiei, când iau naștere corpurile, este însoțită de alte schimbări. Constatăm mai întâi o complicare crescândă a părților ce alcătuiesc agregatul, complicare ce constituie o trecere a materiei dela o stare relativ omogenă la o stare relativ eterogenă. Sistemul solar bunăoară se caracterizează nu numai printr'o integrare a materiei difuze din care a luat naștere, ci și printr'o complicare crescândă a structurii părților lui constitutive. Structura Pământului, — ca să ne referim la una din aceste părți, care este mai apropiată de noi și deci mai ușor de observat, — este departe de a mai fi omogenă. Ea a devenit cu timpul, odată cu formarea scoarței sale solide, și devine din ce în ce mai eterogenă. Tot astfel plantele și animalele în procesul lor de formare capătă o structură din ce în ce mai complicată sau mai eterogenă, în comparație cu structura omogenă a germenilor din cari iau naștere. Dar nu numai modul de distribuire al materiei suferă în procesul de care e vorba o asemenea modificare, ci și mișcarea. Ca să ne referim numai la ultimul exemplu, este cunoscută varietatea de funcțiuni ale diferitelor părți constitutive, — organe, cum li se spune, — ale organismelor vii, funcțiuni cari nu sunt decât forme diferențiate ale mișcării. Mișcarea ea însăși devine deci din omogenă eterogenă.

Experiența ne arată mai departe că odată cu această modificare se mai produce una. Concomitent cu complicarea structurii agregatelor organice sau anorganice și a funcțiunii lor se constată că atât părțile lor constitutive cât și funcțiunile lor devin din ce în ce mai strâns legate între dânsese, mai dependente unele de altele, — ceea ce constituie o trecere dela incoherent la coherent. Să ne reprezentăm masa materială și funcțiunile unui organism inferior, cari pot fi despărțite fără ca viața părților să înceteze, și să ne reprezentăm un organism cu structură complicată, ale cărui părți și funcțiuni sunt atât de strâns legate, încât separarea lor provoacă moartea organismului și a părților. Vom recunoaște atunci că procesul de care este vorba se caracterizează printr'o creștere a solidarității atât a părților lui constitutive cât și a funcțiunilor lui.

Înfine, un ultim caracter al procesului de care ne ocupăm este, dupăcum ne arată experiența, o creștere din ce în ce mai mare a ordinii în care sunt așezate părțile, agregatul devenind în modul acesta din ce în ce mai definit, din indefinit și haotic cum era în forma lui primitivă. Constatăm mai întâi pe calea experienței o asemenea ordine înlăuntrul sistemului nostru solar. O ordine asemănătoare constatăm în distribuirea părților constitutive ale organismelor vii, plante și animale.

Acest proces cosmic general, ale cărui caractere le-am văzut, poartă numele de *evoluție*. Legea ei este: *evoluția este o integrare de materie însoțită de o pierdere de mișcare, în timpul căreia materia trece dela o omogeneitate relativ nedefinită, incoherentă, la o eterogeneitate relativ definită și coherență, și în timpul căreia mișcarea reținută suferă o transformare paralelă<sup>1)</sup>*. Criticele cari i s'au adus l-au determinat pe Spencer să-și precizeze ideile privitoare la procesul evoluției, susținând că nici starea de omogeneitate, dela care pornește, nici aceea de eterogeneitate, la care ajunge, nu este absolută, ci relativă. Propriu vorbind trecerea se face așadar dela mai puțin eterogen la mai eterogen. O stare de absolută omogeneitate ca și una de absolută eterogeneitate nu există<sup>2)</sup>.

Dar nu totdeauna evoluția ia forma complicată pe care o exprimă legea ei complectă. Uneori, nu e în joc decât integrarea de materie, — și atunci evoluția este *simplă*. Când la ea se adaugă celelalte schimbări, evoluția este *compusă*. Diferența aceasta provine din gradul de mobilitate internă pe care o păstrează elementele constitutive ale unui agregat. Cu cât se păstrează o mai mare mobilitate internă, cu atât concomitent cu procesul primar al integrării se produc redistribuiri secundare mai importante, cari dau loc unei evoluții compuse. O reținere îndelungată de mișcare face posibilă o acumulare a redistribuirilor secundare. Dimpotrivă o integrare rapidă și o pierdere rapidă a mobilității interne face imposibile redistribuirile secundare și dă loc unei evoluții simple. Explicarea este în faptul că în agregatele în cari mișcarea este cuprinsă în cantitate mare forțele incidente produc ușor redistribuiri secundare, și le produc greu, când mișcarea este în cantitate

1) Legea evoluției este expusă de Spencer în partea a doua a Primelor Principii intitulată: Cunoștibilul în Cap. XV, XVI și XVII.

2) *Primele Principii*. Notele dela § 116 și § 145 și Apendicele A din a șasea ediție engleză.

scăzută. Ultimul este cazul corpurilor anorganice, cari iau naștere prin precipitări chimice rapide în deosebire de acel al organismelor vii, cari iau naștere prin integrări lente de materie. Asupra celor dintâi acțiunea forțelor incidente este aproape nulă în comparație cu acțiunea pe care o exercită asupra celor din urmă. De aici rezultă motivul pentru care organismele vii suferă în timpul integrării schimbări secundare mult mai importante decât agregatele anorganice<sup>1)</sup>.

Se ridică acum întrebarea: cum se explică evoluția? Ce cauze o produc? Este ea un proces necesar sau întâmplător? După filosoful englez, evoluția este rezultatul unor legi necesare ale naturii. Trei legi mecanice i-au determinat și îi determină mersul. Iar ele sunt consecința necesară a principiului mecanic al persistenței forței.

Că *principiul persistenței forței* este un principiu necesar pentru mintea noastră, rezultă nu din vreo probă directă, pe care i-am aduce-o în sprijin și care, întrucât el depășește experiența, nu este posibilă, ci din faptul, care constituie o probă indirectă, dar totuși hotărâtoare, că nu-i putem concepe contrariul. Formula lui este: cantitatea de forță din natură rămâne constantă. Această formulă trebuie să o admitem ca riguros adevărată, pentru că mintea noastră nu poate concepe că forța se poate crea în natură din nimic sau poate să dispară în nimic, așa cum ar trebui, ca să nu mai fie constantă cantitatea ei. Iar imposibilitatea de care e vorba provine din legea fundamentală a gândirii noastre, după care operațiile ei constau în stabiliri de relații. A admite că o cantitate oarecare de forță apare din nimic sau dispare în nimic, este a exclude posibilitatea stabilirii oricărei relații, întrucât la temelia unei asemenea presupuneri este vorba de un început sau de un sfârșit absolut. Asemenea date nu se pot gândi. Mintea noastră trebuie să admită dar ca o necesitate logică principiul persistenței forței, după care cantitatea de forță din natură nici nu crește nici nu descrește, rămâne deci constantă. Acest principiu este un adevăr fundamental al minții noastre. Din el rezultă ca o consecință necesară legea evoluției așa cum a fost stabilită pe baza experienței<sup>2)</sup>.

Din principiul de care e vorba rezultă ca o primă consecință *principiul mecanic al instabilității omogenului*. Materia

1) *Primele Principii*, partea II, cap. XII.

2) *Ibidem*, partea II, cap. VI.



în stare omogenă este în echilibru instabil. Modul cum este distribuită cantitatea de forță pe care o posedă înmagazinată și modul cum se execută asupra agregatelor ei orice forță incidentă impune materiei, dat fiind principiul persistenței forței, să treacă dela starea ei omogenă la o stare eterogenă și dela o stare mai puțin eterogenă la o stare relativ mai eterogenă. Se știe din mecanică despre existența a două categorii de echilibru, stabil și instabil, dupăcum corpul care stă în echilibru și-l recapătă sau nu în mod automat în cazul când echilibrul său a fost turburat. Un scaun răsturnat nu-și mai revine singur în poziția în care era. Acea poziție constituia o stare de echilibru instabil. Un candelabru pus în mișcare de o forță oarecare revine în poziția inițială, după un număr mai mic sau mai mare de oscilații. Această poziție constituie o stare de echilibru stabil. Echilibrul instabil însă al unui agregat nu este extern, ca al unui corp sprijinit pe o bază de susținere oarecare, ci este *intern*. Instabilitatea internă a echilibrului unui agregat omogen constă în aceea că părțile sale componente nu pot să păstreze distribuția lor fără modificare. Aceasta nu fiindcă în mod spontan, adică fără cauză, ele ar tinde spre un nou agregat, ci fiindcă diferitele părți ale unui agregat omogen, deși cu totul asemănătoare, sunt totuși expuse la forțe diferite, atât interne cât și externe, din cauza poziției lor diferite înăuntrul agregatului, și suferă în consecință modificări diferite, ceea ce produce o trecere dela omogen la eterogen sau o diversificare de structură. Se înțelege că situația aceasta nu este specială agregatelor omogene. Agregatele eterogene nu numai că sunt supuse aceleiași condițiuni, dar dată fiind complexitatea lor de structură, acțiunea exercitată asupra lor fie de forțele externe fie de cele interne produce o diversificare încă mai accentuată decât în agregatele relativ omogene, întrucât deosebirea de acțiune determinată de pozițiile relative ale părților este mărită de deosebirile lor de structură. Ca un exemplu de instabilitate a omogenului se poate lua formarea scoarței solide a pământului în masa lui la început omogenă. Acțiunea necesar inegală a pierderii de căldură asupra masei materiale a acestui agregat a produs în mod necesar o diversificare a structurii primitive omogene a agregatului. Formarea scoarței solide a pământului a fost dar o consecință inevitabilă a instabilității omogenului. Că acest principiu este corolarul necesar al celui adevăr primordial care servește de bază inteligenței noastre și care este principiul

persistenței forței, este aproape dela sine înțeles. Principiul în chestie cere ca acolo unde cauzele diferă să difere și efectele. Altfel spus o forță trebuie să producă schimbări diferite într'o masă uniformă, fiindcă părțile ei se găsesc în mod necesar în raporturi diferite cu ea. Cu atât mai mult schimbările produse trebuie să fie diferite, când agregatul a devenit eterogen. Dacă totuși, în condițiuni necesar diferite, acțiunea aceleiași forțe ar fi aceeași, diferența de acțiune a forței care ar trebui să se producă pentru a produce în condițiuni diferite aceeași acțiune, ar trebui să apară din nimic. Principiul persistenței forței însă nu îngăduie să admitem aceasta. Instabilitatea omogenului este deci consecința lui necesară<sup>1)</sup>.

Odată procesul evoluției început, un al doilea principiu mecanic, al *multiplicării efectelor*, a intrat în acțiune și a determinat continuarea lui, într'un ritm din ce în ce mai accelerat. În natură o cauză produce totdeauna mai multe efecte, cari la rândul lor devin cauze, cari produc deasemenea mai multe efecte, — numărul cauzelor și al efectelor înmulțindu-se astfel necontenit. Aceasta face ca transformările ce se produc, nu numai să se continue, dar să se producă într'un ritm din ce în ce mai accelerat. Multiplicarea efectelor este rezultatul faptului că orice forță incidentă diferențiind, cum am văzut, părțile asupra cărora lucrează, este ea însăși diferențiată prin reacțiunile ce se produc în forțe cari se deosebesc fie prin direcțiune, fie prin gen, fie prin cantitate, fie prin toate laolaltă. La rândul ei, fiecare din aceste forțe diferit modificate trebuie să sufere transformări asemănătoare. Astfel modificată, se înțelege că o forță devine cauză a unei creșteri secundare a eterogeneității agregatului asupra căruia lucrează. Iar această cauză de diferențiere devine cu atât mai puternică cu cât diferențierea crește ea însăși. Un exemplu de o asemenea multiplicare a efectelor îl oferă evoluția pământului. Singura cauză inițială, care era pierderea de temperatură, a determinat concentrarea materiei incandescente, la început difuză. Din această cauză unică a rezultat eterogeneitatea imensă a suprafeței pământului ca un număr mare de efecte, cari la rândul lor au produs altele, — și așa mai departe. Și acest principiu este un corolar al principiului persistenței forței. Lucrurile pe cari le numim diferite sunt în realitate lucruri cari reacționează diferit. Că asemenea reacțiuni diferite se produc

1) *Ibidem.* partea II. cap. XIX.

atunci când o forță lucrează asupra unui agregat, este o consecință a principiului persistenței forței. Altfel ar trebui ca forțe inegale să producă reacțiuni egale și invers, — ceeace este în contradicție cu principiul persistenței forței. Potrivit acestui principiu părțile diferite ale unui agregat reacționează diferit asupra unei forțe schimbând-o într'un grup de forțe multiforme. Aceasta nu este însă altceva decât multiplicarea efectelor.<sup>1)</sup>

Ultimele două principii mecanice de cari ne-am ocupat explică evoluția ca trecere dela omogen la eterogen. Evoluția ca trecere dela indefinit la definit, — ceeace constituie aspectul ordonat pe care-l iau lucrurile, — se explică prin intrarea în acțiune a unui ultim principiu mecanic, al *segregării*. După acest principiu, fenomenele se produc într'o ordine determinată de proporția dintre forță și materie. Părți așadar de materie cari se aseamănă suferă aceeași influență, când lucrează asupra lor aceeași forță, iar părțile cari sunt diferite sunt diferit influențate. Schimbările geologice produse de ape oferă un asemenea exemplu de *triere* a unor unități diferite exercitată de o forță incidentă uniformă. Pături geologice stratificate, ale căror elemente au fost mai întâi triate, sunt rezultatul acțiunii uniforme a apei asupra unor elemente diferite. Și acest principiu este deasemenea un corolar al principiului persistenței forței. Dacă fenomenele s'ar petrece altfel decât prevede principiul segregării, dacă aceeași forță ar produce în condițiuni asemenea acțiuni diferite, atunci diferența în plus sau în minus de acțiune ar fi lipsită de cauză. Cantitatea de forță corespunzătoare diferenței s'ar produce din nimic, dacă ar fi în plus, sau ar dispărea în nimic, dacă ar fi în minus, — ceeace, dat fiind principiul persistenței forței, nu este posibil. Forța neputând nici să crească nici să diminueze produce în aceleași condiții aceleași efecte, iar în condiții diferite efecte diferite, — de unde o triere automată a lucrurilor și cu ea ordinea evoluției<sup>2)</sup>.

Iată cum legea evoluției a căpătat, — după confirmarea inductivă pe care i-a dat-o experiența, — o confirmare deductivă, ca fiind consecința necesară a unui principiu logic al gândirii. Principiul persistenței forței fiind logic necesar, consecința lui logică, adică legea evoluției, apare ea însăși

1) *Ibidem.* partea II. cap. XX.

2) *Ibidem.* partea II. cap. XXI.

ca necesară. Cu alte cuvinte rațiunea *universalei* transformări care constituie procesul evoluției se găsește în principiul persistenței forței. Datorită acestui principiu evoluția trebuie să se desfășure așa cum prevede legea ei.

Se desfășură totuși evoluția la infinit în forma pe care o indică legea ei? Spencer credea că procesul evoluției are o barieră peste care nu poate trece. Redistribuirile de materie ce-l alcătuiesc ajung în mod necesar la un capăt prin risipirea mișcării care le produce. Evoluția pleacă dela o stare de dezechilibru, — care constituie ceea ce cheamă instabilitatea omogenului, — dar se îndreaptă în mod constant și necesar spre o uniformizare dintre acțiune și reacțiune, — care duce la un echilibru din ce în ce mai perfect dintre forțe. Când echilibrul devine perfect, el pune capăt evoluției. În această stare, agregatul, ajuns la capătul evoluției sale, rămâne supus tuturor acțiunilor mediului său. Acestea pot mări cantitatea de mișcare, așa încât să urmeze un nou proces, cu un mers contrar aceluia al evoluției, și care trebuie numit al *disoluției*. Ca atare, el desface în mod necesar ceea ce a făcut evoluția. Dela starea eterogenă, definită și coerentă, în care a adus-o evoluția, materia se reîntoarce prin disoluție la starea omogenă, indefinită și incoherentă, iar particulele constitutive redobândesc mobilitatea lor primitivă<sup>1)</sup>.

Legea evoluției fusese stabilită înaintea lui Spencer în Astronomie, în Geologie și în Biologie ca lege particulară a grupelor separate de fenomene cari constituiesc domeniile lor. Filosofului englez nu i-a rămas decât să unifice într-o lege generală legile particulare ale acestor științe și să-și dea înțemeerea logică necesară, — ceea ce a și făcut. Mai rămâneau însă domenii de cercetare în cari ideea evoluției nu fusese încă aplicată. Acestea erau domeniul Psihologiei, al Sociologiei și al Moralei. La contribuția lui Spencer de care ne-am ocupat se adaugă aceea nu mai puțin importantă a acestei aplicări, de care urmează să ne ocupăm. Intrucât însă ele găsesc rădăcina în evoluționismul biologic, trebuie să începem cu acesta.

#### 4. — Evoluția organică.

Lumea anorganică<sup>2)</sup> nu este singurul domeniu în care se verifică și se aplică principiul general al evoluției. Aceleași

1) *Ibidem.* partea II, cap. XII și XXIII.

2) Desvoltările lui Spencer privitoare la acest capitol sunt în *Principii de Biologie*, 2 vol.

transformări produse de aceleași cauze generale la temelia căroră stă principiul persistenței forței se constată și în lumea organică a ființelor vii, plante și animale.

Caracterul fundamental al vieții este adaptarea la mediu. În mod obișnuit nu distingem o ființă vie de un corp neînsușit decât observând dacă o schimbare în condițiile înconjurătoare este sau nu urmată de o oarecare schimbare perceptibilă și apropiată în organismul ei, — ceea ce nu este altceva decât o adaptare a condițiilor interne la condițiile externe. În consecință viața trebuie definită *acomodarea continuă a relațiilor interne la relațiile externe*. Gradul de dezvoltare al vieții atârna de gradul de dezvoltare sau de perfecțiune al acestei acomodări.

Privitor la originea organismelor vii înlăuntrul cărora se produc fenomenele în chestie sunt posibile două ipoteze diferite: *ipoteza creației speciale și ipoteza evoluției*.

Prima consideră că organismele vii au luat naștere prin creații speciale ale divinității. Această ipoteză este lipsită de valoare mai întâi prin originea ei primitivă. Oamenii din primele timpuri din cauza inexperienței lor s'au înșelat în interpretarea fenomenelor în multe privințe, așa încât este posibil că s'au înșelat și în privința aceasta. Altfel ipoteza în discuție este asociată la o categorie specială de credințe, cari s'au dovedit greșite. Concepția antropomorfică a cauzei prime, de care este legată, tinde pretutindeni să dispară. Ipoteza *creației speciale* mai are neajunsul de a fi lipsită de probe și de a fi incoherentă. Nimeni nu a asistat la crearea de către divinitate a ființelor vii, iar imperfecțiunile lor organice și condițiunile lor grele de viață fac dificilă acceptarea unui creator perfect. Infine, aceeași ipoteză este lipsită de valoare ca nedând spiritului nicio satisfacție, nici afectivă nici morală. Este mai util din punct de vedere moral și mai plăcut din punct de vedere afectiv ca oamenii să se considere ființele cele mai înaintate în evoluție decât ființe decăzute.

Cea de a doua ipoteză consideră că organismele vii au luat naștere prin acumularea continuă a unor modificări lente în alcătuirea lor organică și în funcțiunile lor fiziologice. Această ipoteză este sprijinită de originea ei, — căci a luat naștere în timpul relativ luminat al epocii noastre și la spiritele ei cele mai instruite, — ceea ce constituie pentru ea o mare garanție de adevăr. În al doilea rând, ipoteza în chestie poate fi concepută fără dificultate, — cel puțin în liniile

ei generale, dacă nu și în amănuntele ei. Știm, — fiindcă experiența ne arată, — că o singură celulă, dacă este pusă în condiții prielnice, devine în interval de câțiva ani un om. Așa fiind nu e nicidecum deficitul de admis că în condițiuni potrivite o singură celulă a putut, dealungul a milioane de ani, să dea naștere diferitelor specii de ființe vii. Proba pozitivă a adevărului acestei ipoteze o avem în realitatea actuală a procesului evolutiv. Speciile de ființe vii, — în deosebi animalele domestice și plantele de cultură, — suferă în ochii noștri modificări sensibile. O serie întreagă de argumente, — asupra cărora nu putem stărui, — scotea Spencer mai departe în sprijinul acestei ipoteze din caracterul fundamental al clasificărilor botanice și zoologice, din embriologie, din morfologie și din distribuirea pe suprafața pământului a diferitelor specii de plante și animale<sup>1</sup>).

Procesul acesta al evoluției a fost explicat prin adaptarea la mediu și prin selecția naturală. Amândoi acești factori însă, — cari altfel sunt reali, — nu explică totuși în mod complet procesul evoluției organice. Transformările organice se produc fără îndoială prin adaptarea la mediu, și capătă o direcțiune anumită prin selecția naturală. Dar se ridică întrebarea: din ce cauză se produc acestea? În deosebi de ce se produce adaptarea, care stă la temelia vieții și a evoluției? Răspunsul la aceste întrebări nu-l putem da decât aplicând procesului evoluției organice principiul general al evoluției.

Nu este greu de recunoscut că aplicarea de care vorbim este posibilă. Dacă comparăm speciile de ființe vii în ordinea clasificării lor, — care este și aceea a evoluției lor, — constatăm o creștere progresivă în eterogeneitate, în coerență și în definire, atât a alcătuirii lor organice cât și a funcțiunilor lor fiziologice, — ceea ce este în deplin acord cu principiul evoluției, care recunoaște aceleași caractere redistribuirii materiei și mișcării în lumea anorganică. Așadar caracterele evoluției organice fiind corespunzătoare caracterelor evoluției anorganice, principiul evoluției, care se aplică lumii anorganice, se aplică și lumii organice. Dar nu numai că evoluția ființelor vii ia aceeași formă, pe care o ia evoluția corpurilor neînsuflețite, dar ea este supusă acelorași cauze. Ele sunt: instabilitatea omogenului și multiplicarea efectelor. Cu alte cuvinte, diferențierile morfologice și fiziologice ale organismelor

1) *Principii de Biologie*. partea III, Evoluția vieții.

vii, cari constau în trecerea dela uniformitatea indefinită și incoherentă la multiformitatea definită și coerentă, au aceeași cauză cu schimbările agregatelor anorganice, prin expunerea necesară a părților cari le compun unor acțiuni diferite calitativ și cantitativ, sau și una alta, — conform principiului instabilității omogenului. Iar schimbările secundare produse de fiecare schimbare primară au devenit în mod necesar mai numeroase pe măsură ce organismele au devenit mai complexe, — conform principiului multiplicării efectelor.

Ca și în evoluția anorganică, în evoluția organică schimbările sunt concomitente unei treceri progresive spre o stare de echilibru. Instabilitatea omogenului, dela care pornește procesul evoluției, este corespunzătoare unei lipse de echilibru între forțele incidente și acele pe cari le opune agregatul, atât în lumea anorganică cât și în cea organică. Iar trecerea la eterogen este trecerea la o stare de echilibru. O trecere asemănătoare implică și cel de al doilea factor fundamental al evoluției, care este multiplicarea efectelor. Sub acțiunea acestui factor, un agregat căpătând impulsivitatea unei forțe trebuie să sufere și să comunice schimbările secundare, până când totalitatea forței incidente a fost întrebuințată pentru a produce reacțiuni echivalente, — ceea ce deasemenea constituie realizarea unei stări de echilibru.

Din această consecință ultimă a evoluției organice și din cauzele cari o produc, rezultă că și acest gen de evoluție, ca și evoluția anorganică, ale cărei rezultate și cauze sunt aceleași, își are explicarea ultimă în același principiu al persistenței forței.

## 5. — Aplicarea principiului evoluției în psihologie.

### Empirismul și realismul transfigurat.

Ca funcțiune biologică viața s'a dovedit a fi o continuă adaptare la mediu. Acesta este înțelesul pe care îl dădea Spencer definiției vieții ca fiind corespondența raporturilor interne cu raporturile externe. Viața sufletească<sup>1)</sup> nu constă decât în aceea că aceeași adaptare, care caracterizează viața ca funcțiune biologică, este mai eterogenă, mai definită, mai coerentă, — ocupă cu alte cuvinte o treaptă mai înaltă de

1) Desvoltările lui Spencer sunt în Principii de Psihologie, 2 vol.

evoluție, dar este de aceeași natură cu aceasta. Așadar între funcțiunea biologică a vieții și viața sufletească nu există deosebire de natură, ci numai de grad de dezvoltare. În asemenea condițiuni întrebarea care se ridică este: cari sunt factorii ce determină apariția și dezvoltarea vieții sufletești și cari sunt formele ei fundamentale?

Trecerea dela schimbările cari constituiesc viața organică la schimbările cari constituiesc viața sufletească, s'a făcut, după Spencer, printr'o diferențiere gradată. Și încă în prezent, diferențierea aceasta nu este completă, și nu s'a făcut decât din punct de vedere funcțional, nu și substanțial. Unii filosofi urmând în această privință credințele populare au căutat să atribue stările sufletești unei substanțe spirituale de natură deosebită de aceea a substanței materiale. Adevărul este că o asemenea substanță *spirituală* nu există. Conștiința nu este decât o succesiune de schimbări. Presupunând totuși că ar exista o substanță spirituală dincolo de succesiunea de schimbări de care avem conștiință, relativitatea cunoașterii ne-ar împiedeca să știm ceva despre existența ei.

Un lucru este cunoscut numai în măsura în care prezintă asemănări cu lucruri cunoscute dinainte. Iar un obiect este perfect cunoscut, când această comunitate de attribute este totală. Fie însă că admitem ipoteza idealistă, fie că o admitem pe cea realistă, — spunea Spencer, înțelegând prin acestea monismul spiritualist și dualismul, — spiritul este imposibil de recunoscut. În primul caz, spiritul singur existând nimic nu mai există cu ce să-l comparăm. În cel de al doilea, deși există ceva, e de natură djfinită, așa încât nicio analogie nu este posibilă, și ca urmare nici cunoașterea.

Ce este în definitiv o stare de conștiință — o senzație de auz bunăoară, — decât un ansamblu de stări sufletești individual imperceptibile, ca atomii materiali, produse de *șocuri nervoase*? *Substanța spiritului* se reduce la asemenea șocuri nervoase, ce corespund undelor de mișcări moleculare, cari traversează nervii și centrii nervoși. Pretinsa substanță a spiritului poate fi dar cunoscută ca având acest caracter universal. Viața sufletească este astfel strâns legată de funcțiunile nervoase, dacă nu deadreptul identică cu ele.

Totuși, credea Spencer, chiar dacă am fi siguri că spiritul constă din unități omogene de stări de conștiință, suntem incapabili să știm ce este el, — ca și în cazul materiei, despre care nu putem spune că îi cunoaștem esența, dacă știm



că este alcătuită din atomi. Iată de ce și într'un caz și în celălalt unitatea ultimă rămâne necunoscută, spunea Spencer. Identificarea acestor ultime elemente, -- a atomilor materiali cu unitățile de stări de conștiință, -- nu este posibilă, întrucât ele fiind elemente ale subiectului și ale obiectului, natura lor este principial diferită. O asemenea identificare nu ne-ar duce la niciun rezultat, fiindcă ne-ar lipsi posibilitatea de a face deosebiri și asemănări, -- principala condiție a cunoașterii. Unitatea simplă ne rămâne astfel necunoscută. Dacă am fi totuși constrânși, spunea Spencer, să alegem între alternativa de a traduce fenomenele mintale în fenomene fizice, sau de a traduce fenomenele fizice în fenomene mintale, ultima ipoteză ar fi cea mai probabilă<sup>1)</sup>.

Iată, acum, cari sunt fazele principale ale evoluției vieții sufletești. La formele organice cele mai puțin dezvoltate, cum sunt monoceelularele, corespondența relațiilor interne cu cele externe este directă și omogenă, în înțelesul că modificările lumii externe lucrează prin contact direct asupra funcțiunilor interne, iar funcțiunile pe cari le produc sunt aceleași în întreaga masă a organismelor vii, -- altfel cu totul redusă, și ea însăși aproape omogenă. Pe o treaptă imediat superioară de evoluție, corespondența aceasta, rămânând directă, devine eterogenă, în înțelesul că nu mai produce aceleași efecte în întreaga masă a organismelor vii, care ia oarecari proporții. Trecerea aceasta, care se face gradat, se datorește complicării crescânde a condițiilor de existență. Inceputul de eterogeneitate, spunea Spencer, în activitățile vitale este în corespondență cu începutul de eterogeneitate în mediu. Pe o treaptă mai înaltă de evoluție, corespondența capătă întindere în spațiu. Contactul dintre organisme vii și mediul înconjurător nu se mai reduce la cel direct, ci devine, în parte cel puțin, indirect. Simțurile mirosului, auzului sunt acelea cari apar ca organe cu alcătuiți și funcțiuni diferențiate, și cari dau posibilitatea unui asemenea fel de adaptare. Iar apariția lor se datorește unei modificări în grade insensibile a iritabilității de care este dotat în mod aproape uniform țesutul animal sub formele cele mai puțin evolute. În ultimă analiză activitatea tuturor acestor simțuri implică o acțiune mecanică oarecare, așa încât ele implică un pipăit mai mult sau mai puțin rafinat. Mai departe, corespondența câștigă în întindere, nu numai în spațiu,

1) *Principii de Psihologie*. § 63.

ci și în timp. Acest grad superior de corespondență este abia schișat la animalele superioare, și nu se produce într-o formă desăvârșită decât la om. Forma cea mai înaltă a acestei corespondențe o găsim în aplicările științei, cari dau oamenilor posibilitatea unor asemenea adaptări într-o formă deosebit de precisă. Astronomia a ajuns astfel să ia în considerare epoci de timp aproape imposibil de conceput. Privită din alt punct de vedere, viața sufletească a progresat prin creșterea în specializare, în generalitate și în complexitate a corespondenței raporturilor interne cu cele externe. Cu alte cuvinte, reacțiunile ființelor vii la acțiunile agenților externi au devenit mai diferite față de diversitatea lor crescândă, mai generale și mai complicate.

Iată calea pe care viața sufletească a ajuns la gradul de dezvoltare pe care l-a atins la oameni. Ideile generale și operațiile mintale, cum sunt judecata și raționamentul, nu sunt decât formele ultime ale acestei modificări a corespondenței primitive și fundamentale dintre raporturile interne și cele externe. Așadar tot progresul inteligenței este în fond progresul corespondenței funcțiunilor vitale cu fenomenele mediului înconjurător în spațiu, timp, specialitate, generalitate, complexitate. „Instinct, rațiune, percepțiune, concepțiune, memorie, imaginație, sentimente, voință, etc., toate acestea nu pot fi decât grupe convenționale de corespondențe, sau diviziuni subordonate printre diferitele operații cari servesc pentru a efectua corespondențele. Oricât de mari pot să pară opozițiile între aceste diferite forme ale inteligenței, ele nu pot fi decât moduri particulare ale acomodării raporturilor interne la raporturile externe, sau pozițiuni particulare ale acestui proces de acomodare”<sup>1)</sup>.

Că este așa ne putem convinge trecând în revistă principalele forme ale vieții sufletești. Pe treapta ei cea mai inferioară descoperim, spunea Spencer, *actul reflex*, în care o singură impresie sau iritație produce o singură contracțiune, ca reacțiune la acea impresie. El reprezintă aurora vieții sensitive. Sub numele de acte reflexe se cuprind totuși acțiuni complicate, întrucât trecerea dela cele simple la acestea este insensibilă, și nu există între ele un punct de demarcație. Iar trecerea se face datorită complicării crescânde a excitațiilor venite din afară.

1) *Ibidem* § 174

Actele reflexe complicându-se din ce în ce mai mult devin *instincte*. Instințele nu sunt astfel decât acte reflexe compuse. Iată de ce nici nu se poate trage o linie de demarcație între ele și actele reflexe. În formele mai dezvoltate ale acțiunii reflexe o singură impresie este urmată de un complex de contracțiuni. În instinct un complex de impresii este urmat de un complex de contracțiuni. Deosebirea este prin urmare de grad de complicare, nu de natură. Cu cât instinctul este mai înaintat în evoluție, cu atât coordonările reacțiunilor ce-l alcătuiesc sunt mai complexe. Linia evoluției instinctului se îndreptează dar, — cum este normal de altfel, — pretutindeni spre o specializare și complicare crescândă a mișcărilor ce-l compun.

Sistemele complexe de reacțiuni, cari constituiesc instinctele, nu pot satisface definitiv nevoile vieții. Evident că instinctele sunt mai depărtate de viața pur fizică decât simplele acțiuni reflexe. Ele sunt însoțite de ceva, ce se apropie de ceea ce numim conștiință. Pe măsură ce se dezvoltă, instinctele nasc un anumit fel de conștiință, spunea Spencer. Ele prezintă totuși o regularitate automată ce exclude intervenția activă a oricărei alte funcțiuni sufletești. Cu creșterea neconținută însă în complexitate a condițiilor vieții, automatismul instinctelor devine prin unele din grupele sale de relații interne imperfect organizat, inapt a constitui o bună adaptare. Atunci apare *memoria* ca o nouă funcțiune sufletească. Ea aparține acelei clase de stări sufletești, cari sunt pe cale de organizare și continuă a funcționa câtă vreme sările acestea sunt pe cale de organizare, ca să dispară, când organizarea lor este completă. Memoria poate fi considerată ca un fel de instinct născând. Ea cuprinde toate treptele sufletești pe cale de a deveni organice, și dispare, când ele au devenit. Aici deasemenea deosebirea nu este deci decât de grad de dezvoltare, nu de natură.

Dar din dezorganizarea automatismului instinctelor nu naște numai memoria, ci și inteligența sau, cum îi spunea Spencer, *rațiunea*. Abisul care se crede de obicei că există între rațiune și instinct în realitate nu există. Amândouă aceste funcțiuni ale vieții sunt adaptări ale relațiilor interne la cele externe. Diferența nu există decât în caracterul relațiilor între cari se produce adaptarea. În instinct corespondența este între relații interne sau externe, cari sunt foarte simple sau foarte generale. În rațiune corespondența este între relații complexe,

speciale, abstracte sau rare. Dar complexitatea, specialitatea, abstracțiunea sau raritatea relațiilor sunt chestiuni de grad. O dovadă că diferența nu este decât de grad este faptul că actele instinctive se pot transforma insensibil în acte raționale. Deasemenea actele raționale devin automate sau instinctive printr'o repetiție prelungită. Actul rațional este din actul instinctiv, când acesta devine prea complex pentru a fi perfect automatic. În urma unei complicări crescânde a excitațiilor ca și a reacțiunilor și a unei frecvențe descrescânde a lor, adaptarea automată a relațiilor interne la cele externe devine nesigură și șovăitoare: în acest moment apare rațiunea sau inteligența. Iată, mai amănunțit, cum se produce aceasta. Când impresiuni complexe se confundă cu altele, cari le sunt asemănătoare, naște o confuzie între mai multe serii de reacțiuni motrice născânde. Această confuzie produce la rândul ei o ezitare, până când cea mai puternică din reacțiunile născânde învinge. În acest moment al evoluției vieții sufletești, în care se produce o astfel de *dezorganizare a instinctului*, apare inteligența. Instinctul se transformă în modul acesta pe nesimțite în inteligență.

În acelaș moment al evoluției vieții sufletești, când actele automate devin complexe, rare, șovăitoare, apar, odată cu memoria și inteligența, sentimentul și voința. Toate formele vieții sufletești au dar aceeași origină și aceeași natură. Ele au eșit prin transformări treptate din funcțiunile inferioare și fundamentale ale vieții.

Dacă procedăm printr'o analiză inversă, plecând dela formele cele mai înaintate în evoluție ale vieții sufletești spre formele ei cele mai primitive, unitatea de compoziție pe care o descoperim în toate fără deosebire ne duce la aceeași concluzie.

Actele intelectuale cele mai înalte sunt acele cari constituiesc *raționamentul cantitativ compus perfect*. Acesta are la temelie intuiția unei egalități cantitative a două raporturi. Ideea de asemănare este dar ideea fundamentală, iar asemănarea atinge aici cea mai mare perfecțiune: egalitatea cantitativă. Pe o treaptă inferioară a operațiilor gândirii întâlnim *raționamentul cantitativ simplu și imperfect*. Aici aceeași idee de asemănare stă la temelie, dar asemănarea nu mai este implicată într'un chip atât de variat și nici nu mai este totală. Acestei forme de raționament îi urmează *raționamentul cantitativ perfect și raționamentul calitativ imperfect*. Aici, dea-

semenea ideea asemănării stă la temelie; dar asemănarea este calitativă, nu cantitativă. Cel din urmă se deosebește de cel dintâi printr'o lipsă relativă a caracterului diferit al intuițiilor sale. În logică el poartă numele de *silogism*, și cuprinde intuiții ale asemănării sau deosebirii raporturilor.

Cum se vede, sub orice formă raționamentul constă dintr'o comparare de raporturi, și anume din intuiția asemănării sau a deosebirii cantitative sau calitative a raporturilor. *Raționamentul inductiv* ca și *cel dela particular la particular* au aceeași alcătuire. Iar asemănarea nefiind decât un raport, actul fundamental al gândirii este intuiția indirectă a unui raport.

Dar nu numai raționamentul, ci și celelalte funcțiuni ale inteligenței sunt reductibile la aceleași intuiții ale unor raporturi. *Clasificarea* ca și raționamentul se întemeiază pe constatarea unei asemănări, pe intuiția deci a unui raport. *Percepția* la rândul ei este o asemenea stabilire de raporturi. Ea este în fond o clasificare. Se știe că lucrurile nu pot fi cunoscute decât prin acte de clasificare sau de recunoaștere. Percepția unui lucru presupune fie identificarea lui ca lucru particular, și deci deosebirea lui de celelalte, fie clasificarea lui cu lucruri de acelaș fel. Ea presupune dar intuiția unui raport de asemănare sau de deosebire. Astfel percepția și raționamentul nu se deosebesc decât în mod relativ.

Constatăm dar dealungul vieții noastre sufletești o *unitate de compoziție* a tuturor funcțiunilor intelectuale cari o alcătuiesc. Această dovedește încă odată origina lor comună. Iar studiul lor comparativ ne-a dus la concluzia că această origină nu poate să fie decât în funcțiunea primitivă și fundamentală a vieții, care este adaptarea la mediu.

Așadar, după Spencer, — care în privința aceasta era de acord cu sensualistii din școala lui Condillac, — nu numai cunoștințele provin din experiență, ci și funcțiunile ele însele sau — cum li se spunea — facultățile spiritului. Origina lor este în funcțiunile primitive și fundamentale ale vieții, din cari au eșit printr'o diferențiere continuă sau — cu termenii lui Spencer — printr'o trecere dela omogen la eterogen. Iar această trecere a fost determinată de complicarea crescândă a datelor experienței și a nevoilor vieții. Ca și apariția sistemului solar deci și ca și apariția vieții organice, apariția vieții sufletești este o formă particulară a procesului general al evoluției.

Dar — ca să continuăm analiza vieții sufletești —

dincolo de percepțiile noastre, cari sunt subiective, există calitățile corpurilor, pe cari le cunoaștem pe calea percepției și cari pretind a fi obiective. Ce sunt acestea? Este neîgăduiț mai întâi că proprietățile corpurilor provin din diferitele raporturi cari pot exista între subiect și obiect în actul percepției. Iar acest raport este totdeauna o activitate oarecare, ce poate să provină fie din partea subiectului, fie din partea obiectului, fie din partea amândorora. Altă posibilitate nu există. Când activitatea este din partea obiectului, calitățile percepute sunt *dinamice*. În mod obișnuit acestea poartă numele de proprietăți secundare ale lucrurilor, sunt manifestări ale unor energii ale materiei și aparțin corpurilor înrâtât cât sunt active; așa sunt percepțiile de miros, de gust, și de culoare. Când activitatea este dimpotrivă din partea subiectului, atunci calitățile percepute sunt statice; ele ne dau percepții despre figura și pozițiile relative ale corpurilor. Percepțiile acestor atribute se datoresc unor operațiuni mintale, unor anumite acte de gândire. Figura bunăoară se reduce la raporturi de mărime pe cari le stabilește gândirea. Mărimea ea însăși se reduce la raporturi de poziție, pe cari deasemenea le determină gândirea. Iar raporturile de poziție se reduc la raporturi dintre subiect și obiect, adică la raporturile dintre lucrul perceput față de corpul nostru. Când înfine activitatea este de ambele părți, proprietățile percepute sunt *statico-dinamice*. Ele sunt îndeobște manifestări ale unei forțe mecanice, și ne dau percepțiile de greutate, duritate, elasticitate, etc..

La întrebarea ce sunt proprietățile lucrurilor pe cari le percepem, putem răspunde acum că ele sunt manifestări ale unei activități fie subiective, fie obiective, fie și una și alta. Ca atare valoarea lor nu poate fi în niciun caz absolută. Căci ceea ce cunoaștem nu este această activitate ea însăși, ci un rezultat al ei. Așa fiind proprietățile corpurilor au numai o relativă valoare obiectivă.

Din prelucrarea lor mintală nasc noțiunile fundamentale ale inteligenței: ideea de mișcare, de spațiu și de timp. Ideea de *spațiu* este ideea unor raporturi abstracte de coexistență. Ea naște în acelaș fel în care nasc toate celelalte idei abstracte. Deasemenea ideea de *timp* este ideea unor raporturi abstracte de succesiune. Timpul nu este cunoscut decât prin succesiunea stărilor noastre mintale. Ideea unei perioade de timp este în întregime determinată de lungimea seriei stărilor de conștiință pe cari ni le amintim că s'au produs în acest timp. Timpul

este noțiunea abstractă a raporturilor de succesiune a stărilor noastre sufletești. El nu poate fi conceput, ca și spațiul, decât după ce am cunoscut și comparat un număr mare de raporturi individuale. Ideea de mișcare este deasemenea o idee abstractă, pe care mintea omenească și-o formează pe aceeași cale a prelucrării datelor experienței.

La origina tuturor ideilor fundamentale ale minții noastre, — ideea de materie, de spațiu, de mișcare, de forță, — se găsește ca element primordial impresia rezistenței. Aceste idei nasc prin generalizare și prin abstracție din experiența rezistenței căpătată ea însăși prin *sensația de presiune* și de *tensiune musculară*, elemente fundamentale ale vieții sufletești. Nu totdeauna însă experiența individuală singură explică formarea ideilor de care vorbeam. Acesta este cazul ideii de timp și de spațiu. Isvorul lor este netăgăduit în experiență. Nu însă exclusiv în experiența individuală, ci, — în parte cel puțin, — în experiența speciei. În această privință Spencer se deosebea de reprezentanții empirismului de până la el. Ei credeau că origina ideii de timp și de spațiu, ca și a tuturor ideilor în general, ar fi în experiența individuală. Spencer susținea că origina lor este în experiența speciei, și că se transmit prin ereditate, — sub forma de predispoziții se înțelege, nu sub aceea de idei propriu zise.

Dar în legătură cu problema cunoașterii se mai ridică întrebarea nu numai asupra originii, ci și asupra valorii ei de adevăr. Care este această valoare? Temelia cunoștințelor noastre o formează percepțiile. Valoarea lor de adevăr, Spencer credea că este relativă. Percepțiile noastre nu sunt total subiective, cum cred idealistii. Ele sunt însă depărte de a avea o absolută obiectivitate, cum cred realistii. Exemple nenumărate dovedesc că ele sunt relative cu structura și starea organelor de simțire. Relative deasemenea sunt raporturile dintre ele. Raporturile de coexistență, de succesiune și de diferență, cari există între percepțiile noastre, n'au nicio valoare în afara conștiinței noastre. Ele sunt operații ale spiritului. Ceva obiectiv trebuie să le corespundă; nu însă raporturile așa cum ne apar în conștiință. Că sunt relative, o dovedește faptul că toate aceste raporturi se reduc la raporturi de diferență și de non-diferență. Așa sunt bunăoară raporturile de coexistență și de succesiune. Raporturile de diferență nu sunt însă decât schimbări în conștiința noastră. Că ceva trebuie să corespundă în lumea obiectivă, este foarte probabil. Dar schimbarea în conștiință care stă la

temeiia raporturilor dintre percepții este fără îndoială o stare subiectivă. Iată de ce și raporturile dintre percepții, ca și percepțiile ele însele, sunt relative.

De aici nu rezultă însă că lumea din afara noastră nu există, — cum cred idealistii. Am văzut că dincolo de aparențele lumii sensibile suntem nevoiți să admitem existența unei lumi suprasensibile. Această teorie asupra valorii cunoașterii poartă numele de *realism transfigurat*.

Ca justificare negativă a realismului, avem mai întâi argumentul priorității. În istoria omenirii, ca și în aceea a fiecărui individ, realismul este concepția primitivă. Faptul acesta constituie, după Spencer, pentru realism o primă justificare. Avem apoi argumentul simplității. Procesul mintal prin care se ajunge la idealism și la scepticism este lung, complicat și indirect. Cel prin care se ajunge la realism este scurt, simplu și direct, — ceace constituie încă o probă în sprijinul său. Infine, ca ultim argument negativ, îl avem pe acela al clarității. Realismul este mai clar și mai inteligibil. Idealismul și scepticismul sunt concepții ininteligibile și deci inadmisibile. Ca justificare pozitivă a realismului avem argumentul că el este o afirmație a conștiinței lucrând după legile ei proprii. Prin funcțiunea normală a procesului cunoașterii ajungem la realism, și acesta fiind rezultatul natural ar fi nejustificat să-l adoptăm totuși pe acel nefiresc.

Empirismul realist este astfel concepția epistemologică la care a ajuns Spencer pe calea aplicării principiului evoluției în studiul vieții sufletești. Mill sfârșise prin a da empirismului o formă idealistă, întrucât, după el, în afara senzațiilor nu mai existau decât simplele posibilități permanente de senzații, la cari se reduceau spiritul și materia. Ca atare ele nu mai aveau o realitate obiectivă. Sub această formă idealistă însă, empirismul ducea la apriorism. El constituia singura posibilitate de a explica raporturile fixe de coexistență și de succesiune dintre senzații. Lumea externă ne mai având realitate obiectivă nu mai putea să explice aceste raporturi. Spre a evita această gravă inconsecvență, Spencer a redat empirismului fundamentul realist care îi era necesar.



## 6. — Aplicarea a principiului evoluției în sociologie.

Sociologia<sup>1)</sup> reprezintă domeniul în care Spencer a dat principiului evoluției aplicarea cea mai întinsă. Înainte de a intra în amănuntele acestei aplicări, trebuie menționat însă faptul că filosoful englez a ajuns la ideea că viața socială este supusă evoluției înainte de a fi conceput principiul general al evoluției. Ideea evoluției sociale a fost exprimată de Spencer încă din 1850, în lucrarea apărută atunci sub titlul *Statica Socială*, când nu apăruse niciunul din studiile sale asupra evoluției ca proces cosmic general.

Că viața socială a oamenilor nu stă pe loc, că nu este imobilizată în aceleași forme invariabile, că ea este dimpotrivă supusă unei neconținute prefaceri, Spencer credea că nu mai încap nicio îndoială. Istoria o dovedește cu prisosință. Întrebarea care se ridică, este dacă există vreo lege generală a acestor schimbări, așa cum există o lege generală a schimbărilor din lumea fizică. Dar mai întâi se ridică o altă întrebare: ce este viața socială, cari îi sunt caracterele și cum ia naștere?

O societate este o grupare de indivizi. Totuși nu orice îngrămădire de indivizi constituie o societate și dă naștere vieții sociale, ci numai acele grupări, în cari acțiunile indivizilor sunt coordonate. Exemplele cele mai familiare de asemenea grupări ni le oferă insectele, — cum sunt albinele, viespiile, furnicile, — în viața cărora se constată cooperarea sub forma caracteristică în general vieții sociale a diviziunii muncii. Totuși insectele nu oferă exemple de adevărate grupări sociale. Toate grupările lor sunt în realitate mari familii constituite din indivizi cu o ascendență comună. Iată de ce la ele specializarea funcțiilor, care ia aspectul diviziunii muncii, se datorește mai mult deosebirii dintre sexe, nu specializării sociale propriu zise, care este rezultat al organizării. Adevăratele forme rudimentare ale vieții sociale le prezintă unele vertebrate superioare, — cum sunt cioara, castorul și unele dintre primat, — la cari se observă caracterul fundamental al vieții sociale: cooperarea unor indivizi diferiți independenți din punctul de vedere al descendenței.

Acest caracter al fenomenelor sociale face ca ele să constituie un grup aparte de fenomene față de acele ale lumii

1) Desvoltările în *Principii de Sociologie*, vol. III.

organice și anorganice. Spencer le-a dat deaceia numele de *fenomene superorganice*, iar evoluția căreia sunt și ele supuse i-a dat numele de *evoluție superorganică*. Există totuși, alături de unele deosebiri incontestabile, analogii profunde între viața socială și viața individuală. Acestor analogii filosoful de care ne ocupăm le-a dat o deosebită importanță. Studiul lor l-a întreprins pentru prima oară într'un articol intitulat *Organismul social*, care a apărut în Ianuarie 1860, în *Westminster Review*, și l-a reluat apoi dându-i o dezvoltare mai mare în partea a doua a Principiilor de Sociologie intitulată *Inducțiile Sociologiei*:

Deși o societate este alcătuită din unități independente, ea este totuși o existență unitară, — Spencer spunea: o *entitate*, — așa cum este un organism viu. Prima analogie dintre o societate și un organism individual este *creșterea continuă*. Organismele sociale cresc neconținut, întocmai cum cresc organismele individuale, printr'o înmulțire continuă a elementelor ce le constituiesc. Pe măsură ce societățile se dezvoltă, ca și la organismele individuale, structura lor se diferențiază, iar părțile constitutive devin între ele din ce în ce mai solidare. În societățile primitive, ca și în organismele individuale primitive, masa ce le alcătuiește este nediferențiată, omogenă, iar divizarea ei nu-i pune în primejdie viața. Nu tot așa se întâmplă, când masa organismelor sociale, ca și aceea a organismelor individuale, a crescut și s'a diferențiat, — cum se întâmplă cu societățile și organismele individuale înaintate în evoluție.

Ca și la organismele vii, diferențierea progresivă a grupărilor sociale se însoțește de o diferențiere progresivă a funcțiunilor sociale. Funcțiunile sociale însă, ca și acele organice, nu sunt numai diferite, ci sunt unite în așa chip încât să se facă reciproc posibil. Ajutorul acesta reciproc are ca rezultat dependența mutuală a părților înăuntrul grupărilor sociale evaluate, ca și înăuntrul organismelor vii ajunse la un grad oarecare de evoluție. O moluscă sau o ceată nomadă, în cari diferențierea funcțională nu s'a produs încă, pot fi divizate în fragmente, cari își continuă viața mai departe. Un vertebrat însă sau un stat nu pot fi divizate, fără ca viața lor să fie suprimată. În urma unei asemenea operații, organismul viu moare, iar organismul social se dezorganizează: odată cu unitatea lui îi dispare și existența.

Această primă și fundamentală analogie dintre societăți și

organismele individuale din punctul de vedere al creșterii ne duc la concluzia că viața socială este supusă aceleiași legi generale a evoluției, căreia am văzut că sunt supuse atât corpurile anorganice cât și cele organice. Într'adevăr ea ne-a arătat că creșterea socială prezintă triplul caracter al integrării și al progresului în coerență și în diferențiere pe care-l prezintă evoluția organică și anorganică.

Viața socială a luat naștere din nevoia cooperării. Și anume scopul acestei cooperări a fost la început apărarea, care era mai eficace în grupuri decât individual. Oamenii, ca și unele animale, și-au dat seama de foloasele pe cari le prezintă viața în comun, și de aceea au adoptat-o. Mai bine spus nevoile vieții i-au împins pe oameni a se constitui în colectivități, la început foarte reduse. Creșterea naturală a acestor grupuri sociale a determinat apoi modificările lor ulterioare. Starea de omogeneitate a societății este o stare instabilă. Creșterea în masă a societăților determină în mod necesar creșterea structurii și cu ea îi mărește coerența făcând ca părțile lor să devină din ce în ce mai dependente unele de altele.

Există două categorii diferite de factori cari determină aceste modificări ale vieții sociale. Sunt mai întâi *factorii extrinseci*, de origină externă, în numărul cărora intră: climatul, solul, flora și fauna regiunilor în cari viața socială se desfășură. Sunt apoi *factorii intrinseci*, de origină internă, în numărul cărora intră trăsăturile fizice și sufletești ale omului individual și ale grupului social. În afara acestor factori *originali* există o serie de factori *secundari* sau *derivați*, cum sunt modificările progresive ale mediului, anorganic și organic, cari sunt efectul acțiunilor sociale, schimbările bunăoară de climat cauzate de defrișarea pădurilor și de uscarea bălților; sau influența mediului superorganic, adică acțiunea și reacțiunea care se produc între societăți vecine.

Nu totdeauna acești factori au exercitat aceiași acțiune. Dimpotrivă, după timpuri și împrejurări, acțiunea lor a fost foarte diferită. Studiul omului primitiv, din punct de vedere fizic, intelectual și afectiv, ne duc la concluzia că el era mult inapt pentru progresul social. Frica, atât de cei vii cât și de cei morți, este caracteristică vieții sufletești înapoiate a primitivului. Ea a lucrat ca un factor deosebit de activ asupra vieții lor sociale. Frica de cei vii a dat naștere *guvernământului ceremonial* și celui *politic*, iar frica de cei morți a dat naștere *guvernământului religios*. Acestea sunt diferitele forme de or-

ganizare pe cari le-a produs viața socială a oamenilor. Scopul sociologiei este să le descrie și să le explice.

Cele mai simple din aceste forme de organizare socială sunt acele cari au la bază acțiunile destinate să producă generațiile succesive de unități sociale și cari dau naștere diferitelor forme ale *instituțiilor domestice*. Tipul lor este *familia*. Raporturile dintre sexe, cari stau la baza acestei funcțiuni sociale, nu diferă la sălbatici, și este probabil că nu au diferit nici la primitivi, de acele cari există printre animale. Nu există în acest stadiu alte mobile cari determină raporturile în chestie decât pasiunile momentului, nici altă frână în afara fricii de consecințe. Promiscuitatea este dar forma lor primitivă. Acesteia îi ia locul treptat poliandria, poliginia și înfine monogamia. Obiectul uniunilor monogame permanente nu s'a stabilit decât printr'o trecere insensibilă dela formele anterioare. Iar cauza care a avut o acțiune mai puternică în instituirea monogamiei a fost concepția mai dezvoltată a proprietății. Familia monogamă ocupă în prezent treapta cea mai înaltă a evoluției sociale.

Dacă familia este prima formă de organizare socială, prima formă de guvernământ, — înțelegându-se prin aceasta ansamblul unor reguli cari conduc acțiunea oamenilor, — a fost aceea a *guvernământului ceremonial*. El este constituit din regulile de conduită socială. Acest tip de guvernământ a avut din toate timpurile și continuă să aibă cea mai mare parte de autoritate asupra vieții oamenilor. El se observă și la animalele superioare, în deosebi în raporturile lor cu oamenii, față de cari prin gesturi anumite își exprimă sentimentul lor. Sălbaticii, cari nu cunosc nici autoritate politică nici religioasă, ascultă totuși de un număr considerabil de reguli ceremoniale.

S'a susținut că tipurile de conduită cari alcătuiesc acest guvernământ ar fi expresiuni voit adoptate ale diferitelor sentimente, în deosebi ale respectului sau ale venerației, expresiuni destinate să simbolizeze sentimentele în chestie. Presupunerea aceasta însă este neîntemeiată. Niciuna din diferitele ceremonii nu poate fi explicată în mod satisfăcător decât printr'o origină naturală. Toate practicile ceremoniale nu sunt decât manifestări spontane ale emoțiilor. Așa sunt trofee, mutilațiile, cadourile, vizitele, salutările, titlurile, însemnele. etc., adică principalele practici ceremoniale. Iar emoția care le stă cel mai adesea la temelie este frica. Progresul lor statornic în integrare, în eterogenitate, în determinare și în coerență do-

vedește că ele se conformează principiului general al evoluției.

De unde la început regulele ceremoniale aveau o absolută rigoare, cu timpul acest caracter al lor a scăzut și tinde să scadă neconținut. Este de prevăzut astfel că cu dezvoltarea vieții sociale se va produce o dezobișnuință a salutului, a semnelor de supunere, a titlurilor, a însemnelor, — politeța luând locul regulelor ceremoniale, și obiceiurile raționale locul modei. Transformarea aceasta se datorește unei schimbări mai adânci a vieții sociale, care constă în trecerea dela *regimul militarist* la *regimul industrial*.

Am arătat că, după Spencer, o societate nu se formează decât atunci când gruparea indivizilor ia forma cooperării. Oamenii rămân apoi asociați mai departe din cauza foloaselor ce rezultă în urma cooperării. Prima cauză care a determinat gruparea oamenilor în societățile primitive a fost cooperarea în război cu scopul de atac sau de apărare. Ea a dat naștere primei forme de organizare politică cunoscută sub numele de *regim militarist*. Înăuntrul acestei organizări cooperarea era obligatorie. Iar rezultatul ei a fost diferențierea oamenilor pe clase sociale.

Cu timpul, tendințele agresive ale oamenilor pierzând din intensitate, cooperarea a luat forme mai productive și a dat naștere *regimului industrial*. Înăuntrul acestui regim cooperarea este benevolă. Iar deosebirile de clasă create de regimul militarist tind să dispară din ce în ce mai mult. Alte efecte ale aceleași schimbări ale organizării politice asupra vieții sufletești a oamenilor le vom vedea mai departe, când ne vom ocupa de evoluția sentimentelor morale.

Alături de toate aceste aspecte diferite ale vieții sociale mai găsim înfine unul, care în trecut a avut o deosebită importanță: este vorba de acel al vieții religioase, care a dat naștere *instituțiilor eclesiastice*, cu studiul cărora se încheie *Principiile de Sociologie* ale lui Spencer.

Ca și regulele de conduită, cari constituiesc guvernământul ceremonial, ideile religioase, au o origine naturală. Originea supranaturală care li s'a atribuit de teologi nu se întemeiază pe nimic. Primitivii nu au nici ideea nici sentimentul divinității. În general frica de cei morți este aceea care a produs credințele religioase. La origine, zeii au fost șefi militari dispăruți a căror putere era închipuită ca fiind supranaturală și în consecință era temută. Zeii provin astfel dintr'o apo-

teoză. În evoluția ei ulterioară ideea divinității a pierdut din ce în ce mai mult caracterele antropomorfe, — mai întâi pe cele inferioare cum este mânia, și apoi și pe cele superioare, cum este inteligența. În cele din urmă, divinitatea nu va fi pentru mintea oamenilor decât o forță omniprezentă, în felul incunoștibilului la care s'a ajuns în *Primele Principii*.

## 7.—Aplicarea principiului evoluției în morală.

Cum am arătat, Spencer considera această ultimă parte a operei sale, al cărei titlu era *Principii de Morală*, ca fiind cea mai importantă. Fără să micșorăm valoarea și interesul restului operei sale filosofice, suntem de acord în a recunoaște și noi valoarea și interesul deosebit ale acestei ultime părți destinată a cuprinde aplicarea în domeniul moralei a principiului evoluției. Nu însă pentru motivul la care se referea filosoful englez. Spencer credea că adâncă schimbare pe care o produsese știința în timpul său în ideile oamenilor, făcându-i să treacă dela explicările supranaturale ale lucrurilor la explicări naturale, a lăsat moralitatea, care se întemeiase până atunci pe credințele religioase, lipsită de fundament. Așa fiind, datoria oamenilor era să caute să dea vieții lor morale o nouă întemeiere, — conformă spiritului obiectiv al științei și explicărilor ei naturale. Nevoia aceasta nu era numai necesară, dar și urgentă. „Imi stă pe inimă, — spunea Spencer în prefața *Datelor Etice*, prima parte a *Principiilor de Morală*, — să schițez această operă finală, dacă nu voi putea să o termin în întregime, fiindcă este o nevoie grabnică de a stabili pe o bază științifică regulile conduitei drepte. Astăzi, când prescripțiile morale pierd autoritatea pe care o datorau pretensei lor origini sacre, laicizarea moralei se impune”<sup>1)</sup>).

Totuși, *Principiile de Morală* ale lui Spencer nu cuprind, — cum am avea dreptul să ne așteptăm întemeindu-ne pe această afirmare a sa, — un nou sistem de morală întemeiat pe alte principii decât acele ale credințelor religioase. Ceeace cuprind ele nu este decât determinarea pe cale științifică, în lumina principiului evoluției, a originii și a transformărilor pe cari le-au suferit până în prezent și pe cari le vor putea suferi în viitor sentimentele și ideile morale. Este drept că pe baza constatărilor la cari a ajuns în urma acestui studiu întreprins

1) H. Spencer, *Les Bases de la Morale évolutionniste*. tr. fr. Paris. 1880, p. VI.

asupra vieții morale a oamenilor, Spencer a crezut, — și și vom vedea mai departe cum, — că se poate întemeia un nou sistem de morală, care să dea normele optime de conduită, așa cum au căutat să facă vechile sisteme de morală filosofică. Dar Spencer nu s'a ocupat în deosebi de aceasta.

Cu fenomenele vieții morale el a făcut ceeace făcuse cu acele ale vieții organice, sufletești și sociale, încadrându-le în una și aceeași categorie de fenomene ale naturii și căutând să le dea o explicare unitară. Prin aceasta el se deosebea fundamental de modul cum consideraseră fenomenele morale filozofii dinaintea sa, după cari ele ar constitui un domeniu aparte față de acel al naturii. Potrivit punctului lor de vedere, filozofii căutaseră să dea moralei aspectul deosebit al unei „științe normative”, pe care l-a păstrat și mai târziu la unii din reprezentanții ei. Este drept că nu au lipsit cu totul și înainte de Spencer încercări de a determina în mod obiectiv origina și evoluția ideilor morale, independent de preocuparea de a determina normele ideale de conduită morală a oamenilor și binele absolut. Le găsim mai totdeauna la filozofii empiriști și la cei materialști. Ele erau însă lipsite de întemeierea științifică necesară. Spencer pentru prima oară a dat acestei cercetări asupra vieții morale aspectul unei cercetări făcută în spiritul obiectiv al științei. În această idee, — că fenomenele vieții morale a oamenilor se încadrează în categoria fenomenelor naturii, — și în aplicarea ei, — care l-a dus la studiul lor obiectiv, — stă fără îndoială interesul și valoarea operei sale. Ele le depășesc în mod simțitor pe acelea ale restului operei sale filosofice prin contribuția nouă pe care au adus-o.

Așadar obiectul moralei este studiul obiectiv al vieții morale a oamenilor. Dar în ce constă aceasta? Viața morală a oamenilor sau *moralitatea* lor, — cum se spune, — se reduce la *conduita* lor morală. Dar aceasta la rândul ei ce este? Observarea ne arată că ea nu constă decât într'o *activitate*, care are un anumit caracter, de a fi *bună* sau *rea*. Caracterul acesta al unei părți a activității oamenilor, de a fi bună sau rea, îi este atribuit de mintea noastră după ideile pe cari și le face despre binele și răul moral. Întrebarea la care rămâne să răspundem este așadar: care este origina ideilor morale și în ce constau ele? Concluzia la care a ajuns Spencer în privința aceasta a fost că origina ideilor morale ale oamenilor este în sentimentele lor morale. Ideile morale

au într'adevăr la baza lor sentimente altruiste, — cum este ideea morală cea mai înaltă, aceea de justiție. La rândul lor sentimentele altruiste nasc din sentimentele egoiste ale oamenilor.

Sentimentele egoiste sunt naturale atât oamenilor cât și animalelor superioare. Viața sub toate formele pe cari le ia dealungul evoluției este stăpânită de instinctul fundamental al conservării. Sentimentele egoiste sunt manifestările firești ale acestui instinct. Pe treptele superioare chiar de evoluție ale vieții, când viața sufletească ajunge la oameni la un grad înalt de dezvoltare, egoismul este încă stăpân. „Fiecare lucrează, spunea Spencer, ca și când în afacerile vieții ar trebui să se țină socoteală în primul rând de binele personal”.

Întrebarea care se ridică este: cum ajung oamenii dela egoismul natural la sentimentele altruiste, cari stau la temelia vieții lor morale? Dacă observăm mai atent sentimentele altruiste ale oamenilor, vedem că origina lor este în sentimentul de simpatie. Iar simpatia ea însăși are origina în viața colectivă a oamenilor.

Într'un anumit înțeles sentimentele altruiste sunt tot așa de naturale oamenilor ca și sentimentele egoiste. Instinctul de conservare nu se mărginește numai la viața indivizilor, ci și la viața speciei din care ei fac parte. La oameni, — ca de altfel la celelalte animale, — prima manifestare a acestui instinct sunt actele prin care este crescută progenitura. La animalele inferioare actele acestea sunt inconștiente. Altruismul conștient al oamenilor față de progenitura lor provine din acest altruism inconștient al animalelor inferioare. Viața de familie face puntea de trecere dintre acest altruism spre altruismul social. În deosebi mariajul monogamic, prin continuitatea și întințitatea pe care a impus-o vieții comune în familie, a contribuit mai mult la dezvoltarea altruismului familial, și prin acesta a altruismului social.

Odată constituită, viața socială a oamenilor a înlesnit dezvoltarea mai departe a sentimentelor altruiste. Am arătat cum credea Spencer că au ajuns oamenii să adopte viața în comun, îndemnați de foloasele ei. Aici, în sânul colectivităților în cari trăiau, au ajuns ei să-și formeze sentimentele lor altruiste sub impulsul simpatiei pe care o naște în mod natural viața în comun în anumite condiții. Nu numai la oameni, dar și la orice alte specii de animale cari au o viață sufletească oarecare, când viața în comun este folositoare, dorința de a fi



împreună crește din generație în generație prin însăși obișnuința de a fi împreună. În acest chip naște plăcerea pe care o oferă viața colectivă, — sentiment pregătitor al simpatiei sociale și cu ea a sentimentelor altruiste. Altfel fără simpatie viața în comun nici nu ar fi posibilă prin atacurile cărora lipsa ei ar lăsa liberă acțiune. Cum însă simpatia ea însăși nu se dezvoltă decât prin viața în comun a oamenilor, întrebarea care se ridică este: cum este posibil să ia naștere viața colectivă și simpatia, cât timp fiecare din ele, pentru a se produce, are nevoie de acțiunea celeilalte?

Răspunsul lui Spencer este că origina sentimentului altruist al simpatiei se găsește într-o formă egoistă a simpatiei. Simpatia a început a exista cu ajutorul acestui sentiment, care a înlocuit-o un timp împiedecând de a se produce atacurile provocate de egoismul pur. La temelia lui stau patru categorii diferite de motive. În primul rând lucrează cu o putere deosebit de activă *frica de răzbunare*. Sentimentul acesta în societățile primitive, unde nu există nicio regulă politică, religioasă sau socială, împiedică pe oameni, nu numai de a comite atacuri, dar și de a-și satisface dorințele de îndată ce se manifestă, dacă satisfacerea se face în paguba altora.

Cu timpul, la acest sentiment se adaugă, pentru a lucra deasemenea ca o frână asupra egoismului, *frica disprețului membrilor dezinteresați ai grupului*. Apariția acestui sentiment este determinată de faptul că societatea începe să se apere în totalitatea ei. Indivizii cari o compun nu reacționează numai când atacurile îi ating personal, ci și atunci când le suferă alții din grupul din care fac parte. Motivul acestei reacțiuni este lesne de recunoscut în nevoia pe care o are grupul social de a se menține cu scopul apărării indivizilor, și în imposibilitatea în care ar fi de a se menține, dacă atacurile ar continua să se producă. Iată de ce, când atacurile continuă a se produce asupra grupului social — din afară de astădată — solidaritatea grupului social crește în așa măsură, încât interesul apărării individului cade pe planul al doilea, pentru a se ridica pe planul întâi interesul conservării grupului social. În felul acesta, ceea ce fusese la început numai un mijloc, devine cu timpul scop. Această transformare nu se face altfel decât tot în interesul conservării individului, care nu mai este posibilă decât cu condiția conservării grupului social. Iar această transformare în scop a ceea ce fusese mijloc explică apariția unor sentimente utile conservării gru-

pului social, — cum sunt curajul și eroismul, — cari sunt împotriva conservării individuale. Solidaritatea grupului explică apariția sentimentului de frică de disprețul membrilor grupului.

Când grupul social începe a avea un șef de război, acesta dându-și seama de interesul grupului social de a suprima atacurile produse în interiorul grupului pentru păstrarea integrității sale, el le pedepsește, — ceea ce determină apariția unui nou frâu al egoismului, care este *frica de autoritatea politică*. Sentimentul de care e vorba constituie în viața morală născândă a oamenilor primitivi ceea ce se chiamă *controlul politic*. Războiul implicând cooperare în anumite condiții, de cari șeful devine conștient, aceste condiții devin reguli morale. Principala consecință a acestei influențe este dispariția vrăjmașilor din lăuntrul grupului social.

La autoritatea politică a șefului de război, când apar credințele oamenilor în spirite, se adaugă *autoritatea religioasă*, a cărei acțiune se exercită prin mijlocirea *fricii de această autoritate*. Divinitatea care exercită controlul moral în chestie nu este la început decât spiritul șefului dispărut. Personalitatea lui devine, cu trecerea timpului, în imaginația fecundă a primitivilor, o zeitate din ce în ce mai temută. Exemplul faptelor pe cari legendele i le atribue și pe cari indivizii le admiră determină formarea unui întreg grup de virtuți sociale, cum ar fi bunăoară sacrificiul.

Multă vreme în viața oamenilor, nu numai necivilizați, ci și în a acelor cari au atins un grad destul de înalt de civilizație, aceste patru categorii de frâne morale lucrează paralel. Spencer spunea că ele sunt timp îndelungat *coextensive*. În aceste mobile egoiste ale conduitei morale a oamenilor își are origina conștiința morală și sentimentul altruist al simpatiei ca și forma lui cea mai înaltă, care este *sentimentul justiției*.

Așadar, la origina sentimentelor morale găsim ceea ce se poate chema *experiențele de utilitate*. Nu numai la oameni, ci și la animale, și nu numai la cele superioare, ci și la cele inferioare, se observă în activitatea lor o subordonare constantă a motivelor unele față de altele. Iar această subordonare prezintă totdeauna și pretutindenți același caracter. Motivele imediate sunt subordonate motivelor îndepărtate. Când experiența arată că satisfacerea unei nevoi, care constituie un motiv imediat de acțiune, nu se poate face decât cu o consecință neplăcută,

care constituie un motiv îndepărtat de acțiune, această satisfacere este împiedecată de a se mai produce, nevoia căutându-și altă cale de satisfacere. Când dimpotrivă unele acte produc rezultate bune pentru individul care le săvârșește, ele sunt repetate oricând ocazia se prezintă. Prin *experiențe de utilitate* Spencer înțelegea asemenea asociații automate, inconștiente între acte și consecințele lor bune sau rele, sau mai exact între reprezentările actelor și între sentimentele de plăcere sau de durere pe cari le produc. Aceste asociații sunt acele cari îndrumează conduita morală a oamenilor, până în momentul când, ajunși la o viață intelectuală mai dezvoltată, ei trec dela sentimente la idei.

Hutton, într'un articol intitulat *A questionable Parentage for Morals*, a obiectat lui Spencer că morala nu poate avea origina într'un calcul interesat al consecințelor acțiunilor omenești, — la care filosoful englez a răspuns că nici nu a susținut aceasta. Prin *experiențele de utilitate*, cari stau la origina sentimentelor și a ideilor morale Spencer nu a înțeles experiențe și generalizări cu caracter intelectual, cum sunt acele cari stau la temelia formării ideilor, ci asociații între stări sufletești concrete, cari devenind automate exercită o acțiune deasemenea automată asupra activității. „Sursa ideilor morale, spunea Spencer, este în sentimente, iar a sentimentelor într'un gen particular de experiențe de utilitate, cari nu trebuiesc confundate cu acele cari stau la temelia ideilor. Procesul nu este intelectual. Nu e vorba de experiențe raționale și generalizate conștient privind ceea ce este folositor sau vătămător, cum crede Hutton”. Iar mai departe: „Descoperind că anumite acte provoacă mânia cu consecințele ei, primitivul nu mai poate gândi să le comită fără a-i veni în minte mânia ce rezultă și fără a simți teama ce urmează. El nu se gândește la utilitatea sau la inutilitatea actului în sine; ceea ce-l reține este frica răului ce poate să urmeze. Acesta este înțelesul experienței de utilitate”<sup>1)</sup>.

Pe calea unor asemenea experiențe, cari au pus în funcțiune sentimentele egoiste, a luat naștere prima formă a vieții morale și primele manifestări, — încă diferite de ceea ce avea să fie, — ale *conștiinței morale*. La acest nivel de dezvoltare morală a oamenilor s'au produs, în sânul vieții de familie și în sânul vieții colective, primele manifestări dezinteresate ale

---

1) *H. Spencer, La morale et les sentiments moraux, in Problèmes de Morale et de Sociologie* tr. tr. Paris 1894. p. 55 și 60.

simpatiei. care avea să producă mai târziu apariția unei noi forme de viață morală. Cum am arătat, simpatia este rezultatul vieții în comun a oamenilor. Sentimentul capabil a se desvolta numai odată cu viața în comun, a cărei continuitate o asigură, simpatia, până să se producă, a fost înlocuit de sentimentul egoist al fricii, sub multiplele lui forme. Dar și după ce a apărut, simpatia a fost împiedecată a se desvolta de două categorii diferite de cauze, dintre cari unele subiective, iar altele obiective.

Cauza subiectivă care a împiedecat dezvoltarea sentimentului altruist al simpatiei a fost slaba și anevoioasa dezvoltare a inteligenței. Condițiunile esențiale de producere ale simpatiei sunt expresiunea naturală a sentimentelor și puterea de a o interpreta. Dacă sentimentele nu au căpătat puțința de a se exterioriza, și dacă exteriorizările lor nu sunt înțelese, atunci simpatia nu se poate produce. Simpatia presupune, producerea unui sentiment corespunzător în conștiința unei ființe vii aceluia pe care îl trăește o alta. Aceasta nu se poate însă decât cu ajutorul puterii de reprezentare, care este o funcțiune a inteligenței. Puterea de reprezentare este aceea care, în lipsa cauzelor directe ale unui sentiment, poate să-l producă totuși prin reprezentarea acelor cauze și a efectelor pe cari ele le produc în mod obișnuit. Funcțiune a inteligenței însă, puterea de reprezentare atârnă de gradul ei de dezvoltare. În asemenea condițiuni, se înțelege că lipsa de dezvoltare a inteligenței este o piedică pentru dezvoltarea sentimentului simpatiei. *Gradul și întinderea simpatiei atârnă de claritatea și de întinderea reprezentării*, spunea Spencer. *Creșterea inteligenței este deci o condiție a simpatiei. Din acest motiv al lipsei lor de inteligență, animalele cari trăesc în cete, cum sunt erbivorele, sunt lipsite de simpatie. În schimb câinele, care datorită felului său de viață este mai inteligent, este mai accesibil sentimentului simpatiei. La oameni chiar, slaba dezvoltare a simpatiei, cu tot gradul lor înalt de sociabilitate și cu relațiile domestice cari îi sunt favorabile, se datorește în bună parte încetei dezvoltări a puterii de reprezentare<sup>1)</sup>.*

Cu toate acestea Spencer credea că puterea de reprezentare mai dezvoltată nu presupune o simpatie mai dezvoltată la rândul ei, dacă cel ce o posedă nu a simțit aceleași stări.

---

1) H. Spencer, Principii de Psihologie. § 527 și 530.

Fiecare sentiment altruist de simpatie presupune sentimentul egoist corespunzător ca un factor absolut necesar. Suferința foamei bunăoară nu poate fi trăită prin simpatie decât de cine a trăit-o mai întâi ca sentiment egoist. Iată de ce spunea Spencer că *sentimentele altruiste sunt excitații simpatice ale emoțiilor egoiste*<sup>1)</sup>.

Cauza obiectivă care a împiedecat dezvoltarea simpatiei a fost viața de pradă pe care au trăit-o oamenii până nu demult. Dacă lipsa inteligenței a fost în dezvoltarea simpatiei o cauză negativă, viața de pradă a societăților omenești necivilizate a împiedecat dezvoltarea simpatiei lucrând ca o cauză pozitivă. În societățile în cari starea de război este obișnuită simpatia nu numai că nu găsește un teren prielnic spre a se dezvolta, dar sentimente agresive contrarii simpatiei se dezvoltă în mod permanent. Și cum starea aceasta a durat atât de mult în trecutul omenirii fără să înceteze nici până în prezent în mod definitiv, se înțelege că simpatia a întâmpinat o piedică constantă în dezvoltarea ei și continuă să o întâmpine, deși într-o formă mult scăzută.

Nici una însă nici cealaltă din aceste cauze cari au împiedecat dezvoltarea simpatiei nu au o acțiune continuă. Dimpotrivă acțiunea lor este accidentală și trecătoare. Inteligența și cu ea puterea de reprezentare a oamenilor se dezvoltă neconținut, așa încât cu timpul, din cauză negativă care împiedică dezvoltarea simpatiei, ea ajunge să devină o cauză pozitivă de dezvoltare a ei. Tot astfel organizarea militară și războinică a societăților omenești se transformă cu timpul într-o organizare industrială și pașnică, înlesnind în modul acesta ca o cauză pozitivă de împiedecare a simpatiei să fie înlocuită cu o cauză pozitivă de dezvoltare a ei.

Odată cu aceste transformări fundamentale ale factorilor sentimentelor morale se produc și transformări fundamentale în sentimentele morale ele însele. De unde până în acest moment cauzele cari călăuzesc conduita morală a oamenilor sunt rezultate indirecte ale ei, — cum sunt motivul social, motivul politic sau motivul religios, — cauzele cari o orientează din acest moment înainte sunt rezultatele ei directe. Aceste ultime cauze constituiesc *motivul moral* al conduitei. Acest motiv este o apariție târzie în viața sufletească a oamenilor, și multă vreme își exercită acțiunea în același timp cu celelalte motive.

---

1) *Ibidem.* § 527 și 530.

În locul reprezentării consecințelor întâmplătoare a actelor, pe care o cuprind celelalte, el cuprinde reprezentarea rezultatelor lor necesare și naturale.

Autoritatea motivului moral stă în *sentimentul datoriei*, care nu cuprinde numai direcțiunea în care trebuie să se orienteze conduita, ci și puterea de constrângere, care îi dă impulsul. Acest sentiment naște printr'un fel de generalizare fiind un sentiment abstract. Amândouă elementele pe cari le cuprinde și cari îi constituiesc esența nasc din eliminarea a tot ceea ce cuprind deosebitor celelalte motive ale conduitei: social, politic și religios, și din păstrarea a ceea ce cuprind comun.

Motivul moral a căpătat cu timpul o superioritate crescândă față de celelalte a căror acțiune a scăzut treptat. Sentimentul de obligație însă sau de constrângere, care-l însoțește este trecător. Cu timpul împlinirea îndatoririlor morale nu se mai face prin constrângere, ci din plăcere. Cel puțin, dacă aceasta nu se întâmplă încă în prezent, se va întâmpla desigur în viitor. În general actele îndeplinite de ființele vii la început din constrângere, devin cu timpul un izvor de plăcere. Acelaș este cazul conduitei morale a oamenilor. Când transformarea se va produce, sentimentele morale vor conduce oamenii totașa de spontan, cum fac azi senzațiile.

Alcătuirea din prezent a vieții sociale impune individului să respecte existența altora, dar uneori este chemat să o disprețuiască pe a acelora cari aparțin altor societăți. Se înțelege că o asemenea stare socială, care produce un amestec de sentimente egoiste și altruiste, împiedecă dezvoltarea desăvârșită a conștiinței morale. Când starea de război va dispărea cu totul, nimic nu va mai sta în calea dezvoltării plăcerilor simpatice, cari vor fi căutate spontan. În acest stadiu, conștiința morală va atinge treapta cea mai înaltă de dezvoltare. Iar sentimentul care îi va sta la temelie va fi acela al *justiției*.

Acest sentiment naște din nevoia cooperării și din condițiunea fundamentală pe care ea o impune, când ia forma diviziunii muncii, și care este respectarea convențiilor și proporția dintre servicii și beneficii. Înlăturarea atacurilor este condițiune necesară a vieții sociale, — dar nu singura. Pentru ca viața în comun a oamenilor să aibă un înțeles, trebuie ca ei să-și aducă servicii reciproce. În organizarea militară aceste servicii iau mai ales forma apărării. În organizarea industrială aceste servicii iau mai ales forma cooperării. La început cooperarea este complet omogenă, — ceea ce înseamnă că oamenii

își fac aceleași servicii în cantitate și calitate. Cu apariția diviziunii muncii, cooperarea devine eterogenă. În acest stadiu de dezvoltare, ea face necesară stabilirea convenției la temelia căreia stă recompensarea proporțională a serviciilor. În această formă a cooperării își găsește origina întâi sentimentul de justiție și apoi ideea de justiție.

Dar justiția nu are numai acest înțeles de dreptate, ci și de supunere față de legislatorul uman sau divin. Acesta este înțelesul cuvântului până în timpurile moderne. Iată de ce măsura a ceea ce este just și injust nu a fost aceeași totdeauna și pretutindeni. Este îndeobște cunoscută deosebirea aceasta în diferitele societăți omenești. Ea se explică prin aceea că ideea de justiție rămânând totdeauna în același înțeles de supunere față de legiurile morale, ele diferind înăuntrul diferitelor societăți după gradul lor de dezvoltare, s'a schimbat și conținutul ideii de justiție. Nu se poate tăgădui totuși că aceste criterii multiple ale justiției au avut numeroase elemente comune, și încă nu din cele mai puțin însemnate. Ele se grupează mai ales în jurul principiului utilității, care călăuzește în mod suveran viața morală a oamenilor.

În forma ei ultimă de evoluție, ideea de justiție cuprinde două elemente, dintre cari unul pozitiv și unul negativ. Elementul ei pozitiv afirmă libertatea fiecărui om, libertatea egală, care este legea morală supremă. Iar elementul ei negativ limitează această libertate la respectul libertății celorlalți. Cu alte cuvinte ideea justiției implică libertatea deplină și egală a fiecărui om cu rezerva respectării libertății celorlalți. Corolariile acestei formule generale a ideii de justiție sunt: dreptul la integritatea fizică, libertatea de a se mișca și deplasa, dreptul la folosința mediilor naturale, dreptul de proprietate corporală și incorporală, dreptul de a dăruia și de a lăsa prin legat, dreptul de a schimba și de a face angajamente, libertatea muncii, libertatea credinței și a cultului, libertatea cuvântului și a scrisului. În societățile grosolane, spunea Spencer, guvernării împietăază asupra acestor libertăți. Timpurile moderne însă nu cunosc asemenea atingeri la libertățile conforme ideii de justiție. Totuși, în starea actuală de lucruri, nu numai în regimurile politice autoritare, dar și în cele zise sau pretinse democratice, lucrurile par a se petrece mai degrabă ca în societățile grosolane.

Dar o societate nu a atins desăvârșirea, când justiția

s'a instalat în mijlocul ei, — fie și sub forma cea mai perfectă. Oamenii ar suferi, dacă nu și-ar aduce, — cel puțin uneori, — servicii gratuite. Iată de ce *binefacerea* trebuie să se adauge justiției. Ea este aceea care dă la lumină adevăratele sentimente altruiste. Această formă a altruismului însă nu trebuie să depășească o anumită limită, care reprezintă un compromis între egoism și altruism. Altruismul pur ca și egoismul pur este dăunător vieții sociale. Despre ultimul nu încapе înțoială. El ar duce la războiul universal și la disoluția socială. Cât despre cel dintâi, dacă s'ar produce, ar face ca indivizii, prin dezinteresul prea mare față de ei înșiși, să sufere, și viața socială să degenereze. Purul altruism se distruge astfel pe sine. Compromisul care trebuie să se producă în mod necesar ia forma altruismului utilitar și constituе un amestec armonic de egoism și altruism. Moralistii au condamnat egoismul total și definitiv. Viața însă, arătându-se mai prudentă, deși s'a îndreptat în evoluția ei spre altruism, nu a părăsit totuși niciodată un grad oarecare de egoism.

S'a susținut că morala lui Spencer ar fi o *morală utilitaristă*. Adevărul este, — cum am mai spus — că Spencer nu a formulat un sistem de morală după modelul celor de până la el, ci a căutat numai să determine origina și evoluția sentimentelor și ideilor morale. Iar răspunsul a fost, — cum am arătat, — că ea este naturală. Plăcerea este aceea care orientează conduita morală din punct de vedere practic, utilitatea din punct de vedere teoretic. De aici nasc mai întâi sentimentele morale, și din ele ideile morale. Așadar Spencer a susținut în morală o teorie evoluționistă. Cu această contribuție, el nu poate fi considerat un utilitarist. Că doctrina utilitaristă poate fi pusă în acord cu teoria sa evoluționistă, a recunoscut-o el însuși<sup>1)</sup>, dar este altă chestiune. Iată de ce Spencer a recunoscut în termeni expresi că accepta utilitarismul. A făcut însă rezerva că acceptă nu acel utilitarism empiric curent, care nu recunoaște ca îndreptar al conduitei decât generalizări empirice, ci un utilitarism rațional, care deduce din legile generale ale vieții și din condițiunile existenței ce feluri de acțiuni trebuie în mod necesar să tindă a produce fericirea sau nefericirea, deducțiile ei devenind regule de conduită<sup>2)</sup>.

1) Principii de Psihologie, Vol. II., § 531.

2) Spencer, La Morale et les Sentiments moraux, in Problèmes de Morale et de Sociologie, tr. fr. Paris 1894 p. 51.



## Incheere.

Intr'un articol asupra *Primelor Principii* publicat în *Revue des Deux Mondes* Auguste Laugel l-a înfățișat pe Spencer ca fiind un pozitivist și prin urmare un adept al lui *Auguste Comte*. Pentru a înlătura această apreciere, pe care o considera neîntemeiată, filosoful englez a scris un mic studiu intitulat *Dece mă despart de Auguste Comte*, pe care l-am mai pomenit.

În acest studiu Spencer nu mergea până la afirmarea contrarie aceleia a lui Laugel, că ideile sale filosofice nu ar avea nimic comun cu ideile filosofice ale lui Comte. Punctele esențiale asupra cărora se considera de acord cu întemeetorul pozitivismului francez erau următoarele: 1) Că orice cunoștință vine din experiență; cu deosebirea că ele însele au născut prin experiență; 2) Că orice cunoștință este relativă și nu atinge decât fenomenele; înfine 3) Credința că legile naturii sunt invariabile.

Aceste idei însă, — spunea Spencer în studiul la care ne referim, — asupra cărora sunt de acord cu filosoful francez, nu constituiesc o descoperire a sa personală. Ele sunt ideile pe cari le au azi cei mai mulți dintre reprezentanții științei și ai filosofiei. De unde conchidea că faptul că le admite nu poate să facă din el un adept al niciunuia din aceștia, și cu atât mai puțin al lui Comte, care nu are meritul de a le fi conceput primul.

În ce privește restul, Spencer credea că diferențele dintre concepțiile sale și acele ale filosofului francez sunt radicale. În deosebi el a stăruit asupra punctului de vedere personal pe care l-ar avea în problema factorilor evoluției morale. Comte credea că progresul inteligenței determină progresul moral al oamenilor. Spencer susținea în studiul de care ne ocupăm că după el factorul *imediat* al evoluției morale ar fi sentimentele, nu ideile. În realitate în privința aceasta deosebirea este mai mică decât credea Spencer. Cauza imediată a progresului moral al oamenilor rămâne, după el, într'adevăr, în sentimente. Progresul sentimentelor însă — cum am arătat — este după propria sa părere determinat de progresul inteligenței.

Adevărata diferență dintre Spencer și Comte rămâne în legătură cu problema cunoașterii. Comte a nesocotit problema existenței lumii suprasensibile, ca fiind o problemă de metafizică și ca reprezentând astfel un stadiu înapoiat de dezvoltare

al minții omenești. În deosebire de el, Spencer a susținut existența lumii suprasensibile dându-i numele de necondiționat și de incunoștibil, și a căutat să-i determine natura afirmând că este o forță omniprezentă. Altfel atât pozitivismul lui Comte cât și evoluționismul lui Spencer au la temelie același empirism agnostic, — așa încât nici din punctul de vedere al problemei cunoașterii deosebirea nu este atât de radicală, cât pare la prima vedere.

Dacă voim să caracterizăm concepția filosofică a lui Spencer, trebuie deci să spunem că din punct de vedere epistemologic este un empirism agnostic și realist, din punct de vedere ontologic un monism al forței, iar din punct de vedere cosmologic un mecanism evoluționist. Cu alte cuvinte în problema cunoașterii Spencer a susținut că origina cunoștințelor noastre este în activitatea simțurilor, că obiectul cunoașterii are existență independentă de subiectul cunoscător, iar valoarea ei de adevăr este relativă; în problema naturii existenței el a susținut că ceea ce există în realitate este o forță omniprezentă; iar în problema universului a susținut că universul în starea lui actuală a luat naștere prin transformări lente determinate de legile mecanice ale naturii. La temelie tuturor acestor teorii stă în concepția lui Spencer ca o idee unificatoare a sistemului său filosofic ideea evoluției.

---

## FILOSOFIA GERMANĂ

---

### **Materialismul german.**

În istoria filosofiei, materialismul german dela jumătatea secolului trecut se bucură de o situație specială, — nu însă privilegiată. Ea constă mai întâi în aceea că nu este luat totdeauna în considerare, așa ca și când n'ar fi o concepție filosofică. Ea constă apoi în aceea că atunci când este luat în considerare i se arată un interes mult mai redus decât se arată celorlalte concepții filosofice. Infine — ceea ce este mai caracteristic — deasemenea atunci când este luat în considerare, este aproape totdeauna criticat, deși nu se procedează în acelaș fel cu celelalte concepții, cari — din nefericire — sunt cel puțin totatât de criticabile. Iar obiecțiunea care i se aduce cel mai adesea este lipsa de originalitate și de adâncime, așa ca și când acestea ar fi obiectivele filosofiei, nu adevărul.

Credem că un asemenea regim nu are nicio justificare. Materialismul este o concepție filosofică așa cum sunt toate celelalte, — și nu vedem de ce ar fi respins ca o teorie „ne-filosofică” sau, când este totuși luat în considerare, nu ar fi expus cu obiectivitatea cu care sunt expuse în general celelalte concepții filosofice, și pe care este ținut să o păstreze istoricul filosofiei. Tratatamentul la care este supus și criticele cari i se aduc scot la iveală o înțelegere greșită atât a filosofiei cât și a istoriei sale. Filosofia nu este chestiune de profunzime — ca să nu zicem de obscuritate — sau de originalitate, ci de adevăr; iar rolul istoriei sale nu este de a reproduce numai unele din concepțiile filosofice ale trecutului lăsând la o parte sau criticând pe altele, ci de a le reconstitui și explica pe toate cu egal interes și obiectivitate.

Dar materialismul are pentru mulți reprezentanți ai filosofiei și pentru toți reprezentanții credințelor religioase câte ceva deosebit de supărător. Pentru cei dintâi concepția în chestie face din capul locului fără sens o serie întreagă de considerații la cari filosofii de-o anumită categorie țin totuși foarte mult. Materialismul este o concepție ontologică sau — ceea ce este acelaș lucru — metafizică din categoria monismelor substanței. Iar substanța unică a cărei existență o recunoaște în univers este materia. Din punct de vedere cosmologic materialismul și-a asociat totdeauna o concepție mecanistă, explicând nașterea universului prin legile mișcării. În fine, din punctul de vedere al problemei cunoașterii, materialismul și-a asociat — în epoca modernă și contemporană cel puțin — o concepție empiristă, după care origina cunoștințelor noastre este în activitatea simțurilor. Cu o asemenea concepție de bază și cu asemenea teorii asociate nu este anevoe de recunoscut că materialismul nu poate fi în vederile multora dintre reprezentanții filosofiei, cari țin să o păstreze pe un plan mai ridicat, chiar dacă el nu corespunde cu acel al adevărului. Empirismul în deosebi, care este legat de materialism, face din capul locului lipsite de fundament toate considerațiile speculative în mijlocul cărora cei mai mulți dintre reprezentanții filosofiei se simt nespuse de bine. Deasemenea pentru reprezentanții credințelor religioase materialismul nu poate fi o concepție care să convină. Religiiile admit existența spiritului, pe care materialismul o tăgăduiește, iar ele admit în univers existența scopurilor, pe cari materialismul le neagă. Iată de ce materialismul nu ar putea să fie pe plac nici unora nici altora. Prin aceasta se explică atitudinea ostilă care s'a luat totdeauna împotriva-i și regimul special la care a fost supus în deosebi în istoria filosofiei.

Materialismul german dela mijlocul secolului trecut — de care urmează să ne ocupăm în capitolul acesta — a apărut atât ca o reacțiune împotriva exagerărilor la cari ajunsese filosofia germană idealistă din prima jumătate a secolului al XIX-lea cât și ca o consecință a progreselor realizate de cercetarea științifică. Evoluționismul în deosebi, sub forma în care apăruse în astronomie, în geologie și în biologie, explicând apariția atât a corpurilor organice cât și a ființelor vii prin transformări lente conforme cu legile generale ale naturii, îndrepta mintea cercetătorilor spre o explicare mecanistă a universului, care nu se putea da decât pe baze materialiste.

La aceeaș concepție duceau studiile științifice privitoare la natura vieții sufletești în psihologie și a vieții în general în biologie. În cadrul acestor cercetări viața sub toate formele ei apărea ca o funcțiune a materiei în general, — ceeace ducea în mod direct la o metafizică materialistă.

Dintre reprezentanții acestei concepții primul care trebuie menționat este Carl Vogt. Vogt s'a născut în 1817 la Giessen, unde a studiat medicina și unde a și devenit profesor în 1847. Luând parte însă la turburările politice din 1848-49, a pierdut catedra. Timp de trei ani, el a trăit apoi ca simplu particular, până în 1852, când a fost chemat la catedra de zoologie dela universitatea din Geneva.

Înainte de a deveni profesor la universitatea din Giessen, Vogt a publicat celebrele sale *Scrisori fiziologice*, între anii 1845-47, în cari a încercat să arate că viața sub toate formele ei este reductibilă la fenomenele fizico-chimice ale materiei în general. O asemenea teorie asupra vieții, care se înfățișa ca o explicație științifică, era în realitate concepția materialistă expusă dintr'un punct de vedere mai restrâns. Vogt nu era filosof și deaceea nu a simțit nevoia să pună problema care-l interesa pe teren filosofic. Totuși soluția la care s'a oprit nu a întârziat a lua caracterul filosofic pe care îl implica.

La schimbarea aceasta au contribuit într-o largă măsură discuțiile din sânul congresului naturaliştilor germani ținut la Göttingen în 1854, la care a asistat și Vogt. Printre comunicările făcute la acest congres a fost și aceea a lui Rudolf Wagner intitulată: *Asupra creației omului și a substanței sufletului*. Wagner a căutat să arate că concepția transformistă, care începuse să-și facă loc în biologie, nu înlătură ideea creației omului de către Dumnezeu, dupăcum cercetările științifice întreprinse asupra vieții nu duc la concluzia că sufletul nu ar avea o existență substanțială. El era așadar împotriva concluziilor materialiste cari se scoteau din cercetările întreprinse în biologie în timpul său.

Într-o scrisoare către Dressler, Beneke numise concepția lui Rudolf Wagner „o simplă credință de cărbunar”. Iată dece Vogt a intitulat *Credință de cărbunar și Știință* (Köhlerglaube und Wissenschaft) scrierea polemică în care a căutat să combată părerile acestuia. Transformismul, la care aderase nu cu mult înainte, era pentru el o teorie care înlătura ca puerilă și falsă credința că omul a fost creat de Dumnezeu, iar ideea că sufletul ar avea o existență substanțială independentă de

corpul material nu găsea niciun sprijin în nouile cercetări științifice întreprinse asupra vieții. Cu aceasta Vogt dădea ideilor sale caracterul general al unei concepții filosofice. Totuși scrierile sale nu reprezintă în privința aceasta decât un început — și încă foarte modest. Adevăratul aspect filosofic al concepției l-a scos în evidență pentru prima oară în epoca de care ne ocupăm Moleschott.

Jacob Moleschott s'a născut în Olanda, în 1822. A studiat un timp medicina la Utrecht dând apoi docența în fiziologie și antropologie la Heidelberg. Aici a publicat lucrarea sa celebră *Circulația Vieții* (*Der Kreislauf des Lebens, physiologische Antworten auf Liebig's chemische Briefe*. Mainz 1852) în care susținea concepția materialistă cu corolarul ei epistemologic al empirismului și cu corolarul ei cosmologic mecanismul. Din cauza atacurilor cari s'au pornit în contra lui pentru ideile sale materialiste, Moleschott a părăsit Heidelbergul. În 1856, el a devenit profesor la Zürich, iar mai târziu la Turin și Roma, unde a și murit în 1893. Un an după moartea sa a apărut schița autobiografică intitulată *Pentru Prietenii mei* (*Für meine Freunde, Lebenserinnerungen*, Gießen 1894).

Moleschott a făcut studii de medicină și de biologie și a profesat în deosebi fiziologia. El era dar un om de știință în toată accepțiunea cuvântului. Totuși interesul său pentru probleme cu un caracter mai general l-a făcut să se avânte și el în dispută care se iscase în timpul său în jurul materialismului. El a luat în deosebi atitudine împotriva ideilor pe cari le expusese chimistul german *Liebig* în *Scrisori de Chimie*. Împotriva concepțiilor tradiționaliste pe cari le susținea acesta, Moleschott a afirmat cu tărie concepția materialistă cu toate consecințele ei de ordin teoretic.

Din punct de vedere metafizic — ceea ce constituie ideea fundamentală a materialismului — Moleschott nu era totuși un materialist în adevăratul înțeles al cuvântului. Materialismul admite că în univers există o singură substanță care explică toate fenomenele din natură și care este materia. Moleschott credea totuși că fenomenele există și că toate sunt de natură materială. Iată de ce el nu se numea materialist decât în opoziție cu spiritualismul, — întrucât nu admite existența spiritului. Altfel el era un fenomenist. Nu există o esență a lucrurilor, spunea Moleschott, în afara proprietăților pe cari le cunoaștem cu ajutorul simțurilor. Iar aceste proprietăți ale lu-

crurilor sunt așa cum le percepem. De aici rezultă pentru el că noi cunoaștem realitatea așa cum este.

Materia nu este deci pentru Moleschott ceva deosebit de ceeace percepem cu simțurile și care este în acelaș timp fenomen și lucru în sine. Cu alte cuvinte ceeace percepem cu simțurile este tot ceeace există. Viața și fenomenele sufletești sunt funcțiuni ale materiei. Ele se produc în anumite condițiuni de organizare a ei, realizate după legile generale ale naturii. Sufletul este așadar un produs al funcțiunilor creierului. Gândirea ea însăși este un asemenea produs. Așadar în realitate materia singură există, dar nu ca substrat substanțial necunoscut al fenomenelor din natură, ci ca realitate concretă, așa cum o cunoaștem cu ajutorul simțurilor. Fenomenele ei sunt produsul forței pe care o posedă și care este inseparabilă de ea. Atât materia cât și forța, care este o proprietate a ei, sunt neperitoare.

Din punct de vedere cosmologic Moleschott a susținut un mecanism care nu cunoștea nicio excepție. Totul se explică în natură prin legile materiei și ale forței. Iar aceste legi sunt absolut invariabile. „Legea naturală, spunea el, este expresiunea cea mai strictă a necesității”.

Înfine, ca un materialist consecvent, Moleschott era din punct de vedere epistemologic empirist. El credea așadar că toate cunoștințele noastre au origina în activitatea simțurilor. Orice cunoștință și orice adevăr, spunea el, vine dela simțuri. Iată de ce el credea că știința și filosofia trebuiesc întemeiate pe experiență. Și întrucât simțurile sunt la temelia experienței, el credea mai departe că progresul științei și al filosofiei atârnă de gradul de perfecționare al simțurilor.

Cu mai multă competență și cu mai multă autoritate au susținut materialismul în aceiași epocă Czolbe și Dühring, doi gânditori de o ținută mai deosebită. Opera lor filosofică a avut mai puțin răsunet decât scrierile celorlalți reprezentanți ai materialismului german, deși era de o valoare teoretică incontestabil superioară prin întemeierea mai largă pe care o da concepției.

Primul dintre aceștia, Heinrich Czolbe, s'a născut la Danzig în 1819. Ca și ceilalți reprezentanți ai materialismului de cari ne-am ocupat până acum, el a făcut studii de medicină și dela aceste studii a ajuns la filosofie, spre care interesul său s'a îndreptat de timpuriu. O influență deosebită a exercitat asupra sa Lotze, care în explicarea fenomenelor biologice înlătură

ideea supranaturală a unei forțe vitale. Pornind de aici, Czolbe a ajuns la concepția sa materialistă, care poartă numele de naturalism. Ea constă în aceea că înlătură ideea de supranatural, nu numai din explicarea fenomenelor biologice sau psihologice, ci din explicarea întregii lumi. Czolbe a arătat unele tendințe spre o asemenea concepție pentru prima oară în dizertația sa inaugurală, ținută la Berlin 1844, *Asupra Principiilor Fiziologiei*, în care căuta să dovedească insuficiența explicării fenomenelor vitale prin forțe supranaturale.

Mai târziu, după 11 ani, când polemicele în jurul materialismului erau în plină desfășurare, Czolbe a publicat *Noua expunere a sensualismului* (Neue Darstellung des Sensualismus. Leipzig 1855). Prin sensualism el nu înțelegea însă numai acel gen de empirism consecvent pe care îl susținuse cu un secol înainte Condillac. Sensualismul era pentru filosoful german un materialism în adevăratul înțeles al cuvântului, cu toate consecințele lui cosmologice și epistemologice.

Așadar în lucrarea de care e vorba Czolbe susținea că totul se reduce în univers la materie și la mișcarea ei. Sufletul nu este decât o funcțiune a sistemului nervos ca toate celelalte funcțiuni ale organismului. Existența lui substanțială nu poate fi admisă, fiindcă nu se poate întemeia pe nimic. Pe baza unei asemenea concepții metafizice Czolbe întemeia empirismul sau sensualismul său. Toate cunoștințele noastre împreună cu pretensele facultăți ale spiritului sunt produsul activității simțurilor și a sistemului nervos. În afara simțurilor nu există niciun mijloc de a căpăta cunoștințe.

Czolbe era așadar un empirist convins. Empirismul său nu a luat însă forma dogmatică pe care o luase la ceilalți reprezentanți ai materialismului. Conștient de insuficiența cunoștințelor științifice din timpul său, el și-a expus ideile filosofice nu ca pe niște adevăruri definitive, ci ca pe niște simple supoziții cu un grad oarecare de probabilitate în sprijinul lor. În deosebi credea că trebuie să ne impunem rezerve în afirmările noastre, când este vorba să construim o concepție despre lume, — ceeace pentru mijloacele de cari dispuneau oamenii pe atunci, i se părea o încercare plină de îndrăzneală.

Dela această atitudine rezervată Czolbe a ajuns în cele din urmă să părăsească ideile sale materialiste. Empirismul nu l-a părăsit niciodată. Concepțiile sale ontologice însă au suferit cu timpul serioase schimbări. În scrierea publicată în 1865 sub titlul *Limitele și origina cunoașterii omenești* (Die



Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntniss im Gegensatz zu Kant und Hegel, naturalistisch teleologische Durchführung des mechanischen Princips. Jena und Leipzig 1865), Czolbe nu mai era un adept al materialismului, întrucât alături de materia moartă el recunoștea în univers existența unui suflet cosmic a cărui origină nu poate fi pusă în activitatea materiei. El credea așadar că în afara lumii materiale există una spirituală. Totuși nici această nouă concepție nu a susținut-o ca pe un adevăr în afară de orice îndoială, ci ca pe o ipoteză mai probabilă decât aceea materialistă. Fenomenele cari se produc în natură, spunea el, pot căpăta diferite interpretări. Acestea pot avea fie un caracter mecanist și materialist, fie unul teleologic și spiritualist, fără a ne abate dela cerințele logice. Dacă ne declarăm pentru una sau pentru alta din aceste interpretări, o facem nu pentru că ne impune știința, ci fiindcă ne îndeamnă dispozițiile noastre sufletești să o facem.

De aici nu rezultă însă pentru Czolbe că trebuie să rămânem într-o totală incertitudine sau că ar trebui să credem în valoarea relativă de adevăr a tuturor teoriilor fără deosebire. Pe deasupra tuturor interpretărilor cari sunt deopotrivă de întemeiate trebuie să admitem, întrucât faptele ne-o impun, că este imposibil să explicăm lumea printr'un principiu unic, așa cum fac fie materialistii, fie spiritualistii. Întrucât viața și spiritul nu le putem reduce la materie, trebuie să admitem în natură existența mai multor elemente constitutive ale ei. Prin acestea rămâne să înțelegem categorii de lucruri pe cari nu le putem analiza, nici reduce. Atari elemente ireducibile sunt atomii pentru materia moartă, forțele organice pentru ființele vii și elementele psihice pentru viața sufletească. Mai departe, aceleași fapte ne impun să admitem că între aceste elemente ale naturii există o acțiune reciprocă, și că ea se exercită în natură în vederea realizării unui scop general, care constă în armonia naturii. În acest fel Czolbe a ajuns din punct de vedere ontologic la un pluralism, iar din punct de vedere cosmologic la un finalism.

În scrierile sale ulterioare Czolbe a mers mai departe apropiindu-se de panteismul lui Spinoza. El a ajuns astfel să conceapă spațiul gol ca pe o bază substanțială a lumii de o natură apropiată de aceea a substanței lui Spinoza. Dar el n'a mai avut timpul necesar să-și desvolte până la capăt aceste idei ale sale, fiindcă moartea l-a surprins, reflectând

încă asupra lor, în 1873, la Königsberg, unde trăise ca medic primar al oraşului. În afara scrierilor cu caracter general filosofic el dăduse în timpul vieţii scrieri deasemenea filosofice, dar cu un caracter mai particular. Una dintre acestea era aceea intitulată *Matematica ideal al oricărei alte cunoaşteri* (Din Mathematik als Ideal für alle andere Erkenntnisse in Zeitschrift für exakte Philosophie. 1866), în care susţinea că matematica trebuie să servească drept fundament oricărei cunoaşteri şi trebuie să fie idealul pe care să-l urmărească orice ştiinţă. Deşi era empirist, Czolbe dădea aşadar cunoaşterii matematice o valoare deosebită. O altă din scrierile de cari vorbeam este aceea intitulată *Principii ale unei teorii extensionale a cunoaşterii*. (Grundzüge einer extensionalen Erkenntnistheorie. Herausgegeben von Ed. Johnson 1875), care a apărut postum şi care reprezintă o parte dintr-o lucrare mai întinsă inedită. Aici Czolbe susţinea că nu numai atomii sunt întinşi, ci şi senzaţiile. Şi atomii şi senzaţiile sunt în realitate deopotrivă porţiuni ale spaţiului. Deosebirea constă în aceea că atomii sunt porţiuni de spaţiu străbătute de soliditate, pe când senzaţiile sunt porţiuni de spaţiu străbătute de conştiinţă. Plecând de aici el a susţinut caracterul spaţial al tuturor stărilor sufleteşti. Punctul acesta de vedere era al unei psihologii extensionale, opusă psihologiei punctualiste care tăgăduia caracterul spaţial al stărilor sufleteşti.

Cel de al doilea dintre reprezentanţii materialismului despre care vorbeam mai sus, Eugen Dühring, s'a născut la Berlin în 1833. El a făcut studii de drept la Berlin, şi apoi a intrat în magistratură. Între anii 1864 şi 1877, a fost privatdocent la universitatea din Berlin. Pronunţând acuzaţi severe împotriva colegilor săi dela universitate, i s'a luat dreptul de a mai ţine cursuri.

Dühring nu a fost numai filosof, ci şi economist. Opera sa filosofică cuprinde un număr mare de lucrări, dintre cari cele mai importante sunt: *Despre timp, spaţiu, cauzalitate şi despre logica analizei infinitesimale* (De tempore, spatio, causalitate atque de analysis infinitesimalis logica. Berlin 1861), în care Dühring a luat atitudine împotriva apriorismului kantian susţinând că timpul, spaţiul şi cauzalitatea nu sunt forme subiective ale cunoaşterii, ci reprezintă realităţi obiective. Au urmat apoi *Dialectica naturală, nouă întemeiere a ştiinţei şi a filosofiei* (Natürliche Dialektik, neue Grundlegung der Wissenschaft und Philosophie. Berlin 1865), *Logică şi teorie a*

științei (Logik und Wissenschaftstheorie, Leipzig 1878) și *Filosofia realității* (Wirklichkeitsphilosophie, 1895), în care și-a dezvoltat ideile sale filosofice. În afara lor Dühring a mai publicat o serie de lucrări deasemenea cu caracter filosofic, dar cari au mai puțină importanță pentru determinarea concepției sale materialiste. Ele sunt: *Valoarea Vieții* (Der Werth des Lebens. Eine Denkbetrachtung im Sinne heroischer Lebensauffassung. Breslau 1865); *Istoria critică a Filosofiei* (Kritische Geschichte der Philosophie, 1869); *Istoria critică a principiilor generale ale Mecanicei* (Kritische Geschichte der allgemeinen Principien der Mechanik, Berlin 1873); *Curs de Filosofie* (Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlichen Weltanschauung und Lebensgestaltung. Leipzig 1875); *Inlocuirea religiei cu ceva mai bun* (Der Ersatz der Religion durch Vollkommeneres. 1883) și *Curs general de Filosofie* (Gesammtcursus der Philosophie, — din 1894 înainte). A murit în 1921.

Dühring nu a voit să se recunoască drept un reprezentant al materialismului. El numea concepția sa despre lume *filosofia realității*. Totuși concepția sa este un materialism în cel mai strict înțeles al cuvântului. După el, toate fenomenele din natură se reduc la fenomene ale materiei. Spiritul nu este decât o funcțiune a materiei, și deci nu are existență substanțială independentă de materie. Simțirea și gândirea, spunea el, sunt stări de excitare a materiei. Materia ea însăși este alcătuită din atomi divizibili, și cantitatea ei în univers este finită. Forța este o calitate veșnică a materiei; ca atare este inseparabilă de materie.

Interesantă este concepția epistemologică a lui Dühring, deși în unele privințe se apropie de aceea a lui Moleschott, așa încât ar putea să pară că nu este originală. Dühring credea că noi cunoaștem realitatea obiectivă a lucrurilor așa cum este nu numai cu simțurile, cum credea Moleschott, ci și cu gândirea. Prin aceasta el susținea o concepție diametral opusă aceleia a lui Kant, care tăgăduise puțința de cunoaștere a existenței. După el dimpotrivă, gândirea noastră are puțința de a cunoaște realitatea în întregime. Aceasta se datorește faptului că legile gândirii sunt identice cu legile realității. Dühring susținea așadar totala inteligibilitate a realului, — idee care este în general caracteristică raționalismului sub diferitele forme istorice. El admitea cu alte cuvinte că ceea ce cunoaștem este tot ceea ce există în realitate, și mai admitea că

această realitate unică este perfect rațională, că este adică întocmai așa cum o gândește mintea noastră.

Dühring credea astfel că timpul și spațiul nu sunt simple forme subiective ale minții noastre, cum susținuse Kant, ci sunt realități obiective. Deasemenea el credea că principiul cauzalității ca și celelalte pretinse categorii ale minții sunt aplicabile lumii reale, nu numai lumii fenomenale a cunoașterii noastre. Totuși el nu admitea că ar fi adevărate toate ideile noastre fără nicio deosebire. Sunt în mintea noastră și idei false; printre acestea este pseudo-ideea de infinit. Realitatea nu este infinită sub niciuna din formele ei. Universul este unic și mărginit. Iar aceasta pentru motivul că mintea noastră nu poate concepe numărul infinit; ea nu poate să conceapă — și deci nu poate să existe — decât numărul finit.

În afara acestora, de cari ne-am ocupat până acum și cari au adus o contribuție mai mult cu caracter filosofic în constituirea concepției, materialismul german din secolul trecut a mai avut doi reprezentanți, a căror contribuție are mai mult un caracter științific. Ei sunt Büchner și Haeckel.

Ludwig Büchner este cunoscut în deosebi prin opera sa ajunsă populară *Forță și Materie* (Kraft und Stoff). apărută pentru prima oară în 1855. El s'a născut la Darmstadt în 1824. Studiile și le-a început cu filosofia la Giessen, pe care însă a schimbat-o, după un an, ascultând sfatul tatălui său, cu medicina. A continuat-o apoi la Strasburg, iar în 1854 și-a dat docența la Tübingen. În 1855 a intervenit în polemica ce era atunci în toi în jurul materialismului publicând scrierea amintită mai sus. Din cauza ideilor sale materialiste, a întâmpinat dificultăți în cariera sa didactică, și a trebuit să o părăsească. Restul vieții l-a trăit exercitând profesiunea de medic la Darmstadt, unde a și murit în 1899.

Din scrierile sale filosofice un interes mai deosebit în afara aceleia pe care am menționat-o au următoarele: *Natură și Spirit* (Natur und Geist. Gespräch zweier Freunde über den Materialismus und über die real-philosophischen Fragen der Gegenwart. Frankfurt 1857); *Din Natură și Știință* (Aus Natur und Wissenschaft. Leipzig 1862); *Șase prelegeri asupra teoriei darwiniste* (Sechs Vorlesungen über die darwinsche Theorie von der Verwandlung der Arten und die erste Entstehung der Organismenwelt. Leipzig 1868); *Locul omului în Natură* (Die Stellung des Menschen in der Natur. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Leipzig 1869); *Progresul*

*în Natură și în Istorie în lumina teoriei darwiniste* (Der Fortschritt in Natur und Geschichte im Lichte der darwinschen Theorie. Stuttgart 1884).

Contribuția științifică cea mai importantă pe care au adus-o materialismului atât Büchner cât și Haeckel a fost întemeierea materialismului pe teoria biologică transformistă a lui Lamarck și Darwin. Valoarea acestei contribuții este cu atât mai mare cu cât ceilalți reprezentanți ai materialismului, în deosebi Czolbe și Dühring, au refuzat să admită ipoteza transformistă și să-i dea vreo întrebuintare înăuntrul sistemului lor filosofic. Pentru Büchner și Haeckel dimpotrivă, transformismul ca formă biologică a evoluției este unul din principalele fundamente ale materialismului. Potrivit teoriei de care e vorba viața a luat naștere sub forma ființelor foarte rudimentare prin transformări fizico-chimice ale materiei moarte, iar diferitele specii de plante și animale superioare, prin transformări lente sub acțiunea factorilor naturali din ființele primitive inferioare. Așa fiind viața nu este produsul unui principiu deosebit de materia moartă. Viața sufletească ea însăși este produsul evolutiv al vieții în general. Sufletul așadar nu este în definitiv decât o funcțiune a materiei.

Concluzia care rezultă mai departe de aici este că nu există în univers decât o singură substanță, — și aceasta este materia. Universul este așadar alcătuit numai din materie. Forța a cărei prezență se constată în natură este o proprietate a materiei, și ca atare este inseparabilă de materie. Legile după cari se desfășură fenomenele din natură, produse ale materiei și ale forței, sunt constante și uniforme. În aspectul în care universul se înfățișează în prezent el a luat naștere prin transformări lente ale materiei cosmice conforme cu legile evoluției.

Büchner era așadar din punct de vedere cosmologic evoluționist. Și el era din punct de vedere epistemologic un empirist. Convingerea sa era așadar că origina cunoștințelor noastre este în simțuri. Iată de ce speculațiile raționale nu prezentau pentru el nici o valoare. Filosofia ea însăși, care își pune probleme cu totul generale, nu numai știința, al cărei obiect este studiul naturii concrete, trebuie să se întemeieze pe datele experienței și pe rezultatele științei.

Ernst Haeckel, cel din urmă dintre reprezentanții materialismului de cari am avut a ne ocupa, s'a născut în 1834 la Potsdam. Studiile de medicină și de științe naturale și le-a

făcut la Berlin și Würzburg. În 1861, și-a trecut docența la Jena. Din 1862, a devenit profesor extraordinar la aceeași universitate; iar, din 1865 înainte, a devenit profesor ordinar de zoologie deasemenea la Jena. A murit în 1919.

Scrierile sale nu au un caracter propriu zis filosofic, ci mai mult un caracter științific. Ele sunt în deosebi din domeniul științelor naturale, și urmăresc să aducă noi contribuții la constituirea transformismului ca teorie științifică privitoare la problema originii vieții și a speciilor animale și vegetale. Ca atare ele nu pot să ne intereseze. Lucrările sale cu caracter filosofic sunt mai mult scrieri de popularizare. Dintre acestea este foarte cunoscută scrierea intitulată *Enigmele Universului* (*Die Welträtsel*), care a apărut la Bonn în 1899. Ea cuprinde ideile filosofice ale lui Haeckel întemeiate pe rezultatele științei.

Haeckel a numit *monism* concepția sa filosofică, fără să recunoască identitatea ei cu materialismul, — deși între ele nu există nicio deosebire sensibilă. Interpretarea naturală a vieții sufletești pe care o adopt, spunea el, o înfățișează ca pe o sursă de manifestări vitale cari ca toate celelalte sunt legate de un substrat material. După această concepție fenomenele sufletești, toate fără excepție, sunt legate de fenomene materiale în substanța vie a corpului.

Cu toată această teorie evident materialistă despre natura vieții și a sufletului, Haeckel s'a considerat un panteist în felul în care fusese Spinoza. Dumnezeu și lumea, spunea el, sunt o singură ființă. Dumnezeu este așadar identic cu natura formând o singură substanță. Se înțelege că acesta nu este Dumnezeu personal al religiilor revelate. Iată de ce Haeckel credea că religia trebuie redusă la cultul științei. Prin știință ajungem, spunea el, să cunoaștem esența divină a naturii. Cultul religios trebuie dar identificat cu cercetarea științifică.

Din punct de vedere epistemologic Haeckel era ca și ceilalți reprezentanți ai materialismului empirist. El a tăgăduit așadar valoarea apriorismului; a făcut totuși în concepția sa empiristă loc unui apriorism al speciei în felul aceluia pe care-l concepute Spencer. Pentru individ există unele forme înăscute sau apriorice ale cunoașterii, pe cari experiența sa individuală nu i le formează. Nu se întâmplă însă același lucru cu specia, care a ajuns la ele pe calea experienței și le transmite indivizilor prin ereditate. Haeckel a introdus așadar, ca și Spencer, ideea evoluției și în deslegarea problemei cunoașterii.

## Empirio-criticismlul

### Introducere

În alcătuirea filosofică a secolului al 19-lea trăsătura cea mai puțin izbitoare pentru publicul cel mare, dar cea mai însemnată pentru evoluția culturii, e disputa în jurul metafizicii. Acestei străvechi discipline i se tăgăduiește, începând chiar din veacul al 18-lea, dreptul la existență printr'o argumentare cuceritoare, care ducea spiritul analitic până la consecințe extreme și determina constituirea ca disciplină autonomă, prin desprindere din logica tradițională, a *teoriei cunoștinței*.

Teoria cunoștinței devine nu numai autonomă, dar și fundamentală: întreaga filosofie e absorbită de noua disciplină. Pe frontul antimetafizic din a doua jumătate a secolului al 19-lea, locul de căpetenie îl ocupă prin originalitatea și răsunetul lor două curente înrudite numite „empiriocriticismlul” (Ernst Mach și Rich. Avenarius) și „filosofia imanenței” (W. Schuppe, Rich. von Schubert-Soldern și Th. Ziehen). De sigur, și neocriticismlul, ultimul vlăstar al kantismului, arată aceeași ostilitate față de metafizică și favorizează atotputernicia teoriei cunoștinței, însă, cu toată înțâetatea motivelor kantiene, el nu răpește celor două curente fizionomia lor personală, mai ales, pentru următorul cuvânt. În timp ce neocriticismlul, deși ține să rămână o „teorie a experienței”, pune accentul pe activitatea sintetică a gândirii și rezolvă cunoașterea într'un proces al rațiunii, empiriocriticismlul și imanentismlul întocmesc o critică a experienței, încercând astfel să elimine din experiență toate adaosele, socotite iluzorii, ale gândirii, în scopul de a desvălui „experiența pură” (Avenarius), „elementele” (Mach), „datul” (W. Schuppe — aceasta cu anumite îngrădiri — și Th. Ziehen).

Orientarea empirică apropie nouile curente de filosofia lui Hume și de pozitivism, în cadrul căruia versiunea germană se deosebește de cea franceză, dată de Aug. Comte — prima e idealistă, a doua realistă. Empiriocriticismlul și filosofia imanenței se diferențiază nu numai de criticism dar și de empirismlul mai vechiu, afirmându-și originalitatea într'un punct hotărâtor: ele ocolesc principala greutate ridicată de fenomenul cunoașterii, greutatea numită de W. James „prăpastia epistemo-logică”. Cum subiectul și obiectul, despărțite printr'o prăpastie de chiar natura lor, ajung să intre în raport de

cunoaștere? Deslegarea oferită de cele două noi doctrine empiriste e monistă în sensul că ele suprimă dualitatea subiect-obiect și caută un factor, oarecum protoplasmatic, în care ei sau coincid (E. Mach) sau sunt perfect *corelativi* (Avenarius, și Schuppe). Monismul „elementelor” neutrale (nici obiective nici subiective) și corelativismul par a evita greutățile clasice ale epistemologiei: relația dintre factori atât de eterogeni, cum sunt subiectul și obiectul, spiritul și materia.

Mach și Avenarius au ajuns la aceleaș rezultate aproape concomitent și independent unul de altul. Principiul „economiei mentale” este expus de Mach în *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes der Erhaltung der Arbeit* (1872), iar de către Avenarius în scrierea de abilitare din 1876: *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung*. Afinitățile intelectuale dintre ei, cari au avut evoluții deosebite și au activat pe terene diferite, au fost recunoscute de Mach<sup>1)</sup>, gânditor de adâncă sinceritate, calitate obișnuită la filosofii empiriști. Amândoi sunt hotărâți să depășească opoziția dintre subiect și obiect, dintre psihic și fizic, luând ca punct de plecare „senzațiile” sau „elementele” (Mach) și „experiența pură” (Avenarius). Nu mai puțin semnificativă e și deosebirea dintre ei: Mach se simte atras de idealism, iar Avenarius împletește idealismul cu un realism colorat materialist (rolul central al sistemului nervos).

### Ernest Mach (1838—1916)

Născut în Turas în Mähren (Austria), Mach se abilitază în 1861 pentru fizică la Viena, în 1864 e profesor de matematică la Graz, în 1867 de fizică la Viena, iar din 1895 tot la Viena profesor de filosofie științifică. Din motive de sănătate se retrage în 1901 și moare în 1916.

Filosofia ui Mach, întemeiată mai ales pe cercetări de istoria științelor, vrea să fie o simplă teorie a cunoștinței, liberă de orice metafizică — vom vedea în ce măsură respectă acest desiderat. Vorbim de „filosofia lui Mach” cu rezerva dictată de repetata declarație a autorului: Ich habe schon deshalb ausdrücklich erklärt, dass ich gar kein Philosoph, sondern nur ein Naturforscher bin (Erkenntnis und Irrtum, VII). Iar în

1) E. Mach: *Analyse der Empfindungen*, 5-te Aufl., 1906, p. 38.



altă operă mai veche, *Analyse der Empfindungen*, scrie: Noch einmal, es gibt keine Machsche Philosophie (p. 300). „La procesul cunoașterii pot fi observate cele mai felurite proprietăți, mai întâiu noi îl caracterizăm drept *biologic* sau *economic*, așadar ca excluzând activitatea fără scop” (Die Leitgedanken meiner wissenschaftlichen Erkenntnislehre... p. 4). Economia privește alegerea mijloacelor, biologicul fixează scopul sub inspirația darwinismului: *adaptarea gândirii la fapte*<sup>1)</sup>. „Exprimat în chipul cel mai scurt, apare ca temă a cunoașterii științifice: *adaptarea gândirilor la fapte și adaptarea gândirilor unele la altele*” (id. p. 4). Punând accentul pe latura economică și finalitatea biologică a cunoștinței, Mach se înfățișează ca unul din reprezentanții pragmatismului contimporan. „Cu cât mai cuprinzător devine domeniul experienței, la cunoașterea căruia ajungem prin comunicare, *cu atât mai economic, mai cu sgar-cenie*, trebuiesc aplicate mijloacele de expunere, pentru a stăpâni materialul cu o cheltuială măsurată de memorie și muncă. Ținta gospodăriei științifice este o *imagine a lumii* cât mai completă, mai sistematică, mai unitară, liniștită, cât mai puțin expusă vreunei tulburări de oarecare semnificație din partea unor noi evenimente, o imagine a lumii de cea mai mare *stabilitate*” (Prinzipien der Wärmelehre, 366). „Astfel întreaga noastră viață științifică ne apare numai ca o latură a evoluției noastre organice” (Id. 390).

Privitor la formația sa intelectuală Mach divulgă următoarele amănunte. Când, la începutul activității mele ca Privat-docent de fizică (1861), am luat în cercetare operele savanților, am descoperit ca specific al procedeului lor alegerea mijloacelor celor mai simple, economice și potrivite scopului propus. Prin legăturile personale cu economistul E. Hermann, în 1864, care de asemenea era în căutarea elementului economic din orice fel de activitate, Mach s'a obișnuit de a privi activitatea cercetătorului ca economică. De altă parte se familiarizează cu teoria lui Lamarck, încă din 1854 ca elev de gimnaziu, și astfel e pregătit a primi în 1859 teoria lui Darwin (adaptarea ca efect al selecției). Așadar, chiar de la Graz i se impune

1) „Ideile călăuzitoare” de mai sus se găsesc astfel împărțite în operele lui Mach, după chiar spusele sale. Domină aspectul economic în *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit* (1872); ambele laturi în *Die Mechanik in ihrer Entwicklung* (1883) și *Die Prinzipien der Wärmelehre* (1896). Latura biologică e luată în considerație în *Analyse der Empfindungen* (1886). Teoria sa a cunoștinței se găsește în forma cea mai desvoltată în *Erkenntnis und Irrtum*, 1905 (tradusă în l. franceză).

opinia că desfășurarea gândirii e o luptă pentru existență, în care supraviețuiește ideea cea mai adaptată. În acest chip se întregesc fericit cele două aspecte ale procesului de cunoaștere: cel economic și cel biologic. Vom înregistra mai jos și precursorii săi în filosofie.

Două sunt impulsurile determinante ale epistemologiei lui Mach: 1) hotărârea de a curăți știința de conceptele metafizice subînțelese, de „metafizica latentă din știință”, cum scrie el însuși (Prinz. d. Wärmelehre, VIII); 2) speranța de a făuri un limbaj științific, necontaminat de metafizică și capabil de a servi fizica și psihologia, care îl interesau deopotrivă. Rezultatul străduințelor lui Mach e următoarea viziune monistă asupra lumii. „Fizicianul se poate mulțumi cu ideea unei materii solide, a cărei unică schimbare e mișcarea sau schimbarea locală. Fiziologul, respectiv psihologul, nu e în stare să înceapă nimic cu un astfel de lucru. Cine urmărește însă o sistematizare a tuturor științelor, trebuie să caute o reprezentare, pe care o poate menține în toate domeniile. Dacă rezolvăm întreaga lume *materială* în *elemente*, care totodată sunt elemente ale lumii *psihice* și ca atare se cheamă senzații, dacă mai departe considerăm ca singură temă a științei investigarea legăturii, conexiunii, dependenței mutuale a acestor elemente *omogene* din toate domeniile, putem aștepta cu bun temei de a întocmi, rezemați pe această reprezentare, o construcție unitară, *monistă*, și de a scăpa de dualismul funest prin rătăcirile sale” (E. Mach: *Analyse*, p. 255).

În ce privește predecesorii și înrăuirile Mach schițează următoarea curbă intelectuală. A plecat de la Kant, a trecut la Berkeley, în sfârșit prin Herbart și Fechner, ajunge la Hume (*Analyse*, 299, vezi și *Leitgedanken*, p. 12). „Că punctele mele de plecare nu se deosebesc esențial de acelea ale lui *Hume* e evident. De *Comte* mă depărtez în aceea că pentru mine faptele *sufletești* sunt izvoare de cunoaștere tot atât de însemnate ca și cele fizice”. (*Analyse*, 38). În sfârșit, dintre contemporani se simte mai aproape de W. Schuppe și R. Avenarius.

Dela început trebuie însă relevată șubrezenia poziției lui Mach. În lupta sa contra metafizicii gânditorul vienez crede că se reazemă numai pe rezultate științifice, în timp ce fără să știe construiește o nouă metafizică de mare ecou în cugătarea de azi, o metafizică a *elementelor neutre* (nici fizice, nici psihice). Herbert Buzello în *Kritische Untersuchung von*

E. Mach's Erkenntnislehre (Ergänzungsheft la *Kantstudien*, 1911), se crede îndreptăţit să scrie: „Epistemologia lui Mach nu e fenomenalism ci metafizică” (p. 10).

Cum înfăptueşte Mach îndoitul program (aspectul economic şi biologic) al cugetării sale? Constatăm întâiu că el are o justă părere despre natura filosofiei, când postulează siguranţa punctului de plecare. Acesta trebuie să fie nemijlocit dat şi totodată simplu, „elementar”. Pentru Mach este neîndoielnic „că senzaţiile sunt adevăratele elemente ale lumii noastre” (Prinzipien der Wärmelehre, 360). „Elementele lumii”, după chipul de prezentare economică a lor, alcătuiesc aci lumea corporală aci lumea sufletească. Deosebirea dintre fizic şi psihic nu e absolută, ci e o deosebire de punct de vedere. „Lucru şi eu sunt ficţiuni provizorii de aceeaşi specie” (Erkenntnis und Irrtum, p. 13). „De aceea nu văd nicio opoziţie între psihic şi fizic, ci simplă identitate în ce priveşte elementele. În sfera sensibilă a conştiinţei mele orice obiect e în acelaşi timp fizic şi psihic” (Analyse, p. 36). Deosebirea dintre fizic şi psihic poate fi definită ca deosebirea dintre ceea ce se petrece în afară de *U* sau înăuntrul lui *U*, dacă prin *U* se înţelege limita corpului meu (Erkenntnis und Irrtum, p. 8). În afară ca şi înăuntrul acestei limite întâlnim numai senzaţii-elemente: colori, sunete, presiuni, etc., apoi spaţii, timpuri, care sunt tot senzaţii, iar sub raport fizic există dependenţe funcţionale între elemente (Analyse, 284). Întrucât elementele sunt considerate neatârnat de corpul meu (*U*), şi numai în dependenţele lor funcţionale, avem o cercetare fizică (A. B. C...); întrucât ele sunt considerate în dependenţă funcţională — relaţia funcţională, vom vedea, înlocueşte la Mach cauzalitatea — de corpul meu (K. L. M...), avem senzaţiile ( $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ ...) sau eul (Analyse, 12). *Corpul şi sufletul sunt complexe relativ statornice de senzaţii*. Ceea ce numim corp nu e alcătuit, cum credea Kant, dintr'un „fenomen”, singurul cunoscut, şi din „lucrul în sine” necognoscibil. Lucrul în sine este un reziduu metafizic, fără nici o valoare teoretică. Subliniem însă că, pentru el, sunt înlăturate şi conceptele de „materie”, „atom”, etc., sub cuvântul că sunt şi ele de ordin metafizic. Mach a încetăţenit în filosofia contemporană acest sens greşit al metafizicei: e metafizic tot ce e în afară de conştiinţa individuală, orice existenţă deosebită de aceea a elementelor sensoriale, deci şi „atomul”, „molecula”, etc..

Lumea e formată din neîncetata devenire a elementelor

care se află în raporturi funcționale. „Lucrul, corpul, materia, nu e nimic în afară de *conexiunea* elementelor, a colorilor, sunetelor, etc., în afară de așa numitele caractere” (Merkmale) (Analyse. 5). Cum e de așteptat, deosebirea dintre aparență și realitate nu are valoare absolută. „De asemenea nu are nici un sens științific întrebarea adesea pusă, dacă lumea e reală sau e un simplu vis. Visul cel mai confuz e un fapt ca oricare altul” (Analyse. 9). Dacă fizicienii vorbesc încă de „materie”, de „atom”, aceasta se întâmplă, fiindcă ei sunt prinși în mrejele unui materialism științific, deci, al unei metafizici, adesea ignorate, care prefăce în existențe absolute ceea ce e un simplu *Gedankensymbol* cu valoare practică, simplu mijloc comod de a prezenta faptele, singurele demne a fi numite existențe. Mach se vede constrâns a concede că numai metoda științifică e comodă, nu și rezultatele ei, care trebuie să ne satisfacă din punct de vedere intelectual și estetic (Prinzipien, p. 391). Ne îngăduim observația că Mach, crezând că a suprimat atomul fizic, a introdus atomul psihic, căci ce altceva e elementul-sensație?

Intocmai cum nu există *materie* ca substrat permanent înapoia senzațiilor, tot așa nu există un *eu* permanent înapoia sentimentelor, reprezentărilor, etc. „Eul e tot așa de puțin absolut constant ca și corpul” (Analyse, 3). Ipoteza unui eu, unitate reală ce susține senzațiile, duce sau la solipsism, pe care îl socotește o monstruoasă (Analyse, 28), sau la agnosticism (negarea posibilității de a cunoaște lumea externă). Solipsismul neagă existența, agnosticismul neagă cunoașterea oricărui alt lucru în afară de eul propriu. „Dacă însă concepem eul ca o unitate *practică* pentru o cercetare ce orientează provizoriu, ca o grupă de elemente legate ceva *mai tare*, care se află în conexiune cu alte grupe de același fel dar *mai slabe*, nu se mai ridică întrebări de felul acesta și studiile noastre au drumul liber” (Analyse, 23). „Lumea nu constă așa dar pentru noi din enigmatice existențe, care produc, prin acțiune reciprocă cu o altă existență tot așa de enigmatică — eul — senzațiile, singurele accesibile nouă. Colorile, sunetele, spațiile, timpurile... sunt pentru noi provizoriu ultimele elemente, a căror conexiune o avem de cercetat. În aceasta tocmai constă explicația adâncită a *realității*” (Analyse, 24).

Conceptul de substanță, având numai o întrebuințare practică, se reduce la legea de coexistență constantă a elementelor, precum conceptul de cauzalitate e legitim numai întrucât înlă-

tură subînțelesul metafizic de forță producătoare și se mărginește a desemna o relație matematică sau o *funcție*. Relația e „substanța supremă” a lucrurilor. (Erk. u. Irrtum, 134). „Prevăzut cu conceptul de funcție și cu metoda schimbării cercetătorul pășește pe drumul său” (Id. p. 281).

S'a relevat că originalitatea concepției lui Mach rezidă în strădania de a desființa dualitatea eu (psihic)-fizic (corp). O încercare mai veche dar neizbutită de a ocoli greutățile dualismului a însuflețit filosofia lui Hume. Întrebarea e: întrucât e mai fericită încercarea lui Mach? Mărturisim că, făcând abstracție de intenție care e bună, execuția are nenumărate puncte vulnerabile. Cine vorbește de *senzații* presupune ca dat dinainte un eu, prima condiție a senzațiilor, mai presupune o lume corporală, care acționează asupra eului, a doua condiție a apariției senzațiilor. Ne surprinde afirmația contrară a lui Mach: „Nu corpurile produc senzațiile, ci complexe elementare (complexele de senzații) formează corpurile” (Analyse, 23). Ceeace la Mach e un element și un principiu, e în realitate un rezultat și o consecință. O senzație de sine stătătoare, care nu aparține unui eu preexistent, e o ipoteză arbitrară. Noi însă înțelegem, pentru care motiv Mach refuză a recunoaște eului altă realitate în afară de cea „practică”. Un eu real ar impune așezarea reprezentărilor în interior și ar duce la solipsism, pe când un eu, care e pură compoziție de elemente, lasă neatinsă, după dispariția sa, „elementele lumii”, care pot intra într-o nouă asociație.

Odată ce Mach a fărâmițat lumea (eul și corpul) în simple *elemente*, el era nevoit să așeze în locul cauzalității *dependența funcțională*, din care a dispărut orice urmă de *activitate*, singurul semn al realității. E greu de lămurit, dacă în geneza doctrinei lui Mach teoria elementelor a impus concepția funcțională a cauzalității sau invers. Adevărul e că Mach refuză a vorbi de eu sau conștiință, deși le presupune implicit. Ce devine conceptul de conștiință în doctrina lui Mach? Il căutăm în zadar, căci nu-l întâlnim nicăeri. Faptul de conștiință nu se explică printr-o realitate deosebită de corp, ci prin relația funcțională a elementelor cu anumite corpuri vii, așadar, prin raportarea elementelor în genere la elemente de ordin fiziologic, la corpul meu (K. L. M...).

Dacă eul este un simplu complex, dictat de nevoia de a înfățișa economic elementele, se ridică inevitabil întrebarea: de ce elementele, în sine izolate, se unesc și alcătuiesc un

eu? Mach nu vorbește nimic de aceasta, pentru un motiv destul de simplu: filosoful nostru nu s'a gândit niciodată să examineze punctul său de plecare și să se întrebe: ce e elementul-sensație? La el senzația are coeficient absolut. Uneori Mach are sentimentul că nu există senzație fără un suflet antecedent. El ocolește greutatea printr'o analogie: eul e față de senzație, ca lumea materială față de un lucru. Nu putem oare studia un lucru aparte fără să ne gândim la restul lumii materiale? (Analyse, 21). Dece n'am face această abstracție și la senzație? Confuzia e vădită. De sigur că pot studia senzația izolată, însă această nu e o desprindere a ei de eu, pentru a o transforma în „element” și apoi a scoate din ea prin compoziție eul.

Mach mărturisește impresionant cum a ajuns la concepția sa. „Intr'o senină zi de vară la câmp îmi apăru deodată lumea împreună cu eul ca o masă conexă de senzații, care aveau ceva mai tare numai în eu” (Analyse, nota, p. 24). E vrednică de toată lauda tendința lui Mach de a elimina din știință eul și deci antropomorfismul, ducând până la capăt revoluția coperniciană și în filosofie, însă desubiectivizarea științei nu e tot una cu „a considera eul drept nimic” (Analyse, 291). Rezolvând realitatea în senzații, nu o subiectivizăm, nu universalizăm un aspect uman? El însuși scrie, întărind bănuiala noastră: „Drept urmare eul poate fi în așa fel extins încât să cuprindă în cele din urmă întreaga lume” (Analyse, 10).

Ajuns aci, Mach se vede nevoit să facă o însemnată distincție, obișnuită în neocriticism și reluată, cum se va vedea, de Schuppe, anume distincția între cele două euri: eul restrâns (das engere Ich) sau eul individual și „eul lărgit” (das erweiterte Ich), eul generic, „conștiința în genere”. Aceasta îmbrățișează eurile empirice și corpurile. „Cine spune că marginele eului nu pot fi depășite de cunoștință, înțelege *eul lărgit*, care conține recunoașterea lumii și a eurilor străine”. (Erk. und Irrtum, 9). Cu toate că, ne amintim, Mach numește drept monstruos solipsismul, în cele din urmă el recunoaște consecvența lui speculativă. (Analyse, 293). Numai că un naturalist nu e ținut să meargă până la solipsism, fiindcă el nu urmărește un sistem închis. Dar Mach mai săvârșește o abatere de la linia doctrinei și din alt punct de vedere. Definind știința o „adaptare a gândirilor la fapte și unele la altele”, el introduce discret dualismul între fapte și activitatea gândirii. Știința, spune el, nu e posibilă fără o stabilitate a faptelor

ca și a gândirilor ce corespund faptelor prin adaptare. (Erk. u. Irrtum, 278-279).

### Richard Avenarius (1843-1896)

În vreme ce E. Mach, în primul rând istoric al fizicii, clădește o filosofie simplistă în conținutul ei, Avenarius, spirit de strictă formație filosofică, are simțul complexității în punerea și rezolvarea problemelor și se folosește de o expunere greoaie, scolastică, încărcată de o terminologie nouă și de formule aparent matematice, în scopul de a asigura filosofiei caracterul de disciplină exactă. De ce filosofia să nu poseadă ca și matematica un limbaj tehnic? În acest chip s'ar pune capăt controverselor fără rezultat și s'ar inaugura o filosofie științifică. Avenarius prefera să nu fie înțeles de loc de cât să fie rău înțeles. De aceea — totuș spre măhnirea sa — multă vreme publicul filosofic l-a ignorat sau l-a prețuit sub meritele sale, care sunt reale. Reparația târzie n'a schimbat prea mult dispoziția noului public. Era prea târziu pentru ca originalitatea ideilor sale să fie prețuită după cuviință. El însuș recunoaște în prefața la „Critica experienței pure”: „Am făcut tot ce sta în puterile mele de a da în vileag și a nimici orice prejudecăți care ar putea să mă influențeze pe mine însumi” (XXIV). Închee însă cu melancolie că a pornit să caute adevărul și la sfârșit s'a mulțumit „să se lămurească pe sine însuși” (XXVII).

Născut la 19 Noembrie 1843 la Paris, unde tatăl său avea o editură și librărie germană, mama sa fiind născută Geyer, deci înrudită cu R. Wagner, Avenarius a studiat la Berlin, la universitățile din Zürich și Leipzig, unde promovează în 1869 cu o teză asupra lui Spinoza (*Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus*). Se explică înrăurirea lui Spinoza în ce privește idealul unei filosofii matematice — în formule și rezultate, nu și în metodă, care la el e inductivă — ca și în conceperea gândirii ca manifestarea efortării de conservare ce constituie esența omului. În 1876 se abilitază Privatdocent, la aceeași universitate, cu o lucrare ce n'a trecut neobservată, având un titlu ce trădează întâmplătoarea înrudire cu ideile lui Mach: *Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses* (Filosofia ca gândirea lumii potrivit principiului de minimă cantitate de forță). Subtitlul acestei opere anunță opera de căpetenie: *Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung*. Peste două semestre,

în care timp el fundează împreună cu C. Göring, H. Heinze și W. Wundt periodicul *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* (vol. I. 1877), el e chemat profesor titular la catedra de „filosofie inductivă” din Zürich.

Opera sa cea mare e *Kritik der reinen Erfahrung* în două volume (1888 și 1890), în care spre deosebire de cea precedentă se afirmă o direcție realistă și se încearcă, puțin fericit, renovarea stilului filosofic. O versiune concentrată și mai la îndemână, în care se adâncește conceptul de „introducție”, oferă: *Der menschliche Weltbegriff*, 1891 (ediția a 3-a cuprinde alături de scrisoarea deschisă a lui W. Schuppe despre *Bestätigung des naiven Realismus* și articolul lui Avenarius: *Bemerkungen zur Begründung des Gegenstandes der Psychologie*). O muncă istovitoare curmă în 1896, la vârsta de 53 ani, o viață închinată adevărului și împedecă desăvârșirea sistemului printr’o morală a plăcerii libere.

Scrierea *Philosophie als Denken der Welt* are ca scop studiul problemelor filosofice sub unghiul „principiului de minimă cantitate de forță”, care e un *principiu de conservare*, întrucât schimbarea suferită de vechile reprezentări la apariția nouilor impresii e cât mai mică posibil, și un *principiu de evoluție*, întrucât dintr’o mulțime de apercepții preferăm pe aceia care cu o egală cheltuială de forță dă un rezultat mai mare (Prefață). E clar; viața sufletească e privită dintr’un punct de vedere biologic și energetic.

Vom schița ideile acestui opuscul. Asemenea tuturor funcțiilor sufletești gândirea sau apercepția are un caracter finalist. Sufletul se silește să execute procesul de apercepție cât mai adaptat, adică, cu relativ cea mai mică risipă de forță sau cu relativ cel mai mare succes. Economia e impusă omului de caracterul finit al făpturii omenești. Dacă puterile sufletului ar fi infinite, ne-ar fi indiferent câta energie se cheltuiește, cel mult ar interesa pierderea de timp (Op. cit., 3). Desfășurarea nepotrivită a forței sufletești în contradicții, lipsă de continuitate, se vedește prin reacții neplăcute: nesiguranță, îndoială.

În apercepția teoretică principiul de minimă cheltuială de energie se manifestă în *concept*, care unifică și simplifică. Funcția conceptului (și a legii) e de a subsuma reprezentările particulare (lucruri și procese), datorită notelor lor comune. Tot așa conceptele inferioare găsesc unitate prin subordonare față de concepte superioare, până ce se ajunge la două con-



cepte universale și, dacă e posibil, la unul singur. Filosofia are ca obiect căutarea unității supreme, în cadrul experienței, precum științele speciale se mulțumesc cu unități subalterne. Dacă ținem seama de rolul gândirii, putem concluda că filosofia e străduința de a îmbrățișa totalitatea experienței cu cât mai mică cheltuială de forță. Iată de ce trebuie să concepem filosofia „ca gândirea lumii potrivit principiului de minimă cantitate de forță”. (Id., 21). Dacă obiectul filosofiei e determinarea experienței în trăsăturile ei universale, care e metoda ei? Dela început se impune deosebirea dintre experiența naivă și cea științifică. Experiența științifică se caracteriză prin eliminarea a tot ce nu se găsește în dat și deci a fost adăogat de gândirea celui ce are experiența (Id., 30). Adăugurile antropomorfe sunt de trei categorii: *apercepția mitologică*, prin care adăugăm datului întreaga noastră existență; *apercepția antropopatică*, în care adăugăm unele sentimente; în sfârșit, *apercepția formal-intelectuală*, prin care impunem datului pur anumite forme ale intelectului (substanță, cauzalitate). Principiul de a nu cheltui mai multă putere de gândire decât cere obiectul dictează filosofiei ca temă „câștigarea experienței pure”. De aceea metoda filosofiei nu e metoda observației și nici numai simpla critică, ci *eliminarea* (p. 40). Eliminarea este operația metodologică a oricărei științe; dar în filosofie ea se aplică la totalitatea experienței și ca atare are un rol primordial.

Potrivit operei principale a lui Avenarius, obiectul filosofiei e o „*teorie formală și generală a cunoașterii omenești*” (Kr. d. reinen Erfahrung, vol. I, XVII). Tema e formală în alt înțeles decât cel kantian, anume nu e cercetarea formelor neempirice sau a priori care condiționează experiența și organizează conținutul ei, ci *descrierea* a ceea ce e universal în orice experiență. Pentru a eticheta doctrina sa Avenarius a făurit termenul de „*empiriocriticism*”. „*Critica experienței*” are o îndoită preocupare: a) analizează elementele și devenirea experienței; b) elimină formele greșite care viciază experiența (introducția).

Convingerea temeinică a lui Avenarius e că toată cunoștința noastră se desfășoară în cadrul experienței. Dar filosofia pare că osândește experiența și postulează depășirea ei. Originalitatea lui Avenarius e de a fi probat că depășirea experienței e o iluzie, căci ea se face tot cu ajutorul experienței, ori de câte ori aceasta suferă o deviere, inevitabilă, la început, dar treptat

eliminabilă. Idealul cunoștinței e „experiența pură”, așa dar, o experiență curățită de „concepte complimentare” (Beibegriffe), de sporurile aduse de gândire. Critica dovedește că tema oricărei cunoștințe nu poate fi rezolvată decât în cadrul „experienței pure”. Pornim dela experiență și ajungem la experiență.

Avenarius deosebește două înțelesuri ale experienței pure: 1) sensul sintetic, anume experiența pură e un enunț, ale cărui componente au drept supoziții numai elementele mediului; 2) sensul analitic: experiența e un enunț căruia nu i s'a adăugat nimic care să nu fie tot experiență, care deci în sine nu e nimic altceva de cât experiență (Kr. d. r. Erf. I, 4-5). Critica purcede dela sensul sintetic pentru ca prin eliminarea factorilor străini să ajungă la o experiență purificată, ideal filosofic, de care ne apropiem neconștient.

Cele două înțelesuri ale experienței trebuiesc întregite prin ceea ce Avenarius numește „empiriokritische Axiome”, care sunt două: 1) Axioma conținuturilor de cunoaștere: orice individ ia ca supoziție primordială un mediu cu multiple elemente, alți indivizi cu multiple enunțuri (Aussagen) și, în sfârșit, enunțurile ca dependente într'un chip oarecare de mediu. Toate conținuturile de cunoștință din concepțiile filosofice, critice sau necritice, sunt *modificări* ale acestei supoziții primordiale. 2) Axioma *formelor de cunoaștere*: cunoștința științifică nu posedă esențial alte forme sau mijloace de cât cunoștința neștiințifică; toate formele sau mijloacele științifice de cunoaștere sunt *transformări* ale celor preștiințifice (vol. I, p. XV). Avenarius, recunoscând necesitatea ca filosofia să aibe un punct de plecare sigur, o „supoziție empiriocritică” — supoziție în sensul de fundament — susține că omul pornește dela o experiență primitivă, nefalsificată de concepte accesorii (Beibegriffe), dela acea experiență sintetică, pentru care totul e dat, dela „conceptul natural al lumii” (der natürliche Weltbegriff).

Care e cuprinsul acestui „concept natural”, faza cea dintâi și cea mai curată a cunoștinței noastre? <sup>1)</sup> Avenarius o numește „Prinzipalkoordination”, desemnând astfel *relația fundamentală* dintre „numitul eu” (das Ich-Bezeichnete) sau „individul uman” și mediul sau „înconjurimea” (Umgebung). Să precizăm înțelesul acestei relații. În niciun caz nu poate fi vorba de vechea relație între subiect și obiect, pentru care experiența cuprinde numai

1) „Un fel de Rousseau epistemologic, care ne îndeamnă să ne întoarcem la natura primitivă și adevărată”. I. Petrovici: Cercetări filosofice, ed. II (1926), p. 134.

obiectul, iar subiectul rămâne în afară de experiență sub pretextul că el are experiența și ca atare nu mai aparține experienței. Dualitatea subiect-obiect face peste puțină înțelegerea cunoștinței, fiindcă reprezintă marea falsificare a experienței, păcatul din naștere al filosofiei. În cea mai strânsă dependență de acest dualism se află alte dualisme metafizice: suflet-corp, spirit-materie, care sunt deasemenea vițieri ale experienței pure.

„Numitul eu” (Avenarius înțelege prin eu „omul integral”) și mediul se situează pe același plan și înăuntrul unei experiențe unice, ambele sunt *Vorgefundes* sau, mai de grabă, *Zusammen-Vorgefundenes*. Nicio descripție completă a „pregăsitului” nu poate cuprinde eul fără mediu și mediul fără eu. (Weltbegriff, p. 191). Așa dar masa de date sau experiențe se polarizează între cele două puncte, pe care Avenarius le mai numește, neutral, și „membrul central” (Zentralglied) și „membrul opus” (Gegenglied). La dreptul vorbind, pentru Avenarius „individul uman” (eul, membrul central) se pierde în masa experienței, însă în acest cadru, deși e un „lucru” printre celelalte, el are o poziție centrală, iar restul dobândește coeficientul vag de „înconjurime”. Orice experiență este experiența unui individ și orice individ se află legat de un mediu. Realitatea concretă e corelația dintre mediu și eu; nu există mediu fără spectator și nici spectator fără o privește<sup>1</sup>).

În cuprinsul mediului deosebim „lucruri”, care se supun legilor mecanice, dar și „semeni” (Mitmenschen), care rezistă unei complete reduceri la mecanism. Caracterul *amecanic* al „semenilor” este o ipoteză, dar o ipoteză în acord cu experiența. Totuș această ipoteză, vom vedea, închide în sine mari primejdii, din pricina alterațiilor pe care ea le suferă în cursul evoluției omenești. În principiu, am putea socoti pe semeni ca simple umbre ale mecanismului universal, însă ne-am îndepărta atunci prea mult de „pregăsit” (Weltbegriff, 193). Ce anume date determină introducerea acestei ipoteze? Faptele sau mișcările mele sunt legate de „enunțuri” (Aussagen), de percepții, reprezentări, gândiri, sentimente, etc. Eu atribui mișcărilor celorlalți, analoage mișcărilor mele (gesturi, limbaj), aceeași semnificație „mai mult decât mecanică”. Analogia dintre mine și „semeni” se reazemă pe „supoziția fundamentală a egalității principiale a oamenilor”, datorită căreia eu susțin

1) Doctrina lui Avenarius are aci o actualitate, pe care și în alte privințe a relevat-o W. Drabowitch: *La Bio-psychologie de R. Avenarius*, *Revue philosophique*. 1933, I, pp. 402—448.

că precum semenul este element al experienței mele și *eu* sunt element al experienței semenului (Weltbegriff, 19).

„Critica experienței pure” are de acum ca temă să descrie formele generale și „variațiile” experienței primitive sau ale „coordonatei principale”. Orice valoare accesibilă descripției, întrucât e un *element al mediului*, e denumită prin litera *R* (Reiz=excitație), iar orice valoare accesibilă descripției, întrucât e un conținut de enunț, e denumit prin *E* (Empfindung=sensație). (Vezi Kr. d. r. Erf. I, 15). Problema cardinală a Criticei este examenul raportului dintre *R* și *E*. Observăm întâiu că orice „valoare *E*” corespunde unei „valori *R*” și că această universală corespondență se explică prin dependența lui *E* de *R*. „Valorile *E*” alcătuiesc „seria vitală dependentă”. Mai departe, observăm că *E* nu depinde numai de *R*, ci și de „individul uman”, iar la individul uman mai ales de sistemul nervos, pe care îl numește „sistemul *C*” sau „substituția empiriocriticistă”, fiindcă a luat locul individului ca atare. Individul nu vede spre pildă pomul, dacă nervii sunt tăiați, dar îl poate „gândi”; dacă se distruge creierul, dispare întreaga experiență. Prin urmare „valorile *E*” atârnă nemijlocit de „sistemul *C*” (creer) și mijlocit de mediu (*R*).

„Valorile *E*” se impart la rândul lor în două categorii: „elemente” (colori, sunete, gusturi, mirosuri) și „caractere” (plăcut, neplăcut, frumos, urât, binefăcător, repugnant, etc.). (Kr. d. r. Erf., 16). Dependența „enunțurilor” de mediu prezintă două laturi: mediul nu e numai o multiplicitate de excitații (*R*), care provoacă reacțiile individuale, ci și un sistem de elemente nutritive, care conservă ființa umană. Pentru noile elemente Avenarius întrebuințează litera *S* (Stoff=materie). Se înțelege că sistemul nervos din trebuința de a lupta cu mediul, e silit să ia din același mediu mijloacele de trai, alimentele. Astfel să „sistemul *C*” e dependent nu numai de *R*, dar de materia nutritivă (*S*). Aceste două mărimi stau în raport invers: cu cât munca sistemului nervos, din pricina excitațiilor (*R*), e mai mare, cu atât mai mare e desasimilarea sau cheltuiala de energie. Trebuie subliniat că raportul dintre *E* (sensație) și sistemul nervos nu e un raport cauzal: creierul nu produce „sufletul”, întocmai cum creierul, vom vedea, nu e conținătorului „sufletului”. Raportul e de ordin logico-matematic sau *funcțional*, înrudit dar nu identic cu paralelismul psihofizic și deopotrivă opus monismului materialist ca și dualismul. E vădit însă că doctrina lui Avenarius stă mai aproape de materialism (depen-

dența conștiinței de materie) de cât de dualism, cu toată opoziția ireductibilă individ-mediu.

După statornicirea acestor propoziții fundamentale, Avenarius trece la descripția raporturilor dintre E și sistemul C cu mediul (R și S). Primul volum din „Critica experienței pure” se ocupă de „mediu și sistemul C”, al doilea de „seria vitală dependentă” (E). Sistemul C nu e nici sustras schimbărilor nici indestructibil, de aceea sub presiunea mediului el luptă să se conserve și drept urmare suferă „oscilații” (Schwankungen). Valoarea de conservare a sistemului C variază, iar variația se cheamă *Vitaldifferenz*. Diferența vitală e egală cu zero, dacă conservarea vitală e maximă, exprimată prin ecuația:  $\delta$  (diferența vitală) =  $f(R) + f(S) = 0$ . Dacă oscilațiile sunt pozitive, adică dacă unul din cei doi factori sporește, avem ecuația:  $\delta = f(R) + f(S) > 0$ ; dacă oscilațiile tind din nou spre prima ecuație din pricină că unul din factori suferă scădere, oscilațiile sunt negative (Kr. d. r. E. I, 86). Toate oscilațiile străbat trei faze: apar, treptat sunt modificate, dispar. Sistemul C tinde spre maximul vital, spre constanța și imobilitatea într’un „mediu ideal”, care este însă o simplă ficțiune. Soarta omului, după naștere, e lupta și suferința. Un singur mediu se apropie de condițiile idealului, e mediul dinainte de naștere: sânul matern, „acest sanctuar al conservării” (I, 63).

Primul act al sistemului C este afirmația în fața mediului, adaptarea, cunoștința. Orice variație a acestei prime stări apare ca o negație, fiindcă aduce un factor „nou”, „necunoscut”, o problemă. În a treia fază sistemul C se reafirmă, eliminând noutatea și menținând prima afirmație. În locul sentimentului de încordare, de straniu, de problematizare, reapare sentimentul de familiaritate, deproblematizarea. Și cu aceasta facem trecerea la volumul II. Trebuie să observăm în treacăt că Avenarius, recurgând la expresia de „oscilație” cerebrală, nu oferă rezultate ale unei observații controlate, ci o construcție *biomecanică*, o „dialectică cerebrală”, cum a numit-o W. Wundt.

Volumul II are ca temă „seria vitală dependentă” sau „valorile E” ce însoțesc oscilațiile cerebrale în toate nuanțele acestora. „Valorile fundamentale”, cele dintâi studiate, sunt următoarele: calitatea senzației, intensitatea ei, caracterul afectiv (das Affekional), Idențialul, care unește Heterotul (altul) și Tautotul (acelaș), Fidențialul sau gradul de obișnuință al unei excitații. Urmează valorile de „existență”, „sigur”, „cunoscut”. Vin la rând „modificările generale ale valorilor fundamentale”,

care alcătuiesc determinări mai complexe. Așa de pildă același conținut se înfățișează sub forme diferite: lucru, imagine, gândire. După modificările generale sunt luate în cercetare cele speciale și mai concrete. Sunt examinate în primul rând modificările Afecționalului (plăcut-neplăcut) și ale „Coafecționalului” (referitoare la motricitate: „greutate”, „mișcare”, „activitate”, „pasivitate”, în care se oglindesc sentimente mușchiulare).

Dacă toate acestea sunt unicele componente ale „conceptului natural de univers”, pentru care cuvântul „variat” acest concept, unul și același pentru întreaga omenire, dând naștere la doctrinele cele mai contradictorii, cum dovedește istoria civilizației și a filosofiei? Un singur răspuns e îngăduit: experiența primitivă a fost *alterată*, fiindcă s’au strecurat în sânul datului sau pregăsitului elemente nedate, neempirice, produse artificiale ale gândirii. Adevărul însă rămâne unul. Cum se poate ajunge la o filosofie științifică? Prin eliminarea din experiență a elementelor neempirice, prin restabilirea „conceptului de univers”, prin întoarcerea la „experiența pură”. Întrebarea cea mai tulburătoare e însă: cum au putut elemente neempirice să strice experiența, dacă unicul izvor de cunoștință e experiența, cum a ajuns experiența să se depășească și să se opună sieși? Răspunsul lui Avenarius desvăluie contribuția sa cea mai originală: *teoria introiecției*<sup>1)</sup>. (Introjektion, Einlegung).

Ne va preocupa deci, cum se constituie introecția, care introduce iluzia și supraempiricul în realitate și experiența pură. Introecția își face apariția numai dacă ținem seama de existența a cel puțin doi indivizi (M și T). *M* se găsește pe sine (sistemul C) în coordinație cu un mediu, în care se află *R* și *T* (ceilalți indivizi). Totdeodată el mai găsește că fiecare *T* (sau sistemul C al acestuia) se află în coordinație cu mediul, în timp ce *M* trece în rândul celorlalți indivizi. La tot acest „pregăsit” se adaugă *ipoteza*, de care vorbeam înainte. Am constatat la mine valori amecanice (plăcere, percepții, etc.). Văd că în mediul meu *T* îndeplinește mișcări analoge. Până aci totul e exact: ipoteza susține îndreptățit că și mișcările lui *T* au valoare amecanică. Introecția și deci falsificarea experienței pure e rodul unei rele interpretări a numitei ipoteze. Indemnul la falsificare vine dela faptul că experiențele altora nu-mi sunt date nemijlocit: nu văd, nu aud, etc. întocmai ca ei. Atunci *M* face primul pas pe calea pervertirii

1) Înainte de Avenarius teoria introiecției a fost schițată de *Johannes Rehmke* în opera sa din 1880: *Die Welt als Wahrnehmung und Begriff*, p. 69.

experienței pure: el *localizează* sau „transportă” în T, deci în altul, propria sa experiență, singura dată nemijlocit. În acest chip experiența, care la origine era una, se împarte în două experiențe și chiar în două lumi: externă și internă. „Prin introiecție unitatea naturală a lumii empirice e frântă în două direcții: în o-lume externă și o lume internă, în obiect și subiect (Weltbegriff, 29). De notat e că la origine lumea internă e atribuită numai lui T sau altuia, cum se va arăta. De o parte stau în afară lucrurile, de altă parte în interior percepțiile, reprezentările, conceptele corespunzătoare. Odată cu introiecția în T a stărilor mele se constituie și ideea de „suflet”, de „spirit”, care se opune ideii de materie. Astfel că în loc de un T am doi T ( $T_1$  sau corpul și  $T_2$  sau sufletul). Ceeace s'a constatat la T e apoi generalizat și așa ia naștere *animismul* primordial, însuflețirea tuturor lucrurilor. La început dublarea în corp și suflet e omogenă, adică amândoi sunt socotiți de natură fizică; mai târziu, prin evoluția introiecției, sufletul dobândește proprietăți opuse corpului. Rezultatul e dualismul metafizic.

În primul stadiu al introiecției M localizează în T, nu în sine însuși, percepțiile, sentimentele, etc. În al doilea stadiu egalitatea principială a oamenilor face cu puțință răsturnarea rolurilor: și T privește pe M din punctul de vedere al introiecției, atribuindu-i dublă experiență: lucrul *extern* și percepția lucrului *în suflet* sau *în creier*. Ultima explicație a introiecției e supoziția că M poate să ia locul lui T, adică să ocupe ambii același loc în același timp. E aci o greșită transpunere, o instalare „în gând”, fiindcă una reală „contrazice experiența” (Weltbegriff, 69).

Hotărâtoare e însă a treia etapă a procesului, anume „autointroiecția” (Selbsteinlegung), prin care M, după ce a localizat experiența în T, o localizează în sine. Deacum reprezentarea nu mai aparține „pregăsitului” sau experienței unitare, ci subiectului sau interiorului. Rezultatul inevitabil e idealismul sau iluzionismul: „lumea e reprezentarea mea”, obiectul e absorbit de eu. Avenarius observă cu bună dreptate că la început nu s'a zis: „lumea e reprezentarea mea” (M), ci „lumea e reprezentarea lui T”. Ceeace pentru M e realitate, pentru T — din punctul de vedere al lui M — este o idealitate sau pură reprezentare. Spiritualismul metafizicii și idealismul teoriei cunoștinței sunt efectul introiecției. Așadar idealismul actual e cea din urmă formă a animismului primitiv.

La început dualitatea corp-suflet era situată în experiență;

mai târziu însă sufletul e decretat neempiric, iar rațiunea trece drept o cunoștință suprafizică. În acelaș timp sufletul pierde caracterul de receptivitate și câștigă pe acela de activitate. O ultimă fază a introiecției e Kantismul: gândirea e „posibilitatea experienței” (Weltbegriff, 43); intelectul ordonează prin formele sale senzațiile. Se răstoarnă astfel raportul de dependență: la Kant mediul depinde de „enunțuri”, de valorile E; obiectul e produsul „intelectului” și ca atare el e fenomen subiectiv, nu realitate în sine. În procesul introiecției obiectul străbate, trei faze: 1) Obiectul nu mai e empiric; 2) obiectul e necunoscutibil; 3) însfârșit, încă mai consecvent, el nu există. „Obiectul rămâne veșnic afară, și efectul său, percepția, e tot așa de incomparabilă cu obiectul ca și existența cu conștiința” (Weltbegriff, 60). Înlăturarea idealismului ca și a tuturor dualismelor (lucrul în afară — reprezentare în mine) cere neapărat denunțarea introiecției (Op. cit., 90). Întrebarea îndreptățită nu e: cum atribuim realitate lumii externe, care n’ar fi decât o reprezentare, ci cum ajungem să credem că lumea externă e numai o reprezentare. (Id., 132).

Avenarius a ținut să facă o aplicație specială la știința de curând pozitivată, la *psihologie*. (Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie, republicat în Weltbegriff). Obiectul psihologiei a străbătut următoarele trei faze: 1) faza *naiv-empirică*, potrivit căreia psihologia e știința „sufletului”, acesta fiind conceput ca o substanță, deci ca o existență autonomă înainte de naștere și după moartea corpului; 2) faza *naiv-critică*, în cadrul căreia deosebim trei direcții: a) psihologia fără suflet, care totuș mai vorbește de funcții *psihice*, ca și cum, după eliminarea sufletului, mai are sens a vorbi de *psihic* (Weltbegriff, 185); b) psihicul e înlocuit cu conștiința ca „suma” stărilor, deci ca ceva ce nu e deosebit de ele; Avenarius respinge și conceptul de *conștiință*, ca fiind un reziduu al substanțializării sufletului; c) psihologia e știința percepției interioare, identificate cu procesul cerebral. În sfârșit, 3) direcția empiriocritică elimină introiecția și produsele ei. Firește, „interiorul” nu poate fi creierul, iar un sens pur sufleteș al „interiorului” e o absurditate.

Obiectul psihologiei e experiența pură privită în dependență de „sistemul C”, de „individ”. „Obiectul psihologiei e experiența în genere ca dependență a sistemului C” (Weltbegriff, 231). Am greși, dacă am spune, cum tăgăduște și azi H. Bergson (Matière et Mémoire), că senzațiile, etc., se află în



creer; exact e numai că sistemul C este „membrul central” al unei coordinații principale”. Psihologia exclude orice dualism metafizic, menținând numai sus numita dualitate în cadrul experienței. „Experiența plină stă mai presus de dualismul psihic și fizic” (Weltbegriff, 250), propoziție ce rezumă poziția filosofică a lui Avenarius.

## „Filosofia imanenței”

### Introducere

În timp ce „empiriocriticismul” e o versiune germană a pozitivismului și se definește prin opoziția sistematică față de kantism, „filosofia imanenței” mijlocește între pozitivism și kantism — acesta din urmă mai ales în interpretarea lui Fr. A. Lange — numărând ca predecesori pe Hume și chiar Berkeley (asupra acestuia Schuppe face restricții). Caracterul mai complex și oarecum eclectic al immanentismului explică asocierea lui cu apriorismul și cu metafizica, ambele însă cu nuanțe originale: forma a priori este indisolubil legată de conținut, iar metafizica e inductivă, immanentă, nu deductivă, speculativă și transcendentă.

Ideile fundamentale ale „filosofiei imanente” sunt următoarele:

1. Respingerea oricărei transcendente și aplicarea cu toată strictețea posibilă a imanenței. Gândul unei existențe neraportate la conștiință, a unui obiect transcendent sau total independent de eu, este absurd. Orice obiect e o *existență conștientă*, e un „conținut de conștiință”, e deci *immanent* eului sau subiectului.

2. Corelativismul. Obiectul cere subiectul, conștiința implică existența, dar și invers, conștiința fără obiect sau fără un „conținut” nu e simplă formă, ci e neant. Reală e corelația dintre conștiință (subiect) și existență (obiect). Existența e totdeauna un conținut de conștiință. Absorbirea existenței de către conștiință are ca epilog solipsismul, care e aparent ocolit prin deosebirea dintre eul empiric și eul abstract sau „conștiința în genere”. Eul ce cuprinde lumea, eul cosmic, nu e cel individual, care e un conținut printre celelalte conținuturi, ci eul abstract, „conștiința în genere”, dat ultim care nu mai poate fi definit, pentru motivul că e condiția tuturor celorlalte definiții. În chipul de a concepe *eul* immanentismul se depărtează de pozitivismul lui Mach și Avenarius, potrivit cărora eul e o

simplă conexiune provizorie de „elemente”, un rezultat, nu un principiu.

3. Punctul de plecare neîndoelnic al cunoștinței e *datul nemijlocit*, care e unirea, nu despărțirea, gândirii și existenței. Concretul e contopirea, nu izolarea abstractă, a subiectului și obiectului. Ceeace începe prin a fi separat, nu mai poate fi unit. „Filosofia imanenței” e dar un „monism epistemologic”. Vom avea îndată prilejul a constata că, dacă izolarea inițială a existenței și eului ridică greutăți de neînvins pentru corelația lor în actul cunoașterii, nu mai puțin apariția dualității obiect-subiect e tot așa de inexplicabilă în fața unității primordiale.

4. Cerința unei filosofii neprevenite și exacte, întemeiate pe intuiția datului și pe analiza fără prejudecăți a acestui dat, este contribuția pozitivă, valabilă până în vremea de față, cum reiese din afinitățile doctrinare dintre fenomenologia lui Husserl și imanentismul lui Schuppe<sup>1)</sup>, sau din afinitățile *metodologice* — dar și acestea parțiale — dintre sistemul lui J. Rehmke și concepția lui Schuppe.

Reprezentantul cel mai de seamă al direcției e *Wilhelm Schuppe*, după care urmează: *Richard von Schubert-Soldern*, *Anton von Leclair* (înrudit cu Schuppe), *Max Kauffman* (are afinități cu Schubert-Soldern). Din 1896 direcția posedă o tribună a ei în revista *Zeitschrift für immanente Philosophie*, condusă de Kauffmann, și, după moartea acestuia, de Schuppe începând din 1897. Uimitor e că până în cele mai recente tratate de istoria filosofiei și chiar în monografii<sup>2)</sup> e înregistrat printre exponenții „filosofiei imanente” *Johannes Rehmke*, gânditorul de netăgăduită originalitate<sup>3)</sup>, care, deși a profesat întâmplător la universitatea din Greifswald alături de Schuppe stă la antipodul imanentismului (pentru Rehmke nici un obiect nu e conținut de conștiință). În sfârșit, *Theodor Ziehen*, cel mai aproape de noi, făurește o filosofie a datului, în care se contopește ideea imanentistă cu aceea empirio-criticistă.

1) *Rudolf Zocher*: Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik. 1932.

2) *Regina Ertinger-Reichmann*: Die Immanenzphilosophie, 1916.

3) Aprecierea e a fenomenologului Max Scheler: „einer der gründlichsten und originellsten Denker unter den gegenwärtigen Philosophen”, (vezi *Deutsches Leben der Gegenwart*, herausgegeben von Prof. Witkop, 1922).

## Wilhelm Schuppe (1836-1913).

Schuppe, fost profesor la Greifswald (Prusia), prețuește, cum se cuvine, prima cerință a filosofiei: a avea un punct de plecare sigur și fără prejudecăți. Acest punct de plecare este *eul*, conștiința sau gândirea în sensul cel mai general. Drept urmare disciplina fundamentală în filosofie e *logica*. Însă logica lui Schuppe se contopește cu teoria cunoștinței, e dar o „*erkenntnistheoretische Logik*”, nu e o logică formală sau pur metodologică. (*W. Schuppe: Erkenntnistheoretische Logik*, 1878. 4). Cea dintâi eroare a logicii tradiționale o aflăm în aceea că separă așa numita „formă a gândirii” de conținutul ei, ca și cum după eliminarea oricărui conținut mai rămâne forma. De fapt nu mai rămâne nimic. Gândirea are totdeauna un conținut, un obiect, care pretinde a fi socotit existent (*Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik*, ediția II-a, 1910, p. 7). Logica epistemologică este totodată o *ontologie*. Forma ar putea fi desfăcută de conținut, dacă ea ar fi ceva extern conținutului, cum e sfoara față de mănuchiul de flori „În gândirea așa cum e dată de fapt nu găsim nimic, care să se comporte ca forma față de materia formată” (*Erkenntnisth. Logik*, 24).

Cele constatate în logică la formă și conținut sunt valabile și la celelalte corelate: subiect-obiect, eu-noneu, gândire-existență. Dacă pornim dela datul nemijlocit, nu întâlnim de o parte gândirea sau conștiința și de alta existența sau obiectul ci conexiunea lor indisolubilă. Schuppe combate hotărît *realismul* „teoretic”, întemeiat pe despărțirea inițială gândire-existență, pe dualism, care presupune *transcendența* obiectului față de eu. Un „lucru în sine”, așadar ceva „în afară de conștiință” e un nonsens ce se suprimă singur, căci îndată ce e gândit, el devine conținut de conștiință. „E evident că cu gândul sau cu vorba „existent în afară de conștiință” se suprimă eo ipso acest „în afară”, de vreme ce acest lucru e gândit” (*Erkenntnisth. Logik*, 34).

Dualismul (epistemologic) e nu numai absurd, dar și cu totul incapabil a explica faptul elementar că existența și gândirea corespund, deci că obiectul poate fi cunoscut. Dacă începem prin a-i separa, nu-i mai putem uni. „E fără sens a ne întreba, cum o gândire sau o conștiință fără obiect sau conținut, însă deja prezentă, ajunge să atragă în sine și să facă obiectul său ceva prezent în afară de conștiință sau cum

obiectul poate pătrunde în prima” (Erk. Logik., 85, compară Weltbegriff, 165 în scrisoarea către Avenarius). Cum e de așteptat, Schuppe nu primește nici teza lui Avenarius, care așează, în cadrul experienței, pe același plan mediul și „membrul central”. Experiența aparține totdeauna unui *eu*, deci mediul e *conținutul* conștiinței. „O experiență fără un subiect ce are experiența e, după chiar enunțul experienței celei mai naive și lipsite de reflecție, tot așa de imposibil, ca și un gând pe care nu-l gândește nimeni sau un sentiment pe care nimeni nu-l simte” (Weltbegriff, 172).

Schuppe, deși respinge realismul „teoretic”, e de acord cu realismul „naiv”, pe care el „il întărește științific” (Weltbegriff. 137). De oarece realitatea e chiar conținutul de conștiință, urmează că tot ce cunoaștem există. În consecință Schuppe protestează împotriva clasării sale printre idealisții subiectivi. Ocolirea subiectivismului e făcută cu puțință de distincția dintre eul empiric și *conștiința generică* (Bewusstsein überhaupt). Lumea (existența) nu e conținutul unei conștiințe individuale sau empirice. În ipoteza aceasta existența ar deveni o realitate psihologică. Universul e conținutul unei „conștiințe generice”, concept eminentemente kantian. Conștiința individuală e o „concrețiune” a conștiinței în genere datorită corpului propriu, care prin constanța prezenței sale ocupă un loc aparte în conținuturile de conștiință. Eul individual e un conținut particular alături de celelalte în cadrul „conștiinței generice”.

„Conștiința generică” e alcătuită din elementele *comune* sau *universale* ale percepțiilor noastre și ca atare ea exprimă realitatea obiectivă, independentă de eul individual; eul individual este format din abaterile subiective dela acest fond comun și din „mișcările” sufletești (afecte, năzuințe). Dar „conștiința generică” e numai un moment abstract în eul individual, care e real, fiindcă el îmbrățișează toate conținuturile. Printre conținuturi noi „pregăsim” și sufletele sau conștiințele altora; acestea nu sunt nemijlocit date, ci *conchise* prin analogie cu propria individualitate pe temeiul asemănarilor corporale. Deși conchisă, existența celorlalți nu e mai puțin sigură. „La conceptul de om aparține așadar pluralitatea indivizilor” (Erk. Logik, 78), afirmație deosebit de însemnată în morală și filosofia dreptului. Dar conchiderea *altor* conștiințe nu e o transcendare a conștiinței, „fiindcă toate fragmentele singulare ale unui atare concept le găsim în experiență” (Op. cit. 696). Mai consemnăm că în cadrul „realității externe” se integrează,

după Schuppe, nu numai ceea ce e perceput, dar și ceea ce poate fi perceput, enunț care apropie pe Schuppe de J. St. Mill.

Gânditorul nostru merge și mai departe pe linia conchiderii: acordă realitate și reprezentărilor care pot fi numai gândite, nu și percepute: Dumnezeu, nemurire. Imanentul absoarbe și factori netăgăduit transcendenți, datorită lărgirii excesive a conceptului de „conținut de conștiință”. Lărgirea aceasta, surprinzătoare, își găsește totuș explicația în rolul recunoscut de Schuppe gândirii în *sens restrâns*, de adaus la percepție. Firește, și gândirea în *sens restrâns* nu e un adaus străin de percepție, ci un factor pururea solidar cu conținuturile sale.

Gândirea în *sens restrâns*, care aparține conștiinței generice, e *judecata*, iar judecata presupune „principii de gândire”, „legi de gândire”, „categorii”, care sunt: *identitatea* (inclusiv deosebirea) și *causalitatea*. Ambele sunt moduri de asimilare sau de *legare* a datelor (Grundriss, 38). Categoriile trebuiesc săcoteite ca *a priori*, întrucât ele nu sunt întemeiate pe experiență, ci anticipează experiența. Analiza mai distinge următoarele trei feluri de „elemente”: 1) calitățile sensibile (colori, sunete, etc.) și determinările fie temporale (când) fie spațiale (unde). Calitățile sunt separabile numai abstract de timp și spațiu, dar și invers: orice figură sau moment temporal posedă o calitate sau un conținut; 2) Genul și specia care se aplică la toate elementele precedente: culoare (gen)-roșu (specie); figură (gen)-rotund (specie); timp (gen)-prezent (specie); 3) *Lucrurile*, care sunt alcătuiri unitare din calități și determinări temporospațiale. Lucrul nu presupune o *substanță* înapoia calităților, ci o *identitate* individuală, o identitate ce se explică prin *absoluta indestructibilitate* a spațiului și timpului (părțile lor nu dispar, cum dispar calitățile) și prin legalitate în schimbarea calităților.

În acest chip ia ființă *realitatea*, care e tot una cu adevărul. E real (sau adevărat) tot ce stă în conexiunea întregii lumi, prin urmare realitatea are ca punct de plecare percepția și ca încoronare conexiunea legală, necesitatea gândirii. Eroarea, care e frângerea conexiunii, decurge din alterările individuale ale conținutului de conștiință. Adevărul ar fi absoluta concordanță dintre perceptibil și gândit. Un astfel de adevăr absolut rămâne un ideal, fiindcă presupune dispariția subiectului, a individualității umane, în conștiința generică. Omul trebuie să

se resemneze a avea un adevăr relativ, fără a renunța la cel absolut ca îndreptar necesar al oricărei cunoștințe valabile.

Filosofia practică a lui Schuppe menține și în domeniul valorii principiul imanenței, lăsând deschisă posibilitatea și chiar necesitatea prelungirii în ordinea metafizică. Cum glăsuște titlul lucrării de morală: *Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie* (1881), Schuppe ține să îndeplinească și aci factori ce par independenți: etica și dreptul. Fără filosofia dreptului morală n'ar desvolta principiile ei până la ultima consecință și de aceea ar fi expusă, cum a și fost, la neînțelegeri; iar fără morală filosofia dreptului e lipsită de fundamentare (Op. cit. III).

Morala împrumută obiectul ei tot experienței și, cu toate cerințele metafizicii, ea rămâne metodologic înăuntrul datului. E un fapt că toți oamenii au conceptul de bine, pe care îl deosebesc de plăcerea subiectivă și de util; de asemenea toți oamenii descoperă legătura dintre bine și conceptul de absolută obligație, de datorie, de *Sollen*. Dacă totuș e nevoie de o știință a moralei, e fiindcă toate faptele de mai sus se văd contrazise de altele. Marea semnificație a binelui și datoriei nu se potrivește cu constatarea că popoare și epoci au prețuit ca moral și imoral lucrurile cele mai felurite. Apoi datorია pare a intra în conflict cu puterile reale ale omului, iar viața ne constrânge să ținem seama nu numai de sublimul datoriei, dar și de plăcere sau utilitate.

Cum spuneam, morala se poate prelungi în speculație metafizică, însă ea nu are nevoie, pentru a se constitui, de o sferă transcendentă. Morala se reazemă pe premise sigure, nu pe ipoteze metafizice. „Orice evaluare rezidă pe sentiment” (Op. cit. 7); frumusețea și bunătatea sunt date ca plăceri, contrarul lor ca neplăceri. E dar superficial a socoti sentimentul ca ceva secundar, iar valoarea ca fiind independentă de sentiment. Principiul imanenței ne învață că a despărți sentimentul de lucrul simțit e o abstracție și că nu trebuie „să uităm cât de intim sunt legate și cum alcătuiesc un tot subiectul și obiectul, interiorul și exteriorul” (Id., 42). Esențialul e că există reacții emotive, care aparțin, asemenea gândirii, speciei umane și de aceea au valabilitate obiectivă (Id. 45). În consecință, o acțiune, care e produsă cu necesitate de orice conștiință, e prețuită deopotrivă de dragul ei ca și de dragul plăcerii ce pricinuește. Eudemonismul e inevitabil; fără el nu se explică beatitudinea mistică și puterea ascezei.

Emoția pune în mișcare voința, iar voința se manifestă

ca un „trebuie” (Sollen), ca o datorie. Eu simt că trebuie să lucrez așa și nu altfel. Analizând datoria, Schuppe observă că în conștiința datoriei ce călăuzește fapta mea e cuprinsă și *voința altuia*, care statornicește și ce trebuie făcut și cine are să făptuiască. Datoria e dar o poruncă a altuia pentru mine, însă porunca e recunoscută de mine. Deci o poruncă are caracter moral, când răsună în propria mea voință. „Dreptul de a porunci și datoria mea de a asculta, există numai când eu însumi, în interiorul meu, socotesc tocmai aceasta ca îndreptățită și de aceea eo ipso o voiesc” (49). Noblețea legii morale stă nu numai în datorie, dar și în binele sau valoarea pe care o simt.

Există o valoare absolută și inevitabilă? Cu teama de a desamăgi, Schuppe dă acest răspuns: „Valoarea absolută în sensul arătat e conștiința; evaluarea inevitabil absolută e plăcerea legată de existența conștiinței sau de conștiință”. (108). Dacă toate celelalte sunt valabile condițional, viața conștiinței are o valoare în sine, concluzie reluată în Franța de Alfr. Fouillée. Ce consecințe are valoarea absolută? Suprema evaluare a conștiinței cere prețuirea a tot ce întreține obiectul acestei plăceri sau împiedecă vătămarea lui. Întâiu, e conservarea de sine ca și stăpânirea de sine, care implică îndrumarea prin gândire (Op. cit. 181 și urm.). A doua consecință e iubirea de adevăr sub cele două forme: setea de a cunoaște și sinceritatea, care se încoronează cu dragoste de muncă. A treia consecință e iubirea activă de aproapele, iubire ce merge până la jertfa de sine. Pe iubirea de aproapele se fundează comunitatea de viață a oamenilor. Necesitatea comunității decurge din esența omului, din identitatea conștiinței în toți indivizii, care sunt „concrețiunile temporo-spațiale” ale acelei conștiințe generice. „Astfel plăcerea pricinuită de existența semenilor și a relațiilor cu ei e întemeiată în esența cea mai adâncă a omului” (Id. 226). Din incapacitatea omului de a-și fi șief îndestulător, omul simte plăcere a trăi, a se conserva și a progresa în comunitate. Omul afirmă orice conștiință și vrea ca toate conștiințele să se afirme ele înșile.

Dacă omul ar fi călăuzit numai de înțelepciune și iubire, morala n’ar mai avea nevoie de ajutorul dreptului sau legii. Etica neagă principial egoismul; dreptul și statul țin seama de el și-l îngrădesc pe temeiul autorității morale. Voința juridică, dedusă din cea morală, esta sau *negativă* (interzice orice vătămare mutuală și cere împlinirea de anumite acte ca despăgubire,

plata împrumutului, respectarea contractului) sau *pozitivă* (pretinde fiecăruia să promoveze pe ceilalți). Prima cerință e dreptul în sens restrâns, a doua presupune statul (guvernarea și administrarea) (289-290).

### Richard von Schubert-Soldern (născut 1852)

R. von Schubert-Soldern, profesor extraordinar la universitatea din Leipzig, apoi profesor secundar la Goriția (Görz), e un gânditor de rasă, atât prin consecvența logică a doctrinei, cât și prin multilateralitatea ei (teoria cunoștinței, psihologie, sociologie, pedagogie). Filosofia e o știință de sine stătătoare, ea e fundamentul, nu sinteza, științelor, obiectul ei fiind alcătuit din elemente prezente în toate domeniile de specialitate. Omul de știință plătește tribut naivității, când își închipue că face știință cu totul independentă de filosofie; în orice specialitate sunt implicate concepte filosofice: lucru, schimbare, existență, cauzalitate, etc. Disciplina filosofică de bază e *teoria cunoștinței*, care se confundă, ca și la Schuppe, cu logica tradițională. Într'un articol din Archiv für systematische Philosophie (1913), von Schubert-Soldern face mărturisirea că el a început a filosofa încercând să respingă pe Schuppe și pe von Leclair, dar recunoscând sincer soliditatea concepției lor o îmbrățișează și-i impune modificările pe care le vom vedea.

Greșeala filosofiei moderne e caracterul ei unilateral; ea pornește numai dela unul din cele două momente ale experienței: sau obiectul, natura, sau subiectul, gândirea, conștiința, străduindu-se a deduce sau construi celălalt moment. Așa și-au făcut apariția de o parte materialismul, de altă parte idealismul metafizic al lui Cogito (Descartes și urmașii). Punctul de plecare cert este nemijlocit datul care îmbrățișează ambele momente: subiectul (conștiința) și obiectul (conținutul). Nu avem gândire fără existență și existență fără conștiință. Eul și lumea alcătuiesc un tot originar. „Nu avem existent, care nu e și conștient, și nu avem nimic conștient, care să nu fie existent” (Grundlagen der Erkenntnistheorie, 1884, p. 7). De sigur, cele două momente ale experienței pot fi despărțite în *abstracto*, cum se constată în psihologie și știința naturii, dar putința de separare abstractă nu dovedește independența lor, cum crede metafizica, ci dimpotrivă legătura lor indisolubilă. Existența transcendentă e o iluzie; transcendentul e o falsă dublură a conținutului de conștiință. Tot atât de falsă e și problema epistemologică: cum ajunge obiectul să fie cunoscut. Transcendentul



nu e numai de ordin metafizic (substanțe, esențe), ci s'a strecurat și în știință (atom, creier, materie, sau, în psihologie, inconștientul). Atomul e numai un concept ajutător.

Dar atunci în ce se deosebește realul de nereal (subiectul)? În desacord cu Schuppe, von Schubert nu admite o conștiință generică, un eu abstract, ci numai un eu individual. Lumea e conținutul unui eu individual. Încheerea fatală a unei asemenea viziuni este „solipsismul epistemologic”, punct de vedere împărtășit și de Kauffmann. Nu trebuie confundat acest solipsism cu altele două: metafizic și practic. Solipsismul metafizic reduce lumea la conținutul unui suflet-substanță, iar cel practic acordă individului o putere magică asupra lumii. Putem vorbi de o realitate „independentă de conștiință”, însă această realitate e alcătuită din percepții, care sunt în adevăr altceva decât reprezentările, sentimentele, dorințele, singurele obiecte ale psihologiei. Însă independența percepției e afirmată tot în cadrul conștiinței. În ce privește *unitatea* lumii perceptive, imanențismul lui Schubert-Soldern nu e categoric: el începe prin a admite numai o lume perceptivă (reală) personală, din care poate fi construită abstract o lume unică. Autorul acordă și obiecte reale, care nu sunt actual percepute, dar sunt perceptibile. Printre „adausele” cerute de caracterul fragmentar al percepțiilor, Schubert-Soldern numără preexistența și postexistența sufletului (personal), sub motivul că orice obiect, potrivit imanenței, are drept corelativ eu individual, singurul existent (solipsism). Vieța veșnică a sufletului e cerută de solipsism și imanențism. E dar cu puțință o metafizică imanență cu caracter ipotetic; chiar spiritismul ca teză generală nu e absurd.

Unitatea conținuturilor nu se explică prin unitatea conștiinței, ci prin trei momente ale conținutului: spațiu, timp și deosebire, timpul fiind cel mai cuprinzător. Unitatea conștiinței e unitatea timpului, iar modalitatea fundamentală a timpului e prezentul, care cuprinde și trecutul (reproducția) și viitorul (așteptarea). Orice dat e în sine ceva deosebit de altul și intim legat de timp și spațiu. O consecință a imanențismului e negarea apriorismului la spațiu și timp. Acestea sunt originare, nu derivate, însă ele nu preced datul ci apar odată cu el. „Deosebirea” este fundamentul oricărei operații logice, iar aceasta e legată, cum s'a văzut, de orice dat. Lumea e alcătuită din lucruri particulare (Dinge), care cuprind trei momente: a) conexiunea datelor; b) legalitate în schimbările acestor date; c)

modalitatea schimbărilor: un arbore ars nu mai e același arbore deși avem o legalitate în trecerea dela arborele nears la cel ars — arborele ars posedă o altă modalitate de schimbare.

### Theodor Ziehen (născut 1862)

Th. Ziehen e unul din ultimii reprezentanți ai unei rodnice formule de filosofie, care a ilustrat a doua jumătate a secolului al 19-lea și azi tinde, din nefericire, a dispărea: enciclopedismul științific. Născut în 1862 ca fiu al unui ziarist și apoi profesor particular în luptă cu greutățile vieții, el primește și dela părinții săi o solidă și variată cultură: literatură, filologie clasică, muzică, filosofie, științe naturale. Cum unica bursă disponibilă se acorda pentru medicină, tânărul studiază din această disciplină mai ales psihiatria, cea mai apropiată de filosofie. În 1887 e Privat-docent de psihiatrie de Jena, în 1892 tot acolo profesor extraordinar, fără a înceta de a se indeletnici cu filosofia prin mijlocirea psihologiei normale și patologice. În 1900 e chemat profesor titular la universitatea din Utrecht (Olanda), apoi în 1903 la Halle și în sfârșit în 1904 la Berlin, unde desfășoară în clinica psihiatrică o istovitoare muncă. Doritor de a se închina filosofiei se retrage în 1912 la Wiesbaden, dar în 1917 e chemat la catedra de filosofie din Halle, pe care o părăsește în 1930.

În afară de tratatul de „*Psihiatrie*” (1894, ediția IV în 1911) și „*Anatomia sistemului nervos central*” (2 vol. 1899-1926), Ziehen a cultivat filosofia întâiu prin opere de psihologie. Principala sa lucrare de acest gen e *Leitfaden der physiologischen Psychologie* (1891, ediția XII în 1924), în care opune psihologiei lui Wundt, dominante pe atunci, un asociaționism, inspirat mai puțin de englezi și mai ales de fiziologul Meynert. Asociaționismul său, mai complex decât cel vechiu, s'a dovedit în stare a explica cu ajutorul conceptului de „constelație” faptul gândirii și al structurilor sufletești.

Cum e și logic, cea dintâi preocupare filosofică a sa are ca obiectiv disciplina fundamentală, care, pentru el, este teoria cunoștinței. După schița din 1898 (*Psychophysiologische Erkenntnistheorie*), urmează lucrarea mult mai dezvoltată din 1913: *Erkenntnistheorie auf psychophysiologischer und physikalischer Grundlage*. O nouă ediție cu totul refăcută a început a publica în 1934 sub titlul prescurtat de *Erkenntnistheorie* (deocamdată partea I). În 1915 dă la lumină *Grundlagen der Psychologie* (2 vol.), în care sunt unite Leitfaden sau psihologia fiziologică cu teoria cunoștinței, în scopul de a formula „fun

damentele autohtone” sau principiile specifice ale psihologiei. Ca o întregire a teoriei cunoștinței apare în 1920 *Lehrbuch der Logik auf positivistischer Grundlage mit Berücksichtigung der Geschichte der Logik*, vastă lucrare de documentare istorică și de personală prezentare a problemelor clasice. De acum gândul lui Ziehen e aplicarea și la celelalte domenii filosofice a vederilor sale psihologice, epistemologice și logice. Astfel înregistrăm: *Grundlagen der Naturphilosophie* (1922); *Vorlesungen über Aesthetik* (2 vol. 1923, 1925); *Das Problem der Gesetze* (1927); *Die Grundlagen der Religionsphilosophie* (prelegeri la radio, 1928); *Grundlagen der Charakterologie* (1930).

Liniile generale ale doctrinei lui Ziehen sunt simple și deci luminoase: ele se referă mai puțin la conținutul, cât mai ales la forma universului. Autorul a făurit pentru a eticheta doctrina proprie termenul de *binomism* sau dubla legalitate (*nomos*) a proceselor (*gignomenelor*) ce alcătuiesc lumea. Vom întâlni la el o a treia legalitate de ordin logic. Ideea legalității universale pare a avea obârșia în viziunea spinozistă, cu care el se familiarizase din tinerețe. Dintre contemporani au exercitat oarecare înrâurire Mach, Avenarius, mai puțin Schuppe și von Schubert-Soldern (*Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, vol. IV, 226 și 230).

„Toate cunoștințele noastre au ca unic material inițial datul” (*Erkenntnistheorie*, ed. II-a, 1934, p. 1). Datul cuprinde totul. (*Grundlagen der Psychologie*, 1915, vol. I, p. 5). Dacă luăm datul în sensul cel mai legitim, care e cel mai cuprinzător, nici nu vedem, ce alt izvor de cunoaștere ar fi cu putință. Autorul concedes că termenul de „dat” nu e lipsit de înțelesuri prejudețioase și nu e comod, fiindcă nu are (în l. germană) plural și nu îngăduie formații adjectivale. Însă „datul” e cel mai potrivit dintre termenii curenți. Acela de „fenomen” presupune contrarul său, „lucrul în sine”, și se referă numai la senzație, în timp ce datul cuprinde toate „trăirile” (*Erlebnisse*): gândire, emoție, etc.. Expresia de „trăire” nu e fără primejdii: ea cere neapărat pe cel ce trăește, pe „trăitor”. Respinge cuvântul de „experiență” ca neutilizabil. Dacă dorim un termen tehnic corect, suntem nevoiți a crea unul. Ziehen preferă pe acela de *gignomen*, care subliniază caracterul de *proces*, de *devenire*. În consecință principiul datului e numit și „principiul *gignomenal*”, iar disciplina fundamentală, acea „primă filosofie”, poartă la el numele de *Gignomenologie*. (Cuvântul de *gignomen* nu există în teoria cunoștinței din 1898). Ziehen recu-

noaște înrudirea cu J. Rehmke, căruia îi adresează, pentru a-și atribui o originalitate excesivă, învinuiri neîntemeiate. (Rehmke numește datul *Bewusstseinsbesitz*, însă numai ca o determinare secundară și total opusă „conținutului de conștiință”).

Rezultatul cercetărilor gignomenologice poate fi prevăzut numai într'un singur punct: este cu desăvârșire exclus ca cercetarea să ne ofere cunoștințe care depășesc datul. „Transcendentul” nu are niciun sens. De aceea principiul datului mai poate fi numit și „principiul imanenței”, cu toate echivocurile posibile ale cuvântului. Mai ales trebuie deosebită *imanența în dat* (sens legitim) de *imanența în conștiința* (sens greșit). Avem toate motivele să preferăm „principiul pozitivist” (Grundl. d. Psych. I, 14). Dacă prin metafizică se înțelege transcenderea oricărui dat, ne aflăm în fața unei false științe. „Eliminarea elementelor metafizice e în adevăr nota caracteristică a analizei întreprinse de filosofia imanență” (Id., 12). Un dat poate fi depășit numai cu ajutorul proprietăților împrumutate dela alt dat. Metoda de transcendere a datului e dublă; a) *intensificarea* calitativă sau cantitativă a proprietăților (supraproprietate, ca d. p. infinit de înțelept, bun, etc.); b) *negarea* oricărei proprietăți date (transproprietatea). În cazul întâiu transcenderea e aparentă, în cazul al doilea ea pierde orice conținut.

Caracterul esențial al datului sau gignomenului, cel puțin în intenția autorului, este neutralitatea. Datul primordial nu e nici fizic, nici psihic, nu e nici obiectiv, nici subiectiv: aceste calificări viciază datul unitar, fiindcă îl frânge în două existențe eterogene. „Filosofia imanență, așa cum o concep eu, se situează dincolo de opoziția dintre fizic și psihic” (Grundlagen d. Psych. I, 12). Totuș Ziehen, asemenea lui Mach, nu respectă neutralitatea, ci arată preferință pentru psihic, însă cu rezerve și cu teama de a nu fi clasat printre psihologiști și idealști. Gignomenele se subdivid întâiu în două: sensații (*Empfindungen*) și reprezentări (*Vorstellungen*), la care el adaugă mai târziu: gândirea, sentimentul, voința. (*Erkenntnistheorie*, p. 26).

Tema gignomenologiei e adunarea și clasarea gignomenelor sau datelor. Clasarea sau ordonarea se întemeiază pe faptul că în date descoperim nu numai o nesfârșită varietate, ci și egalități sau asemănări. Prezența asemănărilor e un fapt primordial și inexplicabil. Asemănările sunt de trei feluri: *propriative* (calități sensibile, intensități, afecte); *topografice* (spațiale) și *chronografice* (temporale). Primele fiind universale, pot fi clasate; celelalte rămân legate de indivizi.

Gignomenologia are ca principală țință să descopere și alte „afinități” sau asemănări în afară de cele cuprinse în clase. Aceste afinități se referă la legalitate, preocuparea de căpetenie a oricărei științe și a teoriei cunoștinței. Între gignomene rolul principal revine senzațiilor sau, în terminologia lui Ziehen, „Gignomenelor *E*”. Dacă pornesc dela gignomenele *E* în forma lor primitivă sau genuină nu pot scăpa de impresia că lumea e un haos de *procese*, de prefaceri neconținute. Cel mult după îndelungă observare constat oarecari repetiții sau limitate regularități. Sunt încă departe de legile universale, dorite de știință. Situația nu e desperată, dacă recurg la *analiza* oricărui gignomen în „elementele” sau „componentele” sale. Să luăm câteva pilde:: căderea unei pietre pe un munte, apusul soarelui, topirea la soare a unui cristal de gheață. Dacă urmăresc desfășurarea acestor procese, nu descoper nicio adevărată lege; numeroase momente tulbură sau mășchează legalitatea. După cum mă aflu aci sau dincolo, linia de cădere a pietrei apare altfel (dreaptă, circulară, parabolă). Tot așa, după spectator, poziția soarelui variază: pentru locuitorul din America soarele e la zenit. Tot așa la cristalul de gheață. Dacă închid ochii soarele dispare; dacă îl privesc printr’o sticlă colorată, el nu mai e galben. Injecția de atropină micșorează discul soarelui; iar aceea de santonin colorează toate obiectele în galben (Grundlagen der Naturphilos. p. 5). La cristalul ce se topește sub acțiunea luminei constat topirea, schimbarea figurii și colorii, etc..

*Analiza* îmi desvăluie legalitatea datului, dacă „elimin” din gignomene componentele variabile, legate de „subiect”, de spectator: colorarea soarelui, distanța lui de mine, colorarea cristalului, figurile și formele sale, etc.. Rămân atunci elementele obiective, pe care le cercetează știința naturii: traectoria corpului ce cade, mișcarea astronomică a soarelui, fenomenele fizice din cristal, sau cele fiziologice din retina care percepe raza soarelui și cristalul. Aceste elemente sunt numite de Ziehen „reducte”, „componente de reducere” sau „componentele *R*”. Reducția are ca rezultat esențial descoperirea că toate „componentele *R*” ascultă de legalitate și anume de o „legalitate cauzală” sau naturală. Lumina acționează cauzal asupra gheții, ca și asupra retinei, de asemenea cristalul acționează cauzal (excită) retina și în genere sistemul nervos. Așa dar, „componentele *R*” ascultă de „legi cauzale” sau de „legi naturale”. Dacă numim *R* toate reductele ce exprimă diferitele stadii ale soarelui ce apune (galben, roșu, violet, etc.) și *R'* stările

sistemului nervos, constat (vezi fig.) că: stările obiective  $R_1 \rightarrow R'_1 \parallel N_1$  ce exprimă colorile ( $R_1, R_2, R_3$ ) se determină cauzal; de asemenea că fiecare schimbare  $R_2 \rightarrow R'_2 \parallel N_2$  de undulație influențează sistemul nervos ( $R'_1, R_3 \rightarrow R'_3 \parallel N_3$   $R'_2, R'_3$ ), iar procesele fiziologice ascultă și ele de cauzalitate. Dar ce devin componentele eliminate, pe care ele le numește „componentele N”: sunete, colori, gusturi, intensitate, tonul afectiv, temporalitate și localitate, acestea din urmă întrucât sunt legate de calități sensoriale? Ele nu apar și dispar arbitrar, însă legalitatea acestor gignomene e de altă natură. În prima linie se constată că numitele „componente N” nu exercită o acțiune *cauzală* asupra „componentelor R”: sticla colorată, santoninul, poziția mea, etc., modifică obiectele, dar această modificare nu e cauzală. În schimb „componentele N” sunt dependente de sistemul nervos ( $R'$ ), însă — aci e diferența cea mare — dependența nu e cauzală. Nu e îngăduit a spune că procesul cerebral *produce cauzal* culoarea, sunetul, gustul, afectul, etc.. Între creier și calitățile sensoriale sau afectele e o prăpastie. Nu pot spune decât un lucru: ori de câte ori se petrece în creier un proces apare „instantaneu”, *fără succesiune*, ca în cazul cauzalității, componentele N” (galben, sonor, etc.). Această legalitate necauzală e numită de Ziehen „*legalitate paralelă* sau de coordonare”, iar „componentele N” mai sunt numite și „componente paralele” (vezi figura).

Acum putem universaliza, ajungând la concepția numită de Ziehen *binomism*: în orice gignomen de senzație analiza descopere două feluri de componente și de legalități: *componente de reducere* cu legalitate cauzală și *componentele N* cu legalitate paralelă sau epigenetică. În ele înșile *componentele N* (stările sufletești) nu stau în raporturi cauzale, ci de *asociație*, în schimb ele au constitutiv durată și de aceea cunosc *evoluția, creația*, pe când durată și creația lipsesc la „reducte” (fenomenele fizicochimice și fiziologice). Cu tot caracterul epigenetic, de îmbogățire, legalitatea paralelă e secundară, pe când cea dintâi e fundamentală. E secundară, fiindcă legalitatea cauzală e independentă de percepția individului psihofizic. În senzația nemijlocită cele două componente se suprapun și de aceea dubla lor legalitate nu e vizibilă decât pentru analiză. Pe scurt, adevărul filosofic primordial e postulatul strictei legalități, sau „*principiul nomistic*” (nomos=lege), principiu ce nu poate fi dovedit, dar e dictat de orice expe-

riență. În timp ce legalitatea cauzală constituie știința naturii, legalitatea paralelă e tema psihologiei.

Alături de cele două legalități „*Tratatul de logică*” (1920) așează o a treia: legalitatea logică. Ideea fundamentală a acestei opere e următoarea: legile logice nu sunt nici legile specifice ale gândirii, cum susține *psihologismul*, nu sunt nici legile unui al treilea domeniu (logicul pur sau valoarea), cum afirmă *logicismul*, ci sunt legile cele mai generale ale gignomenelor sau datelor fie „componente R” fie „componente N”. Legile logice alcătuiesc factorul comun al celor două legalități. Că preferințele lui Zieheu sunt pentru psihologism reese din strădania autorului de a asigura în toate cazurile baza psihologică a conceptului, judecății și raționamentului.

Un concept formal, cum e *legalitatea* sau *legea*, părea impropriu oricărei valorificări religioase. În *Grundlagen der Religionsphilosophie* (1928) filosoful încearcă a ne convinge de contrarul. Sau renunțăm la conceptul de Dumnezeu sau îl identificăm cu acela de „lege” în toate înfățișările acesteia. Dumnezeu e *Logos*, e etern și netemporal ca și legalitatea. Mono-teismul este un *nomoteism*, e religia unei divinități neantropomorfice și deci suprapersonale. În deosebi personalitatea divină e jertfa cea mai grea adusă de religie pe altarul „legalității”. De asemenea e discutabil, dacă religia se va putea lipsi vreodată de antropomorfism. În sfârșit, Dumnezeu e înfățișat ca Legea universală, care e în lucruri, dar *deosebită* de acestea, contrar panteismului, care confundă pe Dumnezeu nu numai cu legea dar și cu lucrurile ordonate de lege.

---

## NEOKANTIANISMUL

---

### a) Personalități neokantiene

Friedrich Albert Lange.

Lange este cunoscut în deosebi ca autor al *Istoriei Materialismului*. Aceasta este într'adevăr opera sa cea mai importantă, care l-a și făcut celebru câștigându-i totodată nu numai admirația, ci și o adevărată și bine meritată simpatie din partea multora, așa cum rar se poate întâmpla cu o scriere cu caracter istoric, al cărei principal obiect este să reconstitue un trecut devenit inactual. Ea este, spunea Vaihinger, „o operă minunată, care rămâne un monument nepieritor al unui spirit bogat și curat”. Dar prin însăși această scriere Lange și-a câștigat un loc în istoria filosofiei. Într'adevăr ea nu este o scriere pur istorică. Părerile însă asupra contribuției sale filosofice ale acelor care l-au considerat ca atare sunt departe de a fi aceleași. Unii l-au înfățișat ca pe un „apărător pasionat al materialismului”. Eduard von Hartmann a calificat dimpotrivă concepția sa filosofică un „scepticism subiectiv”. Heinze îl considera „idealist”. Adevărul pare a fi că autorul german de care ne ocupăm nu a fost un filosof în adevăratul înțeles al cuvântului, întrucât nu a dat în opera sa o concepție mai mult sau mai puțin nouă și personală despre lume. În filosofie atitudinea sa este mai mult, dacă nu exclusiv, critică față de toate sistemele deopotrivă, a căror valoare este pentru el aproape egală, așa încât nu se poate spune că el ar fi adeptul unuia dintr'însele și adversarul celorlalte. Aceasta nu micșorează totuși întru nimic interesul contribuției sale filosofice în istoria gândirii. Credem dimpotrivă că el este mai mare decât se obișnuște a se admite, și merită deaceia să ne oprim asupra-i.



## 1. — Omul și opera.

Friedrich Albert Lange s'a născut la 28 Septembrie, la Wald, lângă Solingen, în provincia Rinului. Tatăl său, care i-a supraviețuit aproape un deceniu, era preot, iar mai târziu profesor de teologie și consilier consistorial la Bonn. Curând după nașterea lui Albert, preotul Lange a fost chemat la Langenberg, iar în 1832 la Duisburg, unde viitorul filosof a urmat școala primară și gimnaziul. În 1841, tatăl lui Lange, care era un scriitor și un poet fecund, a fost chemat ca profesor la Zürich. Aici și-a început Lange studiile universitare ascultând în deosebi cursuri de filosofie și de teologie. În 1848, el a trecut la universitatea din Bonn, unde a studiat în deosebi arta greacă, geometria analitică, dar mai ales filologia, care pare a-l fi acaparat. El a ascultat acolo deasemenea cursuri de istorie a filosofiei antice.

După o asemenea pregătire multilaterală, el a devenit, în 1852, profesor la gimnaziul din Köln dovedindu-se un zelos și priceput pedagog. În 1855, și-a trecut docența la Bonn.

Cum însă șansele de a ajunge profesor acolo erau reduse, el a trecut ca profesor la gimnaziul din Duisburg, unde învățase el însuși. În timpul acesta a desfășurat o activitate științifică susținută colaborând cu articole interesante la o enciclopedie care apărea la Stuttgart. În 1860, deveni membru al asociației naționale, și luă de atunci înainte parte activă la viața politică. Din această cauză însă, el a trebuit, în 1862, să părăsească învățământul. A rămas totuși mai departe în Duisburg ca secretar al Camerei de Comerț și ca corector la „Rhein- und Ruhrzeitung”.

Cu timpul ideile sale politice și sociale, cari niciodată n'au fost conservatoare, orientându-se într-o direcție din ce în ce mai radicală, Lange a fost nevoit să plece din Duisburg, în Elveția, la Winterthur, unde a devenit redactor la „Landsboten”. Convingerile sale politice le-a dezvoltat în excelenta sa scriere *Problema muncitorească în însemnătatea ei pentru prezent și viitor*, ca și într-o foaie personală „Boten vom Niederrhein”, care însă n'a apărut nici un an. Din punct de vedere politic, Lange se angajase în opoziție în contra lui Bismarck, iar din punct de vedere social el devenise un adept al socialismului. La Winterthur, ca și mai înainte la Duisburg, el a pornit sub egida acestor idei politice și sociale o violentă campanie de presă.

În mijlocul acestor preocupări cu caracter practic Lange a avut totuși timpul și energia să-și încheie opera care avea să-l facă celebru *Istoria materialismului și critica însemnătății sale în prezent* (*Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*), care a apărut în toamna 1865, la Iserlohn, purtând însă data 1866. Cum am arătat, aceasta nu este o simplă lucrare istorică. Critica materialismului din timpul său, pe care Lange a făcut-o în lumina mai ales a apriorismului kantian, scoate în evidență propriile sale idei filosofice, al căror interes este departe de a fi neglijabil. Încă din tinerețe, Lange fusese influențat de operele filosofice ale lui Hegel, Herbart și Schleiermacher. Teoria kantiană a cunoașterii este aceea însă care i-a reținut mai mult atenția și i-a influențat mai mult convingerile filosofice. Cum vom vedea mai departe însă, el nu a admis decât cu serioase rezerve apriorismul kantian. Ideile sale filosofice pornesc dela Kant, fără însă a se mai întoarce la el, deși trece în istoria filosofiei drept unul dintre primii cari au preconizat în mișcare filosofică germană din jurul lui 1870 reîntoarcerea la Kant.

Puțin timp după „*Istoria Materialismului*”. Lange a dat la lumină o nouă scriere, de astă dată cu caracter social filosofic, intitulată: *Ideile lui J. St. Mill asupra problemei sociale și pretinsa răsturnare a științei sociale de către Carey*, 1866, (*J. St. Mills Ansichten über die soziale Frage und die angebliche Umwälzung der Sozialwissenschaft durch Carey*). În 1870, i s'a oferit un post de profesor de filosofie inductivă la universitatea din Zürich, la care ținuse prelegeri încă de pe vremea când era la Winterthur. Atmosfera de acolo însă nu i-a fost nicidecum prielnică. Dușmănia pe care o căpătaseră Elvețienii pentru Germani în urma războiului din 1870 îl nemulțumea adânc. Acesta a fost motivul pentru care, în 1872, a acceptat chemarea ca profesor de filosofie la universitatea din Marburg, chemare care s'a produs deși ideile sale politice radicale pentru oameni cu vederi mai limitate ar fi putut să constituie o serioasă piedică. La Marburg Lange a avut să lupte cu mari greutăți. Unele proveneau din ideile inexacte cari circulau asupra convingerilor sale filosofice și politice. Dar împotriva acestora el a putut să iasă învingător. Cursul său public plin de însuflețire asupra poeziei filosofice a lui Schiller i-a câștigat numeroase simpatii și un cerc întins de acțiune. Alte piedici, mult mai serioase, proveneau din starea rea a sănătății sale. Împotriva lor n'a putut să lupte decât

prea puțin timp. După trei ani dela instalarea sa la Marburg, Lange a murit la 21 Noembrie 1875.

În 1877, a apărut ca operă postumă lucrarea sa neterminată *Studii logice* (Logische Studien, ein Beitrag zur Neubegründung der formalen Logik und der Erkenntnistheorie) iar în 1897 *Introducere și comentar la poeziile filosofice ale lui Schiller* (Einleitung und Kommentar zu Schillers philosophischen Gedichten). În timpul vieții sale, Lange mai publicase, în 1865, *Intemeierea psiho'ogiei matematice* (Die Grundlegung der mathematischen Psychologie. Ein Versuch zur Nachweisung des fundamentalen Fehlers bei Herbart und Drobisch).

Lange era îndrăgostit pentru adevăr și pentru libertate. Aceste două mari pasiuni, cari i-au orientat activitatea, se întrevăd în opera sa socială și filosofică. Ele i-au câștigat admirația mare de care s'a bucurat. Sub îndemnul lor Lange a isbutit să ia în filosofie o atitudine care, cu tot caracterul ei critic ce ar fi trebuit să-l ducă în mod fatal la conflicte, a isbutit să-i câștige o solitudine aproape generală. Căci dragostea de adevăr l-a făcut să cântărească mult valoarea părerilor, iar dragostea de libertate să acorde fiecareia partea cuvenită de îndreptățire. Lange a fost astfel departe de a se declara în filosofie adeptul unei singure convingeri și dușmanul tuturor celorlalte. Pe deasupra încercărilor de construcție personală, el a știut să-și păstreze independența. Aceasta fără a renunța totuși la păreri definite și personale. Meritul său constă mai ales în aceea că, într'un timp în care Kant părea a fi căzut în desuetudine, el a arătat că gândirea filosofică trebuie să se întoarcă la el ca la un izvor de inspirație — dar nu mai mult decât atât, construind pe el, fără a se opri la amănuntele sistemului său filosofic.

Modul cum vedea Lange această utilizare a ideilor lui Kant, rămâne să-l examinăm dar mai de aproape, întrucât constituie substanța teoriilor sale filosofice.

## 2. — Ideile filosofice.

În precizarea convingerilor sale filosofice Lange a plecat dela critica materialismului. Acest punct de vedere era firesc pentru el într'un timp în care în filosofia germană materialismul tindea să devină atotstăpânitor. Iar critica aceasta, cum am mai spus, el a făcut-o în lumina apriorismului kantian, lăsând totuși să se resimtă asupra-i influența inversă a materialismului.

Pentru Lange, materialismul este din punct de vedere științific o concepție, dacă nu pe deplin justificată din punct de vedere teoretic, cel puțin necesară din punct de vedere practic. Gânditorul german de care ne ocupăm, cu limpezimea lui impresionantă de vederi, și-a dat seama că știința în cercetările ei este nevoită să recurgă la o concepție nu numai realistă, admitând că lucrurile pe cari le studiază au existență independentă de eul nostru cunoscător, dar și materialistă, admitând că în producerea lor nu intervin decât forțele obișnuite ale naturii. Aceasta este o teorie asupra căreia în prezent nu mai încap nicio discuție. Din acest punct de vedere așadar, materialismul este justificat. Cercetările științei ne duc la el ca la o concluzie inevitabilă. Și el este pentru știință o adevărată binefacere față de încercările de construcție speculativă, cari se încumetă să determine adevărul asupra esenței lucrurilor independent de experiență. Dar materialismul nu trebuie să pretindă a fi mai mult. El este o simplă maximă a cercetării de amănunt a științei. Ca teorie filosofică valoarea lui este cu totul discutabilă.

Kant, spune Lange, este acela care ne-a deschis ochii în această privință. Ideea sa că cunoașterea este subiectivă este aceea care ne pune în imposibilitatea de a crede că materialismul ar fi o metafizică adevărată. Dar aceasta este singura idee pe care o putem reține din întreaga operă filosofică a lui Kant. Tot restul este departe de a fi în afară de orice discuție. „Cuceririle durabile ale filosofiei kantiene, spune Lange, stau în *Critica Rațiunii pure*, și aici numai în câteva propoziții fundamentale”. Ele se reduc în definitiv la una singură: cunoașterea noastră este subiectivă, pentru motivul că este produsul unor factori subiectivi. Cât despre natura factorilor de cari e vorba, Lange era de cu totul altă părere decât Kant. Pentru Kant, ea este în structura logică a sensibilității și a inteligenței. Factorii de cari e vorba sunt așadar de natură logică. Pentru Lange, ei provin din structura noastră organică. Natura lor este deci psiho-fiziologică. S'ar putea spune, zice el, că apriori este corpul, dacă corpul el însuși n'ar reprezenta modul de a concepe al unor raporturi pur spirituale.

Structura noastră psiho-fiziologică așadar, nu formele logice ale gândirii, este aceea care constituie factorul subiectiv al cunoașterii. Dar nu structura organică individuală, completează Lange, ci aceea a speciei omenești. Lumea așa cum o cunoaștem este deci o reprezentare a noastră, dar nu ca in-

divizi, ci ca specie. Lumea este, spune Lange, fenomenul pentru specie, sau ceeace apare speciei potrivit structurii sale psiho-fiziologice. Cu alte cuvinte noi percepem lumea așa cum o percepem datorită organizării fizice a speciei din care facem parte. Se înțelege că și această organizare trebuie concepută tot ca un simplu fenomen, nu ca o substanță, întrucât ea însăși face parte din lumea reprezentării noastre sensibile.

În afara acestui factor subiectiv trebuie să admitem că cunoașterea are un factor obiectiv. Factorul subiectiv nu-i dă decât forma; cel obiectiv îi dă conținutul. Lange era în această privință de acord cu Kant. Cât despre natura factorului obiectiv al cunoașterii, Lange ca și Kant credea că ne rămâne prin însăși condițiile subiective ale cunoașterii incunoștibilă. Acest factor obiectiv constituie ceeace se chiamă lucrul în sine. Filosofii au căutat să depășească experiența și să-i determine natura. Dar o asemenea operație din nefericire nu este posibilă. Părerile cari s'au formulat asupra naturii lucrului în sine rămân simple păreri, cari nu se pot întemeia pe nimic. Ideea lucrului în sine rămâne un simplu concept limită, adică o simplă idee negativă a ceva ce credem că trebuie să fie, dar nu putem ști ce este. Nu se poate tăgădui dar existența unor lucruri cari exercită acțiune asupra organizării noastre psiho-fizice. Dar ele sunt și rămân incunoștibile.

Ce putem crede dar despre realitatea lucrurilor? Ea se reduce în definitiv la conștiința noastră. Cunoașterea este produsul organizării noastre. Organizarea noastră ea însăși este un obiect al conștiinței noastre. Ea nu există decât în conștiința noastră și pentru ea. Despre rest nu mai putem ști nimic. Lucrul în sine, în existența căruia credem, este el însuși un produs al organizării noastre. Fără a presupune existența lui noi nu putem să ne explicăm modul de producere al cunoașterii. Altfel, cum este inaccesibil cunoașterii noastre, ei ar putea nici să nu existe. Lange pare a ajunge astfel la o concluzie idealistă. Nu există decât conștiința de care putem fi siguri. Pentru acest motiv concepția sa filosofică a fost calificată de Eduard von Hartmann drept un „scepticism subiectivist”.

Cu spiritul său critic desvoltat și cu vederile sale largi el și-a dat seama însă că nu s'ar putea opri aici — din punct de vedere practic cel puțin, dacă nu și din punct de vedere teoretic. Kant, spune el, a limitat cercetarea metafizicei, al cărei obiect era determinarea adevăratelor fundamente ale existenței, din cauza imposibilității unei deslegări sigure a a-

cestei probleme, la descoperirea elementelor apriorice ale cunoașterii. Este discutabil însă dacă o asemenea problemă poate căpăta o deslegare. Și este deasemenea discutabil dacă înclinarea naturală a minții omenești spre metafizică va putea fi așa de ușor părăsită, cum crede Kant, și dacă ea nu va face mereu noi încercări de a determina natura ultimă a existenței. Tocmai această tendință naturală a spiritului omenesc pare a o fi nesocotit Kant, și caută Lange să o restabilească în drepturile ei firești.

E un fapt care nu poate fi tăgăduit, că spiritul nostru e așa făcut ca să-și construiască o concepție armonică despre lume, și că aici ca pretutindeni idealul pe care îl urmărește potrivit cu nevoile sale morale stă deasupra realității. Într-o asemenea construcție spiritul nostru se odihnește de luptele și nevoile vieții ridicându-se cu gândul într-o lume perfectă. Acestea sunt concepțiile metafizice. Ele trebuiesc considerate ca fiind produsul nevoilor morale ale spiritului omenesc. În asemenea nevoi își găsesc ele singura și deplina lor îndreptățire.

O atare tendință spre ideal a spiritului omenesc capătă putere în convingerea că realitatea așa cum o cunoaștem cu simțurile nu este absolută, că ea este o aparență a dispozițiilor organice ale speciei umane în colaborare cu factori obiectivi necunoscuți. Credința în existența acestor factori necunoscuți dă libertate spiritului nostru să și-i reprezinte așa cum îi impun nevoile sale morale. Concepțiile metafizice nu sunt decât rezultatul acestei activități creatoare a spiritului omenesc.

Construcția speculativă de care e vorba se face printr'un fel de poetizare a datelor experienței. Iar scopul ei este de a ne însufleți. Universul, spune Lange, așa cum îl cunoaștem științificește, ne poate însufleți tot așa de puțin ca o Iliadă silabisită. Dacă îl concepem însă ca unitate, atunci introducem în actul sintezei natura noastră proprie, așa cum ne apare armonic în intuiție un peisaj, oricâtă dizarmonie ar putea să ascundă în detaliu. Orice sinteză, continuă mai departe Lange, urmează unor principii estetice, și orice pas spre întreg este un pas spre ideal. Un sistem filosofic este doar o construcție cu un pronunțat caracter estetic; este în fond o operă poetică, este o poezie de idei. Iar scopul lui, ca al oricărei poezii, este de a ne ridica sufletește; de a ne înălța spre ideal; de a ne face să trăim în lumea pe care o dorim.

Rezultă de aici că se poate susține în filosofie orice? Răspunsul lui Lange la această întrebare este negativ. Real-

tatea noastră, observă el, nu este o realitate după dorința noastră, nici chiar din punct de vedere filosofic, și cu atât mai puțin sub aspectul ei sensibil. Filosofia este deaceia mai mult decât o simplă speculație poetizatoare lăsată în voia liberă a dorințelor noastre. Construcția filosofică are la temelia ei ca condiții necesare regulile logicei, critica și teoria cunoașterii. Nicio concepție filosofică nu poate să se afirme fără să țină socoteală de ele. Există așadar o deosebire apreciabilă între poezia pură și simplă și între speculația poetizatoare. Una este pe deplin liberă; cealaltă trebuie să se restrângă între limitele unor anumite reguli. Poetul este liber să creeze în jocul liber al spiritului său o lume după plăcerea sa. Filosoful este ținut să nu părăsească — cel puțin nu cu conștiință — terenul realității, pentru a se avânta în regiuni nebuloase, unde pierde contactul cu lumea. Cu alte cuvinte concepțiile filosofice, deși sunt în esență poetizări de idei ale realității, nu pot fi lipsite de orice fundament logic și experimental.

Kant făcuse deosebire în spiritul omenesc între o facultate teoretică și una practică, și atribuisese acesteia din urmă capacitatea de a da minții omenești o cunoaștere a lumii metafizice. Lange a menținut aceeași deosebire, fără însă să recunoască valoarea de adevăr a ideilor la cari ajunge spiritul omenesc pe calea elementului moral pe care îl cuprinde în sine. El a separat așadar ca fiind distincte justificarea morală a ideilor de întemeierea lor teoretică. Așa fiind ideile întemeiate pe cerințele morale ale spiritului intră în același domeniu lipsit de justificare a religiei și a poeziei. Proba directă în sprijinul unor asemenea idei nu poate fi niciodată adusă. În deosebire de Kant așadar, Lange nu putea crede că ideile întemeiate pe nevoile morale ale spiritului ar putea avea în acest caracter al lor o justificare.

Lange numea această concepție a sa despre ceea ce putem ști și gândi asupra lumii „punctul de vedere al idealului”: *der Standpunkt des Ideals*. Prin această expresie el înțelegea o concepție idealistă despre lume construită cu respectul legilor logice ale minții omenești, dar conștientă în același timp și de caracterul ei în bună parte poetic. Ceva mai mult, înțelegea o concepție despre lume cu un caracter poetic voit, și conștient deci, însă construită cu respectul logicei minții omenești și fără pretențiunea adevărului absolut.

## Hermann von Helmholtz (1821-1894).

Helmholtz, fizician și fiziolog cu reputație universală, e revendicat cu aceeași tărie și de filosofie pentru tendința generală a gândirii sale, care întrupează în mod tipic aspirațiile filosofice ale Germaniei dela mijlocul veacului trecut. După desamăgirea, pricinuită de filosofia speculativă (Schelling, Hegel), mai ales prin nefericita încercare de a construi dialectic natura, urmează în Germania, mai târziu decât în celelalte țări ale Apusului, dar cu un avânt încă mai puternic, un răstimp de fanatică cultivare a științelor naturale și concomitent o voită nepăsare față de filosofie, care, cel mult, era îngăduită sub forma simplistă a materialismului.

În această atmosferă de neînțelegere și chiar de dușmănie între filosofie și știință, Helmholtz proclamă senin și convingător necesitatea unirii lor, unire care va da roade, numai dacă filosofia renunță de a mai întreține o stearpă metafizică transcendentă și dacă se mărginește la teoria cunoștinței, așa cum propusese I. Kant, însă un Kant altfel înțeles decât până atunci. Poate că e o bună doză de exagerare în aprecierea lui *Alois Riehl* că Helmholtz a preconizat cel dintâiu în 1855 actualitatea lui Kant și trebuința unei „întoarceri la Kant” pentru însănătoșirea filosofiei<sup>1)</sup>, însă nu se poate tăgădui că actul de adeziune la kantism al unui savant cu autoritate a contribuit în cea mai largă măsură la constituirea neocriticismului. Că interpretarea kantiană a lui Helmholtz nu e în totul credincioasă metodei transcendentele, vom arăta îndată, însă ea era o cerință a vremii, cum se constată din înrăurirea și stăruința ei până chiar în timpul nostru. Spiritul interpretării, pregătite de Schopenhauer și reluate cu deosebit răsunet de Fr. Alb. Lange, poate fi rezumat în formula: apriorismul sau transcendentalismul primește o fundare empirică (fiziologică la el, biologică, psihologică sau sociologică mai târziu), iar orice fel de metafizică, inclusiv cea materialistă, e respinsă. (*Erinnerungen* sau notă autobiografică în vol. I din *Vorträge und Reden*, p. 17).

Helmholtz, născut la Potsdam în 1821, e fiul unui profesor secundar, care audiase din înclinare filosofia la Fichte,

---

1) *A. Riehl: Helmholtz et Kant (Revue de Métaphysique et de Morale)*, 1904, p. 579.



dar pe care vieța îl silise să îmbrățișeze filologia. Predilecțiile filosofice ale tatălui n'au rămas fără influență asupra fiului, cum întărește chiar acesta (Vorträge I, 17) și cum se întrevede din cruțarea lui Fichte, în timp ce Schelling și Hegel sunt executați. Atras de științele naturale, Helmholtz nu poate îndestula râvna sa decât acceptând a fi elev în Institutul medicomilitar Frederic Wilhelm (1838). Elevul de 17 ani cește pe *Kant* și în acelaș timp e câștigat de teoriile fiziologului *Johannes Müller*. Simultaneitatea celor două înrăuriri e hotărâtoare pentru gândirea lui Helmholtz, medic militar din 1842, apoi din 1848 profesor de anatomie la Academia de Arte frumoase și asistent la Muzeul anatomic din Berlin. În 1849, când e deslegat de obligațiile militare, e chemat profesor de fiziologie la Königsberg, în 1855 la Bonn, 1858 la Heidelberg și 1871 profesor de fizică la Berlin. În 1894 moare covârșit de onoruri și mărturii de recunoaștere din toată lumea.

Dintre descoperirile sale științifice cele mai cunoscute sunt oftalmoscopul, oglindă ce prinde interiorul ochiului, și timpul de propagare a excitației în nervi.

*Opera: Ueber die Erhaltung der Kraft* (1847), în care Helmholtz întocmește cea dintâi justificare a noului principiu de conservare, enunțat înainte de Rob. Mayer, pe care nu-l cunoștea, și de englezul *Joule*, ale cărui lucrări îi erau puțin cunoscute; *Ueber die Wechselwirkung der Naturkräfte* (1854); *Ueber das Sehen des Menschen* (1855), importantă cuvântare rostită la Königsberg în amintirea lui Kant; *Handbuch der physiologischen Optik* (1856-66, ed. II-a revăzută în 1896). După optică urmează acustica: *Die Lehre von den Tonempfindungen* (1863); *Ueber das Ziel und die Fortschritte der Naturwissenschaft*, cuvântare la adunarea naturalistilor în Innsbruck (1869); *Die Tatsachen der Wahrnehmung* (1879), forma ultimă a teoriei percepției trecută în ediția a II-a a Opticii; *Vorträge und Reden*, 2 vol., în care sunt retipărite toate conferințele sale populare; *Wissenschaftliche Abhandlungen*, 3 vol. (1881-95); *Vorlesungen über theoretische Physik*, 6 vol. (1897-1925); *Schriften zur Erkenntnistheorie*, editate de P. Hertz și M. Schlick în 1921.

Discordia ce desparte azi filosofia și știința naturii nu exista pe vremea lui Kant (Vorträge, vol. I, 88). În adevăr, filosofia kantiană spre deosebire de aceea a lui Schelling și Hegel nu urmărea să sporească prin pură gândire cunoștințele

noastre. Ea susținea că orice cunoaștere a realității trebuie să fie sorbită din experiență și drept urmare tema filosofiei era „să cerceteze izvoarele științei și gradul ei de justificare, preocupare ce pururea va reveni filosofiei și căreia nu i se va putea sustrage fără sancțiune nicio epocă” (Id. 88). De aceea problema fundamentală a culturii mai nouă e teoria cunoștinței, în care concordă știința și filosofia, cu deosebirea că acestea atacă problema din direcții opuse: filosofia cercetează activitatea spiritului, iar știința naturii se îndreaptă spre realitatea externă cu legile ei (Tatsachen in der Wahrnehmung, Vorträge, II, 222).

Ideea de legalitate sau de ordine cauzală e sufletul științei, afirmă Helmholtz chiar din 1847 în scurta și substanțială introducere la memoriul clasic „Despre conservarea forței”. „Tema numitelor științe (ale naturii) e de a căuta legile, datorită cărora procesele particulare din natură sunt reduse la reguli generale, iar prin acestea din urmă pot fi din nou determinate” (p. 2.). „Ultima țintă a științelor teoretice ale naturii e de a descoperi cele din urmă cauze neschimbătoare ale proceselor din natură” (3). Cauzele neschimbătoare presupun forțe constante sau mai exact mișcări permanente ale elementelor materiale ce posedă forțe motrice neschimbătoare. „Așa dar susținem ca temă a științelor naturale fizicale reducerea fenomenelor naturale la forțe neschimbătoare de atracție și de repulsie, a căror intensitate atârână de distanță” (6).

Dacă în problema cunoașterii se întâlnesc și conviețuiesc pașnic știința și filosofia, centrul problemei cunoașterii și prilej de fericită colaborare a celor două discipline este explicația *percepției*, a elementelor ce constituie experiența<sup>1</sup>). În explicația percepției, mai ales a celei optice și acustice, Helmholtz constată desăvârșitul acord dintre kantism și fiziologia simțurilor a lui Joh. Müller, care formulase „legea energiilor specifice a simțurilor”. Apriorismul kantian, pregătit de Locke, este confirmat de fiziologie. Cea mai serioasă obiecție, adusă interpretării kantiane date de Helmholtz, privește confuzia dintre a priori genetic (constituția nativă a sistemului nervos) și a priori logic, singurul autentic. Nu se poate tăgădui însă succesul kantismului lui Helmholtz, succes istoric, fiindcă a pus în lumină o lature nesocotită a Criticei, dar și didactic, fiindcă

1) St. Hall: Die Begründer der modernen Psychologie: Lotze, Fechner, Helmholtz, Wundt, 1914.

a deschis un drum mai accesibil la idealismul transcendent. Mai e de subliniat că interpretarea kantiană a lui Helmholtz suferă o dislocare treptată spre empirismul lui J. St. Mill.

„Pasul cel mai însemnat, pentru a pune chestia pe terenul cel mai potrivit, a fost făcut de Kant în a sa Critică a rațiunii pure, în care el deduce orice conținut real de știință din experiență, dar a deosebit de conținut ceea ce e condiționat în forma intuițiilor și reprezentărilor noastre de către capacitățile proprii ale spiritului nostru. Gândirea pură a priori ne poate da numai formal propoziții juste, care fiind legi necesare ale gândirii și reprezentării ne apar de sigur ca absolut stringente, dar nu au nicio semnificație efectivă pentru realitate, așa dar nu îngăduie vreo concluzie asupra faptelor cuprinse într-o experiență posibilă.

„În această concepție percepția e recunoscută ca un efect, pe care îl produce obiectul perceput asupra sensibilității noastre, efect ce în determinările lui particulare atârână tot atât de cel ce acționează ca și de natura celui asupra căruia se acționează. Acest punct de vedere a fost transpus la raporturile empirice în deosebi de Joh. Müller în a sa teorie a energiilor specifice a simțurilor”. (Handbuch der physiol. Optik, I, ed. 2-a, p. 612).

„Așa dar și fiziologia recunoaște calitățile senzației ca simplă formă a intuiției. Kant merge mai departe. El a proclamat nu numai calitățile senzațiilor ca date prin particularitățile facultății noastre de intuiție, dar și timpul și spațiul, de oarece nimic nu putem percepe din lumea externă fără să se petreacă într'un anumit timp și să fie orânduit într'un loc anumit; determinarea temporală revine chiar fiecărei percepții interne” (Op. cit. 586-587). Prin urmare, adaogă Helmholtz, Kant nu atribue nici spațiul lucrului în sine, ci asemenea colorii, sunetului, etc., și spațiul e „transpus prin ochiul nostru” în lucruri.

E lămurit că Helmholtz asimilează formele a priori ale intuiției (spațiul și timpul) „energiilor specifice ale simțurilor” (fiecare organ sensorial percepe anumite calități, acelea care sunt date dela început în structura lui, independent de obiecte). În această asimilare descoperim în afară de confuzia relevată — formele kantiene sunt reduse la stări fiziologice înnăscute — și un echivoc destul de serios. Helmholtz susține că de pildă spațiul e subiectiv, întrucât atârână de structura organismului nostru, însă nu e o iluzie, ci are în afară

corespondențe reale, anumite „momente topogene”, întocmai cum calităților sensoriale, de asemenea tributare organelor, le corespund „momente hylogene” (Vorträge, II, 268). Teoria ridică firesc această întâmpinare: dacă spațiul ca și calitățile sunt condiționate de obiecte, ce rost mai are dependența lor de structura fiziologică?

Analiza fenomenului perceptiv la Helmholtz are încă o latură caracteristică: teoria semnelor și legea cauzalității ca fundament al obiectivării. Simpla senzație luminoasă nu e încă o percepție vizuală; senzația e o modificare a organului sensibil. Pentru a avea o percepție trebuie să ajungem prin senzație la cunoașterea lumii externe, trebuie așa dar să obiectivăm senzația. Cum se ajunge la acest rezultat? Senzațiile sunt efecte în organele noastre și ca atare ele exprimă natura acestor organe, dar totdeauna ele sunt produse de obiecte externe și de aceea nu sunt cu totul străine de modul de a fi al obiectelor. „Intrucât calitatea senzației noastre ne aduce la cunoștință proprietățile acțiunii externe, care a excitat-o, ea poate fi socotită ca un *semn* (Zeichen) al acelei acțiuni, nu însă ca o *copie* (Abbild)” (Physiol. Optik, 586). Nu e o copie, fiindcă orice copie cere un fel de asemănare cu obiectul copiat (forma la statuă, colorarea la tablou, proiecția perspectivă la desen). Semnul nu are nevoie de niciun fel de asemănare cu obiectul al cărui semn este. Relația dintre ei se limitează la aceea că același obiect, în aceleași împrejurări, produce același semn și că așa dar la acțiuni inegale corespund semne inegale. Cu toate acestea Helmholtz recunoaște că avem și o cunoștință-copie a realității: *legea* sau raportul constant dintre lucruri (semne). Și ceea ce e mai important semnele pot să reproducă exact (abbilden) legea acestui proces. (Physiol, Optik, 587, vezi și Vorträge, I, 395).

Problema legalității sau cauzalității are în concepția lui Helmholtz o însemnătate excepțională. De bună seamă, rămâne întrebarea: dacă senzația e numai un semn subiectiv, prin ce proces ea e transformată în obiect extern? Principiul cauzalității ne dă cheia fenomenului de exteriorizare sau de proiecție. Trecerea dela senzația subiectivă la lumea externă e opera unui raționament *inconștient*. În adevăr, dacă obiectul extern nu e perceput direct urmează că e dat indirect, printr-o judecată, care se folosește de cauzalitate. Cum nu există efect (semne subiective) fără cauză, trebuie să presupunem prezența obiectelor externe drept cauză a excitațiilor (Phy-

siol. Optik, 583; Vorträge, I, 116). Această teorie, care explică percepția externă ca o judecată inspirată de principiul cauzalității, a fost întocmită întâiu de Schopenhauer, care trimițând lui Helmholtz din operele sale (Ueber die vierfache Wurzel și Ueber das Sehen und die Farben) s'a crezut îndreptățit a revendica prioritatea. Analogia e vădită, dar nu trecem cu vederea nici deosebirea: la Schopenhauer subiectul creiază obiectul extern, la Helmholtz creiază numai cunoașterea lui.

Dar de unde știm că nu există efect fără cauză? Principiul cauzalității nu e scos din experiență externă, căci, s'a văzut, aceasta îl presupune pentru a se constitui, nici din experiență internă, care e domeniul libertății. Kant a dat răspunsul exact, deslegând astfel și problema cardinală a epistemologiei: corespondența dintre reprezentare și obiect. Principiul cauzalității e a priori, premerge deci orice experiență și e condiția acesteia. Nimic nu e inteligibil, dacă nu se supune cauzalității, întocmai cum ochiul nu prinde altceva decât lumină și culoare. Cauzalitatea face lumea inteligibilă, e o „lege dată a priori, transcendental” (Physiol. Optik, 594). Principiul cauzalității e tot una cu „legalitatea”, iar legalitatea constituie caracterul esențial al realității. Din realitate cunoaștem numai ordinea legală exprimată în sistemul de semne al impresiilor sensibile (Optik, 593). Însă legea nu e făuriță arbitrar de noi, ci e descoperită și ca atare ni se impune ca un dat obiectiv, pe care îl numim *forță* sau *cauză* a fenomenelor. „Postulatul nostru, de a înțelege fenomenele sau de a descoperi legile lor, capătă o altă formă de expresie, anume aceea că noi avem de explorat *forțele*, care sunt *cauzele* fenomenelor” (Vorträge, I. 376).

Ideile lui Helmholtz asupra cauzalității au evoluat treptat în direcția lui Hume și J. St. Mill prin chiar logica metodei fiziologice. După ce în *Physiologische Optik* el numără printre factorii innăscuți numai reflexele și tendințele, considerând principiul cauzalității ca o generalizare a experienței, în faza finală a concepției sale, consemnată în notițe, cauzalitatea e redusă la o simplă ipoteză.

Punctul, în care Helmholtz se desparte mai mult de Kant, privește chipul de a înțelege aprioritatea sau caracterul innăscut al spațiului și timpului. Națivismul lui Kant și J. Müller suferă la el o însemnată limitare. „Kant a considerat spațiul și timpul pur și simplu ca forme ale oricărei intuiții, fără a examina mai de aproape ce rol a avut experiența în alcătuirea

amănunțită a intuițiilor spațiale și temporale. O astfel de cercetare se află în afară drumului său. De aceea el a socotit axiomele geometrice drept propoziții date originar în intuiția spațială, o părere pe care eu am încercat s'o resping" (Physiol. Optik, 613).

Helmholtz, separând cu strictețe spațiul ca formă a priori de axiome, care sunt câștigate empiric, susține posibilitatea și a altor axiome geometrice în afară de cele trei axiome euclidiene: a) între două puncte linia cea mai scurtă e *dreaptă*; b) între trei puncte se așează o *suprafață*; c) printr'un punct la o dreaptă e posibilă numai o paralelă. Silințele lui Kant de a dovedi aprioritatea axiomelor au dat greș. Convingerea lui Kant era oă noi nu putem reprezenta relații geometrice în contradicție cu cele euclidiene. Dimpotrivă Helmholtz susține că prin exercițiu putem câștiga rapiditatea și siguranță în reprezentarea unor spații „metamatematice”. Intocmai cum în mod a priori putem spune numai oă orice culoare e legată de spațiu, nu însă ce anume coloare, tot așa din faptul că spațiul e o formă a intuiției nu urmează nimic privitor la datele ce sunt exprimate în axiome (Vorträge, II, 234).

De unde vin aceste axiome? Helmholtz nu conțedă că axiomele geometriei euclidiene sunt dependente într'o măsură oarecare de intuiția spațială. Noi am izbutit să ne reprezentăm o altă lume decât cea euclidiană, dovadă că axiomele variază cu spațiul în care locuim (Id., II, 10). Gauss a numit proprietatea de a mișca pe o suprafață figuri, fără ca acestea să sufere deformări, *curbură*. Dacă curbura spațială e egală cu zero, axiomele corespunzătoare acestui spațiu sunt cele euclidiene; dacă curbura e pozitivă avem spațiul *sferic* (Riemann); dacă curbura e *negativă* spațiul e *pseudosferic* (Beltrami, matematician italian). Până acum, scrie Helmholtz în 1870, măsurătorile astronomice n'au descoperit o curbură spațială și deci au întărit axiomele lui Euclid, însă nu e exclus ca alte experiențe să impună axiomele spațiului sferic. În rezumat, axiomele presupun un conținut real, care poate fi confirmat sau respins de experiență (Vorträge, II, 30).

Kant, în ipostaza de „om al fiziologilor”, e unul din cele mai instructive episoade ale neocriticismului contemporan. Multă vreme în lumea naturaliştilor a fost primită ca o lozincă mântuitoare aprecierea lui Fr. A. Lange: „Kantism evoluat și corectat”. O reacție de un deosebit răsunet a pornit dela

Joh. Rehmke, care a ținut o conferință cu titlul „Fiziologie și Kantianism” la Adunarea generală a naturaliștilor și medicilor germani din Eisenach în 1882. Rehmke face dovada că „în realitate se cascadează o prăpastie de netrecut între fiziologie și kantism”<sup>1)</sup>, fiindcă nici subiectul, nici obiectul, nici senzația produsă de obiect în subiect, nu au în fiziologie același înțeles ca în filosofia lui Kant. Subiectul fiziologiei e organismul nu conștiința generică, obiectul e lumea materială nu „lucrurile în sine”, inaccesibil, iar senzația fiziologiei e un fapt dat ca atare, pe când la Kant senzația e un element, care nu e prins niciodată izolat.

### b) Școala de la Marburg

Pe la 1850, toate orientările filosofice erau lipsite de o teorie a cunoașterii clare. Falimentul romantismului îndemna pe gânditori să-și caute un sprijin solid pentru filosofia lor, în principiile științei exacte. Între anii 1850 și 1860, răsună lozinca „Zurück auf Kant”, care rallyază pe gânditorii de frunte ai Germaniei și ai Franței. Opera care pecetluiește biruința curentului neokantian în Germania este „Geschichte des Materialismus” (1866) a lui Albert Lange. Acesta nu este însă un kantian în înțelesul strict al cuvântului. Dar el deschide calea unui idealism critic înrudit. Albert Lange n’a făcut școală. În schimb, a animat pe mulți dintre gânditorii tineri ai vremii. Cel mai însemnat dintre aceștia, este urmașul său la catedra de filosofie din Marburg, Hermann Cohen. Ar fi greșit să credem că acesta este elevul lui Lange, de care se va deosebi în puncte fundamentale ale interpretării kantiene, dar se poate spune mai curând, că Lange a fost influențat de colegul său mai tânăr, cum de altfel a și mărturisit-o.

Școala de la Marburg, deși descinde în linie directă de la Kant, are o fisionomie a ei proprie, și se constituie într-un sistem nou de gândire, sub influența nouilor teorii științifice. Școala neo-kantiană de la Marburg are două profile bine distincte: unul privind interpretarea lui Kant, celălalt înfățișând un idealism critic ce nu se înspăimântă de ultimele sale consecințe. Pe lângă Hermann Cohen, capul școalei, cităm pe Paul Natorp, considerat ca al doilea cap al ei, pe Rudolf Stammler, profesor de drept la Halle, pe Frantz Staudinger

1) J. Rehmke : *Gesammelte philosophische Aufsätze*, 1928, p. 144.

din Darmstadt, Karl Vorländer și pe August Stadler. Nu mai puțin influențați de metoda, gândurile și principiile acestei școli, sunt A. Auffarth, în scrierea sa despre Platon, A. Goerland, în studiul său despre Aristotel și Matematică, și în special E. Cassirer, în opera sa importantă, „Das Erkenntnisproblem”, precum și Kinkel și A. Buchenau.

Hermann Cohen, născut la 1842, profesor de Filosofie la Marburg, publică la 1871, *Kants Theorie der Erfahrung*, operă ce va rămâne clasică, deschizând un drum nou în interpretarea kantiană. Lucrarea sa următoare, *Kants Begründung der Ethik* — din 1877 —, accentuează conlucrarea metodei istorice și filologice cu punctul de vedere sistematic, și dă o fundamentare nouă a kantianismului, iar a doua ediție, 1885, din „*Kants Theorie der Erfahrung*”, prezintă teoria kantiană a cunoașterii într-o lumină cu totul nouă. La 1889 publică *Kants Begründung der Aesthetik*. Dacă în aceste trei opere, ca și în introducerea scrisă pentru ediția a cincea a operei lui Lange, în care își exprimă părerile cu totul personale asupra relațiunii între Etică și Religie, între Fizică și Logică, s'ar părea că este încă în întregime tributar lui Kant, în operele ce urmează: *Logik der reinen Erkenntnis* (1902), *Ethik des reinen Willens* și *Aesthetik des reinen Gefühls* (1912), construiește un sistem de filosofie propriu. Cohen moare la 1918.

Interpretând pe Kant, Școala dela Marburg îl scoate din mediul său tradițional, legând raționalismul lui de cel al lui Leibniz, Descartes și Platon, și scoțând empirismul lui din linia Bacon-Locke-Berkeley-Hume, pentru a-l apropia de fondatorii științei moderne, Kepler și Galileu. Deși recunoaște că Immanuel Kant a fost deșteptat de către Hume din somnul său dogmatic și că datorește filosofiei engleze o salutară accentuare a sensualismului pe care îl opune raționalismului sterp wolfian, Școala dela Marburg deduce empirismul kantian din știința și filosofia Renașterii, care în esență nu este decât renașterea platonismului. Privite sub acest unghiul contradicțiile interioare ale sistemului kantian, se estompează. Empirismul său nu mai e o inconsecvență, raționalismul nu mai e o prejudecată moștenită. Ele se împacă în conceptul superior de experiență — *Erfahrung* — așa cum a precizat-o Newton, a cărui gândire e quintesența Renașterii științifice. Subiect-obiect, formă-materie, rațiune-simțuri, nu se mai contrazic definitiv, opoziția lor nu este decât relativă la conceptul metodic superior: experiență-cunoaștere.



Problema centrală a criticii kantiene: „Cum sunt posibile judecățile sintetice a priori?” se referă la judecățile științifice, și nicidecum la cunoașterea naivă, așa fel că soluțiunea prin formele apriorice își pierde nota metafizică, regăsindu-și sensul ei original platonice, de metodă analitică. „Hypothesis”, a gânditorilor din Renaștere, devine metoda transcendentă la Kant. Analiza conștiinței nu înseamnă bineînțeles decât analiza conștiinței obiective, științifice, nicidecum analiza procesului subiectiv bio-psihologic; aprioricul nu este considerat ca un element psihic ireductibil, ci ca un simplu fundament logic. Problema lui Kant este cu totul deosebită de problema empirismului englez, deși Kant îi recunoaște legitimitatea acesteia, fără să fie preocupat de punctul de vedere psihologist pe care urmașii i l-au atribuit, provocând o neînțelegere prin denunțarea multor contradicții și compromisuri. „Kants Theorie der Erfahrung” pune capăt acestei confuziuni, proclamând aprioricul kantian ca pe o metodă. Aprioricul ca „lex menti insita”, ca organizație psihică înăscută, așa cum o găsim în prima ediție a „Criticii Rațiunii Pure” în capitolul despre deducția metafizică a elementelor formale ale cunoașterii, ar putea stârni critica acestei interpretări. Hermann Cohen relevă dincolo de sensul psihologic, atribuit acestui sens de apriori, un rost sistematic. Aprioricul metafizic kantian este numai primul pas al metodei transcendente; este silința de a salvagarda credința în unitatea științei; este apărarea punctului de plecare criticist, care trebuia afirmat cu energie și salvat de scepticismul distrugător, inerent sensualismului. Aprioricul metafizic nu este nici tipar nici organizație tipică, nu are o preexistență mitică, ci este un simplu mijloc, o ipoteză, care explică unitatea gândirii omenești dealungul științei. Impărțirea criticii rațiunii pure în estetică și logică pare suspectă Școalei dela Marburg, și înainte de a renunța complect la ea, mută centrul gândirii kantiene din Estetică în Logică. Consideră punctul de plecare din sensibilitate ca o greșală, dar se străduiește, în faza interpretativă, să explice diferențierea funcțiilor spiritului, preconizate de Kant, nu ca o analiză psihologică a conștiinței individuale, ci ca o analiză metodică a conștiinței obiective.

Pentru Kant intuiția și sensibilitatea constituiesc unul din izvoarele cunoașterii. Caracterul lor este receptivitatea. Școala dela Marburg vede în ea un element compromițător pentru idealism. Caută dar intenția lui Kant dedesubtul terminologiei,

și crede a recunoaște în receptivitate, nu atât un raport dela conștiință la un obiect exterior, cât raportul conștiinței cu propriul ei conținut. Sensibilitatea ar fi o atitudine specială a conștiinței cunoscătoare, atitudine diferită de cea a reflexiunii.

Termenul „gegeben”, — dat —, marchează diferența unui procedeu față de procedeu mai spontan al gândirii reflectante, și nu trebuie luat în sensul popular. Ceeace e dat, e materialul fenomenului de cunoaștere. Iar „material” și „formă”, sunt termeni corelativi la „experiență”, „cunoaștere”. Forma este determinantul, fondul determinabilul, și amândouă nu pot fi legitim percepute decât ca condițiuni echivalente ale cunoașterii. Pe când în sens popular „datul” înseamnă o materie străină de cunoaștere, venită din afara ei, Kant nu-l poate înțelege decât ca raport al conștiinței la propriul său conținut. Școala dela Marburg, își dă silința de a proba prin citate, că Estetica transcendentală nu dă sensibilității rolul unui organ receptiv. și că intuiția kantiană nu are nimic pasiv în ea, ci este întreagă creatoare. Aceasta nu împiedecă Școala dela Marburg să recunoască primejdia ce rezidă pentru idealismul critic, în Estetica transcendentală. Ea păstrează urmele unui sensualism latent, pe care intenția lui Kant nu l-a putut înlătura, și pe care îl denunță chiar locul ei în sistem, premergând logicii, și îl întărește situația „noumenului” înăuntrul logicii. Cu toată încercarea Școalei dela Marburg de a apăra criticismul kantian și de a-l corecta prin propriile sale mijloace, reprezentanții ei se văd siliți să se despartă la un moment dat de sistemul kantian, pentru a construi cu metoda kantiană, un idealism critic mai consecvent. Raportul Esteticei față de Logică, este punctul de plecare al acestei dișidențe.

Cohen și întreaga școală, refuză să dea sensibilității rolul de izvor de cunoaștere, de element constitutiv al experienței științifice, îi neagă drepturi echivalente cu cele ale gândirii. Pentru rezolvarea problemei cunoașterii obiective, nu este nevoie de intervenția sensibilității ci ajunge gândirea pură. Cu bătrânul Parmenide, Cohen proclamă: „gândirea este firea”. Cu toate explicațiunile justificatoare pentru eroarea sensualistă strecurată în sistemul kantian, Școala dela Marburg se vede totuși silită să excludă din cunoașterea științifică orice element strein de gândirea propriu zisă, de care ea nu este responsabilă. Hermann Cohen încearcă să refacă logica și teoria cunoașterii, exclusiv pe fundamentele gândirii creatoare, după

ce urmărește ivirea acestor fundamente în prima fază a științei și filosofiei antice, după ce le urmărește de-alungul evoluției științei și le vede strălucind în știința Renașterii.

Gândirea a fost scoasă cu greu de filosofii greci din fluctuațiile nehotărâte ale reprezentării psihologice, și fixată de ei într-o caracteristică logică, pe care manualele de logică au uitat-o, dar care însușește sistemele superioare de filosofie și știință adevărată. Gândirea ca gândire creatoare, nu doar sintetizează ordonatoare, — iată fundamentul pe care Școala dela Marburg încearcă să construiască un sistem modern de filosofie. Gândirea pură este singurul izvor creator de știință obiectivă, și numai în urma unei științe întemeiată pe această gândire pură, se va putea înălța o etică și o estetică legitime fundate. Temelia sistemului, logica, va fi garantul pentru valabilitatea întregului sistem. Deaceia problema cunoașterii, a valabilității și a adevărului se concentrează în logică, care constituie o cheazășie pentru orice altă cunoștință, pentru că ea singură elaborează certitudinea metodei care va călăuzi apoi căutarea legilor, etice estetice, psihologice.

Prima grijă a Școalei dela Marburg este de a deosebi net gândirea naivă de gândirea științifică. Pe aceasta din urmă nu o consideră în aspectul ei psihologic, ci o cercetează în realizările ei acumulate în știința exactă. Ce interesează este factum-ul științei, așa cum îl găsim obiectivat în operele geniale de știință. Obiectul științific e în întregime creat de gândire. Senzația este numai un punct de plecare, un semn de întrebare, și stă cu totul în afara conținutului cunoașterii științifice, care constă în unitatea multiplului; ori unitatea, de orice fel ar fi ea, nu este de competența senzației.

Pentru Kant, unitatea sintetică a cugetării era precedată de un multiplu, pentru Hermann Cohen dimpotrivă, această unitate a gândirii este generatoare a multiplului. El constată în gândirea științifică o însușire esențială: aceea de a fi o unitate originară, pe care o numește *Ursprung*. Gândirea este creatoare a propriului ei conținut. Firește creația — *Erzeugung* — nu este înțeleasă ca un fenomen psihologic, și nu este o cauzare, ci un fundament. Nu este o cauză eficientă, ci o rațiune suficientă. Nu este un fenomen de conștiință, ci o metodă logică, — și anume, o metodă care se opune celei sensualiste. Astfel se desăvârșește criticismul kantian în mod consecvent. Și se înțelege pentru ce Hermann Cohen

ca și școala sa, se consideră ca adevărați continuatori ai lui Kant.

Capitolele despre origină — Ursprung — și despre Realitate luminează întregul sistem. Origina cunoștinței și realitatea obiectului sunt revendicările cele mai dârze ale senzației. Zadarnic le-a combătut Kant în idealismul său, căci nu le-a tăiat din rădăcini, ci ele se întorc primejdioase tocmai împotriva acestui idealism. Școala dela Marburg va corecta pe Kant, împlinindu-l în sensul lui Platon, și cu mijloace împrumutate dela Leibniz.

Pentru ca idealismul să fie temeinic, *trebuie ca fundamentul să fie însăși originea* (Logik der reinen Erfahrung, pag. 33). Obiectul, în Critica rațiunii pure, este rezultatul condițiilor apriorice care îl constituiesc. Dar atâta vreme cât actul logic al constituirii însăși nu este garantat împotriva pretențiilor sensibilității, a metodei datului — „des Gegebenen” — cu alte cuvinte, câtă vreme *începutul logic al obiectului* cunoașterii nu este o problemă rezolvată, idealismul nu stă în picioare. Mai înainte de toate, trebuie garantată *originea* obiectului, în aprioric. Pentru a evita confuzia la care a dus conceptul Originei — Ursprung —, acesta trebuie elucidat. Cohen caută acest principiu al originii în istoria științei, și îl găsește ascuns, cu înfățișeri diferite. Astfel, de când gândirea științifică s'a ivit în lumea culturii, ea s'a prezentat sub chipul problemei originii, (ἀρχή.) Dealtfel, înainte ce mintea omenească să-și pună problema Originii, nu exista pentru ea decât cunoașterea sensibilă a lucrurilor individuale. Deabia cu problema Originii, lucrurile individuale se topesc într'un tot, numit ființa, existența, pe care o cercetează știința, și care se deosebește esențial de realitățile individuale percepute prin simțuri. Se constată că problema *Originii*, care nu trebuie confundată cu cea a *începutului*, a fost întotdeauna în centrul filosofiei și că a fost soluționată printr'o judecată nelimitată: ἀπειρον, ἀντηρόθετον, și infinitul mic, iată exemple pentru faptul că spiritul științific caută originea ființei dincolo de ființă, în ceeace Democrit și Platon numesc μη ον. Originea finitului e căutată în infinit, și aceasta înseamnă tendința științei de a căuta Originea existenței într'un principiu eterogen, adică metoda de a întemeia, de a garanta, de a da socoteală de însuși fundamentul cunoștinței.

„Ursprung”, Originea, nu este o entitate mistică, cum a fost învinuită de detractorii idealismului consecvent, nu este

decât o metodă a gândirii, prin care ea se apără împotriva pretențiilor senzației. Este negarea defensivă a oricărui element strein de gândire, care s'ar insinua și ar întrerupe continuitatea și unitatea actului de cunoaștere.

Originea afirmă și garantează elementul pe care categoriile, ca forme de gândire, îl vor determina, fiecare în felul său, dar pe care niciuna din ele, — nici spațiul, nici timpul, nici cauzalitatea, nici substanța, — fiecare în parte nu l-ar putea crea. Originea înseamnă unitatea tuturor formelor apriorice în chiar actul lor creator. Ea singură poate propune nedeterminatul, „x”, a cărui însușire e de a fi determinabil. Și numai acest nedeterminat poate figura ca prim material într-o filosofie critică. Orice „dat”, orice alt material, este un element strein, ce poartă în el o determinare nejustificată. Principiul originii, departe de a fi dovada unei recăderi într'un dogmatism metafizic, sau preludiul unei metafizici mistice, marchează, dimpotrivă, un progres evident al metodei critice devenită conștientă de toate posibilitățile ei. În evoluția idealismului, Școala dela Marburg reprezintă etapa cea mai consecventă. Mijloacele metodice vor putea varia la infinit, dar metoda idealistă este astfel definitiv consolidată, ca directivă nesfârșită a unui drum ce se desfășoară în timp.

Conceptul de „Ursprung”, a provocat o mică divergență între cei doi capi ai școalei. Paul Natorp menține unitatea sintetică kantiană, dar felul cum interpretează unificarea multiplului, arată că divergența este numai în termeni. Sinteza este, logic vorbind, momentul inițial al cunoașterii. Ea este actul fundamental, și consistă în penetrația reciprocă a unității și diversității, în așa fel încât diversitatea, multiplul, acest element periculos idealismului, face parte integrată din însăși sinteza. Pentru Paul Natorp, centrul oficial al sistemului este metoda. Pentru Hermann Cohen, este originea. Dar ambele nu sunt decât accentuarea deosebită a aceleiași tendințe idealiste. Cei doi termeni: act de gândire și origine, sunt echivalenți.

Gândirea, întrucât este cunoștință științifică, s'a relevat întotdeauna ca act creator, și conținutul ei este însăși unitatea, adică continuitatea actului indivizibil. Conținutul se identifică cu însuși actul de gândire. Sensul logicei se schimbă odată cu determinarea ce se dă gândului pur. De acum înainte, logica este eliberată de orice tutelă metafizică sau psihologică. Ea răspunde singură de valoarea cunoștinței, întrucât aceasta este

gândire obiectivă științifică. Innoirea aceasta a logicei, pe fundamentul originii, cere o remaniere a sistemului de forme apriorice.

Școala dela Marburg șterge deosebirea dintre formele apriorice ale sensibilității, spațiul și timpul, și categoriile gândirii, renunțând ipso facto la *scheme*, formule intermediare, și la principii, cari sunt rezultatul legăturii între formule pure heterogene. Tot aprioricul este redus la forma unică a categoriei. Sistemul de fundamente devine și mai simplu și mai suplu. Dar categoria nu mai e caracterizată ca „concept”; ci ca predicățiune, ca o formă de judecată. Ea nu e o stare, ci un act, și astfel idealismul scapă de falșul nativism. Logica lui H. Cohen e o logică a judecății. Aceasta o păzește și de anchiloza care cuprinde logica întemeiată pe imuabilitatea principiilor. Dacă logica e logica științei vii, acest *factum* nu poate fi un tezaur definitiv pecetluit ci un capital de cunoștințe ce circulă și crește. El nu poate fi închis într'un număr precis de principii neschimbătoare ci e curgător și viu. Obiectul științei poate fi vreodată complect isprăvit? Izvorul „originei”, al creației, poate vreodată seca? Dacă gândirea a act, obiectul cunoașterii nu poate fi decât un vecinic determinabil. Știința nu e un *factum*, ci un *fi*eri nesfârșit. Aci e cauza preferinței lui H. Cohen pentru forma judecății ca cea care exprimă mai adecvat caracterul gândirii pure, care este continuă, neîntreruptă creație. Judecata act logic, desbărată de orice fixitate, pierde rigiditatea care făcea din ea, pentru categorii, un adevărat pat al lui Procust (Schopenhauer). Ea nu mai e decât albia unui râu care îndreaptă curgerea apelor fără s'o stânjenească. De aceea, în locul corespondenței sărace într'un fel de judecată și o singură categorie, H. Cohen stabilește o largă corelație între judecăți și categorii, așa încât o categorie poate ajunge la deplina ei dezvoltare, suferind orientarea mai multor feluri de judecăți. Se înlătură astfel orice dogmatism, căci spărgând cadrele fixe ca număr și calitate și dând categoriilor deplină libertate de mișcare și creștere, nu mai sunt forme infailibile, totul se schimbă, se adâncește, evoluează cu trebuințele și problemele științei. Sunt categorii cari nu apar decât cu ultimele probleme ale fizicii și cine ar putea prezice soarta lor în viitor? Și totuși trebuie păstrată o permanență în această evoluție neconținută a cugetării creatoare. H. Cohen păstrează împătrita direcțiune a judecăților tradiționale: calitate, cantitate, relațiune și moda-

litate, cari nu sunt fixe și dogmatice ci sunt numai puncte de vedere ale conștiinței și dovada unității spiritului științific, a continuității sale de-alungul veacurilor. Fără această unitate a directivei, știința s'ar topi în impresiuni, călăuzite de întâmplare.

H. Cohen deosebește deci patru grupe de judecăți:

1. Judecățile legilor de gândire (Origine, Identitate, Contradicție; 2. Judecăți matematice (Realitate, Multiplu, Totalitate); 3. Judecăți ale științelor matematice despre natură (Substanță, Lege, Noțiune); 4. Judecăți Metodice (Posibilitate, Existență, Necesitate).

Pe aceste fundamente metodice și în cadrul acestei clasificări se clădește logica gândirii pure într'o continuă și foarte adâncită raportare atât la filosofia clasică cât mai ales la problemele și principiile științei exacte.

Relevăm aci numai câteva din aspectele noi ale preînviului sistem de forme constitutive ale cunoașterii obiective.

Școala dela Marburg caută fundamentul matematic al obiectului fizic într'o metodă matematică în care trecerea dela cantitate la calitate să nu mai ceară sprijinul vreunui element străin de gândire.

Conceptul mărimii așa cum îl întrebuințează Kant pentru a aplica matematica la obiectul fizicei, îi pare echivoc, cu toată deosebirea mărimii intensive, sau poate tocmai din pricina acestei deosebiri, care trădează urmele empirismului în concepția mărimii extensive. Cum în fizică totul e mișcare, tot astfel în matematică totul e devenire. Valoarea metodică a matematicii constă în faptul că nu e nimic *dat* în conținutul ei ci se crează, se generează. Gândirea matematică pentru a începe legitim, are de răspuns pretențiunilor „originei”. Fundamentul căutat e categoria *infinitului mic*. Realitatea care creea la Kant o categorie a calității, în „Logik der reinen Erkenntnis” stă în fruntea judecăților de cantitate. Cu alte cuvinte fundează obiectul cunoașterii sub ambele aspecte, de calitate și cantitate, de-odată, creând conținutul real al obiectului, nu numai pe cel formal. Această realitate e *numărul*, așa cum l-a precizat Leibniz și Newton și matematica modernă: numărul infinitesimal. Realitatea e infinitul mic. Acesta, fie că e instrument al mecanicii, fie al analizei, a însemnat pentru descoperitorii lui, *origine*: origina mișcării, a curbiei, a numărului ordinar, — în fine unitatea generatoare a mărimii de orice fel. Intemeiat pe competența infinitului mic

atât pentru problemele matematice pure cât și pentru fizică, Cohen recunoaște în el mijlocul, metoda de a rezolva problema realului care se mai complica la Kant cu instanța sensibilității și a noumenului.

Această categorie nouă a fost viu contestată ca și categoria originii, de către cei cari, confundând *realitatea* obiectului științific cu *existența*, vedeau în infinitul mic o realitate hipostaziată.

Pentru H. Cohen și școala sa, infinitul mic nu e decât categoria numărului ajunsă la deplină dezvoltare a sensului său, la obiectivitate, prin ruperea sa de senzație. Infinitul mic e numărul ce nu a mai fost citit de pe lucruri ci s'a născut din gândire pură. Istoria numărului infinitesimal e plină de oscilațiuni. Emanciparea sa de concepția empirică se face încet: dela indivizibilă până la diferențială și derivată e un drum greu. Pentru H. Cohen infinitul mic e mai ales derivată, o dovadă cât de departe e de a-l considera un absolut. Infinitul mic e purtătorul realității, dar nu ca o mărime infinit de mică și definitivă, ci ca un procedeu care caracterizează gândirea pură în originalitatea ei creatoare.

E drept că mersul sintetic al gândirii lui H. Cohen e greu de urmărit și că atât categoria originii cât și a infinitului mic par la început abstracțiuni metafizice, dar pe măsură ce se înfiripează în realități științifice, înțelesul lor metodic apare tot mai limpede. Infinitul mic nu este însă numai un mijloc auxiliar, nu e numai un instrument artificial de a calcula fenomenele fizice pentru cari calculul cu numărul obișnuit e insuficient, el e procedeul natural fără de care lucrurile și evenimentele nu pot fi clasate și specializate și care în ultima instanță duce la acea formațiune, fără de care calculul obișnuit ar rămâne lipsit de obiectul său, în adevăratul sens al cuvântului (pag. 133). Nu e alt mijloc de a formula și de a înțelege legile naturei decât mijlocul sigur al infinitului mic, zice H. Cohen. Și mai departe: „este unicul mijloc de a reprezenta cât de cât, felul de a se crea al fenomenelor naturale”. Așa dar importanța categoriei infinitului mic ca metodă a gândirii matematice-științifice rezidă în rolul său indispensabil pentru crearea naturei în cunoașterea științifică. Cohen subliniază mai ales derivata: în aceasta se vedește pe lângă caracterul creator al gândirii pure și un nou interes logic, căci derivata „ $dx$ ” nu exprimă numai legea generatoare a mărimii după cum o face diferențiala, ci de-



termină precis această lege creatoare a derivatei, procură tocmai mijlocul de a determina matematic aceste legi, adică de a exprima strict și legal, *calitățile*. Superioritatea logică a derivatei consistă în caracterul calitativ care în ea atinge o expresiune cantitativă adecvată. Iată pentru ce Școala dela Marburg proclamă infinitul mic: *realitatea*, adică în mijlocul gândirii pure, senzația și calitățile subiective sunt înlocuite prin calități matematice obiective.

Dar țelul către care tinde calculul infenitesimal este calculul integral, cu alte cuvinte infinitul mic nu e decât o metodă pentru rezolvarea problemei infinitului. Origina și realitatea infenitesimală sunt categoriile cu cari procedează gândirea pură pentru determinarea obiectului fizic al naturei.

Dar în integrarea infinitului mic e implicită propunerea multiplului, și cu ea a realității fizice sensibile. Integrarea cere o altă instanță logică, un nou procedeu, care este categoria numărului obicinuit, discret.

Obiectul filosofiei kantiene și neo-kantiene este cunoașterea științifică a naturei, prin urmare *diversitatea*, și multiplicitatea, care e doar scheletul său matematic, e problema centrală a însăși *conținutului* cunoștinței științifice. Idealismul dela Marburg caută metoda prin care gândirea pură crează diversitatea din propriul ei izvor, fără să recurgă la ajutorul sensibilității și o găsește prin categoria *timpului*. Acesta nu mai este, ca în concepția curentă naivă, considerat ca succesiunea lucrurilor existente și care îl preced sau cel puțin sunt independente de el. Timpul e înțeles ca anticipare; el e viitorul, simbolizat prin semnul adițiunei. Timpul este  $+și+și+$ , la infinit. Logic se ivește acum trecutul *corelativ* la viitor. Viitorul și trecutul, iată *diversitatea* primordială; ea e creată de gândirea pură în categoria timpului și nu are în ea nimic sensibil. În ea este embrionul oricărui conținut de cunoaștere iar dezvoltarea lui îi incumbă categoriei numărului. Infinitul mic garantează unitatea și origina pură a oricărui număr ordinar, în schimb, pentru ca această unitate să poată da naștere elementelor din a căror integrare să iasă mărimea obiectivă, ea trebuie să se îmbrace în valorile seriei de numere ordinare. Realitatea ideală a infinitului mic nu are rost decât pentru existența finită. Pluralitatea nu are termen, — ea exclude un sfârșit. Deaceea este una din condițiunile de determinare a conținutului cunoașterii obiective, dar nu însăși conținutul. Alta e categoria, forma gândirii pure, care are competența de a-l

crea, oprind din fuga fără țel a timpului elementele create de el și adunându-le într-o unitate superioară. Acest instrument nou al gândirii pure, e categoria spațiului, și judecata prin care lucrează e judecata *totalității*, cea care în matematică ia sensul de integral.

*Totalitatea* nu e însumarea unor elemente dinainte determinate, ci e legea care reglementează formațiunea lor, adică legea lor generatoare. Numărul născut prin integrare este fără îndoială un produs al gândirii pure. În infinitul totalității își găsește adevărata semnificație infinitul mic, căci metoda infinitului n'are rost decât pentru deslegarea problemei finitului.

*Diversitatea*, adică *conținutul* cunoștinței, își atinge prima sa formă definitivă în *totalitate*, căci numai totalitatea fundează unitatea obiectului ca atare. Integralul e mai mult decât un număr: el duce direct la determinarea spațială, care înseamnă simultaneitate. Simultaneitatea este un caracter ce revine spațiului, din faptul că acesta e o *totalitate*, un *infini*t, nu din faptul că e o pluralitate. Iar dacă spațiul e altceva decât timpul, dacă numai el garantează exterioritatea, obiectivitatea, aceasta e o lovitură nouă împotriva empirismului, care lasă obiectivitate pe seama senzației. Competența de a crea „*exteriorul*” nu poate fi decât a gândirii pure. Conținutul e însăși *natura*, și aceasta presupune ca o condiție constitutivă *spațiul*, care este ansamblul seriei infinite de unități parcurse de timp, — este însăși proiectarea, este exterioritatea. Ceeace se prezintă și se conservă ca *ansamblu* nu mai e intern, nu mai e subiectiv, ci devine însuși „*exteriorul*”. Spațiul e proiecțiunea unității conștiinței, e gândirea care își crează corelativul în „fire”, ca „exterioritate”, ca „natură”. Spațiul e o categorie care determină natura ca exterioară gândului, și întrece astfel competența categoriei numărului.

Dar cunoașterea obiectului naturii se desăvârșește prin judecățile de relațiune, prin mijlocul categoriilor de substanță, de cauzalitate și de reciprocitate.

Hermann Cohen urmărește evoluția sensului lor dealungul științei exacte moderne. Dacă I. Kant definise substanța ca o condiție pentru raporturi posibile, dacă o ilustrase cu exemple luate din știința modernă, — ca de exemplu energia sau conservarea energiei, totuși, pentru că a făcut loc intuiției sensibile, a compromis sensul metodic al substanței, deșteptând bănuiala că „*Ding an sich*” este o substanță în sine, care

afectează simțurile. Cohen îndrăznește să interpreteze noumenul ca o eternă problemă — „eine Aufgabe” —, și dă substanței sensul foarte precis și adecvat științei fizice moderne, acela de conservare a energiei.

Cauzalitatea, care ca problemă a succesiunii necesare, forma un interes central al filosofiei veacului al 18-lea, se îndepărtează de aspectul ei caracteristic psihologic în sistemul, dela Marburg, și se orientează spre dinamică, luând sensul foarte precis de „transformare a energiei”. În „Logica Gândirii Pure”, principiul cauzalității se desfășoară în trei categorii: 1) categoria funcțiunii, 2) a energiei, 3) a cauzalității. Aceasta din urmă se raportează la însăși existență: energia e problema mai specială a științei naturale fizice, iar funcțiunea este expresiunea matematică a aceleiași probleme. În funcțiune rezidă puterea cauzalității, care nu e cauză ci cauzare, adică funcțiune, condiționare. Ceeace întrece funcționarea, se realizează prin *energie*, care la rândul ei e tot o funcțiune, dar o funcțiune ale cărei elemente s’au dezvoltat din realități infinitezimale în realități intensive. Energia accentuează categoria substanței, și realizează *legea*. Ea este fundamentul specific al științei naturale matematice.

Firește, legea este unul din cei mai importanți factori pentru cunoașterea naturii, căci ea întemeiază însăși „unitatea” naturii. Cu toate acestea, pentru ca legile să constituie o natură cu adevărat *una*, e nevoie să formeze între ele un sistem de relațiuni reciproce; e nevoie ca seriile cauzale ce coexistă, să intre în raport unele cu altele. Cauzalitatea determină locul evenimentelor în timp, dar pentru ca un lucru să „existe”, trebuie ca locul său să fie fixat și în spațiu, și aceasta nu se poate decât printr’un nou fel de cauzalitate, care este comunitatea. Fără aceasta din urmă, orice percepție ar rămâne răsleață, orice experiență ar fi un început ce nu s’ar lega de o experiență premergătoare, — cu alte cuvinte, nu ar fi cu puțință unitatea experienței, unitatea naturii. Obiectivitatea propriu zisă a unei cunoștințe, nu este de înțeles decât prin reciprocitatea de raport a obiectului cu întregul din care face parte. În această lege a acțiunii și reacțiunii, prin care se fundează însăși *unitatea naturii*, cauza și efectul nu rămân distincte, dar se unesc mai de aproape decât în legea cauzalității, se întrepătrund într’un „sistem”.

*Sistemul*, este deci ultimul mijloc prin care gândirea pură își constituie obiectul cunoștinței științifice. De

categoria *sistemului*, H. Cohen leagă „*conceptul*” cu un aspect special al ei, și previne protestările împotriva multiplicării categoriilor, arătând că gândirea pură nu este „posibilitatea de a crea concepte”, ci categoriile ei sunt fundamente, sunt cunoașteri, — acte — prin cari condiționează problemele științei. Acestea din urmă se înmulțesc și se rânduesc. Rostul logicei este să construiască seria lor ierarhică.

*Conceptul* apare la un anumit moment al cunoștinței ca temeiul unei probleme speciale; el are competența de categorie.

Categoria comunității desăvârșește obiectul cunoașterii ca *unitate a unui sistem*, adică o unitate întotdeauna relativă, întotdeauna în stare de a se îmbogăți, de a crește, cu totul contrarie unității rigide a obiectului cum o înțelege sensualismul, comunitatea, — reciprocitatea — este așa dar condiția supremă a cunoștinții naturii.

Pe lângă obiectul și fenomenul fizic, natura cuprinde și fenomenul biologic. Acesta nu se lasă cunoscut prin mijloacele oferite de categoria cauzalității și a sistemului mecanic, prin care sistemul e determinat ca un sistem de puncte ce se mișcă descriind spații în timp, și rămâne o veșnică abstracțiune. Natura nu poate fi constituită numai din asemenea abstracțiuni. Ea e înainte de toate: *concretul*. Pe acesta nu-l poate explica mecanica, el cere alt soi de știință, alt soi de metode de gândire; se vrea determinat în *calitatea structurii sale*, cu alte cuvinte, concretul și viața sunt probleme noi, fondate pe categorii logice noi.

*Conceptul*, iată noua categorie, și *inducția* noul instrument al științei. Caracterul lor propriu este că ele nu soluționează probleme, ci mențin un vecinic problematic, o vecinică preînnoire a problemei însăși. Aceasta implică însă o serie nesfârșită de soluționări parțiale, care întrețin problema vecinic deschisă. Soluționarea nu se poate afla decât prin categoriile precedente. Știința nu comportă deci altă soluțiune pentru toate problemele naturii, decât pe cele mecanice, dar acestea sunt hărăzite să fie vecinic insuficiente, și să stârnească vecinic probleme noi. Deosebirea între sistemul mecanic și „concept” o face scopul, care nu înseamnă altceva decât *unitatea sistematică desăvârșită*. Conceptul este mijlocul prin care gândirea pură întreține vie această problemă a unității desăvârșite. Finalitatea propune un fel nou de problemă, dar soluția ei depinde de cauzalitate. Teleologia nu este decât adaptarea unei probleme noi la probleme vechi, sau mai precis, adaptarea.

metodelor între biologie și mecanică. Conceptul este categoria care fundează obiectul naturii în ambele sale aspecte: ca obiect matematic, fizic, și ca organism viu. Conceptul este prin urmare locul logic în care se întâlnesc cele două interese ale științei: legea și individul. Deaceia conceptul formează tranziția firească între logică și morală. Kant făcea legătura părților din sistemul său filosofic printr'un punct de vedere exterior. Primatul moralei era fundat sentimental. La Școala dela Marburg, clădirea sistemului de discipline se face cu ajutorul cunoașterii logice. Gândirea nu este silită să-și schimbe orientarea, continuitatea între probleme este desăvârșită. Nu e loc pentru primatul unei metode în sensul de superioritate; aci nu se recunoaște decât o evoluție logică dela o metodă la alta.

Dacă am insistat mai mult asupra părții teoretice, am făcut-o pentrucă în sistemul dela Marburg, centrul de greutate se află în logică, fiindcă în ea se determină conceptul general de *cunoaștere pură*, precum și cel de *sistem*. Odată cunoscute prin logică, toate părțile sistemului apar în rostul și caracterul lor special. Kant e învinuit de a fi negat rezultatele logicei pentru a face loc eticei. Necesitatea organică sistematică a eticei nu putea fi recunoscută decât atunci când se recunoștea lucrului în sine un sens critic, iar nu metafizic. Atâta vreme cât noumenul trecea drept „ființă necondiționată și incognoscibilă” etica, cu al său „Homo noumenon”, cu pretenția ei de a revela neștiutul, nu putea fi considerată decât ca o contradicție flagrantă a Criticii Rațiunii Pure. Școala dela Marburg face din etică o consecință necesară a teoreticului, ca o logică a unui nou fel de realități: datorie — „Sollen”. Numai Platon și Kant au pus cu adevărat problema eticei — a posibilității unui alt soi de realitate decât aceea a naturii. Dreptul de viață al moralei ca disciplină proprie, depinde tocmai de recunoașterea unei realități noi deosebită de realitatea fizică. Numai Platon și Kant au dat moralei un fundament. Ceilalți gânditori, — chiar Aristot și Spinoza, au alcătuit un sistem de prescripțiuni morale.

Realitatea etică nu mai este constitutivă, — ci regulativă. Ea subzistă și în afară de orice existență pentru care ar valora. Etica este independentă de subiectele existente sau posibile. La Kant e greu de înțeles acest lucru, căci el nu deosebește întotdeauna clar *realitatea* de *existență*. Dealtfel, deosebirea nu era cu puțină decât după soluționarea problemei

„originei” — Ursprung —; și tot astfel nu se putea justifica nici *datoria* ca o valoare transcendentală nouă. Căci valoarea transcendentală e cea care dă cheia pentru sensul nou al realității, întrucât e realitatea datoriei, și nu a existenței. Realitatea în sensul transcendental, înseamnă obiectivitate, — nu în înțelesul naiv, sensibil, ci în sensul care s’a acordat principiilor constitutive, considerate ca realități întrucât sunt valabile pentru cunoștință. De vreme ce realitatea este concepută ca valoare de cunoaștere, „datoria”, — das Sollen, — deși e numai un regulativ, poate totuși fi considerată ca o realitate cu condiția, firește, ca ea să-și recunoască caracterul ei limitativ față de experiență. Unii critici au crezut din pricina acestei lupte în contra psihologismului, că morala kantiană este dincolo de om. Părerea lor e complect falsă. Pe de o parte Kant a lăsat opere ce privesc aplicarea eticei la moravuri, la drept, la religie, iar pe de altă parte el a găsit legea morală în înseși inimile oamenilor, chiar până și în cele mai păcătoase. În etica școalei dela Marburg se dă o luptă decisivă între idealism și empirism pentru fundamentarea moralei. Etica este pentru empirist o distilare din experiența practică, pe când pentru idealism, — acțiunile morale sunt o concretizare a ideii etice. Nu este vorba de a se dezumaniza etica, ci de a-i garanta un fundament dincolo de experiență. Hermann Cohen, după ce fixează condițiunile unei etici posibile, constată că aceasta nu numai că ar fi posibilă, dar e chiar cerută de rațiunea pură. Logica a arătat că obiectul cunoașterii nu e dat, ci e o problemă pe care rațiunea pură o rezolvă treptat, prin categoriile ei. Dar cum o parte a problemei naturii, — viața —, rămâne nerezolvată prin legile mecanice și formele apriorice cunoscute, viața e o problemă nouă, pe aceeași linie de cercetare cu natura mecanică, — însă nerezolvabilă prin mijloacele logicei cunoașterii. Ea cere o logică nouă. Problema vieții e problema individualității biologice pe care o rezolvă finalitatea; dar dincolo de individualitatea biologică, crește cea psihologică. Pe aceasta nu mai poate să o soluționeze categoria finalității, decât în extrema ei limită, adică scopul nemaiputând fi mijloc, ci rămânând scop final. Iată metoda cea nouă, pentru problema cea nouă a personalității. Cercetarea adevărului trece dela cunoașterea lumii la cunoașterea datoriei. Adevărul nu se poate realiza decât prin complectarea existenței cu datoria, a ceea ce este prin ceea ce trebuie să fie. Domeniul datoriei nu ne e dat prin experiență, ci rezultă din

interesele rațiunii pure. Distincția între faptul natural și cel moral, nu o poate face decât rațiunea pură. Etica este o logică nouă, logica științei spiritului. Ea nu poate figura în sistem decât în urma logicii teoretice, ca o încununare a cercetării adevărului. Altfel n'ar fi întemeiată decât psihologico-metafizic.

În „Critica Rațiunii Pure” Kant făcea deducția transcendentă a principiilor ce constituiau știința naturii. Nu a făcut acelaș lucru pentru principiul moral. În ultimul moment, se mulțumește cu deducția lui metafizică. Imperativul categoric nu este justificat decât subiectiv, prin afirmația că e prezent în orice conștiință. Cohen caută un *factum* obiectiv în cultură, din care să deducă legea morală, și îl găsește în jurisprudență, în care principiul etic este realizat, foarte aproximativ, e drept, dar această relativitate este cerută de însuși conceptul idealului. La Kant există între morală ideală și morală realizată, nu numai o diferență de grad, ci o adevărată antinomie. Morală este întemeiată pe libertate, legalitatea pe constrângere. Aceasta e o consecință a faptului că I. Kant și-a construit morală independent de faptele științelor morale, și nu a făcut decât ulterior aplicarea la drept și la toate domeniile vieții morale. Sciziunea între ideal și real este iremediabilă.

Altfel procedează Școala dela Marburg. Hermann Cohen caută principiul moral în moralitatea existentă. El caută ca pe condiția sa transcendentă, după cum căutase în matematică principiile gândirii pure. Legalitatea nu e decât obiectivarea morală ideală. Dreptul ideal și cel real nu pot izvorî din izvoare diferite. Distanța ce le desparte e infinită, totuși ele se află în aceeași orientare.

Conceptul care unifică toate științele morale este istoria. Aceasta cuprinde diferitele manifestațiuni ale culturii spirituale, și poate să facă plauzibilă legătura dintre ideal și real grație progresului căruia istoria îi dă un sens viu. Drumul spre ideal, care părea izolat și inaccesibil, e găsit cu ajutorul istoriei, care preschimbă eternitatea în fluxul progresului. Discipolii școlai, în frunte cu Natorp, găsesc că temelia culturală a dreptului este prea strâmtă pentru morală. Credem totuși că dreptul e manifestăția culturii în care etica își găsește elementele cu care lucrează, mai exact definite decât ori și unde. Astfel personalitatea, acțiunea, n'au fost nicăeri — nici în religie sau în artă, mai precis formulate ca în drept. Dealtfel, pentru H. Cohen, dreptul e înainte de toate dreptul public, adică cel care converge spre ideea superioară de Stat. Ideea etică a

lui Kant — visul lui de a lega individul și umanitatea —, e astfel pe calea împlinirii, căci Statul, întrucât e unitatea tuturor indivizilor supuși acelorași legi, este forma cea mai înaintată a „comunității”, care tinde spre totalitate, adică spre unitatea ideală a umanității. Rațiunea teoretică și rațiunea practică sunt una și aceeași, căci ambele sunt pure, și puritatea înseamnă cunoaștere. Cunoașterea nu este însă numai intelectuală; ea este și o știință a datoriei.

Etica este știința principiilor ce constituie dreptul și statul. Corespunzătoare înțelegerii pure, se presupune o voință pură — concept eminent etic, ce nu este de confundat cu conceptul psihologic. Hermann Cohen îl apără, pe de o parte de psihologismul care l-ar degrada în instinct, pe de alta de intelectualismul care l-ar anemia și l-ar sărăci. Școala de la Marburg susține originalitatea voinței pure, care este și ea un fel de cunoaștere, dar nu a lucrurilor, ci a datoriei, — și îi găsește caracteristica în *hotărâre*, în *acțiune*. Firește, actul pur nu este isprăvit, ci e „eine Aufgabe”, — o temă — în care se aliază mișcarea afectului cu liniștea gândirii. Gândirea pură se raportează la obiecte externe. Voința pură se îndreaptă înspre acțiune; se raportează prin urmare la subiect, sau mai bine zis la cunoașterea de sine. Originea eului moral este în ideea apropielii. Conștiința de sine implică un corelativ, o altă conștiință. Aproapele — „alter ego” —, este condiția fără de care conștiința eului nici nu este cu putință. Nicaieri nu este mai precis realizată conștiința de sine, decât în persoana juridică; nicaieri deci nu e mai vădită corelația intimă între eu și alt eu, căci persoana juridică nu este individul izolat al psihologiei, voința ei s'a contopit din voința multora. Ea e firește o ficțiune, dar este o ficțiune cu putere de fundament logic, și de acțiune juridică. Persoana juridică este ilustrarea cea mai convingătoare că eul nu este posibil ca unitate și conștiință de sine, decât în comuniune cu altele. Conștiința de sine e cu atât mai puternică cu cât conștiința de altul e mai vie. Ea este desvoltarea insului ca ins al totalității sociale. Comunitățile naturale, etnice, nu se pot preschimba în comunități morale, în State, decât prin etică.

Statul, fiind cvitensența unei mulțimi de personalități, voința sa se manifestă prin legi. De aceea trebuie ca legea nescrisă a conștiinței de sine, să fie îndreptarul pentru legislația pozitivă, și norma care este valabilă pentru toți, și care este dictată de considerațiuni asupra viitorului, nu asupra trecutului,



trebuie să domine ca principiu suprem de drept, în locul obligațiunii. În conștiința de sine ca scop final, constă programul eticei moderne, și prin urmare al poliției moderne. În ea se întâlnește ideea antică de Stat, cu gândul creștin al individului liber. Autonomia conștiinței morale se manifestă în legiferarea pozitivă ca emancipare de orice influență streină de morală, în hotărîrea acțiunilor singulare ca autodeterminare, ca responsabilitate în ciuda cauzalității din natură, ca conservare a eului în pedeapsă însăși, considerată ca mijloc de educare, și în fine ca realizare a culturii, atât teoretice cât și morale, de către fiecare individ.

Partea pur teoretică a eticei lui Hermann Cohen se termină cu o perspectivă asupra divinității. Ce ar deveni morala, dacă oamenii și însăși natura, ar pieri? Am văzut mai sus că idealismul etic, pretindea o complectă independență de existența naturii, — că etica nu vroia să aibă deaface decât cu veșnicia. Aceste exagerări aveau un rost: ele asigurau valoarea proprie a eticei, drepturile ei, originalitatea voinței față de intelect. Dar iată că vecinicul, — acest refugiu logic al Datoriei, — pentru a nu fi distrămat în simplă închipuire, trebuie și el, la rândul său, consolidat. Întrebarea despre adevărul naturii, pe care și-o tot pune idealismul, privește mai ales etica. Căci idealul însuși cere realizarea sa progresivă, având astfel nevoie de o natură eternă, în care și prin care să se manifeste. Iată că se impune un garant pentru eternitatea naturii, care singură poate face posibilă eternitatea idealului. Acest chezaș este Dumnezeu. El apare cu necesitate logică, ca legătură între cele două lumi, — lumea existenței și lumea datoriei. Dumnezeu este astfel confundat cu însuși Adevărul. Căci adevărul este: ceeace există, plus ceeace va trebui să fie. Din simplu postulat contestabil, cum îl aflăm la Kant, el devine un principiu metodic ce face parte din însuși sistemul cugetării pure. Ca Dumnezeu al Religiei, el este principiul Binelui, suportul perfectibilității, care trebuie să se realizeze pe pământ, în Drept și în Stat. El e garantul progresului în evoluție, transcendența sa împiedică despărțirea între lumea fizică și cea morală — El fiind locul în care se întâlnesc firea și idealul. Școala dela Marburg refuzase orice fundament religios pentru morală, a cărei autonomie o apăară dâr. Principiul moral nu trebuie să fie strein de conștiința omenească, nici valoarea omului să fie garantată de altceva decât de conștiința de sine — Selbstbewusstsein — dar independența moralei față de religie nu

o exclude pe aceasta din urmă ca o cerință logic legitimată a conștiinței culturale. Etica voinței pure mai construiește și o teorie a virtuților, inspirată după Platon. Pentru Hermann Cohen, toate virtuțile sunt fragmentare, osândite de a nu atinge niciodată idealul moral. Ele sunt numai drumul către perfecțiune. Cea mai apropiată de ideal este dreptatea. Dar nici ea nu-l atinge, fiindcă legea nu va putea niciodată să îmbrățișeze toate cazurile. Corelativul ei stă în virtutea omeniei — *Menschlichkeit* —, care este virtutea centrală și instanța de control pentru toate celelalte. Ea împlinește cunoașterea de sine, întrucât recunoaște insuficiența, imperfecțiunea oricărei virtuți în parte. Ca iubire a omului, ea trebuie deosebită de ideea de umanitate, ultim scop al Eticei. Diferența între omenie și umanitate trebuie subliniată, pentru că numai ea lămurește conflictul dintre idealul etic al umanității și realizarea sa imperfectă, care este Statul. Și tot virtutea omeniei îngăduie împăcarea între Stat și Umanitate, fiindcă ea e cea care evaluează realizările morale în Stat. Ea e apărătorul minorităților, a celui slab în lumea politică, a individului în comunitate. Prin ea privirea omului se ascute, prinde nuanțele morale cele mai delicate, devine perspicace pentru cazul special, se lărgeste, înțelege tot, reculegerea ei se adâncește, și cu unitatea interioară se naște pacea și armonia, „după cum melodia este intim legată de armonie, așa omenia este puterea care armonizează toate puterile spiritului. Ea dă acordul fundamental pentru orice acțiune morală. Orice pas moral care nu este călăuzit de aproape de omenie, rămâne monoton și neisprăvit, ca melodie lipsită de armonie”. „Omenia nu este numai o directivă, ci e un izvor viu care tămăduiește ființa morală de rigiditate și de secătuire, și care răspândește peste activitatea morală pace, prospețime, vioiciune”. (*Ethik des reinen Willens*, pag. 632). Prin omenie, omul atinge un grad de naivitate, de curăție, care nu este inconștiență copilărească, ci seninătatea ce înalță sufletul învingător peste conflicte. Această naivitate este rodul unei culturi desăvârșite, pe care nu o poate trăi decât adevăratul gânditor și adevăratul artist. E spontană, și atât de liberă încât s’ar părea că e emancipată chiar de libertatea morală. Dar această iluzie este datorită faptului că omenia, izvorul denunță relativitatea oricărei virtuți. Aceasta chiar ne poartă spre marginile eticei, acolo de unde armonia deschide perspectivele unei lumi noi — lumea frumosului. Omenia este o virtute totodată morală și estetică. Poate deaceia umanismul

este complicele artei. Dacă morala este unul din stâlpii artei nu este mai puțin adevărat că arta purifică morala. Omenia fiind virtute și sentiment, prin acest dublu aspect al ei ea suscită activitatea și îi ridică nivelul. Ca virtute, e cea mai bună armă morală. Ca sentiment, ea face din artă, arta idealului. Omenia face ca etica și estetica să se întâlnească, și le împinge spre același țel: unirea tuturor popoarelor într-o singură umanitate, într-o împărăție a spiritului. Înainte de a trece la estetica școalei, trebuie să subliniem că etica poartă pecetia socialului. În afară de operele de specialitate juridică și sociologică ale lui Em. Stammer și Em. Staudinger, sunt deosebit de importante operele de pedagogie socială ale lui Paul Natorp<sup>1)</sup>, în care filosofia criticistă își dă roadele practice, descriind un plan de organizație a familiei, a școalei, a vieții publice, pe temelia ideii de autonomie.

Estetica este coordonată logicei și eticei, în această filosofie însușită de tendința spre o unitate desăvârșită a sistemului. Drepturile ei sunt delimitate cu grijă și față de etică și față de religie. Iar originalitatea artei este apărută chiar de supraestimările care o compromit.

Știința și morala sunt condițiuni sistematice, sine qua non, ale artei. Materialul ei sunt: natura și omul. Și totuși conținutul ei este cu totul diferit de aceste condițiuni. Prima grijă a esteticianului este deci să valorifice factorul original artistic. Scepticismul esteticii e dușmanul filosofiei sistematice, fiindcă, lăsând fără fundament o întreagă clasă de manifestări ale conștiinței, scopul filosofiei critice, acela de a unifica cultura printr-o legalitate metodică, se află zădărnicit. Sunt combătute la rândul lor știința artei ca și istoria artei, întrucât au veleitatea de a înlocui estetica. După cum unitatea științei e opera logicei, unitatea artei, dincolo de toate variațiunile ei, nu o poate funda critic decât estetica. Călăuzit de ideea fundamental idealistă, *ideea originii*, Hermann Cohen încearcă construirea metodică a conștiinței estetice. Pentru idealism, obiectul corespunde unității conștiinței, și o problemă nouă înseamnă mai presus de toate o unitate nouă de conștiință. Kant găsisese în sentiment acest nou aspect al conștiinței, neexplorat de logică și de etică devenind astfel fondatorul esteticii filosofice. Din nefericire, nu e scos sentimentul pur din învelișul lui psihologic

1) „Sozialpädagogik“, „Volkskultur und Persönlichkeitskultur“. „Religion innerhalb der Grenzen der Umanität“, „Pestalozzi's Ideen über, Arbeiterbildung und soziale Frage“. etc.

de plăcere, durere — „Lebensgefühl”, — cum definește sentimentul. Această purificare o întreprinde Hermann Cohen. Il deosebește cu minuțiozitate de toate aspectele psihologice ale sentimentului, care nu sunt decât acompaniamente, sufixe ale conținutului obiectiv de conștiință. Sentimentul pur, care e fundamentul artei, este iubirea omului. Prin iubirea de om, estetica se întâlnește cu etica pe drumul perfecțiunii. Dar conștiința suferă totuși o schimbare, căci pe când în morală scopul se împlinește prin umanitate, în estetică scopul este însăși individualitatea. Raportul între ins și umanitate rămâne același, dar accentul cade pe ins. De abia în estetică, Eul se împlinește definitiv ca sentiment de sine. Individul pur se naște ca sentiment pur. Conținutul conștiinței estetice, a eului pur, nu e un fapt, ci este o temă — eine Aufgabe —, în care e implicită soluția. Orice operă de artă genială rămâne firește insuficientă când o măsurăm cu veșnicia, cu idealul. Dar această considerație aparține istoriei. Ea nu este implicită în momentul de creație estetică. Opera de artă genială este desăvârșită. Prin avântul ei spre perfecțiune, ea implică această perfecțiune. Conținutul ei nu se poate isprăvi. Și totuși, este simțit și trăit ca o perfecțiune. Clipa de trăire estetică este o acțiune, o răsfrângere a conștiinței înspre forța ei pură primitivă, înspre izvorul ei unde simțirea și mișcarea se confundă. Orice obiect exterior, orice subiect etic, e luat de valul puternic al sentimentului pur, care este iubirea, și din care ia naștere eul esteticeii. Acest sentiment este iubirea de om, iubirea naturii omului, a omului naturii și în natură. În gradațiunea acestei formule, Hermann Cohen introduce în incinta esteticeii și natura moartă, deși afirmă că nu e natură frumoasă fără imanența omului.

Omul pe care îl crează această iubire este omul în capacitatea sa de perfecționare. Cu acest prilej, autorul dezvoltă o teorie a umorului, care e definit ca mijlocul de a iubi urâtul, și astfel este introdus ca o problemă a esteticeii. Frumusețea, conceptul estetic superior, nu este coordonată sublimului ca la Kant, ci decretată singurul și unicul fundament din care se desprind cele două limite: una spre Divin, cealaltă spre animal. Forma ideală a omului — das Urbild —, se revelă în operele de artă geniale ca armonizare între ființa trupească și cea morală.

Prin armonizarea trupului și a spiritului în făptura artistică, opera de artă întărește credința în perfecțiune, și a-

proape întrece morala. Conștiința infinitului în clipa contemplării frumosului, apropiere estetică de religie. Prin credința în bine, ce se deșteaptă în contemplația artistică, eul se tămăduiește de egoism, în clipa aceea și realizează idealul. Artă dă iluzia perfecțiunii, și prin aceasta întărește dreptul idealului mai mult chiar decât restricțiunile moralei. De aci, puterea ei educativă.

Pornită dela faptul cultural al operelor de artă existente, estetica are de împlinit un scop: unitatea artei. Și pentru a se justifica, ea e obligată să urmărească realizările acestui scop în diferitele arte existente. De aci nevoia unei clasificări a artelor și cerința unui concept superior care să servească drept „fundamentum divisionis”. Acest concept este poezia, pe care H. Cohen o consideră ca punctul comun al tuturor artelor. Prin poezie, materialul intelectual și moral, oricare ar fi, e topit într-o mișcare de interiorizare a conștiinței. E înecat în sentimentul pur și reapare transfigurat în eul pur, care este singurul obiect al artei.

După considerațiunile teoretice, în „Aesthetik des reinen Gefühls”, urmează un studiu amănunțit al fiecărei arte în particular, și o strălucită critică de artă.

*Psihologia.* Idealismul dela Marburg se intitulează idealism sistematic, fiindcă nu concepe filosofia în afară de un sistem și fără unitatea unei conștiințe culturale. Cele trei discipline: logica, etica și estetica, au studiat fiecare câte o parte a conștiinței, întrucât conștiința este izvorul unei clase speciale de manifestări speciale: știință, drept, artă. Rezultatul cercetărilor lor a rămas abstracțiune, fiindcă conștiința așa cum reiese din fiecare din ele, nu reprezintă unitatea momentului de viață. Pe acesta îl va înfăptui psihologia, pe care Școala dela Marburg o îndepărtează dela baza sistemului, pentru a-i face loc în culmea lui: combate psihologismul, dar cere o psihologie pentru desăvârșirea sistemului filosofic. Gânditorii dela Marburg împărtășesc cu toți psihologii părerea că psihologia este știința subiectului, dar condamnă psihologia de laborator, care tinde să facă, prin metoda care obiectivează, mai mult știința naturii decât a subiectului. Subiectul însuși îi scapă, și procedeul n'are nimic original, căci el obiectivează însăși subiectivitatea, și în cazul acesta nu ne învață nimic nou, ce n'am fi aflat dela logică, etică și estetică, care ne-au dat cunoștința obiectivă. Psihologia este studiul fenomenului,

dar stă față în față cu științele obiective, fără a se confunda cu ele, căci ei îi incumbă studiul intim al fenomenului: cunoașterea imediată. Dar această cunoaștere imediată e un nonsens, căci cunoașterea e prin natura ei obiectivantă. Intimul, imediatul, nu poate fi prins decât printr'o privire retrospectivă asupra experienței obiective, înspre ceace este în ea implicat ca condiție primordială: subiectul. O psihologie nu este posibilă decât printr'o inversiune a punctului de vedere, printr'o reconstituire a subiectului cu elementele construcțiunii obiectului. Construcția obiectului și reconstrucția subiectului își corespund punct cu punct; nu se deosebesc decât prin direcția lor opusă. Prin urmare conținutul psihologiei, materialul ei, nu este nou, dar ceace îi constituie originalitatea ei sistematică este unificarea într'un subiect viu a abstracțiunilor obiective, este reconstituirea eului în toată integritatea sa. Locul psihologiei la sfârșitul sistemului este astfel legitimat: *conștiința* reconstruită prin acest fel de psihologie, este *conștiința culturii*, — sinteza unităților parțiale descoperite în logică, etică și estetică, ca izvoarele diferitelor direcțiuni culturale, ca: știință, morală, artă. Cum ramurile culturii nu numai că nu stau legate între ele, dar nu au o legătură nici între diferitele etape ale propriei lor evoluțiuni, psihologia critică își ia sarcina să studieze și să lămurească pătrunderea, unificarea acestor grade de dezvoltare a conștiinței culturale, atât în individ cât și în popoare. Astfel, Școala dela Marburg introduce conceptul de evoluțiune în filosofia sa, făcând din el cea mai înaltă sarcină a psihologiei, sarcină care n'a putut să se nască decât în problema unității, — a unității culturii.

Din nefericire, o psihologie a Școalei dela Marburg n'a fost scrisă; programul unei psihologii este însă răspândit în toată opera lui Hermann Cohen, și concentrat într'un capitol din *Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme*, cași în *Allgemeine Psychologie* de Paul Natorp.

Inviniuirea de „pan-metodism” a acumulat asupra școalei bănuială că această filosofie este aridă și stearpă. Sistemul întregit prin psihologie, vădește însă pentru gânditorul care îl urmărește în întregimea lui, că acest idealism critic nu este o construcție de abstracțiuni, ci că, trăgându-și puterea din însăși viața, iar nu din visări metafizice, constituie adevăratul realism.

Sub abstracțiunile cele mai severe, svârlite sub forma de aforisme, cetitorul este izbit de imagini puternice, frumoase și vii, care concretizează pagini de raționamente științifice. El

simte atunci cum înviază din umbra abstracțiunilor și de sub probleme reci și indiferente ale științei, problema unică, centrală, aceea a *vieții* sub toate aspectele ei și unitatea *culturii umane*.

Paul Natorp a fost al doilea cap al Școalei dela Marburg. Născut la 1854, mort la 1924. A plecat dela pozitivismul lui Laas, dar prima sa lucrare mai mare, *Descartes' Erkenntnislehre* (1882) este scrisă sub influența criticismului lui Cohen, a cărui metodă a adoptat-o, și a aplicat-o în mod original la toate disciplinele filosofice. Afară de lucrările citate mai sus, cităm opera sa asupra lui Platon, care este totodată o introducere sistematică în idealism, ca și *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. În filosofia sa teoretică, tinde la stabilirea unui sistem al conceptelor fundamentale științifice, pe temelia funcțiunii sintetice a rațiunii. Logica este înrudită cu matematica, ea vrea exclusiv să descopere unitatea cunoașterii și a condițiilor ei. Legile logice cași cele matematice sunt valabile pentru toate timpurile. Cunoașterea este un proces indefinit. Ea este o temă logică, „eine logische Aufgabe” —; căci toate determinările nu dau decât valori aproximative. Științele naturale nu au alt scop decât să cuprindă tot mai strâns în limitele gândirii un nedeterminat. Legea unității ca lege fundamentală a conștiinței, este valabilă și pentru etică. Legea morală formală a lui Kant nu înseamnă decât o unificare a scopurilor, sub conducerea voinței pure sau voinței raționale, care se ridică dela impuls prin voință în sens obișnuit, până la puritatea desăvârșită. Din cei trei factori ai activității, — pornire, voință, rațiune, — Natorp deduce sub influența lui Platon un sistem de virtuți individuale, cari sunt completate de condițiunile sociale ale culturii, considerate la rândul lor ca condițiuni culturale ale vieții sociale. Cași Pestalozzi, Natorp vede scopul moral al evoluției sociale în dezvoltarea integrală a ființei umane, într-o unitate armonică a puterilor sale fundamentale. Drumul spre acest ideal social arată pedagogia socială ca organizație și metodă a creșterii voinții. În ceea ce privește religia, Natorp se apropie mai mult de Schleiermacher decât de Kant. Sentimentul religios care topește în el gândirea și voirea, devenind sentimentul infinitului, rămâne pur subiectiv. Nu se leagă de nicio existență transcendentă, ci concentrează religiozitatea în pură umanitate, fără nicio pretenție de obiectivitate și renunțând la orice salvare în afară de aceea a unei moralizări progresive a umanității.

### c) Școala din Baden

Școala dela Marburg a încercat să desăvârșească filosofia kantiană în sensul unui idealism logic-epistemologic, așezând logica în centrul filosofiei și în raport cu cunoașterea matematică naturalistă și relevând, mult mai mult decât la Kant, problema fundamentării logice a științelor spirituale. Metodologismul rezultat din plecarea dela „gândirea pură” se pare că descompune existența în raporturi logice, iar cunoașterea devine un proces nemărginit, ceea ce înseamnă o veșnică problemă. Cu aceasta granițele dintre existență (Sein) și idealitate (Sollen) dispar aproape cu totul. Și de aceea este ușor de înțeles, că idealismul transcendental al lui Kant mai putea fi desăvârșit într-o direcție, prin aceea că nu se mai așeza în centrul filosofiei kantiene logica existenței, ci idealitatea, fundamentându-se astfel o filosofie a valorilor. E drumul care duce dela Kant la Fichte. Această formă de idealism transcendental este reprezentată de așazisa „Școală filosofică germană de Sud-Vest” (Sudwestdeutsche Philosophenschule) sau „Școala dela Baden” (Badische Schule) întemeiată de Wilhelm Windelband (1848-1915) și de elevul acestuia Heinrich Rickert (1863-1936). Aceștia caută ca, prin o teorie a valorilor, să depășească abstracțiunea idealismului logic și să fundamenteze din acest punct de vedere mult mai solid științele spirituale. Și de aceea problemele științelor spirituale devin la acești gânditori mult mai importante decât la aderenții Școalei dela Marburg. Așa că pentru Windelband și Rickert filosofia se transformă într-o filosofie a culturii, cu menirea de a cerceta noțiunea, ființa și obârșia culturii, cât și devenirea acesteia în marginile istoriei.

Windelband a fost elev al lui Kuno Fischer (1824-1907). După terminarea studiilor universitare el ajunge profesor la Universitatea din Strassburg, iar mai târziu la aceea din Heidelberg, unde rămâne până la moartea sa. Activitatea filosofică a lui Windelband a fost nespus de bogată. Lucrările lui mai principale sunt: *Die Geschichte der neueren Philosophie*, 1880; *Präludien*, 1884; *Geschichte und Naturwissenschaft*, 1894; *Ueber Willensfreiheit*, 1904; *Die Erneuerung des Hegelianismus*, 1910, *Die Prinzipien der Logik* în *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1912; *Einleitung in die Philosophie*, 1914 3. Aufl. 1923.

Opera monumentală a lui Windelband rămâne însă a sa



„Geschichte der Philosophie”, a cărei însemnătate nu se află numai în domeniul istoric, cât mai ales în domeniul sistematic. Expunerea istorică este fundamentată pe o noțiune precisă despre filosofie, pe care Windelband o formulează în felul următor: „Relativismul este renunțarea și moartea filosofiei. De aceea ea nu poate să trăiască decât ca o învățătură despre valorile universal-valabile. Ea nu se va mai amesteca în lucrul științelor speciale. Ea nu mai are ambiția nici să mai cunoască încă odată, din punctul ei de vedere, ceea ce au cunoscut științele speciale și nici plăcerea complicației, ca din „rezultatele generale” ale disciplinelor speciale să compileze produsele cele mai universale (allgemeinste Gebilde). Filosofia are domeniul ei propriu și menirea ei proprie în valorile acelea universal-valabile, care formează elementele oricărei funcțiuni culturale și coloana vertebrală a oricărei vieți pline de valoare. Ea descrie și lămuirește aceste valori numai din dorința de a da o justificare valabilității lor: ea tratează aceste valori nu ca pe niște fapte, ci ca pe niște norme”<sup>1)</sup>.

Acest program își găsește expunerea mai amănunțită în studiile atât de pline de lumină din „Präludien” și în special în capitolul: „Was ist Philosophie?” Un răspuns la această întrebare este nespus de greu de dat, din motivul că în istoria filosofiei nu există o definiție precisă a filosofiei<sup>2)</sup>. De fapt, aproape în fiecare epocă și la fiecare filosof găsim un alt sens al cuvântului filosofie, indiferent că acest sens derivă din obiectul sau din metoda filosofiei<sup>3)</sup>. Dar, zice Windelband, faptul acesta nu se datorește întâmplării, ci el are un sens foarte adânc în viața culturală a omului apusean<sup>4)</sup>. La început prin filosofie se înțelegea știința în genere, apoi o știință specială, până când Aristotel întemează acea „prima philosophia” — numită mai târziu și metafizică — iar stoicismul face din filosofie „un mijloc distins spre fericire”<sup>5)</sup>. „Știința este subordonată vieții”, iar filosofia devine o artă a vieții și un exercițiu spre virtute. Această poziție subordonată o păstrează filosofia și în epoca evului mediu, întrucât ea trebuie să servească credința. Dar nici eliberarea de sub tutela credinței nu duce la o nouă noțiune a filosofiei, căci filosofia

1) Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 4. Aufl. pag. 564.

2) Windelband, Präludien, Bd. I, pag. 2.

3) idem, pag. 9-11.

4) idem, pag. 12.

5) idem, pag. 16.

devine iarăși metafizică. Abia în secolul al XVII-lea din opoziția împotriva metafizicei se naște o asemenea noțiune. Dacă nu există metafizică, ci numai științe speciale, atunci trebuie să existe o știință a acestor științe speciale. Așa se transformă filosofia dintr'o viziune despre lume și viață, într'o teorie a științii<sup>1)</sup>.

Schimbarea de sens a cuvântului filosofie își are temeiul în aprecierea diferită a cunoașterii științifice în decursul evoluției culturii europene. „Istoria numelui filosofiei e totodată istoria însemnătății culturale a științii”<sup>2)</sup>. Cea mai adâncă schimbare de sens a noțiunii de filosofie este legată însă de numele lui Kant. Și pentru Kant filosofia este tot o teorie a științei. Dar Kant nu înțelege prin „teorie a științei o lămurire genetică a gândirii științifice, ci o cercetare critică a acesteia”<sup>3)</sup>.

Acest lucru are valabilitate atât pentru teoria cunoașterii cât și pentru domeniul moralei și al esteticei. Și în aceste domenii trebuie să se facă o deosebire între lămurirea genetică și valabilitatea normativă, între fapte, cari devin și valori, care valorează, între *quaestio facti* și *quaestio juris*. În această generalizare filosofia apare ca știința despre valorile universale și necesare. „Filosofia întreabă dacă există o știință, ceea ce înseamnă o gândire, care să posede valoarea adevărului cu o valabilitate universală și necesară: sau dacă există o morală — o voință și o activitate —, care să posede valoarea binelui cu valabilitate universală și necesară; sau dacă există o artă, ceea ce înseamnă o intuiție și o simțire, cari să posede cu o valabilitate universală și necesară valoarea frumosului”<sup>4)</sup>.

În legătură cu filosofia kantiană Windelband își câștigă o noțiune ideală despre filosofie: filosofia este pentru el știința critică despre valorile universal-valabile. Valorile constituiesc obiectul, iar critica metoda filosofiei. Cu ajutorul metodei critice Windelband încearcă să înțeleagă valabilitatea valorilor, pentru a putea să demonstreze, că pe lângă necesitatea legilor naturii mai există și o necesitate normativă sau ideală, că nu există numai o conștiință empirică, ci și una normală sau normativă. Și filosofia nu este decât știința despre această conștiință normală<sup>5)</sup>.

1) idem, pag. 19.

2) idem, pag. 20.

3) idem, pag. 25; *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (6. Aufl. 1912) pargr. 38-40.

4) idem, pag. 27.

5) idem, 46.

Pentru Windelband, și deci în opoziție cu Școala dela Marburg, filosofia nu este numai o teorie pură, o simplă știință, ci el accentuează însemnătatea filosofiei pentru viață. Ca o știință despre conștiința normală a insului filosofia nu este numai cunoaștere, ci ea trebuie să fie viață. Căci, ca o înțelepciune teoretică despre lume, filosofia trebuie să dea omului un sistem atotcuprinzător al cunoașterii, iar, ca o înțelepciune practică a vieții, ea trebuie să-i ofere insului un îndreptar pentru viață. Și Windelband crede, că nicăieri nu se găsește mai clar relevată legătura dintre aceste două laturi ale filosofiei ca în filosofia kantiană. De aceea și definește Windelband filosofia ca pe o „știință critică a valorilor universal-valabile”. Criticismul kantian a contribuit mult la formularea acestei definiții.

În concordanță cu aceste două laturi ale filosofiei Windelband împarte problemele ei în două grupe și anume: 1. în probleme ale existenței și ale cunoașterii (probleme teoretice) și 2. probleme ale vieții și ale valorilor (probleme practice sau axiologice). Cu a sa teorie despre existență Windelband rămâne pe temeiurile solide ale filosofiei transcendente. Natural, Windelband nu recunoaște dreptul nici unei metafizici dogmatice. Pentru el lumea empirică reală este o lume a apariției, fără însă să admită existența unui lucru în sine, căci nedeterminatul este pentru Windelband numai „mit sachlicher Notwendigkeit aufgegeben”. Postulatul logic depășește datul și slujește la construcția realității absolute. Cu aceasta Windelband întrebuintează noțiunea kantiană de „Vernunftidee”, care se găsește și la Natorp și Cohen. Problemele metafizice sunt „inevitabile, dar ele rămân probleme, care nu vor putea fi niciodată deslegate de rațiune”<sup>1)</sup>.

Categoria fundamentală a existenței este pentru Windelband categoria inherenței. Grație acestei categorii noi ordonăm momentele percepției într-o unitate obiectivă și suntem conduși la acceptarea substanțelor ca obiecte adevărate cu anumite atribute. Categoriile au o funcțiune constitutivă, spre deosebire de valori, care au funcțiune normativă. Și, pentru Windelband produsul logic al constituirii sau al cunoașterii este „o sinteză” de reprezentări. Iar la întrebarea cum pot să posedă aceste sinteze sau unități de reprezentări găsite în analiza conștiinței o însemnătate, care să depășească mișcarea reprezentărilor în individ<sup>2)</sup>, Windelband răspunde: „Dacă noi gândim

1) *Windelband*, *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen 1914, pag. 40.

2) *Windelband*, *Einleitung in die Philosophie*, pag. 212.

elementele (ceea ce înseamnă reprezentările singulare) într-o legătură care le revine de fapt"<sup>1)</sup>. De aceea obiectivitatea (*Gegenständlichkeit*) nu este altceva decât „necesitatea faptică” (*sachliche Notwendigkeit*). Acești doi factori sunt relațiunea obiectivă dintre conținut și formă.

Forma aceasta o numește Windelband categoric. „Prin categorii noi înțelegem formele sintetice sau raporturile (în acest caz în sensul principiului de raportare abstract) în cari conținuturile date intuitiv, sunt legate laolaltă prin conștiință”<sup>2)</sup>. „Aceste forme au valabilitate în sine, au valabilitate pentru existență (pentru obiect) și au valabilitate și pentru cunoaștere, dar valabilitatea lor pentru existență și pentru cunoaștere se bazează numai pe valabilitatea faptică pură care le revine în sine”<sup>3)</sup>. De aici se deduce determinarea obiectului: „Obiectul este real numai grație formei în care conștiința leagă într-o unitate părțile singulare ale conținutului”<sup>4)</sup>.

Windelband mai deosebete între categoriile constitutive și acelea reflexive. Categoriile constitutive *sunt*, cele reflexive au *valabilitate*<sup>5)</sup>. Cele dintâi sunt relațiuni obiective transcendente. Grație spațiului și timpului categoriile reflexive pot deveni constitutive. Din punctul de vedere al filosofiei transcendentele pe primul plan nu se află problemele existenței, ci ale cunoașterii: problemele noetice, căci posibilitatea cunoașterii formează presupunerea problemelor ontice și genetice. Problemele noetice scot la iveală opoziția fundamentală „între realitate și valoare, raportul dintre existență și normă”, așa că ele formează „trecerea dela problemele teoretice la cele axiologice”<sup>6)</sup>. Ca o noțiune fundamentală apare aici noțiunea adevărului. Windelband nu admite nici un „*Abbildverhältnis*” (raport de imagini) între reprezentare — care este considerată ca adevărată — și realitate. Dar adevărul nu poate fi considerat nici în sens pragmatist un simplu mijloc pus în slujba activității, căci adevărul nu trebuie să cuprindă alte temeuri decât acelea care se află în obiect și în legalitatea (*Gesetzmässigkeit*) gândirii. Pe Windelband nu-l preocupă problema psihologică a nașterii unei valori a adevărului, ci problema valabilității

1) *idem.* 232.

2) *Windelband*, *Von System der Kategorien*, pag. 45.

3) *Windelband*, *Prinzipien der Logik*, pag. 54.

4) *Windelband*, *Einleitung in die Philosophie*, pag. 232.

5) *Windelband*, *Prinzipien der Logik*, pag. 29.

6) *Windelband*, *Einleitung in die Philosophie*, pag. 194.

logice a acesteia. Din punct de vedere psihologic valabilitatea și valoarea trebuiesc raportate la o conștiință obiectivă. „Sensul adevărului, însă, pretinde o *valabilitate în sine* fără nici un raport cu o conștiință, sau și mai puțin cu o conștiință determinată, empirică. Căci însemnătatea logică a valabilității se află fundamentată pe un postulat al recunoașterii generale, care își are temeiul în statornicia faptică a conținutului conștiinții”<sup>1)</sup>. Adevărul este valabil sau are valabilitate în sine independent de actul psihic al recunoașterii, care se întâmplă în subiectul singular. Obiectele cunoașterii sunt formate — după cum am arătat mai sus — prin puterea de sinteză a conștiinții. Prin această putere sunt ele alese și ordonate în așa fel, încât noi câștigăm o porțiune din realitate. Grație conținutului și formei obiectele sunt reale și formele în care acestea se ordonează se află în realitate, dar ele sunt produse ca plăsmuiri (als Gebilde) în conștiință abia prin „sinteza selectivă” a cunoașterii. Caracterul sintetic al cunoașterii se revelează mai ales în științele raționale, cum sunt matematica și logica. Dar chiar nici științele empirice, zice Windelband, nu sunt străine de această alegere din multiplicitatea realului.

E meritul mare al lui Windelband de a fi observat, că în preocuparea unilaterală cu critica kantiană a cunoașterii se află cuprinsă primejdia mare a sărăcirii interioare a neokantianismului. Windelband face o obiecțiune pe deplin justificată, căci Kant n'a cercetat numai structura interioară a cunoașterii științifice, ci și aceea a moralității, a dreptului, a artei și a religiei. Ba Windelband condamnă chiar și numai o interpretare a filosofiei kantiene, căci pentru el „Kant verstehen, heisst über ihn hinausgehen”. Și de fapt, Windelband a și depășit în multe privințe gândirea kantiană. Așa de exemplu Kant s'a orientat, atunci când a determinat condițiile și legile interioare ale cunoașterii omenești, numai după matematică și științele naturii. De aici și părerea lui Kant, că numai matematica și științele naturii ar fi științe adevărate și, deci, numai cu ajutorul acestor discipline se poate ajunge la determinarea ființei și a granițelor cunoașterii omenești. Windelband a arătat însă că această părere a lui Kant nu este justificată, pentru că reflexiunea epistemologică poate fi întinsă și aplicată și în științele istorice<sup>2)</sup>. Căci atât științele matematice-naturale cât și cele

1) idem. pag. 211.

2) Windelband, Strassburger Rektoratsrede „Geschichte und Naturwissenschaft”, 1894.

istorice sunt științe ale experienței. Deosebirea constă numai în aceea că științele naturii sunt *nomotetice*, ceea ce înseamnă că științele naturii caută să stabilească legalități generale (*allgemeine Gesetzmässigkeiten*), să descrie ceea ce „mereu se repetă în același mod”, pe când științele istorice sunt *idiografice*, pentru că acestea caută să înțeleagă realitatea individuală, unică, căreia îi revine o valoare culturală. Naturalistul cercețează legile care guvernează procesele naturii. Istoricul din contră rămâne la individual cu intenția „*irgendein Gebilde der Vergangenheit in seiner ganzen individuellen Ausprägung zu ideeller Gegenwartigkeit neu zu beleben*”<sup>1)</sup>.

Aceste considerații epistemologice nu sunt pentru Windelband un scop în sine, ci numai o pregătire, pentru a se putea răspunde la întrebarea: care grupă de științe trebuie să determine fundamentarea științifică a unei viziuni despre lume și viață? Ce este mai important pentru scopul acesta ultim al cunoașterii, știința despre legi sau știința despre întâmplări? Înțelegerea esenței generale și supratemporale sau înțelegerea întâmplărilor individuale și temporale? Windelband se hotărăște pentru acestea din urmă, cu justificarea că în aceste întâmplări istorice nu se cuprinde numai ceva trecător, schimbător și temporal. Prin legătura cu viața istorică noi luăm parte la valorile culturale, care s’au realizat în decursul evoluției istorice. Dar aceste valori formează un imperiu al supratemporalului și al veșnicei valabilități. Și din acest punct de vedere istoria se dovedește a fi „organon”-ul adevărat al filosofiei. Kant n’a putut să aprecieze valoarea istoriei pentru filosofie, pentru că el nu s’a putut desface întru totul de modul de gândire atât de neistoric al iluminismului. Și de aceea Windelband accentuiază aici importanța lui Hegel, care a recunoscut atât de clar faptul, că aceea ce este „*zeitlos gültig*” — sau în limba lui Hegel „*ideea*”, „*rațiunea*”, „*spiritul absolut*” — se realizează în istorie<sup>2)</sup>.

Valorile culturii își găsesc realizarea lor în natură în clipa în care conștiința omului recunoaște în aceste valori niște norme sau imperative cu o valabilitate absolută pentru viață. Conștiința omului se raportează în activitatea ei la aceste norme. Și

---

1) Vezi asupra concepției lui Windelband despre filosofia istoriei studiul clar și judicios al lui Nic. Bagdasar în „Filosofia contemporană a istoriei”, București 1930.

2) Și de aceea Windelband și pretinde, că o renaștere a hegelianismului este o completare necesară a neokantianismului.

Windelband numește această raportare a conștiinții la normele etern-valabile „Beurteilung” spre deosebire de judecata teoretică. Iar dacă asemenea judecăți axiologice au pretenții asupra unei valabilități generale, atunci, zice Windelband, ele trebuiesc să fie fundamentate pe valori universal-valabile. Simpla lămurire psihologică a valorilor — ca generatoare de plăcere într’o conștiință individuală — nu este suficientă, căci din experiența zilnică se poate vedea, că se formează valorificări noi supraindividuale, cari sunt în raport cu o conștiință generală. Afară de această conștiință, Windelband mai admite — în spirit veritabil kantian — încă o conștiință, pe care el o numește „conștiință normală” sau conștiință în genere. Pe deasupra formelor temporale ale unei conștiințe generale există o conștiință în genere, la care trebuie să fie raportate valorile în sine așa cum și în teoria cunoașterii este necesară o asemenea conștiință în genere pentru fundamentarea legalității logice (zur Begründung der logischen Gesetzmässigkeit). Și conștiința aceasta înseamnă numai că aici este prezentă o ordine faptică, care nu poate fi descompusă în raporturi psihologice ale unui subiect individual.

Așa dar, Windelband nu mai caută supratemporalul într’o lume „transcendentă”, ci în lumea valorilor „veșnic valabile” ale adevărului, binelui și frumosului. El vorbește despre valori logice, etice și estetice. Și, în ceea ce privește etica, Windelband se găsește așezat tot pe temeiuri kantiene, căutând desigur, ca și Schiller, să depășească rigorismul moralei kantiene prin admiterea idealului unui suflet frumos. El deosibește mai multe planuri de motivare ca: socialitatea naturală, legalitatea, moralitatea meritorie și imperiul moralității. Pe planul acesta ultim se poate realiza o concordanță desăvârșită între voința individuală și legea morală, între înclinare și datorie. Conștiința datoriei este principiul formal, general al Eticei. Windelband nu se mulțumește, însă, numai cu acest principiu, ci el caută și un principiu material. El descoperă acest principiu în raportul dintre individ și societate, în legătura dintre voința individuală și voința socială. Societatea ideală a ființelor raționale este pentru Windelband — ca și pentru Kant — un postulat al rațiunii practice. Societățile istorice formează formele istorice ale conștiinței generale și de aceea acestea au menirea de a încuraja valorile pe cari ele le conțin, cu scopul de a desăvârși viața societății. Aceasta nu se poate însă realiza decât prin crearea unui sistem cultural, așa că menirea oricărei so-

cietăți este „crearea unui sistem al culturii”<sup>1)</sup>). Cu aceasta Windelband determină și rostul vieții individului, care constă în colaborarea activă la realizarea culturii. Scopul suprem al vieții omenești este realizarea valorilor, sau cu alte cuvinte realizarea personalității purtătoare și creatoare de cultură. Etica se transformă la Windelband în filosofie a culturii<sup>2)</sup>).

Dacă conștiința generală și normativă este o entitate metafizică, atunci ea trebuie să fie gândită ca o realitate spirituală originară, sau ca o rațiune absolută. Și, prin faptul că valorile logice, etice și estetice sunt raportate la o asemenea realitate suprasensibilă, ele primesc un colorit religios. Windelband nu înmulțește numărul valorilor încă cu una, dar conținutul valorilor trebuie ancorat într-o entitate metafizică, într-o viață supratemporală a personalităților. Conștiința morală devine o realitate metafizică, pe care Windelband o numește sfințenie<sup>3)</sup>). Pentru o filosofie a valorilor raportul cu o realitate transcendentă apare ca absolut necesară. Conștiința nu rămâne pe un plan social ca o sinteză ultimă, ci ea pretinde o fundamentare spirituală, un fundament de drept absolut situat dincolo de orice experiență. Omul nu poate fi religios decât întrucât el se știe determinat în conștiința lui de „Transcendent”. De aceea pentru Windelband religia este „viața transcendentă, esențialul în religie fiind trăirea, viața peste experiență, conștiința aparține unei lumi a valorilor spirituale, das Sichnichtgenügenlassen am empirisch Wirklichen”<sup>4)</sup>). Windelband lasă intenționat, prin statuarea unei ființe divine ca purtătoare a unei lumi suprasensibile a valorilor, deschisă contrazicerea dintre existență și ideal, valoare și realitate. Dualismul acesta nu trebuie ocolit, căci valorificarea nu e posibilă decât prin aceea că valoarea nu este în concordanță cu realitatea. Lumea valorilor și lumea realității trebuie să se raporte reciproc una la alta, fără însă să se identifice vr’odată. Dualitatea dintre valoare și realitate este o problemă de nedelegat, ea este „misterul sfânt grație căruia noi aflăm granițele ființii și ale cunoașterii noastre”. „Sensul adânc al temporalului constituie deosebirea între aceea ce este și aceea ce trebuie să fie. Și pentru că

1) *Windelband, Präludien*, Bd. II. 5. Aufl., Tübingen 1915, p. 191.

2) *Windelband* este inițiatorul unei mișcări filosofice, care va fi continuată de *Bruno Bauch*, *Richard Höningwald* și *Johannsen*. Vezi *B. Bauch, Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, Leipzig 1923. *R. Höningwald, Über die Grundlagen der Pädagogik*, München 1927.

3) *Windelband, Präludien*, II. Bd. 295.

4) *idem*, p. 305.



această deosebire, reprezentată în voința noastră, constituie condiția fundamentală a vieții omenești, cunoașterea noastră nu poate s'o depășească niciodată și să ajungă la înțelegerea originii ei" <sup>1)</sup>).

Că Windelband — cu toate că el este un neokantian — își păstrează o poziție independentă față de Kant, se mai poate vedea și din felul cum tratează problema divinității și a nemuririi.

Kant a încercat, în năzuința lui de a dovedi nemuirea sufletului, să producă un argument moral. El fundamentează postulatul nemuririi, pe pretenția unei răsplătiri după moarte, pentru că în viața aceasta împărțirea norocului și a nenorocului se face fără să se țină cont de meritul moral <sup>2)</sup>. Dar, zice Windelband, năzuința după o răsplătire dreaptă este un sentiment moral îndreptățit? „Un rigorism sever — așa cum este cuprins în imperativul categoric kantian — va nega acest lucru și va găsi că virtutea și fericirea sunt două lucruri, care nu au și nici nu trebuie să aibă nimic comun". Și apoi „cine garantează, că trebuie să existe într'adevăr, aceea ce noi am dori să fie privit ca moral?"

Windelband vede dorința după nemuire în năzuința metafizică a personalității de a-și câștiga o însemnătate, care să depășească lumea simțurilor. Și năzuința aceasta a omului este într-un tot îndreptățită, căci omul are posibilitatea, ca, în lumea aceasta temporală, să se împărtășească din valorile veșnice și supratemporale și să colaboreze la realizarea acestora. A fi nemuritor înseamnă, după Windelband, a fi purtător de valori veșnice, a fi o personalitate, căci personalitatea este expresia mărginită, temporală, a valorilor nemărginite și veșnice.

Deasemenea, Kant își sprijină postulatul lui despre Dumnezeu tot pe imperativul unei răsplătiri viitoare, și de aceea Windelband nu recunoaște nici argumentul moral kantian despre existența lui Dumnezeu. Windelband consideră problema teodiceei ca ceva ce nu va putea fi niciodată soluționat, căci, zice Windelband, cum se poate împăca concepția că în lume există rău, cu credința într'un Creator și Susținător al acestei lumi? Iar dacă se vorbește despre „însemnătatea educativă" a răului și despre așezarea unor mijloace contrare, puse însă în slujba

1) *Windelband*, *Einleitung in die Philosophie*, p. 431.

2) Din cauză că omul nu se poate împărtăși în această lume de fericirea de care s'a arătat demn „so muss eine andere Welt sein oder ein Zustand, wo das Wohlbefinden des Geschöpfes dem Wohlverhalten desselben adäquat sein wird". *Kant*, *Vorlesungen über Metaphysik*, p. 241; *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 14.

realizării scopurilor divine, atunci se poate răspunde, că „oare de ce un Atotputernic bun și înțelept n'a ales pentru realizarea scopurilor sale mijloace mai puțin dureroase”. Incercările care se fac de a se micșora importanța răului fizic neglijează și subestimează puterea și realitatea păcatului în lume. „Și tocmai aici este punctul, în care năzuința spre o înțelegere unitară a lumii se află în fața unei enigme. Lumea valorilor și lumea realității, imperiul idealului și acela al cauzalității nu sunt străine unul de celălalt, ci ele se indică reciproc. Dar ele sunt tot atât de departe de a forma o unitate. Realitatea este pătrunsă de o dualitate adâncă: în ea se află alături de valori și o putere întunecată, care este indiferentă față de orice valoare. Și dacă noi înțelegem sub numele divinității un principiu unitar în care își are obârșia și ființa tot ceea ce poate fi trăit, atunci nu se poate înțelege niciodată cum este posibilă o asemenea dualitate, care contrazice ființa acestei divinități”. Noi putem, însă, totuși, ca în fața acestui mister ultim să ne mulțumim a recunoaște în această „dualitate a valorilor” condiția întregii activități omenești. Dacă valoarea și realitatea ar coincide, dacă tot ceea ce este rațional ar fi real și tot ceea ce este real ar fi rațional — așa cum credea Hegel — atunci care ar mai fi scopul și rostul vieții omului?

Natural, Windelband nu vede menirea filosofiei într-o creație a unei culturi ideale, — cum pretindeau un Eucken sau un Nietzsche — ci rostul filosofiei este acela de a înțelege cultura dată. Windelband năzuiește să determine pe om, ca să nu-și mai găsească bucuria „în neliniștea voinții, cu care noi suntem prinși în meschinele preocupări trecătoare ale lumii apariției, ci numai din liniștea intuiției și a gândirii pure, în care se revelează valorile Veșniciei”.

Acela care a căutat să dea filosofiei valorilor un temei epistemologic a fost Heinrich Rickert (1863-1936), fost profesor de filosofie în Freiburg și Heidelberg și un filosof de mare prestigiu, înzestrat cu un puternic spirit logic, cu o gândire nespus de clară și cu o mare putere creatoare<sup>1)</sup>.

1) Lucrări despre filosofia lui H. Rickert: *Siegfried March*, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, Mohr 1929; *Richard Kroner*, *Anschauen und Denken. Kritische Bemerkungen zu Rickerts heterothetischem Denkprinzip*. Logos Bd. XII; *Nicolae Bagdasar*, *Der Begriff des theoretischen Wertes bei H. Rickert*, Berlin 1927; *W. Moog*, *Die deutsche Phil. des 20*

În cuvântarea sa rectorală din 1894 Windelband face deosebirea, atât de însemnată pentru Școala badică de Sud-Vest, între științele nomotetice și idiografice. Științe nomotetice sunt științele naturale, al căror scop este adunarea realității sub legi generale. Științele spirituale au din contra un caracter idiografic, căci acestea se ocupă cu evenimente unice. Școala dela Marburg a făcut din filosofie o critică a științelor nomotetice. Dar, după Windelband, este necesar ca filosofia să devină și o critică a științelor spirituale, pentru a se putea apropia de viață. Așa cum Kant a făcut din filosofie o critică a principiilor logice ale științelor naturii, tot asemenea ea va trebui să devină și o critică a științelor spiritual-culturale. Iar, aceea ce Windelband a schițat programatic numai, a încercat să realizeze pe deplin Rickert în epocala lui operă: „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung”. Așa că Rickert a devenit, alături de maestrul său Windelband, întemeietor de școală filosofică. El reia firul ideilor pe cari Windelband le stabilise în „Cuvântarea rectorală” și le dezvoltă până la ultimile lor consecințe, aprofundându-le, pentru a le da o bază logică cât mai largă.

Sistemul lui Rickert vrea să fie un sistem critic adevărat sau — în legătură cu expresia kantiană — o filosofie transcendentă. Și la Rickert, ca și la Windelband de altfel, întâlnim tendința de a-l depăși pe Kant, continuându-l. În realitate nici Rickert nu-l continuă numai pe Kant, căci și la el întâlnim, alături de motive kantiene, și idei cari își au obârșia în filosofia lui Fichte.

În continuarea ideilor dezvoltate de Windelband în „Cuvântarea rectorală” Rickert pleacă dela întrebarea: Care este scopul ultim al științelor naturii? Realitatea este constituită dintr’o bogăție de date intuitive, care din punctul de vedere al cantității și al calității este pentru noi inepuizabilă. Științele naturale încearcă să prindă această multiplicitate haotică într’un sistem de noțiuni și prin aceasta să „cunoască” această multi-

---

Jahrhund., 1922; *I. Brucăr*, *Filosofi și sisteme*, Buc. 1933; *Nicolae Bagdasar*, *Filosofia contemporană a istoriei*, Buc. 1930.

Lucrările lui Rickert sunt: *Zur Lehre von der Definition; Der Gegenstand der Erkenntnis*, 1892, 3. Aufl. 1915; *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 1896, 2 Aufl. 1913; *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 1899, 4 Aufl. 1921; *System der Philosophie, Erster Teil, Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, 1921; *Die Philosophie des Lebens*, 1920; *Kant als Philosoph der modernen Kultur*; *Goethes Faust*, 1932; *Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie*; *Psychophysische Kausalität und psychophysischer Parallelismus*; *Wilhelm Windelband*.

plicitate. Scopul acesta nu poate fi realizat decât atunci când aceste noțiuni n'au valabilitate numai pentru imperiul experienței insului, ci au o valabilitate necesară și universală, ceea ce înseamnă numai dacă ele cuprind „legi ale naturii”. Asemenea noțiuni (Gesetzbegriffe) sunt, însă, noțiuni în care sunt exprimate raporturi legale (gesetzmässige Beziehungen) sau relațiuni. Raporturile trebuie să aibă o valabilitate. Noțiunile de relațiune presupun, așadar, noțiuni obiective. În noțiunile obiective se cuprinde, însă, mai mult intuitivitatea (Anschaulichkeit) datului original. Și de aici năzuința științelor naturii de a înțelege lucrurile, obiectele, ca pe niște fenomene care se nasc și dispar determinate de anumite legi, ceea ce înseamnă să transforme noțiunile de substanță în noțiuni de relație. Dar chiar și într'un caz ideal mai rămân totuși „obiecte ultime” despre care se neagă tot ceea ce este valabil pentru obiectele sensibile. Aceste „obiecte ultime” sunt gândite ca fiind nedevenite și netrecătoare și în acelaș timp ca lipsite de orice multiplicitate. Toate schimbările în raporturile acestor obiecte ultime nu pot fi decât o schimbare de poziție, așadar de mișcare. Și aceste mișcări pot fi înțelese și stăpânite de un sistem de legi ale mișcării formulate matematic. Idealul științelor naturii este înțelegerea mecanicistă a lumii.

Rickert înglobează acestor științe ale naturii chiar și psihologia. El subordonează viața sufletească formării noțiionale a științelor naturii. Putem chiar să anticipăm și să spunem, că teoria rickertiană despre psihologie depinde în mare măsură de opoziția<sup>1)</sup> pe care Rickert o așează între realitate și valoare, filosofie și știință, științe naturale și științe culturale. În cercetarea metodologică din „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung” psihologia e considerată ca o știință generalizatoare și deci deosebită de științele culturii. În concepția aceasta despre psihologie se pot desluși clar influențe pozitiviste, căci, din punct de vedere al teoriei cunoașterii, psihologia este pentru Rickert o știință obiectivatoare. Obiectul ei — eul empiric — este un obiect, ca și celelalte obiecte, a cărui obiectivare nu numai că este posibilă, dar ea este chiar impusă de progresul științific. Obiectul psihologiei poate fi, deci, fixat în sfera obiectelor naturii, fără să fie

1) Cuvântul „opoziție” să nu fie înțeles aici drept contrazicere, sau paradox în sens kierkegaardian, ci un relaționism care duce la concepția unui sistem veșnic deschis. Vezi H. Rickert, *System der Philosophie*, I. Teil, 1921, p. 44.

prin aceasta falsificat. Cu aceasta psihologia își pierde poziția ei specială în sistemul științelor, iar valoarea eului psihologic cât și ideea valorii dispar cu totul din conceptul suflului.

Psihologia se mișcă în imperiul noneului imanent. Ea se ocupă cu eul individual și acest eu este un eu-obiect și deci, față de eul epistemologic absolut, el este un non-eu. Rickert crede, că el a făcut posibil, ca și psihologia să poată formula legi pure ale fenomenelor psihologice care se desfășoară în timp. Și cu aceasta Rickert devine partizanul acelei concepții născută în epoca pe care Husserl o numește așa de nimerit „epoca antegalileică a psihologiei”. Trebuie, zice Rickert, „să fie permis ca să se facă abstracție de orice produs, iar realitatea sufletească să fie cercetată numai în ceea ce privește existența ei, așadar fără să se țină seama de vr'un sens sau însemnătate a acesteia”<sup>1)</sup>.

Dar, realizarea ideală a acestui deziderat descopere anumite granițe, cari nu pot fi depășite, căci o asemenea formare de noțiuni ignorează intuitivul, deosebirea calitativă, unicul, individualul. Și acest individual nu mai poate fi cercetat de științele naturii, ci el formează obiectul cercetărilor istorice. Rickert vorbește de o formare noțională istorică, care nu se mărginește să povestească numai cele întâmplare — „wie es eigentlich gewesen ist” — ci ea caută să aleagă esențialul de neesențial, punând materialul istoric într'un raport cu valorile culturale recunoscute. Acesta este un raport pur teoretic. El dă posibilitatea istoricului, ca să descopere personalitățile cari au contribuit la creierea culturii. Valorificarea negativă sau pozitivă a faptelor istorice este neesențială. Esențialul este pentru istoric ordonarea individualului în legăturile lui generale.

O asemenea legătură găsește istoricul în aceea că el presupune între fapte un raport cauzal. Pentru Rickert opoziția dintre natură, ca ceva determinat cauzal, și întâmplarea istorică, ca ceva nedeterminat, e falsă. Opoziția logică dintre științele naturii și științele istorice n'are nimic de-a-face cu opoziția dintre necesitatea cauzală și libertatea de voință. Rickert neagă libertății de voință orice amestec în știința empirică a istoriei.

Desigur, trebuie să se facă iarăși o deosebire între le-

1) Rickert, *Gegenstand der Erkenntnis*, p. 159.

gături cauzale individuale și legi cauzale, sau legi ale naturii, pe care noi le câștigăm prin abstracție din legături cauzale individuale. În acestea din urmă efectul cuprinde întotdeauna ceva nou, pe câtă vreme științele naturii fac abstracție de acest „ceva nou”, declarând că între cauză și efect este o egalitate desăvârșită. Considerațiile istorice presupun însă o neegalitate cauzală. De aceea istoria nici nu caută să fixeze legi ale evoluției istorice, tocmai pentru că formarea ei noțională nu e generalizatoare, ci individualizatoare <sup>1)</sup>.

Din cele de până aici se poate vedea că s'a ajuns numai la o determinare formală a deosebirii dintre științele naturale și cele istorice. Pentru Rickert, însă, o asemenea deosebire formală nu e suficientă ca să determine o împărțire a lucrului științelor.

Realitatea empirică poate fi cercetată atât din punct de vedere al științelor naturale cât și din acela al științelor istorice. Dar pentru știința istorică realitatea „spirituală” e mult mai însemnată decât aceea corporală. Spiritualul să nu fie însă înțeles ca fiind identic cu „sufletesc” sau „psihic”. Viața sufletească nu e demnă să fie numită viață spirituală decât întrucât aceasta cuprinde o atitudine pozitivă față de valorile culturii. Numai prin faptul că viața sufletească este purtătoarea unui sens poate fi înțeleasă de istorie. Așa că, dacă noțiunea „spirit” este înțeleasă în felul acesta, atunci istoria poate fi numită știință a spiritului.

Odată stabilită deosebirea între științele naturii și științele spirituale, se pune acum întrebarea, care este rostul prelucrării noționale separate a datului empiric? Sau, poate corespunde acestor noțiuni o „realitate adevărată”, care s'ar ascunde înapoia lumii experienței? Sunt aceste noțiuni imaginea unei realități metafizice? Atunci, zice Rickert, noi trebuie să credem într'o concordanță misterioasă, egală cu o „armonie prestabilită”, între noțiunile noastre și realitatea absolută. Valabilitatea noțiunilor noastre ar rămânea atunci tot așa de problematică ca și acceptarea unei asemenea armonii. Acceptarea unei realități „transcendente”, care, după realism, trebuie să asigure valabilitatea obiectivă a noțiunilor noastre, ne călăuzește înspre scepticism. În procesul cunoașterii nu este vorba de reprezentarea unei realități absolute, ci de crearea productivă a unor lumi no-

1) Logic este posibil să se găsească deveniri tipice ale popoarelor culturale, dar aceasta nu privesc istoria ci sociologia. Vezi în această privință lucrarea lui Nic. Bagdasar, *Filosofia contemporană a istoriei*.

ționale, cari, spre deosebire de realitatea dată nemijlocit, pot fi cuprinse cu privirea, întrucât ele relevează aceea ce pentru scopul cunoașterii este esențial. Dar, valabilitatea noțiunilor noastre nu se fundamentează, zice Rickert, nici pe concordanța acestor noțiuni cu obiectele date empiric, căci aceste obiecte sunt create abia prin formarea noțională a materialului faptic. Valabilitatea noțiunilor nu depinde, deci, decât de modul de activitate al subiectului, pe care acesta o săvârșește atunci când formează noțiunile.

O altă întrebare care se ivește acum este dacă se mai poate vorbi din punctul acesta de vedere subiectivist de o valabilitate obiectivă? Rickert răspunde pozitiv prin aceea că arată — după cum vom vedea mai departe — că în actul cunoașterii este vorba de poziția pe care subiectul trebuie să o ia în fața valorilor. Căci „nu există nici o cunoaștere, care n'ar fi realizată de un subiect ce recunoaște legătura dintre formă și conținut”. Așa că putem spune, că valabilitatea obiectivă a formării noționale științifice depinde de valabilitatea valorilor față de cari subiectul cognitiv ia o poziție și în vederea cărora el își formează noțiunile sale.

E adevărat că Rickert nu s'a străduit să desvolte un sistem al valorilor teoretice, dar el accentuează — și aceasta împotriva naturalismului — că valabilitatea obiectivă a istoriei are un curs mai urcat decât aceea a științelor naturii, tocmai pentru că aceasta face mai puține presupuneri. „Istoricul, zice Rickert, se poate mulțumi cu supoziția că realitatea în evoluția ei temporală poate să stea într'un raport cu oarecari valori valabile absolut, dar cari lui îi sunt complect necunoscute. Științele naturale din contra trebuie să admită presupunerea mult mai specială că stabilirea de judecăți universal valabile sau legi ale naturii personifică o valoare teoretică absolută și că o apropiere de realizarea acestei valori în decursul evoluției istorice a științei e posibilă”.

Interesant la Rickert e faptul că el a fost conștient, că într'o viziune mai cuprinzătoare despre lume și viață e necesar ca, alături de valoarea teoretică, să se poată afirma și alte valori. Și acest lucru e posibil prin aceea că valoarea teoretică devine pentru subiectul cognitiv un imperativ categoric. Cercetarea și recunoașterea adevărului devine pentru acesta o *datorie*. De aceea, zice Rickert, noi trebuie să vedem în subiectul care recunoaște conștient, liber și autonom valori un

*fundament supralogic*<sup>1)</sup>), pentru realizarea valorilor logice în evoluția istorică. Voința plină de conștiința datoriei devine presupunerea în genere pentru realizarea oricărei valori absolute și de aceea voința aceasta capătă ea însăși o valoare absolută. Acesta e motivul foarte puternic, care determină știința să nu vadă în atitudinea conștientă și plină de tragicul datoriei a omului față de valori ceva individual, ci ceva universal valabil. În centrul oricărei expunerii istorice se află oameni volitivi, cari iau o poziție, o atitudine față de valorile generale și normative ale comunității lor și cari simt datoria să realizeze valorile în bunuri.

Din cele de mai sus se poate deduce că obiectivitatea științifică a cunoașterii legilor naturii este întemeiată pe presupunerea formală, că unele judecăți universale și necesare au o valabilitate absolută. Obiectivitatea istoriei are deasemenea trebuință numai de presupunerea formală, că anumite valori au o valabilitate absolută. Obârșia conținuturilor acestor două științe este experiența. Și cu aceasta Rickert a dovedit, că și istoria are pretenția asupra unei valabilități obiective, că și istoria este o știință tot așa de exactă ca și științele naturale. Desigur Rickert face acest lucru cu intenția vădită de a da posibilitatea filosofiei să depășească atât „istorismul” cât și „naturalismul”, prin aceea că el accentuează ideea valabilității supraistorice.

Până acum am fost preocupați mai mult să arătăm care este, după Rickert, însemnătatea științelor naturii și a științei istorice pentru filosofie. Problema aceasta duce însă necesar la problema noțiunii și a rostului filosofiei.

Filosofia se raportează, spre deosebire de științele singulare, nu la părțile lumii, ci la întregul acesteia, zice Rickert. Filosofia este o știință universală, a cărei menire este determinarea „totalității lumii”. „Filosofia pleacă de la năzuința de a ajunge la o claritate teoretică asupra întregului lumii”<sup>2)</sup>). Scopul sistematic al filosofiei este acela de a forma din haosul teoretic un cosmos teoretic<sup>3)</sup>). Windelband împărțise filosofia în înțelepciune teoretică despre lume și în înțelepciune practică a vieții. Rickert încearcă să depășească această împărțire, cău-

1) Cu această noțiune Rickert caută să se apere împotriva acuzației că ar fi intelectualist. Comp. *Rickert, Die Philosophie des Lebens*, p. XI, și *Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis*.

2) *Rickert, Die Philosophie des Lebens*, p. 152.

3) *idem*, cap. *Der Kampf gegen das System*.



tând să arate, că problema valorilor nu se mărginește numai în domeniul practicului, ci și pentru forma teoretică a vieții recunoașterea adevărului ca valoare formează o presupunere necesară. Rickert accentuează caracterul științific al filosofiei, dar nu neglijează nici însemnătatea vizionară (*Weltanschauungsbedeutung*) a acesteia. Desigur, Rickert exclude din filosofie orice concepție subiectivă despre viață și lume, căci pentru el filosofia este *wissenschaftliche Weltanschauungslehre*. Dar ca o concepție despre lume, filosofia trebuie să fie totodată o concepție despre valori sau o filosofie a valorilor. Cu aceasta Rickert precizează domeniul filosofiei, care nu este altul decât problema valorilor, cât și obiectul acesteia, pe care îl formează întregul lumii.

Întregul lumii, ca obiect al filosofiei, nu trebuie însă identificat cu Absolutul, deși Rickert recunoaște, că o negare a Absolutului nu e posibilă. Din contra, dacă filosofia vrea să fie o știință universală, atunci ea trebuie să înțeleagă Absolutul în corelație cu relativul. Rickert numește punctul acesta de vedere relaționism, pentru că orice ceva trebuie să fie determinat ca un raport al *unuia* cu *celălalt*, iar Absolutul nu poate fi gândit decât ca „*Relation der Relata*”. Relaționismul vrea să fie o depășire atât a relativismului cât și a absolutismului. Tendința fundamentală a gândirii lui Rickert este ocolirea antinomicului, prin aceea că Rickert nu se oprește niciodată la o paradoxie, ci el năzuiește ca, cu ajutorul unei atitudini critice, să-i dea gândirii un caracter neantinomic. „Heterologie și nu antinomie trebuie să fie lozinca omului teoretic”<sup>1)</sup>. Conform principiului heterotetic dela fundamentul sistemului rickertian, totul se reduce la explicarea corelației dintre „ceva” și „altceva” și unde altceva nu este o negație, o antinomie, ci este ceva pozitiv. Heterologia înseamnă pretenția unei legături lipsite de contradicții în gândirea noțională a unui „ceva” cu „altceva”, raportul neantinomic și neparadox între membrele unei sinteze logice. Heterologia e principiul unui relaționism de nepătruns, după care despărțirea și legarea trebuiesc gândite împreună. „Relațiunea care leagă și desparte în același timp „unul” de „celălalt”, ceva de altceva nu poate fi eliminat din lume prin nici o gândire”.<sup>2)</sup>

Filosofia lui Rickert cu caracteristica ei logicistă trece drept

1) Rickert, *System der Philosophie*, I Teil p. 14.

2) idem, p. 44.

cel mai consecvent și mai pregnant criticism contemporan. Rickert numește punctul său de vedere subiectivism critic sau idealism transcendent, de unde se poate vedea destul de clar intenția lui Rickert de a depăși pe Kant. Și Rickert interpretează doctrina kantiană din punctul de vedere al filosofiei valorilor. Prin aceea că I. Kant a găsit obiectivitatea în subiectivitate, ceea ce însemnează într'un subiect normativ, supra-individual și transcendent, a făcut din problema obiectului ontologic o problemă a valorilor, căci, după Kant, obiect este aceea ce subiectul transcendent determină ca atare după reguli valabile, după norme.

Teoria cunoașterii nu e pentru Rickert decât o parte a teoriei generale a valorilor. O interpretare a sensului cunoașterii nu e posibilă decât pe temeiul valorilor teoretice<sup>1</sup>). Rickert nu obosește niciodată să arate, că obiectul cunoașterii nu este transcendent și nici real imanent, că el nu trebuie înțeles ca un dat existent, ci obiectul cunoașterii este ceva tematic (aufgegeben) în sensul ideii kantiene. În procesul cunoașterii nu e deloc vorba de o reprezentare a unui ce real, ci cunoașterea este o judecare și de aceea numai judecățile sunt adevărate, căci numai acestea au o însemnătate teoretică<sup>2</sup>). Sensul logic al judecății constă însă în recunoașterea sau neadmiterea unei valori, într'o afirmare sau negare<sup>3</sup>). A cunoaște, zice Rickert, „este recunoașterea unor valori sau respingerea unor nevalori, în timp ce eroarea trebuie înțeleasă ca o nerecunoaștere a valorilor și o admitere a nevalorilor”<sup>4</sup>). Într'o judecată avem de-aface cu un imperativ normativ care se revelează nemijlocit în „necesitatea judecății” (Urteilsnotwendigkeit)<sup>5</sup>). Adevărul constă în recunoașterea imperativului. Acest imperativ nu este, însă, ceva real, ci ceva „was zeillos gilt”. Rickert nu acceptă ca obiect al cunoașterii un lucru în sine situat înapoia fenomenelor sensibile, ci ajunge la conceptul unei valori transcendente, care e privită ca fiind adevăratul obiect al cunoașterii. Și această valoare e descrisă ca un imperativ transcendent, ca un imperativ pentru subiectul cognitiv care trebuie să formuleze judecăți, așadar să recunoască anu-

1) Vezi Dr. *Friedrich Rotter*, *Die Erkenntnistheorie der Wertphilosophie* 1927.

2) *Rickert*, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, p. 235.

3) *idem*, p. 153.

4) *Rickert*, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, p. 153, și *Kantstudien*, XIV, p. 182.

5) *Rickert*, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 4—5 Aufl. p. 175.,

mitor conținuturi anumite forme logice. Cunoașterea este, deci, din punctul de vedere al unei valori transcendente, o hotărâre a subiectului cognitiv dacă o formă și un conținut își aparțin sau nu, măsura dând-o în această privință valoarea transcendentă. Desigur, Rickert nu înțelege prin această transcendentă un transcendent care ar exista aievea. Căci „îndoiala într'un imperativ transcendent independent, în valabilitatea lui, de orice voință reală, ceea ce înseamnă absolut independent de un subiect cognitiv pur, duce la un nonsens logic: contestarea acestui imperativ, ba chiar și numai îndoiala în acesta se anulează pe sine însuși”<sup>1)</sup>. Sensul judecății, care e independent de actul psihic al judecății, nu este ceva real, ci el trebuie să fie „ein theoretisches Wertgebilde von transzendenter Geltung” și ca atare el presupune, după Rickert, un imperativ (Sollen) transcendent<sup>2)</sup>. Ba ceva și mai mult, orice determinare a existenței cuprinde ca judecată un raport cu un imperativ transcendent. Și de aceea Rickert și zice că imperativul transcendent și sensul recunoașterii acestuia aparțin „presupunerilor logice ale existenței reale” sau ele sunt „begrifflich früher als die immanente Realität”<sup>3)</sup>. Cu aceasta Rickert face să dispară contrazicerea dintre problemele axiologice și teoretice — pe care am întâlnit-o la Windelband — și transformă în același timp și noțiunea realității obiective. Formele, categoriile și legile cari constituiesc realitatea obiectivă nu mai apar acum ca niște forme existențiale transcendent date, ci ca norme, care se raportează la un subiect judecător și de aceea totalitatea realității obiective nu poate fi gândită ca ceva care există real, ci ca ceva „Seinsollendes”.

Drumul pe care merge epistemologia sa e numit de Rickert drumul psihologic transcendent sau subiectiv, pentru că el pleacă dela subiect. Desigur e necesar, ca să precizăm, ce anume înțelege Rickert prin acest subiect. Teoria rickertiană a subiectului se caracterizează printr'o atitudine antidialectică<sup>4)</sup>. Ea desvoltă, în strânsă legătură cu teoria obiectului, amândouă elementele criticismului kantian: fenomenalismul și idealismul transcendent. Rickert transformă fenomenalismul kantian într'un idealism al reprezentării, curățit de orice adaos metafizic, iar idealismul transcendent il păstrează întocmai.

1) idem, p. 244.

2) idem, p. 266. Comp. și „Logos”, IV, p. 27.

3) idem, (3 Aufl.), p. 333.

4) Comp. S. March, Die Dialektik in der Philos. der Gegenwart.

Cu cunoașterea, zice Rickert, e legat necesar un subiect. Dar în urma principiului idealist devine și subiectul cognitiv — din cauza funcțiunii constitutive — legat necesar de obiectul cunoașterii. În raportul necesar dintre subiect și obiect, însă, eul empiric este complet exclus. De ce oare aceasta? Pentru că, după Rickert, eul real este el însuși, în cunoașterea sa, un membru al lumii obiectului. Eul empiric este el însuși un immanent. Și Rickert se gândește, atunci când vorbește despre aceea ce nu poate fi obiectivat din subiectul empiric, la teoria lui abstractă a funcțiunii cunoașterii.

Pe temeiul altor trei noțiuni ale eului empiric și ale obiectivării acestora Rickert ajunge la aceea ce el numește „subiect epistemologic” sau la „conștiința în genere” (*Bewusstsein überhaupt*)<sup>1)</sup>. „Conștiința în genere este subiectul care rămâne, atunci când noi gândim eul real în totalitatea lui ca obiect”<sup>2)</sup>. Această conștiință este funcțiunea abstractă și generală a cunoașterii; ea este forma abstractă a funcțiunii judecății. Noțiunea a judeca nu poate fi gândită, însă, fără subiect. Așa că „conștiința în genere” este de fapt „der identische Subjekt-faktor”.

Pentru a asigura temeiurile — Rickert zice „Urteilscharakter” — „conștiinței în genere” Rickert produce două argumente: Există trei noțiuni ale eului. Primul eu este acela care este înțeles ca un ce opus lumii externe. Al doilea eu este „der vorstellende Ich”. Iar al treilea eu este „der urteilende Ich”<sup>3)</sup>. Primul eu n’are nici o valoare pentru idealism. Al doilea n’are nici o însemnătate teoretică, iar al treilea este considerat ca obiect, dar numai atunci când este recunoscut un imperativ absolut valabil<sup>4)</sup>.

Al doilea argument este următorul: Obiectul are structura sensului transcendent. Acest sens are însă forma judecății<sup>5)</sup>.

Conștiința în genere kantiană devine la Rickert subiectul epistemologic însemnând: „Rațiunea care prescrie naturii legi”. Pentru școala filosofică de Sud-Vest sfera valabilității nesenzibile (*Unsinlich-Geltenden*) este complet deosebită de lumea obiectelor și a subiectului. Rickert deduce din deosebirea imperativului transcendent noțiunea subiectului epistemologic, care,

1) Rickert, *Gegenstand der Erkenntnis*, p. 32—53.

2) idem, p. 277.

3) idem, p. 280.

4) idem, p. 282.

5) idem, p. 300.

primind predicatul kantian „überhaupt”, devine față de subiectele reale un subiect ireal, formând astfel un „Zwischen-Reich” între subiectele reale și sfera transsubiectivă a valabilității. Deo-parte realitatea, de altă parte imperiul valorilor, iar între acestea un imperiu de mijloc în care tronează subiectul epistemologic. Valorile formează așadar un imperiu situat dincolo de subiect și obiect, un imperiu al irealului. Și tocmai acest ireal e condiția fundamentală a cunoașterii noastre, căci, după Rickert, cunoaștem realul numai prin aceea că, în acesta, noi recunoaștem irealul. Rickert preferă în teoria cunoașterii drumul subiectiv. Metoda obiectivă, de exemplu aceea a unei logici pure, ar trebui să rupă forma teoretică ca valoare transcendentă pură de orice conținut. Și fiindcă teoria cunoașterii tratează despre sensul cunoașterii, domeniul acesteia nu poate fi acela al valorilor obiective pure, ci domeniul dintre obiect și subiect, domeniul sensului în care sunt înodate forma și conținutul.

Teoria rickertiană a cunoașterii are marele merit de a face imposibil orice fel de realism naiv. Dar o nedumerire rămâne totuși, dacă deslegarea de mai sus se află tocmai în acceptarea unui „imperativ transcendent”, sau dacă nu cumva valabilitatea logică a adevărului poate fi accentuată și fără ajutorul acestei noțiuni. Ba este posibil chiar, ca această valabilitate să fie o presupunere a imperativului transcendental. Punctul de vedere transcendental-psihologic și subiectiv suferă de meteahna de a nu se putea debarasa de subiecte și de a ajunge prea ușor la abstracțiuni a căror obârșie sunt presupuneri metafizice sau psihologice. Și de aceea raportul acestei teorii a cunoașterii cu o logică pură rămâne o problemă foarte grea. Rickert pleacă dela deosebirea dintre subiectul cognitiv și obiectul independent de subiect, care trebuie cunoscut. Obiectul este considerat ca transcendent și, întrucât cunoașterea se orientează după acest obiect, el este o problemă, ein Gesolltes. Punctul de plecare al lui Rickert este vulnerabil, căci este problematic dacă într'adevăr se poate ajunge de aici la o fundamentare a valabilității obiective a cunoașterii. Rickert crede că aportul mare al metodei transcendental-psihologice este tocmai că grație acesteia se poate cuprinde raportul dintre subiect și obiect. Dar acest lucru este adevărat numai pe jumătate, căci ea cuprinde numai laturea subiectivă a acestui raport, pentru că subiectul și obiectul sunt despărțite și numai după aceea puse iarăși într'un raport. Dar dacă obiectul este înțeles ca obiect al cunoașterii, fără să se țină cont de separarea

obiectului și a subiectului, ci numai de raportul sistematic necesar, atunci obiectivitatea logică și relația logică au prioritate în sistem, atunci drumul care duce la înțelegerea valabilității obiective nu poate fi decât drumul logic-obiectiv, iar cât privește raportul subiectiv valabilitatea sistematică obiectivă devine o presupunere fundamentală a acestuia.

Și fundamentarea epistemologică are la Rickert o mare însemnătate pentru arhitectura sistemului filosofiei. Rickert face deosebirea între imperiul realității și imperiul valorilor. Existența se împarte într'o împărăție a valabilului și alta a realului. Valorile sunt pentru Rickert ceva ireal, ceva valabil. „Valorile ireale se opun, ca un imperiu pentru sine, tuturor obiectelor reale, cari deasemenea formează un imperiu pentru sine”<sup>1)</sup>. Realul există aievea — el are un Dasein — valorile au valabilitate și de aceea ele nu sunt niciodată reale. Căci chiar acolo unde se vorbește de o realizare a valorilor, nu poate fi nicidecum vorba de o pătrundere a valorilor în realitate, așa ca acestea să devină un obiect, ci ceea ce se realizează este un bun care conține valori ireale<sup>2)</sup>. Desigur pentru Rickert lumea ca întreg este necesar atât reală cât și ireală, iar raportul dintre valoare și realitate devine pentru Rickert — cât și pentru elevul acestuia Bruno Bauch<sup>3)</sup> — o problemă nespus de importantă. Amândouă felurile de existență — ca „Sein” și „Dasein” — sunt unite într'un imperiu de mijloc al sensului immanent, dar în așa fel, încât particularitatea acestor moduri de existență se păstrează<sup>4)</sup>. Ceea ce înseamnă că și Rickert năzuește spre un monism, dar spre un monism la carel se poate ajunge numai prin dualism. Și de aceea lui Rickert îi apare necesar ca „domeniile deosebite să fie legate în așa fel împreună, încât, în apariția diferitelor lor laturi, să fie întrezărită aceiași ființă”<sup>5)</sup>. De aici și necesitatea pe care o simte Rickert de a așeza între imperiul realității și acela al valorilor un al „treilea imperiu” numit imperiul „sensului immanent”. Acestui imperiu de mijloc îi aparține actul valorificării „în care se poate constata atât o existență psihică cât și o valoare, care nu mai este psihică, ci o valabilitate ireală”<sup>6)</sup>. Pentru Rickert valoarea rămâne o „irreale Wesenheit”. Valoarea domnește

1) Rickert, *System der Philosophie*, p. 114.

2) idem, p. 112.

3) Vezi Bruno Bauch, *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*.

4) Rickert, *System der Phil.*, p. 254.

5) idem, p. 235.

6) Rickert, *System der Phil.*, p. 126.

„ca un mod de existență valabil” în imperiul de mijloc, fără să formeze însă o sinteză cu realul, așa ca ea să înceteze de a mai fi, ceea ce ea era, adică o valoare valabilă (geltender Wert).

Sistemul valorilor este pentru Rickert de mare însemnătate, pentru că numai din sistemul acesta se poate deduce menirea filosofiei și interpretarea sensului vieții. Și el ajunge la acest sistem al valorilor, prin reflexiunea asupra multiplicității obiectelor, care conțin valori. Iar aceste valori sunt pentru Rickert bunuri culturale. Ceea ce înseamnă că multiplicitatea valorilor nu se poate realiza decât în bunurile culturii sau în viața culturală. Și de aceea cultura reală și obiectivă, în care realitatea este împreună cu valori eterne, apare ca material pentru filosofia culturii. Căci pentru Rickert filosofia trebuie să fie o filosofie a culturii.

Convingerea lui Rickert că obiectul filosofiei nu poate fi altul decât valorile culturale cuprinde totodată și o respingere hotărâtă a așazisei filosofii a vieții, care înjosește valorile culturii, prin aceea că consideră viața în sens biologic ca fiind drept cea mai supremă valoare. Deși Rickert ține să accentueze chiar dela începutul lucrării în care el combate această „*Modephilosophie*”, că el nu este propriu zis un dușman al unei filosofii care influențează formativ în viață. În acest sens și Rickert tinde tot spre o filosofie a vieții<sup>1)</sup>. Oricare filosofie adevărat atotcuprinzătoare trebuie să fie o filosofie a vieții, a vieții care ne cuprinde pe toți<sup>2)</sup>. Rickert se ridică însă împotriva unei filosofii în care se pune accentul pe instinct și irațional, evitându-se discernământul critic și logic, împotriva unei filosofii „des blossen Lebens”<sup>3)</sup>, care face din viață „ființa” universului, pentru a ajunge la „punctul de vedere al imanenței vieții” de unde nu mai există nici un „dincolo de viață, ci măsoară viața numai după viață”<sup>4)</sup>. Acuzația pe care Rickert i-o aduce acestei filosofii nu este aceea că „aceasta vrea să fie o filosofie a vieții”, ci ceea ce îl revoltă pe Rickert e faptul că așazisa filosofie a vieții „crede că poate ajunge să fie o filosofie atotcuprinzătoare numai pe temeiul vieții”. Dar, zice Rickert, viața — als blosses Leben — „este după mine fără sens. Abia o filosofie a vieții plină de sens, care întotdeauna

1) *Rickert, Die Philosophie des Lebens*, 2. Aufl. 1922, p. X.

2) *idem*, p. 181.

3) *idem*, p. X.

4) *idem*, p. 5.

este mai mult decât viață simplă, mi se pare mie demnă de năzuință. Și scopul acesta nu poate fi ajuns decât printr'o doctrină a valorilor valabile și neviabile, cari împrumută vieții un sens", zice Rickert<sup>1)</sup>. Rickert combate filosofia intuiționistă a vieții cu intenția „să facă loc liber unei filosofii a unei vieți pline de sens”.

Natural, Rickert recunoaște și el că viața este un bun, dar el este de părere că viața luată numai în sensul biologic n'are nici o valoare, dacă această valoare nu i-a fost împrumutată de un altceva. E adevărat „că multora le apare ca ceva dela sine înțeles, că viața ca simplă viață este un bun. Dar aceasta nu este suficient”. Căci „este pur și simplu un non-sens să se spună, că totul are valoare, numai din motivul că acest tot este viabil. Numai un anumit mod de viabil poate fi considerat ca valoros, pe când un alt mod poate fi mai puțin valoros, ba chiar împotriva oricărei valori. „Ce mod este valoros, acest lucru nu ni-l poate trăda viabilul niciodată”<sup>2)</sup>. Așa că nu „tot în ceea ce omul este viabil, poate avea valoare”. Și, ca să clarifice și mai bine, ceea ce Rickert vrea să spună în această propoziție, el adaugă: „Valoarea vieții mele atârnă numai de modul vieții mele sau de caracteristica trăirilor mele”<sup>3)</sup>. Viabilitatea în sine este indiferentă față de valori (wertindifferent) și de aceea este un non-sens ca cineva să afirme „că sensul vieții îl constituie viața însăși”<sup>4)</sup>. Căci „cine trăește numai, trăește fără sens”<sup>5)</sup>. Și acest lucru vrea să spună, că între viață și valoare este o profundă deosebire, viața fiind mereu ceva real, iar valoarea ceva ireal, ceva care trebuie realizat în viață, tocmai pentruca prin realizarea valorilor viața să primească un sens<sup>6)</sup>. „Viața rămâne ceva, un fapt care există și despre care nu se poate spune nimic mai mult decât cum este creată”<sup>7)</sup>. De aceea noi, zice Rickert, „nu putem înceta niciodată să nu întrebăm de „sensul” vieții noastre și acest sens nu poate fi interpretat decât pe temeiul valorilor, care au valabilitate”<sup>8)</sup>. Noi ținem la viață ca realitate — pentrucă altcum nu putem filosofa — „dar cu toate

1) idem, p. XI.

2) Idem, p. 128.

3) idem, 129.

4) idem, p. 130.

5) idem, p. 136.

6) idem, p. 145.

7) idem, p. 167.

8) idem, p. 169.



acestea căutăm o lume care este celălalt al vieții” (das Andere des Lebens). Acesta este motivul pentru care „omul teoretic sau filosoful trebuie să vadă peste tot atât unul cât și celălalt (sowohl das Eine als auch das Andere), așadar nu numai viața reală, ci totodată și ceea ce nu este viabil și tocmai de aceea este mai mult decât viața”<sup>1)</sup>. Și de aceea e necesar, după Rickert, să se facă deosebire între viață — als blosses Leben — și între o viață plină de sens; o viață așezată pe temeiurile valorilor veșnice. „Zeitlich ist alles Leben, soweit es nur lebt. Ewig wird es, insofern es lebt, was als Wert zeitlos gilt”<sup>2)</sup>. Problema veșniciei devine la Rickert o problemă a valorii. „Una, valabilitatea supratemporală, nu numai că nu exclude pe cealaltă, viața temporală, dar amândouă sunt legate în viața plină de sens și numai reflexiunea filosofică le desparte pentru a le înțelege”<sup>3)</sup>. Un sistem al unei filosofii a vieții nu poate fi așezat decât pe temeiurile unui sistem al valorilor<sup>4)</sup>. Și sistemul acesta îl constituiesc valorile estetice, etice, logice și religioase.

Rickert împarte domeniile valorilor în două grupe; o grupă e caracterizată prin atitudinea contemplativă a subiectului, iar cealaltă prin activitatea acestuia. În grupa dintâi au prioritate valorile logice, iar în a doua valorile etice. Rickert încearcă să deosebească valabilitatea logică de cea practică. Dar, prin concepția lui despre imperativul transcendent (transzendentes Sollen) logicul e apropiat mult de etic, așa că și la Rickert — ca și la Windelband — se poate vorbi de un primat al rațiunii practice.

Grupei de valori care pretind o atitudine contemplativă a subiectului îi mai aparțin afară de logică, estetică, etică, și filosofia religiei. Rickert admite, ca temei al valorificării, o putere sfântă, care se află în afara puterilor noastre. „Conștiința neputinței noastre față de ceea ce trebuie să fie, pretinde o realitate obiectiv bună sau sfântă. Realitatea aceasta e absolut inaccesibilă înțelegerii noastre științifice. Numai prin conștiința noastră, care ne poruncește să activăm bine, ni se pretinde aici ceva, ceea ce noi nu putem să cunoaștem niciodată”<sup>5)</sup>. Rickert e conștient de faptul că, cu postulatul de

1) idem, p. 170.

2) idem, p. 193. 10) idem.

3) idem.

4) Vezi și *Br. Bauch*, *Die erziehrische Bedeutung der Kulturgüter*.

5) *Rickert*, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 2. Aufl. 1904, p. 736.

mai sus, el n'a istovit ființa credinței religioase și că noțiunea lui de „religiöser Glaube” e o noțiune pur formală, care rămâne înapoia vieții religioase, ba chiar nici nu satisface necesitățile religioase. De aceea determinările noțiunilor normale ale filosofiei religiei trebuesc deduse numai din viața istorică, așa cum religia istorică e forma pe care trebuie s'o aibă orice viață religioasă. Dreptul la viață al religiei istorice e recunoscut de Rickert. Ba mai mult el consideră religia revelată deasupra oricărei științe, căci știința nu-i poate oferi religiei revelate, ceea ce aceasta n'ar avea deja. Dar filosofia religiei are cu totul altă menire decât religia. Această este o știință și ca atare ea pune probleme, pe cari religiozitatea nu le poate soluționa.

Meritul mare al școalei filosofice neokantiene dela Baden este că a îndreptat idealismul transcendentă în direcția unei filosofii a valorilor și a culturii. În fața afirmării științelor naturii și a metodelor acestora era necesar, ca cercetările filosofice să năzuiască să descopere și structura științelor spirituale sau culturale și pentru realizarea acestui gând filosofia istoriei, filosofia culturii și filosofia valorilor sunt absolut indispensabile.

Școala filosofică de Sud-Vest are în filosofia contemporană o mulțime de aderenți și continuatori ai ideilor lui Windelband și ale lui Rickert. Amintim aici pe cei mai însemnați dintre aceștia. Emil Lask (1875-1915) a încercat să fundamenteze o nouă teorie a judecăților și a categoriilor<sup>1)</sup>. Tot acestei școale filosofice mai aparțin Richard Kroner, Georg Mehlis, Broder Christiansen și Jonas Cohn<sup>2)</sup>. Mai departe acestei școale îi mai aparține și Bruno Bauch (n. 1877, profesor la Universitatea din Jena) care trece drept unul din cei mai buni cunoscători ai filosofiei kantiene<sup>3)</sup>.

1) Lask, a scris următoarele lucrări: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Tübingen 1911; *Die Lehre vom Urteil*, Tübingen, 1912; Despre Lask vezi G. V. Lukács, *Kantstudien*, XXII, p. 349—370.

2) Lucrările lui Kroner sunt: *Zweck und Gesetz in der Biologie*, 1913. *Von Kant bis Hegel*. 2. Bde, Tübingen 1921 și 1924; *Anschauen und Denken*; *Logos*, Bd. XIII, p. 90; *Die Selbstverwirklichung des Geistes*, *Prolegomena zur Kulturphilosophie*, Tübingen, 1928, *Jonas Cohn* a scris: *Voraussetzungen und Ziele des Erkennens*, 1908; *Theorie der Dialektik der Erkenntnis*, *Formenlehre der Philosophie*, Leipzig 1923; *Die Philosophie im Zeitalter des Spezialismus*, Berlin 1925.

3) Bruno Bauch a fost elev al lui Windelband și Rickert. A scris: *Luther und Kant*, 1904; *Immanuel Kant* (Sammlung Goeschen) Berlin 1911; *Immanuel Kant*, Berlin, 1917; *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, Leipzig, 1923; *Das Naturgesetz*, 1924; *Die Idee*, Leipzig, 1926; *Philosophie des Lebens und Philosophie der Werte*, 1927; *Grundriss der Ethik*, Leipzig, 1935.

### d) Realismul critic neokantian

Felul cum se interpretează în filosofia postkantiană noțiunea „lucrului în sine” a făcut ca să se nască două școale filosofice neokantiene: o școală realistă și alta idealistă. Aderenții școlii idealiste văd în același „lucru în sine” kantian — sau noumenon — o idee, căreia nu-i corespunde nimic ce ar exista real.

Pentru idealismul critic categoriile corespund direcțiilor fundamentale ale gândirii sau judecăților. Și aceste forme fundamentale ale gândirii se acopere cu formele existenței. Pentru idealismul neokantian o lume a unor obiecte, cari ar exista „în sine”, n'are nici o existență. Și de aceea nici posibilitatea unei metafizici, ca o cunoaștere a unei asemenea lumii, nu există. Gândirea luată în sensul de conținut al cunoașterii — și existența — în sensul de obiect al gândirii — sunt identice, ceea ce înseamnă că conținuturile gândirii, cărora noi le atribuim obiectivitate, nu reprezintă numai existență, ci că ele și sunt această existență. Așa că tot ceea ce s'ar afla „dincolo” de gândire, ca „das Ding an sich”, e o simplă fantomă.

Filosofii cari interpretează realist teoria kantiană a cunoașterii consideră din contră „lucrul în sine” ca fiind ceva care ar exista real în lumea datului. Ceea ce aceștia înțeleg prin „realitate” e existența unei lumi, care e independentă atât de subiectul cognitiv cât și de cunoașterea acestuia. Căci, zic realiștii neokantieni, spusele lui Kant, care ar putea fi interpretate idealist, trebuie să fie înțelese din năzuința lui Kant de a fixa precis granițele cunoașterii teoretice. Dar Kant n'a afirmat niciodată, că noi nu putem să prelungim — ca să ne exprimăm așa — expresia real și asupra acelui „ce” care e presupus ca fiind dincolo de domeniul cunoașterii sensibile. Kant a trebuit să se mulțumească în a sa „Kritik der reinen Vernunft” să dovedească admisibilitatea formării noțiunii de „Ding an sich”.

De aceea el și zice: „Noțiunea unui noumenon e noțiunea unui lucru care nu poate fi gândit ca obiect al simțurilor, ci ca un lucru în sine și aceasta nu e o contradicție, căci despre sensibilitate nu se poate afirma că ar fi singurul fel posibil de intuiție. Mai departe această noțiune e necesară, pentruca intuiția să nu fie întinsă și peste lucrul în sine (a cărui existență e totuși presupusă) și pentru a mărgini valabilitatea obiectivă a cunoașterii sensibile, căci restul, pe care

aceea nu o arată, se numește de aceea noumenon, pentru ca să se arate, că acele cunoștințe nu pot întinde domeniul lor peste tot ceea ce gândește inteligența<sup>1)</sup>). Desigur, Kant adaugă numaidecât observația, că domeniul „din afara fenomenelor”, — sau cunoștințele noastre teoretice — rămâne „pentru noi” „gol”, însă, întrucât el adaugă „pentru noi”, arată totuși că acest domeniu nu e „în sine” gol. I. Kant accentuează, că noțiunea unui noumenon e numai „o noțiune limită” (ein Grenzbegriff) pentru a stăvili aroganța (Anmaßung) sensibilității, așa dar că are numai „o întrebuintare negativă”, așa că interpretarea cea mai verosimilă, după realiștii neokantieni, este că ar fi o aroganță, dacă cineva ar declara natura perceptibilă pe cale sensibilă — așa dar domeniul fenomenului — drept totalitatea realității.

Mai departe realiștii kantieni susțin că pentru Kant era un fapt clar și sigur, că aceea ce el numia „fenomen” (Erscheinung) presupunea ceva care apărea în acest fenomen, așa dar un „lucru în sine<sup>2)</sup>”. Kant zice: „Denn sonst würde der ungereimte Satz darauf folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint”. Acesta este motivul pentru care Kant nu consideră fenomenele ca fiind „o aparență” (Schein) — cum credea Schopenhauer<sup>3)</sup>.

Și Kant s'a declarat în repetate rânduri pentru o interpretare realistă a doctrinei despre acel misterios „lucru în sine”. Așa de exemplu în articolul polemic „Ueber eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll”, pe care Kant îl scrie împotriva prof. Eberhard din Halle, Kant zice — după ce l-a întrebat pe Eberhard: „Cine dă sensibilității materia ei”? — „Noi putem să alegem orice voim și totuși noi ajungem la lucrul în sine”. E vorba aici de afirmația criticismului, după care fundamentul materiei reprezentărilor senzibile nu e în lucruri ca obiect al simțurilor, ci în ceva supra-sensibil, despre care noi nu putem avea nici o cunoștință. Kant zice: „Eu admit că există corpuri în afara noastră. ceeace însemnează lucruri care, după cele spuse mai sus, ne sunt necunoscute în ceeace ele sunt „în sine”... dar care nu sunt mai puțin obiecte reale”.

Așa cum omul nu se creiază pe sine, tot atât de puțin

1) Kant, Kritik der reinen Vernunft, Messer. p. 235.

2) idem, p. 64.

3) Kant, Prolegomena

creiază el și lumea. Deși e adevărat că în operele kantiene se folosește acest fel de exprimare, după care omul ar crea, grație formelor apriorice, lumea obiectelor și natura. Dar Kant se gândește întotdeauna la natură ca o lume dată a fenomenelor în care domnesc legi generale. Noi presupunem însă întotdeauna, că aceste fenomene sunt fundamentate pe ceva care există în sine. Și, după realiștii neokantieni, locurile în care Kant poate fi interpretat realist sunt foarte numeroase<sup>1)</sup>.

Așa dar putem spune, că realismul neokantian se găsește în opoziție atât cu idealismul critic al *Școalei dela Marburg* cât și cu acela al *Școalei dela Baden* prin aceea că, plecând dela „lucrul în sine”, acest realism ajunge la concluzia că există o lume reală independentă atât de subiectul cognitiv cât și de cunoaștere.

Din punctul acesta de vedere realist e posibilă chiar și o metafizică cu caracter științific. Dar rostul acestei metafizici trebuie să fie ca, fundamentată pe științele naturale și istorice, ea să facă încercarea de a câștiga o viziune unitară despre lumea reală. O asemenea metafizică nu va mai construi a priori, ci ea va avea un caracter inductiv ca și științele reale, ale căror rezultate le întrebuițează.

Reprezentantul principal al realismului kantian este Alois Riehl (1844-1924) care pune în legătură criticismul kantian cu empirismul lui Locke și Hume. Riehl a fost profesor de filosofie în Graz, Freiburg, Kiel, Halle și Berlin. Lucrările mai principale ale acestui filosof sunt următoarele: *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, Leipzig 1876; *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, 1903, 6 Aufl. 1921; *Logik und Erkenntnistheorie*, 1906, 3 Aufl. 1921; *Führende Denker und Forscher; Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten*, Leipzig 1925.

Riehl se ridică împotriva idealismului de nuanță kantiană care, după el, face experiența externă dependentă de experiența internă și de aceea acest idealism nu numai că nu poate să explice realitatea lumii externe, dar chiar nici rea-

1) Că aceste interpretări realiste nu pot fi sdruncinate de unele afirmații idealiste din „Opus postumum”, o dovedește E. Adickes. Kant era sigur „că un fenomen nici nu poate fi gândit fără un lucru în sine corespunzător, care să apară în acest fenomen. El recunoaște că, din punctul de vedere al teoriei cunoașterii pure, existența acestui „lucru în sine” nu poate fi dovedită, dar ea rămâne totuși un fapt sigur. Existența acestui „lucru în sine” era pentru Kant o asemenea premisă care se găsește foarte des în toate sistemele mari filosofice și care are atâta importanță și o evidență așa de mare, încât n'a fost pusă la îndoială niciodată.” E. Adickes, Opus postumum, p. 687

litatea conștiinței. Părerea lui Riehl este că experiența externă cât și cea internă nu sunt decât „moduri coordonate și de aceeași valoare ale conștiinții”. După Riehl nu există două experiențe „ci numai una cu două direcții sau laturi independente. Experiența generală e fenomen (*Erscheinung*) care are ca un corelat al ei totalitatea lucrurilor reale”<sup>1)</sup>. Și din aceste cuvinte cineva ar fi înclinat să creadă că Riehl ar fi reprezentantul unui pozitivism, care ar semăna cu acela al unui Avenarius sau cu realismul psihologic al lui Wundt. Riehl nu acceptă experiența pură a lui Avenarius, pentru că aceasta ar fi un „produs al abstracțiunii”, o îndepărtare de experiența reală, care face imposibilă deducția gândirii din senzații<sup>2)</sup>.

Punctul de vedere al lui Riehl este din contra un punct de vedere „monist”, întrucât el consideră atât fizicul cât și psihicul numai ca două moduri de a privi aceeași întâmplare reală. Ceeace îl interesează pe Riehl este fundamentarea logică a experienței și a științei pozitive. Căci, după Riehl, între știință și experiență nu este nici o contradicție, ci știința este experiența cea mai exactă și cea mai desăvârșită, ea este „experiența însăși, întrucât elementele ei sunt legate sistematic și unde e posibil, determinate de măsură și număr”, experiența științifică fiind „aparitia logică a realității”, iar legile naturii sunt legi aplicate ale gândirii”<sup>3)</sup>.

Riehl acceptă, ca și Kant, anumite fundamente logice, apriorice, ale experienței, căutând să înlăture orice considerații psihologice din problematicul logicei. Logica este, după Riehl, o „matematică a cunoașterii” și ca atare complet independentă de psihologie. Tot asemenea și teoria cunoașterii, care se ocupă cu propunerile obiective ale cunoașterii și nu cu obârșia subiectivă a acesteia, se deosebește de psihologie.

Pentru Riehl obârșia noțiunilor apriorice e unitatea apriorică a conștiinței. Toate fenomenele, atât cele psihice cât și cele materiale, sunt fenomene ale conștiinței, căci nemijlocit dat nu este decât conștiința cu schimbul ei de influențe interioare și exterioare, în timp ce deosebirea dintre fenomenele fizice și psihice e așezată pe temeiuri abstracte. Nouă nu ne sunt date decât fenomene psiho-fizice al căror temei logic se află în unitatea conștiinței. Conștiința are deaceia, pentru

1) A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus* II, 1, p. 4.

2) A. Riehl, *Logik und Erkenntnistheorie*. Die Kultur der Gegenwart, I. 6, 3. Aufl. Berlin. 1921.

3) A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus*, II, 1, p. 219.

Riehl, nu atât o însemnătate psihologică, cât mai ales una epistemologică. Deși ar fi greșit să se creadă, că Riehl nu admite ca existente decât fenomenele conștiinței, căci el mai admite și o existență reală, așa dar independentă de conștiință.

O importanță nespus de mare are pentru Riehl problema realității lumii externe. Riehl crede, că, chiar dacă el ar presupune ca fiind dată nemijlocit numai existența conștiinței lui proprii, realitatea lumii ar fi dovedită. Căci el se întemeiază în argumentele lui pe două dovezi: „pe dependența conștiinții în senzație și percepție și pe existența în conștiință a sentimentelor altruiste și sociale”<sup>1)</sup>. Prin cel dintâi argument senzația devine un fapt fundamental, ca și pentru pozitivism. În senzație „se vedește existența reală”, ba chiar „forma realității în genere”<sup>2)</sup>. Numai grație senzației e posibilă cunoașterea unei realități transsubiective. „Existența senzației cuprinde în sine și existența unui non-ego. Sentio ergo sum et est”<sup>3)</sup>.

Deaceea Riehl înțelege prin conștiință conștiința nediferențiată a senzației, căreia trebuie să-i corespundă o existență reală. Desigur Riehl nu observase că, din punct de vedere logic și epistemologic, senzația nu poate fi ceva ultim, ci ea, pentru a putea exista ca atare, trebuie să fie așezată pe temeiul legilor logice, cari fac ca diversitatea excitațiilor să fie ordonată într-o senzație. Kant a arătat acest lucru nespus de evident atunci când spune că, deși materialul senzației nu e cunoaștere, el aparține totuși cunoașterii, că, așadar, și ceea ce e *a posteriori* e supus logicului<sup>4)</sup>. În sens kantian se poate vorbi aici de un *a priori* al unui *a posteriori*. Căci din punct de vedere epistemologic nu există un *a posteriori* părăsit de ordinea unui *a priori*. Și de aceea conștiința despre care vorbește Riehl — conștiința senzitivă — nu poate fi, din punct de vedere logic-epistemologic, o conștiință pură. Riehl rămâne de aceea prins în empiric, fără să se poată ridica la temeuri logice, ceea ce face ca argumentele lui împotriva idealismului logic să fie foarte șubrede.

Desigur ar fi greșit să se creadă că la Riehl am avea de a face cu o interpretare sensualistă a experienței și a cunoașterii, din motivul că, alături de însemnătatea temeiurilor reale-materiale, el accentuează și legalitatea logică (*logische*

1) *idem*, op. cit. p. 172.

2) *idem*, p. 70.

3) *idem*, p. 67.

4) *Kant, Kritik der reinen Vernunft*, 2 Ausg., p. 50.

Gesetzlichkeit), urmând astfel într-o oarecare măsură criticismul logic kantian. O deosebită atenție dă Riehl mai ales fundamentării logice-epistemologice a științelor naturii. Pentru el timpul și spațiul își au „temeiurile ideale” în „aptitudinile logice ale spiritului nostru”, iar temeiurile reale empirice în „raporturile diversității senzațiilor”<sup>1)</sup>. El deduce deasemeni și principiul cauzalității din principiul temeiului (aus dem Satz vom Grund) și din principiul unității logice a gândirii, rămânând ca și la Kant o categorie a gândirii, care poate fi aplicată în natură. Legile naturii sunt pentru Riehl „rezultatul legilor gândirii”, ceea ce face ca el să păstreze neatinsă valabilitatea generală și necesitatea legalității logice.

Riehl pune și el problema filosofiei. Și el soluționează această problemă în sensul că filosofia este mai întâi o teorie generală a științei, „ea este știința și critica cunoașterii”<sup>2)</sup>. Riehl consideră filosofia, care nu e decât o viziune despre lume și viață, ca pe ceva neînsemnat, căci pentru el logica și teoria cunoașterii devin centrul filosofiei științifice, iar metafizica devine o disciplină „critică sau negativă”. Faptul că Riehl accentuează caracterul științific al filosofiei, e foarte important, dar, din păcate, el înțelege noțiunea de știință prea îngust, ceea ce face ca el să elimine din filosofia științifică psihologia, estetica și etica, cari rămân niște simple „științe spirituale independente”. Riehl mai recunoaște filosofiei și o însemnătate practică, un fel de înțelepciune practică, sau cum zice Riehl, „o teologie a vieții omenești”, „un proiect al unei vieți într’adevăr umane”<sup>3)</sup>. Concepția aceasta dualistă despre filosofie duce însă la dispariția unității care trebuie să stăpânească filosofia sistematică.

Riehl a influențat mult pe Richard Hönlswald — a scris *Die Grundlagen der Denkpsychologie*, 1925, *Ueber die Grundlagen der Pädagogik*, 1928 — și pe Joh. von Kries.

Un alt reprezentant al realismului neokantian este Oswald Külpe (1862-1915). Deși O. Külpe trece drept un psiholog de mare calibru, totuși el este în același timp și un filosof de seamă. Psihologia a fost pentru Külpe numai o pregătire și un drum spre filosofie. Dăm aici scrierile mai de

1) Riehl, op. cit. p. 107.

2) Riehl, op. cit. p. 15.

3) Riehl, *Ueber wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie*, Tübingen 1883.



seamă ale lui O. Külpe: *Einleitung in die Philosophie*, 8 Aufl. 1918; *Die Realisierung*, I. Bd. 1912, II. Bd. publicat de A. Messer, 1920; III. Bd. publicat de A. Messer, 1923; *Vorlesungen über Psychologie*, publicate de K. Bühler, Leipzig 1920; *Grundlagen der Aesthetik*, S. Behn, Leipzig 1921.

Külpe pleacă dela părerea că filosofia nu poate fi definită precis din motivul că aceasta ia proporții tot mai mari. Și cu aceasta științificitatea filosofiei devine problematică. Külpe, spre deosebire de Riehl, vede menirea filosofiei în faptul că aceasta are misiunea „să conceapă o viziune științifică despre lume și viață, care să fie o încoronare a cunoașterii științifice și totodată să mulțumească și cerințele practice cari privesc poziția omului în lume”<sup>1)</sup>. În această privință Külpe se apropie de Wundt, care concepea o metafizică inductivă. Și cu aceasta filosofia devine dependentă de starea științelor speciale, căci orice încheere și orice încoronare filosofică a științii are un caracter relativ și prezintă numai niște puncte de vedere ipotetice, care au menirea să ducă la noi cercetări științifice și cari, odată cu integrarea lor în științele speciale, nu mai aparțin filosofiei. Așa că evoluția progresivă a științelor speciale îngustează din ce în ce mai mult domeniul filosofiei, ceea ce însemnează că într-o stare de desăvârșire ideală a științelor speciale, filosofia nici n’ar mai fi necesară. La începuturile originare ale evoluției științelor speciale am avea de-aface cu o identitate între știință și filosofie, iar la sfârșitul acestei evoluții știința devine atotstăpânitoare. De aceea, după Külpe, filosofia nici n’are un domeniu propriu de cercetare.

Külpe vorbește mai departe de o a doua menire a filosofiei, care ar consta în „cercetarea presupunerilor tuturor științelor”. Prin aceasta Külpe recunoaște una dintre cele mai însemnate pretenții ale unei teorii a științei, care formează una dintre preocupările principale ale filosofiei. Külpe accentuează însemnătatea acesteia, dar el îi dă ca și metafizicei un caracter prea empiric. Căci ceea ce-l interesează pe Külpe nu sunt presupunerile logice ale științei în genere, ci el tinde să mijlocească punctele de plecare ale științelor speciale cât și geneza empirică a acestora.

Dar empirismul lui Külpe se accentuează și mai mult atunci când el caută să determine și o a treia menire a filoso-

1) O. Külpe. *Einleitung in die Philosophie*, p. 409.

fiei. Külpe consideră filosofia numai ca pe o generatoare de știință, ba chiar numai ca un fel de *vorwissenschaftliches Stadium*. Și cu aceasta filosofia își pierde orice independență.

Mai însemnată este însă încercarea pe care o face Külpe de a fundamenta un *realism critic*, care nu este altceva decât o confruntare judicioasă cu conștiințialismul, cu idealismul și fenomenalismul. Căci ceea ce îl preocupă și aici pe Külpe nu e expunerea unui realism metafizic sau a unui realism empiric radical, ci teoria determinării realului în științele reale. Külpe caută să dovedească dreptul realismului în domeniul științelor reale. Și de aceea, după Külpe, o teorie a cunoașterii nu poate fi nici „conștiințialistă, nici idealistă și nici realistă”<sup>1)</sup>.

Punctul de vedere empiric al lui Külpe se revelează în faptul că el consideră experiența ca pe „ultima rădăcină a tuturor obiectelor”, ca pe o „rădăcină logico-epistemologică”, fără să fie însă o experiență formată categorial, așa cum o înțelege Kant. Deși Külpe accentuează, că nici științele reale și nici cele ideale nu pot rămâne numai la experiență, ci „ele trebuie să se ridice în diferite direcții deasupra acesteia”. Și din acest punct de vedere Külpe concepe trei feluri de obiecte: 1) obiectele reale; 2) obiectele ideale, cari se nasc prin abstracțiune, combinare și modificare din realitatea conștiinței și cari devin apoi independente față de experiență, căci lor nu le corespunde decât o existență ideală, și 3) obiectele reale, cari sunt date a posteriori și rămân mereu în dependență de datul real, chiar dacă în existența lor acestea nu sunt legate de reprezentarea conștiinței<sup>2)</sup>. E adevărat, Külpe accentuează, că atât experiența cât și gândirea colaborează la realizare, dar el nu admite nici o fundamentare logică-sistematică.

Külpe lasă și admite întrucâtva atât conștiințialismul cât și idealismul, dar numai pentru a armoniza aceste două concepții într-o sinteză mai înaltă. El cercetează în acest scop argumentele conștiințialismului, care nu admite decât realitatea immanentă a conștiinței, negând existența unor obiecte, cari ar fi transcendente realității conștiinței. Desigur, zice Külpe, fenomenologia ca o psihologie descriptivă poate să se mărginească numai la realitatea conștiinței, dar științele reale depășesc această realitate. Mai grea este însă poziția lui Külpe față de idealism și în special față de idealismul obiectiv al școalei

1) Külpe, *Die Realisierung I* (Leipzig), p. VII.

2) Vezi, *idem*, p. 13.

dela Marburg. Külpe admite, în opoziție cu idealismul obiectiv, că pe lângă obiectele ideale mai există și alte obiecte reale, și de aceea nu e permis ca cineva să interpreteze științele reale într'un sens ideal. Științele ideale se conduc „în cercetările lor de legile și obiectele generale ale gândirii”, pe când științele reale depind de experiență, trebuind să coincidă cu această experiență<sup>1)</sup>. Obiectele reale nu sunt niște produse ale gândirii, ci ele au o existență a lor proprie.

Că Külpe înțelege greșit acel *Erzeugen von Gegenständen*, despre care vorbesc un Natorp sau Cassirer rămâne nediscutat aici. Dar, ceea ce trebuie să spunem, e că Külpe deosebește printr'o prăpastie obiectele reale de cele ideale, accentuând dualismul kantian, în timp ce idealismul logic se fundamentează pe unitatea științelor și pe structura logică a obiectelor științifice. Impotriva lui Külpe se poate ușor dovedi, că între științele reale și cele ideale există înrudiri de structură<sup>2)</sup>.

Külpe nu se mulțumește numai cu afirmarea unei lumi a obiectelor reale, ci el caută să descopere și temeiurile logice ale acestei lumi. Și el găsește că temeiurile arătate de Locke, de Hume, Herbart sau Riehl sunt sau insuficiente sau de neîntrebuințat. Căci pentru fundamentarea realismului nu sunt suficiente nici temeiurile empirice și nici cele raționale, ci numai „temeiurile amestecate”, care sunt așezate pe legătura dintre factorul rațional și cel empiric. „Nur als ein Produkt von Erfahrung und Denken, von Wirklichkeit und Vernunft wird die Setzung der Aussenwelt, jeder Art von Realität möglich”<sup>3)</sup>. Dar, pentru Külpe, chiar și aceste temeiuri au o valabilitate relativă. Afară de argumentul continuității pe care Külpe îl deduce din faptul, că pentru el lumea externă e considerată „als Inbegriff oder Summe von Bedingungen für das in der Wahrnehmung von uns und ihnen Unabhängige oder als Inbegriff der Beziehungen, die in der Wahrnehmung mit selbstständiger Gesetzmäßigkeit auftreten und der für sie vorausgesetzten primären Beziehungsglieder”<sup>4)</sup>. Dacă însă lumea externă nu e decât reprezentarea unui „Inbegriff gesetzlicher Beziehungen”, atunci teoria lui Külpe nu se deosebește cu nimic de concepția idealismului obiectiv, Külpe

1) Külpe, idem, p. 246.

2) Vezi polemica dintre elevul lui Külpe A. Messer și Bruno Bauch *Kantstudien*, Bd. 20, p. 65.

3) Külpe, *Die Realisierung*, II, p. 94.

4) Külpe, idem, p. 139.

a simțit acest lucru și de aceea el recunoaște, că argumentul lui n'are valabilitate decât dacă el presupune un realism psihologic. Realismul nu poate fi fundamentat decât pe realismul psihologic<sup>1)</sup>. Și cu aceasta, putem spune, că realismul lui Külpe e un realism psihologic. Existența realității nu poate fi, după Külpe, nici demonstrată și nici trăită, ci numai presupusă ipotetic.

Külpe își întemeiază realismul lui psihologic pe următoarele trei argumente. Argumentul cauzal, după care lumea interioară nu este decât o cauză a conținuturilor conștiinții, argumentul continuității, care explică legătura de continuare dintre conținuturile trecute și prezente ale conștiinții și argumentul substratului, care presupune lumea interioară ca un substrat al raporturilor legale ale conținuturilor conștiinții (*gesetzlicher Beziehungen der Bewusstseinsinhalte*). Așa dar și realitatea psihologică în ultima analiză nu este altceva decât *ein Inbegriff gesetzlicher Beziehungen*. Și la realismul acesta psihologic Külpe obsearvă că el nu vrea să fundamenteze existența lumii interioare, ci numai „die Setzung einer Innenwelt”, căci existența acestei lumi rămâne „o veșnică ipoteză”<sup>2)</sup>. Ceea ce însemnează că la temeiul realismului külpeian se află o „veșnică ipoteză”. Din această cauză, realismul nu poate avea pretenție la o valabilitate strictă, la o necesitate și siguranță deplină”, rămânând cu aceasta „înapoia idealului științei”<sup>3)</sup>.

Opera lui Külpe trebuie privită ca o încercare atotcuprinzătoare, de a lămuri cât mai bine cu putință atât argumentele contrare cât și cele favorabile realismului. Lui Külpe îi revine marele merit de a fi atacat cu toată vigoarea de care acesta era capabil, problema realității. Deși trebuie să amintim aici, că în tendințele realiste ale lui Külpe argumentele realismului sunt cam șubrede și că realismul lui critic se apropie mult de idealismul logic. Căci, deși realismul psihologic are trăsături empiriste, totuși Külpe depășește acest empirism, concluziile lui finale devenind un temei important pentru confruntarea dintre realism și idealism.

Realismul critic al lui Külpe a influențat gândirea contemporană. Așa de exemplu un psiholog contemporan care aparține școalei lui Külpe este Karl Bühler. Tot ca reprezentant al acestei școale mai poate fi socotit și A. Messer

1) Idem, p. 140,

2) Idem, p. 190.

3) Idem, p. 298.

(născut 1867), apoi Max Weintscher (născut 1862), K. Groos (n. 1861) și Erich Becher (1882-1929).

Teza realistă neokantiană a mai fost ilustrată și de Friednrich Paulsen (1846-1908). Paulsen a fost profesor de filosofie la universitatea din Berlin<sup>1)</sup>. Punctul de plecare al lui Paulsen îl formează deosebirea kantiană între credință și știință. Kant zice, în prefața celei dintâi ediții a *Criticeii rațiunii pure*: „Ich musste das Wissen aufheben, um dem Glauben Platz zu bekommen”. Paulsen vede în această deosebire ideea centrală a filosofiei kantiene. Filosofia kantiană, zice Paulsen, „îi dă științei ceea ce îi aparține, să cerceteze întreaga lume a fenomenului; ea îi dă de altă parte credinței aceea ce e dreptul acesteia, interpretarea vieții și a lumii din punctul de vedere al valorilor”<sup>2)</sup>.

Care e caracteristica deosebirii dintre știință și credință? Paulsen răspunde cu Kant: știința domnește cu ajutorul rațiunii teoretice în imperiul fenomenului, iar credința își înfige rădăcinile ei adânci în lumea voinții<sup>3)</sup>. „Filosofia lui Kant a înțeles corect ființa științei și a credinței. Ea se află în raporturi bune cu cele două puteri mari ale lumii spirituale, cu credința și cu știința, mijlocind între acestea o pace durabilă. Ea a deslegat problema centrală a filosofiei moderne pe care o constituia antagonismul dintre religie și știință”<sup>4)</sup>.

Aceste idei dezvoltate în monografia lui Paulsen despre Kant formează fundamentul „Introducerii în filosofie”. În această lucrare Paulsen își propune să mijlocească pacea între religie și știință, căci acesta este scopul suprem al filosofiei. Și în vederea acestui scop trebuie să se facă mai întâi o deosebire de granițe. Știința e, după Paulsen, o funcțiune a cunoașterii desinteresate. Inteligența, organul principal al științei, e „un aparat de înregistrare indiferent față de valori sau nevalori”. Omul e, însă, mai mult decât un aparat de înregistrare al realității, căci pe acesta nu-l interesează numai realul, cât mai ales sensul realului. Recunoașterea acestei deosebiri e condiția fundamentală a armoniei dintre știință și religie.

Dar Paulsen nu se mulțumește numai cu această deo-

1) Lucrările mai principale ale lui Paulsen sunt următoarele: *System der Ethik*, 1888; *Einleitung in die Philosophie*, 1892; *Immanuel Kant*, 1898.

2) *Paulsen*, *Immanuel Kant*, 5; Aufl. p. 6.

3) *Idem*, p. 362.

4) *Idem*, p. 410.

se bire, ci el mai intercalează între acestea și metafizica. Paulsen e un metafizician subtil. În frumoasa lui monografie asupra lui Kant, Paulsen încearcă să dovedească, că înțeleptul dela Königsberg a fost nu un năruitor al metafizicei, ci un reprezentant ilustru al acesteia<sup>1)</sup>. Noi nu stăruim aici, dacă Paulsen are dreptate sau nu, dar ținem numai să accentuăm, că metafizica acestui cugetător este un *monism paralelist de culoare kantiană*. Concepția filosofică a lui Paulsen e monistă din motivul că ea reduce diversitatea și multiplicitatea fenomenelor la un singur principiu. Și mai e un monism paralelist pentru că Paulsen acceptă paralelismul psiho-fizic. Căci pentru Paulsen fenomenele fizice nu sunt niciodată efectul unor cauze psihice, iar fenomenele fizice nu pot fi efectul unor cauze fizice corporale. Între fenomenele fizice și cele psihice e un paralelism, după care fiecărui fenomen sufletesc îi corespunde un fenomen corporal și fiecărui fenomen corporal îi corespunde un fenomen psihic.

Consecințele acestei teorii îl duc pe Paulsen la credința că înregul univers e însuflețit. Însuflețirea aceasta se întinde până unde se întinde și materia. Spinoza avea dreptate, toate lucrurile sunt însuflețite; *omnia quamvis diversis gradibus animata*. Paulsen vorbește despre o viață cosmică, care însuflețește totul. „Vechea idee a unui suflet al lumii este concluzia naturală a acestei concepții: orice sistem corporal purtător sau corp al unei vieți interioare, sistemul lumii corp sau apariția lui Dumnezeu”<sup>2)</sup>.

Kant arătase în a lui teorie a cunoașterii oă lumea fizică nu este un „lucru în sine” ci fenomen. Dar acest fenomen nu poate fi o aparență (Schein) și de aceea se pune întrebarea, ce este aceea ce apare simțurilor noastre ca fiind corporal? Răspunsul kantian, că noi nu putem ști acest lucru, nu e suficient, căci noi știm, că suntem ființe sensitive, volitive și gânditoare. De aici Paulsen deduce că și lumea externă este însuflețită. Și el extinde această însuflețire și la corpuri, cărorora le împrumută o viață interioară, pentru a ajunge dela această metafizică la o considerație epistemologică după care realul adevărat nu e decât sufletescul, pe când corporalul e

1) Incercarea aceasta e reluată de Heidegger, vezi: Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn.

2) Paulsen, Einleitung. n. 125.

fenomen. Lucrul în sine e, deci, realitatea sufletească, ceea ce înseamnă că „das Ding an sich” nu mai e nici idee și nici „Grenzbegriff”, ci o realitate.

Paulsen a dezvoltat aceste idei în a sa „Einleitung in die Philosophie” în cap. „Das ontologische Problem”. Ontologia, zice Paulsen, se ocupă cu problema ființii realității. Și punctele de vedere ale acesteia sunt dualismul și monismul. Cosmologia caută să răspundă la întrebarea despre legătura dintre real și totalitatea acestuia. Rezultatele cercetărilor cosmologiei sunt concepțiile numite atomism, teism și panteism. Paulsen e reprezentantul acesteia din urmă. Ideea ontologică a unui suflet al lumii e complectată de Paulsen cu alte două trăsături, care sunt deduse din ideea cauzalității și a finalității. Paulsen combate atomismul și conchide împreună cu Lotze că elementele realității nu sunt tocmai așa de străine unele de altele, cum crede atomismul, ci din contră acestea sunt membrele unei existențe unitare, ale unei singure substanțe. „Dacă numim cu Spinoza Intregul, Unul, Dumnezeu, atunci orice schimbare se întâmplă în Dumnezeu, întrucât orice mișcare în fiecare punct al ființii sale alcătuiește laolaltă cu toate celelalte o mișcare unitară”<sup>1)</sup>.

Ideea de Dumnezeu mai e determinată la Paulsen și de noțiunea de scop. Fenomenele naturii pot fi lămurite din punct de vedere fizical. Dar acestea nu sunt de fapt decât apariția unor fenomene interioare, al unei voințe instinctive universale. Și, ca niște apariții ale unei asemenea voințe, fenomenele naturii au și ele proprietatea unei voințe, adică năzuința spre un scop final. Unitățile de voință de o ordine inferioară năzuiesc spre ordini superioare, spre o unitate ultimă de voință „așa că întreaga natură poate fi considerată ca apariția unei voințe îndreptată spre un scop ultim unitar”. Lucrul în sine devine la Paulsen o voință, care constituie ființa reală a lumii și a vieții. Legile naturii sunt forme generale de apariții ale voinții lui Dumnezeu.

Tot ca realiști neokantieni mai pot fi socotiți și Erich Adickes<sup>2)</sup> (1866-1928) — care fundamentează o metafizică realistă pe principii epistemologice kantiene — cât și August Messer.

1) Paulsen, *Einleitung*, p. 238.

2) E. Adickes, *Kant und das Ding an sich*.

## Idealismul noetic : Rudolf Eucken

Rudolf Eucken s'a născut la 1846 în orașelul Aurich, care se găsește în așa zisa Ostfriesland. Dacă Goethe încearcă să-și lămurească individualitatea sa sufletească cât și uriașa lui personalitate spirituală din aptitudinile și predispozițiile sufletești și spirituale ale părinților săi, tot asemenea și Eucken este conștient, că trăsăturile fundamentale ale spiritualității lui au fost determinate de ereditate<sup>1)</sup>. Bătrânul Eucken n'a putut să influențeze asupra tânărului său vlăstar, din cauză că, puțin după nașterea acestuia, el se mută la cele veșnice. În schimb mama lui Eucken — care era o femeie superioară — a influențat mult felul de a fi al acestuia. După absolvirea gimnaziului din Aurich, Eucken se înscrie la Universitatea din Göttingen, cu gândul de a se pregăti pentru o ocupație academică. În acest timp Eucken se ocupă cu studiul fizicei, al matematicii și al filologiei, fără să neglijeze însă interesul mare pe care îl avea pentru filosofie și pentru problemele de natură religioasă. Unul dintre dascălii mari pe cari Eucken i-a ascultat în acest timp, a fost fără îndoială Lotze. Deși filosofia lui Lotze îi părea lui Eucken că este prea o *Gelehrtenphilosophie* și că ea are prea puțină legătură cu viața, totuși dela acest profesor Eucken a învățat să iubească claritatea în gândire. Despre filosofia lui Lotze, Eucken s'a exprimat în felul următor: „Și eu recunosc dreptul unei filosofii savante, dar filosofia nu trebuie să se oprească numai la atât”<sup>2)</sup>. Acela care a influențat în ale filosofiei hotărâtor pe Eucken a fost însă filosoful Teichmüller. Grație acestuia Eucken se introduce în gândirea și filosofia lui Aristotel. În anul 1866 Eucken își ia titlul de doctor cu teza *Ueber die Sprache des Aristoteles* și, terminându-și studiile academice, ajunge profesor gimnazial, mai întâi în orașul Husum și apoi în Frankfurt am Mein. Nu trecu mult timp și Eucken fu chemat să ocupe catedra de filosofie și pedagogie dela Universitatea din Basel. Eucken rămâne în Basel dela 1871-1874, când fu chemat la universitatea din Jena. Aici, în Jena, în atmosfera și mediul idilic, în care au filosofat un Fichte, Hegel, Schiller și Goethe, își plăsmuește și Eucken operele lui geniale. Grație lui Eucken Jena devine iarăși ceea ce fusese

1) R. Eucken, *Lebenserinnerungen*, 2 Autl. 1922.

2) *ibidem*, p. 28.



altădată: centrul filosofic al întregii Europe. Zeci de universități se întrec ca să-l cheme pe acest cugetător profund, ca să onoreze catedra de filosofie. Eucken le refuză însă pe toate și rămâne în Jena lui dragă până în anul 1926, când moare.

### Filosofia lui Eucken.

Ceeace caracterizează gândirea lui Eucken este faptul că, concepția filosofică și viața acestui filosof constituiesc o unitate originară. Filosofia ca viziune despre lume este o știință, dar ca o concepție despre viață, ea trebuie să fie trăire. Filosofia vrea să fie știința despre Absolut. De aceea ea are pretenția să fie singura chemată să dea — în imperiul vieții omenești — siguranța adevărilor eterne. Filosoful este interpretul legăturilor eterne ale vieții și de aceea adevărurile la cari ajunge acesta trebuie să aibă caracterul universalității. Filosofia lui Eucken a îndeplinit această condiție.

Dar Eucken trăiește într'o epocă, când în Germania monismul naturalist haeckelian era o modă care amenința să distrugă tendințele metafizice ale spiritului german. Eucken se ridică vehement împotriva monismului haeckelian, pentru a salva năzuința cea mai originară a unui popor care a născut pe Kant, Fichte, Goethe, Hegel și Schopenhauer.

Monismul naturalist amenința să distrugă tot ceeace clădise, din dragoste pentru idee și spirit, geniul înaripat al poporului german. Și de aceea Eucken mobilizează împotriva monismului materialist al lui Haeckel toate energiile creatoare ale spiritului german cu gândul mare de a opune acestuia o viziune spirituală despre viață și o arzătoare credință în necesitatea realizării în viață a valorilor eterne.

Credința într'un adevăr supratemporal și veșnic e conținutul esențial al vieții lui Eucken. Trăsătura nemărginirii metafizice și chinul tragic născut din chemările veșniciei spirituale,

---

1) Operile lui R. Eucken sunt următoarele: *Gebrauch der Präpositionen bei Aristoteles*; *Lebensanschauungen der grossen Denker*, 1890. Thomas von Aquino und Kant. 1901; *Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit*, 1901; *Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie*, 1906; *Geistige Strömungen der Gegenwart*, 6 Aufl. 1920; *Prolegomena und Epilog einer Philosophie des Geisteslebens*, 1885; *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, 1896; *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, 1901; *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung*, 1907; *Die Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart*, 1907; *Der Sinn und Wert des Lebens*, 1908; *Erkennen und Leben*, 1912; *Zur Sammlung der Geister*, 1913; *Mensch und Welt*, 1918; *Lebenserinnerungen*, 1924.

care caracterizează ființa poporului german, și-a găsit în Eucken expresia ei cea mai clasică și cea mai creatoare.

Erosul creator și spiritualitatea originară descoperă în filosofia lui Eucken sensul adânc și valoarea ultimă a lucrului spiritual al acestui filosof. Teoria și practica vieții, gândirea și viața lui Eucken au format un tot indestructibil. Eucken a fost un filosof care și-a trăit înțelepciunea. Pentru Eucken filosofia nu este numai o îndeletnicire a gândirii abstracte, ci ea trebuie să fie mai ales un îndreptar neprețuit în vâltoarea vieții omenești. Filosofia adevărată nu poate să fie numai o fizică a spiritualului, ci ea trebuie să fie o metafizică; ea trebuie să descopere omului lumea veșnică a iraționalului, a spiritului și a adevărului veșnic. Și de aceea concepția monistă haeckeliană, care închidea omului intrarea în împărăția veșnică a spiritului, era pentru Eucken o aberație.

Impasul în care se găsea spiritul german îl neliniștea pe Eucken și l-a determinat să încerce, independent de Aristotel, să-și formeze o viziune proprie despre lume și viață<sup>1</sup>). Și acest lucru nu i-a fost desigur atât de ușor, dar el reușise încă din timpul cât a stat la Basel să-și fixeze liniile principale ale acestei credințe. „Eu am trebuit”, zice Eucken, „să pun viața spirituală deasupra naturii, fără însă să-i neg dreptul bun al acesteia; eu înțelegeam această viață etică, în sens mai larg etic și nu intelectualist, căci pentru mine intelectualismul înseamnă o volatilizare a realității<sup>2</sup>), o concepție pe care Eucken și-o câștigase cu ajutorul Sf. Părinți<sup>3</sup>). Eucken recunoștea însemnătatea activității gândirii, dar el căuta „o legătură strânsă cu istoria”, pe el îl chinuia și-l preocupa „adâncul întuneric al lumii”, fără să găsească însă un punct de sprijin mai solid. Filosofia speculativă de felul celei hegeliene era pentru el „o încordare a posibilităților omenești”, care nu-i lămurea însă legătura dintre om și lume. Totuși trebuie să spunem dela început că, concepția despre lume și viață a lui Eucken este o concepție idealistă înrudită cu idealismul german neokantian — în special cu idealismul fichteian. Căci așa cum în sistemul filosofic al lui Fichte activitatea eului are o însemnătate mare, tot asemenea și filosofia euckeniană are un caracter etic activ, căci ea nu vrea să fie numai știință, ci mai ales o viziune idealistă, despre lume și viață. Și de aceea viziunea aceasta

1) R. Eucken, *Erkennen und Leben*, p. 158.

2) R. Eucken, *Grundlinien*, p. 48.

3) *ibidem*, p. 50.

se deosibeste radical de orice materialism sau naturalism cât și de orice idealism logic-epistemologic. Cunoașterea trebuie să fie fundamentată în viață. Căci cea ce îl chinue pe Eucken este cum trebuie să fie întocmită viața „pentruca ea să posede un conținut cât mai bogat, un sens și o legătură interioară și cum trebuie să fie cunoașterea, pentruca aceasta să poată da la iveală o valoare cât mai bogată a vieții”.

Motivul principal care a determinat gândirea și năzuințele lui Eucken au fost problematicul vieții moderne și situația tragică în care se găsea nu numai spiritul german, ci spiritualitatea contemporană în genere. De aici și necesitatea imperioasă despre care vorbește Eucken, pentru găsirea unei noi concepții despre lume și viață. „Noi trebuie să purtăm o asemenea risipire și devalorizare a vieții ca pe un destin nemilos și de neînlăturat, sau este posibil, să contribuim la găsirea unei unități care să depășească această desbinare”. Eucken năzuește după o unitate, după profunzime și după veșnicie în fața neliniștei, a duplicității și a superficialității care caracterizează viața omului modern<sup>1)</sup>. Este adevărat, zice Eucken, că ordinele vieții moderne au îmbogățit existența omenească, dar ele au făcut acest lucru „în contul conținutului ei spiritual și în dauna vieții interioare”<sup>2)</sup>. Și urmarea a fost că, cu toată bogăția culturii, „o criză a vieții spirituale și o stare spirituală tot mai insuportabilă s'î face din ce în ce mai simțită”<sup>3)</sup>.

Eucken găsește că motivul acestei crize este faptul că omul modern își vede toate osârdiile lui topindu-se în van, că, cu toată munca și jertfelnicia lui, el nu poate să-și dureze o viață independentă. Omul ar dori să devină domn și stăpân peste toate energiile vieții, și totuși el simte că devine din zi în zi tot mai sclav. Bogăția nesfârșită a creațiilor culturale nu contribuie cu nimic la realizarea unei independențe a personalității, care este pentru Eucken de o însemnătate hotărâtoare. Ba mai mult, cultura deslănțue puteri cari influențează contrar acestei năzuințe și fac ca să se nască întrebarea de adâncuri, dacă viața mai poate avea vreun sens oarecare, o valoare care s'o ridice deasupra procesului natural care umple stihiiile lumii. Această continuă amenințare a înfiripării unei vieți, care deși împletită cu mii de ițe în procesul natural, să fie totuși su-

1) *Eucken, Erkennen und Leben*, p. 158.

2) *R. Eucken, Grundlinien*, p. 48.

3) *ibidem*, p. 50.

perioară acesteia, e cauza cea mai adâncă a crizei care chinue sufletul omului modern.

Și răspunzătoare de situația așa de tragică a spiritualității moderne sunt în primul rând științele naturii; concepția naturalistă care făcuse din om o simplă ființă naturală, o zală în lanțul existenței determinate de legile naturii. Naturalismul a născut în sufletul omului convingerea că viața n'are nici un sens interior, nici o unitate, că viața lui nu este decât scânteia de energie în vârtoarea nemărginitului foc al altor puteri, și că ea este totul altceva afară de independentă și superioară. Impotriva acestui naturalism Eucken se ridică cu toată vehemența, pentru a arăta „că spiritul omului depășește granițele existenței naturale, — înăuntrul căreia nu există nici un întreg ființial și nici un interior independent”<sup>1)</sup> — că omul se opune naturii înțelegând-o dintr'un unghi științific; că omul crește peste natură, spărgând cu puterea spiritului său necesitatea naturală a acesteia. Naturalismul învață, că realitatea este singura existență posibilă și că în procesul acestei realități se cuprinde și existența omului, așa că nu mai rămâne nici un loc liber pentru o viață spirituală independentă. În fața acestei concepții simpliste și superficiale, Eucken dovedește, că gândirea omului poate crea o lume nouă și o viață nouă<sup>2)</sup>. Grație gândirii, omul precizează, față de arababura lipsită de orice finalitate a naturii, structuri factice, raporturi, sisteme și totalități. El se ridică din lumea devenirii temporale într'o lume supratemporală; în lumea adevărului. Și cu aceasta viața omului se eliberează de legăturile colbului și evoluează spre o „bei sich selbst befindliche Innerlichkeit”. Cum este posibil acest lucru?

Punctul de plecare al lui Eucken este noțiunea de viață, în care se deosebesc două sfere: „o sferă inferioară și alta superioară, o sferă biologică și alta noologică”<sup>3)</sup>; în sfera dintâi viața este legată de natură, în cea de pe urmă viața este independentă; acolo se naște o formă de viață care se reduce la raporturile dintre elementele singulare, aici o putere totală în stare să producă un imperiu de conținuturi, așa se întâlnesc existența cu experiența ei și lumea faptei căutând să se echi-

1) *Eucken*, *Grundlinien*, p. 55.

2) Vezi *Eucken*, *Grundlinien* și *Die Einheit des Geisteslebens*.

3) O sferă în care spiritul duce o viață independentă. Eucken numește noologică o metodă care se raportează la spirit în a sa viață independentă, spre deosebire de metoda psihologică care cercetează modul cum ajunge omul să înțeleagă conținuturi spirituale.

libreze”<sup>1)</sup>. Iar omul câștigă cu totul o altă privire „după cum rămâne o părticică din acea lume a raporturilor, sau că trăește lumea faptei ca pe o lume a sa proprie, pentruca să se ridice din starea unui simplu atom la rangul unei ființe cosmice”<sup>2)</sup>. Dar pentruca să se întâmple acest lucru, este necesar ca toate domeniile vieții să fie din nou formate, iar filosofiei îi revine misiunea grea să restabilească o legătură cât mai strânsă între om și univers. Acesta a fost gândul mare al lui Spinoza și al lui Leibniz, care au găsit că drumul pe care trebuie să se facă această legătură nu poate fi decât inteligența, rațiunea. Kant a arătat însă, că „despre om nu e nici o posibilitate de depășire a omenescului, și că dela fenomen nu ajungem niciodată la un imperiu al obiectelor, dar totodată el credea că, din punct de vedere moral, se poate clădi o lume a libertății<sup>3)</sup>. Nici lui Kant însă nu i-a reușit ca să cuprindă în domeniul îngust al moralei întreaga bogăție spirituală, așa că deosebirea dintre rațiunea teoretică și cea practică a sdruncinat unitatea realității<sup>4)</sup>. Așa s’a născut în realitate o prăpastie de netrecut și toate încercările uriașe făcute de Fichte, Schelling și Hegel de a umplea această prăpastie au fost sterile, pentrucă, zice Eucken, aceștia au supraestimat puterile omului, tratând viața omenească ca având aceiași valoare spirituală ca și viața Absolutului”<sup>5)</sup>. Iar urmarea acestei supraprețuirii a spiritului omenesc a fost complecta deslegare a omului de lume”, „omul devenindu-și sie-și mult prea mic ca să mai poarte în sine un raport cu lumea și o mișcare cosmică”<sup>6)</sup>.

De aceea Eucken examinează atât naturalismul cât și intelectualismul, supunându-le pe acestea unei critici nemiloase<sup>7)</sup>. Căci, după Eucken, amândouă concepțiile acestea neagă valoarea proprie și originară a vieții sufletești interioare<sup>8)</sup>. Monismul naturalist greșea susținând că ceea ce natura produce în trăirea spiritului, și-ar avea obârșia în puterile ei proprii. Iar intelectualismul greșea identificând conținutul gândirii cu conținutul spiritului absolut. Intelectualismul considera opera-

1) *Eucken*, Lebenserinnerungen, pag. 70.

2) *idem*, p. 70.

3) *idem*, p. 71.

4) *ibidem*, p. 71.

5) *idem*.

6) *idem*, p. 72.

7) Vezi *Die Einheit des Geisteslebens*.

8) *Eucken*, Lebenserinnerungen, p. 74.

fiile gândirii nu numai ca pe niște forme ale realității, ci ca pe miezul acesteia<sup>1)</sup>).

Pentru Eucken — în opoziție cu Hegel bunăoară — „istoria vieții omenesti nu este un imperiu al rațiunii, ci ea apare mai degrabă ca un amestec de rațiune și nonsens; ca un copil al rațiunii și al întunecatei necesități”<sup>2)</sup>). Omenirea s’a comportat față de această problemă foarte diferit în decursul istoriei. Creștinismul antic urma ideea că binele este neputincios față de puterile vrășmașe din lume. Timpurile noi au ajuns la credința „că lumea este o evoluție proprie a spiritului absolut”<sup>3)</sup>). Iar noi, copiii prezentului, ne aflăm în fața următoareii dileme: ori năzuim spre ceva imposibil, întrucât noi ne încredem numai în puterile noastre, sau trebuie să recunoaștem domnia unei puteri superioare, a unei voințe creatoare universale, „căci numai purtați și ridicați la o asemenea putere, putem să pornim lupta ca soldați ai lui Dumnezeu împotriva întunecului și a răului”<sup>4)</sup>). Numai ridicați pe piscurile înalte ale unei vieți spirituale superioare, putem să descoperim realitatea și să ne convingem „că lumea noastră cu micimile ei este departe de a forma întregul realității”<sup>5)</sup>). „Noi trăim într’o lume a luptei și a faptei și deci nu într’o lume desăvârșită și de aceea noi trebuie să luăm parte la o spiritualitate, care să fie o treaptă a creației libere”<sup>6)</sup>), formându-ne o viață personală superioară pe un plan spiritual propriu. Este posibil acest lucru?

O experiență de toate zilele ne dă dreptul să nădăjduim aceasta. Căci noi niciodată nu ne oprim, fie în activitatea noastră științifică, fie în cea artistică sau practică, numai în domeniul relativităților procesului natural al vieții, ci noi ne ridicăm într’o sferă a vieții care nu-și mai are obârșia în acest proces. Arta, de exemplu, nu este numai o sublimare a vieții naturale. În orice operă adevărată de artă se găsește ceva care este independent de natură. Realitatea acestui ceva se descoperă în tragicul care umple de cele mai multe ori viața artistului, căci artistul năzuiește să realizeze în lumea dată ceva, care nu este din lumea aceasta. Trăsătura fundamentală a oricărui lucru spiritual e faptul că deși acest lucru se întâmplă în natură, el depășește

1) *idem*, p. 75.

2) *idem*, p. 105.

3) *Eucken*, face aluzie la idealismul speculativ.

4) *Eucken*, *Lebenserinnerungen*, p. 105.

5) *idem*.

6) *idem*, p. 106.

totuș natura. Și cu aceasta Eucken ajunge la concluzia, că în orice activitate există „ceva” care este independent de procesul natural al vieții; ceea ce înseamnă că viața spirituală se ridică deasupra naturii, ajungând într-o stare pe care Eucken o numește „*Beisichselbstsein*”.

Dar în năzuința omului după o viață spirituală se naște o adâncă îndoială. Este adevărat că omul se ridică deasupra naturii, dar puterile colbului îl țin încă prizonierul lor. Două lumi stau acum față în față în individ: natura și viața lui spirituală subiectivă, iar năzuința omului de a se ridica deasupra naturii se pare că este o simplă iluzie, pentru că viața spirituală subiectivă a omului rămâne totuși legată de natură. Și acest iluzionism nu poate fi înlăturat decât atunci când, zice Eucken, noi vom avea conștiința că „există o realitate viabilă și creatoare care poartă și produce din sine ceea ce se dovedește ca fiind spiritual”. Sau, cu alte cuvinte, dacă viața spirituală are un sens, atunci ea nu poate să fie un produs subiectiv, ci ea trebuie să aibă o valoare obiectivă. „Evoluția vieții supranaturale nu trebuie să fie un produs al situației noastre, o chestiune privată a omenirii, ci ca deschiderea, dovedirea și activitatea unei realități, fundamentată mai adânc și care se găsește la sine: o realitate care nu-și are obârșia în puterile omenesti, ci în mișcarea interioară a Universului”<sup>1)</sup>. Viața spirituală nu este numai un ingredient al omului față de natură și nici un produs nenatural al gândirii sau o formă a creației omenesti, ci ea cuprinde esența metafizică și adevărată a realității însăși. Noi trebuie să recunoaștem „în viața spirituală o viață superioară omului, viață care se revelează și-l înalță pe om”<sup>2)</sup>. Și această viață nu este fundamentată psihologic subiectiv, ci metafizic obiectiv, în această viață abia ni se revelează sensul adânc al lumii ca un întreg cu care și noi ne aflăm într'un raport necesar. Caracteristica vieții spirituale este „mișcarea în spre întreg”, „conducerea vieții dinspre întreg”<sup>3)</sup>. Viața spirituală trebuie să formeze o viață în totalitate, care să fie dincolo de indivizii singulari.

Însă cu toate acestea nici cu noțiunea unei „*Bei-sich selbst-Sein der Wirklichkeit und eines Wirkens des Ganzen durch alle Mannigfaltigkeit*” nu s'a ajuns la rezultate mai apreciable, noțiunea trebuind să devină mai întâi un motiv al

1) Eucken, *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt* t, p. 25.

2) Eucken, *Grundlinien*, (2 Aufl.), p. 71.

3) *idem*, p. 72.

faptei spirituale pentru a influența asupra vieții. Activitatea proprie în viața și în creația spirituală trebuie să se dovedească ca „*Volltätigkeit*”<sup>1)</sup>. Și aceasta este o concepție în care realitatea nu este „ceva mort și ceva dat”, ci „ceva viabil, ceva care se găsește la sine însuși, ceva purtat de o activitate neîncetată”<sup>2)</sup>. Viața spirituală reprezintă „o lume a faptei” și ca atare ea este o nouă treaptă a Universului cu un caracter cosmic.

O altă caracteristică a vieții spirituale mai este și aceea că ea este mișcarea, și deci viața și ca atare ea nu se desfășoară pe un singur plan, ci pe trei planuri deosebite pe care ea le parcurge în evoluția sa<sup>3)</sup>. Cel dintâiu plan sau treaptă a acestei evoluții este formarea lumii (*Weltbildung*). Aceasta este treapta pe care spiritul reușește să se elibereze de omenesc și să devină, ca viață, într-o strânsă legătură cu știința și morală. Pe a doua treaptă apare tendința de a uni într-o comunitate latura interioară și cea exterioară a vieții și de a încerca puterea spiritului prin spiritualizarea sensualului. Viața devine acum creatoare. Este treapta numită de Eucken „*Werkbildung*”, un plan pe care se revelează puterea formativă și creatoare a spiritului. Cele două laturi ale vieții se unesc aici printr-o creație comună, prin formarea și fixarea unei opere. Însă opera în care se exprimă viața spirituală, fixează viața în anumite șabloane, așa că ea se poate deslega cu totul de om, ba chiar să-l și copleșească pe acesta. Și de aceea această treaptă trebuie depășită. Opera trebuie să se transforme într-o evoluție liberă a unui Eu (*Selbst*) spiritual. Eul universal al spiritului (*das universale Selbst des Geistes*) trebuie câștigat prin puterea concentrării, căci concentrarea duce la interiorizare. Și aceasta, se întâmplă, după Eucken, pe treapta cultivării sau a formării proprii (*Selbstbildung*).

Din cele spuse mai sus se poate vedea, că viața spirituală se dezvoltă în libertate. Fapta liberă deosibește viața spirituală „de orice evoluție naturală, de orice produs al unei existențe date”. „Viața cosmică a spiritului, spre deosebire de instinctul natural al vieții, se înrădăcează în fapta liberă, căci numai în fapta liberă viața poate deveni mișcare întrucât toate puterile colaborează la operă și înșfârșit numai în fapta liberă Eul poate fi câștigat grație activității creatoare. Fapta

1) *idem*, p. 81.

2) *idem*, p. 75.

3) *Eucken*, *Lebenserinnerungen*, p. 106.



liberă este în toate acestea o faptă etică, întrucât din libertate răsare întotdeauna o lege care normează activitatea”<sup>1)</sup>.

Viața omenească este, după Eucken, o viață care trebuie să poarte semnul luptei. Aceasta nu este însă o luptă pentru viață, căci „simpla năzuință după viață nu poate să umple viața”, ci ea trebuie să depășească granițele vieții și să ajungă la un imperiu al conținuturilor, sau cu alte cuvinte să transforme individualitatea naturală într-o personalitate plină de conținuturi spirituale<sup>2)</sup>. Omul trebuie să se dăruiească neprecupețit unei vieți morale. Dar orice viață etică se fundamentează pe o continuă victorie asupra naturii. Căci viața spirituală nu este niciodată ceva gata, ci ea este, într’un sens veritabil kantian, „o veșnică problemă”. Noi trebuie să devenim, zice Eucken, ființe spirituale, purtătorii unei vieți care să se împărtășească din mirul veșniciei și ni se pare că acest lucru atârnă numai de puterile noastre, numai de hotărârea noastră. Dar cu toate opintirile noastre noi rămânem totuși și ființe spirituale și năzuințe naturale, piedici exterioare amenință viața etică spirituală cu nimicirea. De aceea, pentru ca viața cu valorile ei să nu devină o simplă iluzie, este necesar ca omul să se pătrundă de convingerea, că viața spirituală nu este numai o preocupare omenească, ci are o însemnătate cosmică, în sensul că o realitate divină se coboară în viața noastră sufletească. Natural, omul nu primește această realitate într’un mod pasiv. Viața lui spirituală își câștigă ceea ce Eucken numea mai sus „Beisichselbstein” numai printr’o faptă liberă. Căci deși viața spirituală ridică mereu pretenția asupra noastră, totuși ea nu este produsul nostru, ci noi numai colaborăm prin ea la evoluția unei „vieți personale universale” — eines kosmischen Selbst — care se odihnește atât în minunăția unei sfere supralumestești cât și în procesul spiritual care se întâmplă înăuntrul acestui veac. Viața originală dumnezească cu puterea ei supratemporală intervine ori de câte ori omul se află într’un impas greu. Desigur că, după Eucken, și piedicile pe care le întâmpină viața spirituală a omului își are obârșia tot în Dumnezeu. Natura cu înlănțuirile oarbe ale elementelor ei este, zice Eucken — așa cum susțineau și Böhme și Schelling — „der dunkle Grund im Gott”, pe care omul are menirea să-l

1) Eucken, *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, 3 Aufl., p. 50.

2) Eucken se apropie aici de Rickert, care deasemenea zice: „Cine numai trăește, trăește fără sens”. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, Tübingen. 1922.

transfigureze în lumină<sup>1)</sup>. Un fapt care nu poate fi clarificat teoretic, ci numai trăit în vâltoarea vieții, căci noi simțim că avem datoria să combatem aceea ce este contrar divinului și să căutăm să realizăm, fără să precupețim nici-o jertfelnicie, aceea ce este dumnezeesc. Tăria interioară necesară în această luptă năprasnică, prin care noi căutăm să ne ridicăm din lumea temporalului în imperiul supratemporalului și a veșniciei, își are obârșia în religia care este purtătorul și izvorul original al tuturor valorilor obiective. Metafizica lui Eucken își ajunge apogeul în a sa filosofie a religiei.

Dela această fundamentare etică și metafizică a idealismului său Eucken ajunge ușor la religie. Religia este pentru Eucken o parte necesară a vieții spirituale, ba și mai mult, fără religie nu este posibilă nici o năzuință spre spiritualitate<sup>2)</sup>. Religia este fundamentată „pe prezența vieții dumnezeiești în om”<sup>3)</sup>. De aceea recunoașterea divinului trebuie să ducă la fapte energice, ceea ce înseamnă că Eucken pretinde activitate în domeniul religios și nu contemplație. Dumnezeirea nu se află străină față de om; omenescul și Divinul nu sunt în contradicție, ci evoluția unuia este totodată întărirea celuilalt. Viața absolută a Divinului nu este transcendentă, ci ea este imanentă atât omului cât și lumii. „Viața aceasta trebuie să fie superioară și totuș activă înlăuntrul lumii”<sup>4)</sup>. Și cu aceasta Eucken încearcă să unească noțiunile imanent și transcendent în așa fel, încât să poată împăca contradicțiile adânci cari chinuesc spiritul omului.

Viața este brăzdată de o mulțime de antinomii ca: lume naturală și lume supranaturală, timp și veșnicie, subiect și obiect, materie și formă, gândire și existență, libertate și necesitate, activitate și fericire. Și religia este născută din năzuința omului de a depăși aceste antinomii. Căci numai ideea unui Dumnezeu în care să se topească toate aceste antinomii ale vieții, poate satisface năzuința religioasă a omului. Orice alte încercări de a așeza credința religioasă pe alte temelii decât acesta sunt insuficiente.

Ideea mare care predomină filosofia religioasă euckeniană

1) *Eucken, Lebenserinnerungen*, p. 107. „Fără influența continuă a unui adevăr absolut și supra-temporal în mijlocul a tot ceea ce trecător, nu ar exista nici o mișcare totală, ba nici chiar o năzuință spre adevăr și realitate”. *Eucken, Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, 3 Aufl. p. 51

2) *Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion*, 3 Aufl. p. 195.

3) *idem*, p. 143.

4) *idem*, p. 154.

este tocmai ideea armonizării acestor antinomii. Desigur, asemenea încercări s'au mai făcut și înainte de Eucken. E deajuns, credem, să amintim de încercarea kantiană<sup>1)</sup>, care a dat însă greș, din cauză că era prea intelectualistă. Așa de exemplu Dumnezeu nu era pentru Kant decât un simplu postulat, sau cel mult un domnitor și un legiuitor moral al lumii, o idee care nu reușește să armonizeze nicidecum antinomiile de mai sus. De aceea Eucken combate intelectualismul, căutând să depășească contradicțiile vieții „von dem Lebenssystem der Personalwelt”. În om e sădită năzuința și dorul după o viață mai înaltă. Căci numai grație faptului că supranatura influențează în natură și în viața omului, omul poate să ajungă la conștiința tragicului mărginirii lui<sup>2)</sup>. Numai pentru că în om este sădită năzuința spre o viață ființială, omul tinde să-și trăiască viața în spirit. Și în clipa în care omul trăește o asemenea viață, el devine o ființă cosmică, iar contradicțiile vieții dispar cu totul. Lume și supralume nu mai sunt contradicții de neîmpăcat: supranaturalul activează în lume, iar omul devine o ființă cosmică. „Se poate lămuri cum este posibil, ca prin schimbare morală insul să fie înălțat și totuși ingenunchiat; ingenunchiat, pentru că el nu însemnează nimic pentru sine și înălțat, pentru că el ia parte la lumea personală a unei ființe ideale, care îl leagă cu temeiuri și valori ultime, pentru că el să-și improprieze, cu ajutorul activității libere, viața cosmică”<sup>3)</sup>. Năzuința insului după o viață spirituală n'ar fi decât o simplă amăgire, dacă omul n'ar putea realiza o legătură nemijlocită cu valorile veșnice ale spiritului, așa cum acestea se revelează în religie. Religia este aceea care dă insului garanția că valorile lumii spirituale și pretențiile spiritului nu sunt iluzii.

Religia leagă spiritul cu Universul, ea adâncește și prelungește viața spirituală spre o viață universală proprie. De aceea, zice Eucken, religia este în acest sens o *religie universală* și ca atare ea este o nouă treaptă a realității, pe care se descopere viața spirituală cosmică. Dar, tocmai în clipa în care spiritul omului ia contact cu Nemărginitul, cu Veșnicul opoziția naturii se intensifică și mai mult. Natura devine pentru Eucken principiul răului. Căci Eucken este departe de a

1) Vezi Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (ed. Kerbach) pag. 354 *Kritik d. p. Vernunft*, p. 136; *Kritik der Urteilkraft*, p. 212.

2) Vezi Eucken, *Die Einheit des Geisteslebens*, p. 166.

3) *Idem*, p. 382.

nega însemnătatea răului ca o piedică reală, care trebuie depășită prin luptă. Viziunea despre lume și viață a lui Eucken nu este un monism optimist, ci un dualism metafizic, care afirmă tragicul vieții și care nu poate fi depășit decât printr' o necurmată luptă și faptă spirituală. Și dualismul dintre natură și spirit devine tocmai pe treapta religiei universale și mai strident. Religia universală are de-a face cu realitatea vieții spirituale, întrucât aceasta se desvoltă în creații culturale și în luptă cu natura. Și urmarea acestei evoluții nu este un câștig prea mare, căci viața spirituală nu ajunge la o unitate desăvârșită cu sine însuși. Domeniile diferite ale științei și ale culturii sunt departe de a forma un întreg armonios; legile științei și ale cunoașterii n'au nici o legătură între ele și sunt în contradicție cu legile morale, tirania intelectualismului influențează distrugător asupra artei; arta nici nu se sinchisește de legile morale, iar viața în comunitate se conduce după necesități contrare etice. O îndoială chinuitoare își face loc în filosofia euckeniană, căci Eucken nu numai că se îndoiește de unitatea vieții spirituale pe treapta religiei universale, dar face din această religie un motiv hotărîtor al contradicției dintre spirit și natură<sup>1)</sup>. Și sentimentului înspăimîntătorului și neliniștitului adânc al acestei contradicții și al tragicului luptei în care spiritul nu este sigur de victorie, a împins filosofia religioasă a lui Eucken la ideea unei *religii caracteristice*.

Întrebarea care se pune acum pentru Eucken este dacă se poate găsi o eșire din acest impas. O eșire este după Eucken tot așa de condamnată ca și o neglijare a piedicilor cari se opun vieții spirituale, deși, zice Eucken, în lume se află mai multă rațiune care îndeamnă la neglijarea vieții spirituale decât la afirmarea acesteia. Cum putem ieși din această dilemă? Eucken răspunde: „numai având credința că viața spirituală supraumană nu s'a istovit, că și Divinul influențează pozitiv înăuntrul vieții omenești”<sup>2)</sup>. Singura nădejde salvatoare este siguranța că omul nu se află singur în această lume, ci că Veșnicul se dăruiește pe sine ca neprecupețit ajutor omului. În năprasnica luptă pentru agonisirea spiritualului noi putem avea siguranța, că avem pe Dumnezeu pe partea noastră. „Cum ar fi putut mizeria omenească să miște pe Dumnezeu și cum s'ar fi putut Acesta lega într' o comunitate cu noi,

1) Eucken, *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, p. 249.

2) *Idem*, p. 263.

dacă El n'ar fi părăsit înălțimea supranaturală și să ia tră-săturile omenești?"<sup>1)</sup>). Și grație revelației ideea de Dumnezeu căpătă la Eucken un sens nou: ea devine ideea unui Dumnezeu „personal și viabil care se află nemijlocit în sufletul omului” și care convine cu Eul omului direct și nemijlocit<sup>2)</sup>). Faptul că omul trăește prezența unei lumi supratemporale, formează pre-supunerea fundamentală a acelei forme noi de religie pe care Eucken o numește „*religia caracteristică*”. Religia universală prezintă pe Dumnezeu din unghiul de vedere al lumii, religia caracteristică prezintă lumea din punctul de vedere al lui Dumnezeu. Faptul cel mai adânc al oricărei religii este comunitatea intimă și întâlnirea nemijlocită a omului cu Dumnezeu. Religia caracteristică devine astfel justificarea, adevărarea și împlinirea religiei universale. Religia universală nu dovedește încă raportul nemijlocit cu Absolutul, abia religia caracteristică este aceea care învață „dass sich in unserer Seele reines Beisich-selbstsein des Geistslebens als Mitteilung absoluten Innenlebens erschiesse” și pretinde „că omul să recunoască această viață ca pe ființa lui adevărată” pentruca să poată depăși contrazicerile vieții”<sup>3)</sup>).

În religie se revelează natura luptătoare a vieții spirituale. Grație religiei omul simte micimea și antinomiile vieții, ceea ce ne îndeamnă la depășirea naturalismului, silindu-ne să recunoaștem un temei metafizic originar cu care și noi suntem legați. Religia descopere „în existența noastră o prăpastie, o discontinuitate care face imposibilă înțelegerea acesteia ca o țesătură continuă și să descompună întregul conținut al experienței în simboluri raționale”<sup>4)</sup>). Religia trezește spiritul mereu la noi năzuințe, pentru a se putea realiza o viață spirituală nouă care să depășească toate contrazicerile.

### Poziția lui Eucken față de creștinism.

Religia caracteristică este reprezentată în istorie prin religiile istorice. De aceea religiile istorice sunt niște porți spre certitudinea că Dumnezeu îi este accesibil omului, nu numai întrucât acesta este un principiu purtător al evoluției lumii, ci chiar și în ființa Lui cea mai adâncă. Și dintre toate aceste

1) *Idem*, p. 269.

2) *Idem*

3) *Eucken*, *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, 3 Aufl. p. 291.

4) *Idem*, p. 348.

religii cea mai înaltă este creștinismul. Eucken îi atribue creștinismului o putere spirituală formidabilă, așa cum n'a mai avut nici o altă putere în istoria lumii. Și de aceea Eucken s'a și străduit mult ca să unească substanța creștinismului cu sistemul lui noetic. Filosofia religioasă euckeniană culminează în afirmația, că între concepția creștină despre Dumnezeu și cea idealistă nu este nici o deosebire. De dovedirea acestei identități depinde la Eucken totul, căci eșuarea acestei încercări ar avea drept urmare desfacerea concepției religioase euckeniene în două părți fără de nici-o legătură între ele, o teorie a religiei universale și alta a religiei caracteristice. Eucken știe acest lucru și de aceea el caută ca, cu ajutorul noțiunii „viața spirituală”, să fundamenteze unitatea acestor două teorii. Dar viața spirituală în sens general nu este suficientă ca să asigure independența spiritualității. Pentru aceasta este necesar ca viața spirituală să nu fie precizată numai în funcțiunea ei generală, ci și ca o mărime „bei sich selbst befindliche”. Și aceasta este rostul religiilor istorice, ca să facă posibilă comunitatea personală cu viața spirituală absolută. Căci numai în raportul personal dintre om și Dumnezeu poate fi găsită siguranța celui „Beisichselbst”. Dar o comunitate adevărată între om și Dumnezeu presupune că și Dumnezeu este o persoană. Eucken neagă însă acest lucru și recomandă că expresia personalitate să fie ținută departe de viața lui Dumnezeu<sup>1</sup>). Aceasta din motivul că ceea ce se afirmă despre viața spirituală pe planul religiei universale se neagă pe planul religiei caracteristice, un fapt care face imposibilă unitatea dintre viața spirituală pe plan universal și aceea de pe planul caracteristic. Și aceasta din cauză că viața spirituală pe planul universal își are obârșia în idealismul speculativ, iar ceea ce se înțelege pe planul religiei caracteristice sub viața spirituală își are rădăcinile înfipite în doctrina creștină despre un Dumnezeu ca ființă personală. Eucken a avut nefericita inspirație să încerce sinteza alor două doctrine diametral opuse prin diformarea uneia în favoarea celeilalte, căci Eucken a diformat creștinismul pentru a-l potrivea idealismului.

Că filosofia religioasă a lui Eucken se află așezată pe temeiuri idealiste, se mai poate vedea și din propunerea pe care el o face, de a se revizui creștinismul. Aici se vede mai lămurit că religia universală hotărăște ceea ce trebuie să cu-

1) Eucken, *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, p. 148.

prindă religia caracteristică. Și revizuirea aceasta privește mai întâi cristologia creștină. Eucken găsește că în dogma întrupării se cuprinde o contrazicere. Desigur, zice Eucken, întâlnirea omului cu Dumnezeu este punctul central al oricărei religii, dar un om care este totodată și Dumnezeu și adevăr și care, ca Dumnezeu, este în posesiunea adevărului absolut și, deci, care își trăiește existența din această superioritate, nu poate cunoaște grija născută din nesiguranța existenței și nici tragicul luptei și al desnădejzii care face greu și realitatea existenței omenești. Unitatea dintre omenească și Divin este necesară, căci ea este fundamentul întregii spiritualități omenești; ea singură poate întemeia o realitate supralumească prin vederea adâncurilor supranaturale ale vieții. Dar, o asemenea unire nu poate fi mărginită „la un singur punct”<sup>1)</sup> care se numește Isus, ci această unire trebuie să pătrundă, să înalțe și să susțină întreaga istorie”. Revelația supranaturalului trebuie privită „als eine Weltumspannende und fortlaufende Tat, die sich an jeder Stelle unamittelbar zu erweisen vermag”<sup>2)</sup>. Personalității lui Hristos nu i-se cuvine deci o demnitate divină, căci „sâmburele religiei îl formează adevărurile vesnice”<sup>3)</sup>. Și de aceea fapta lui Dumnezeu nu trebuie interpretată ca fiind unică și personală, ci revelația lui Dumnezeu este miezul metafizic al întregii realități. Părerea lui Eucken este că religia creștină trebuie desbrăcată de orice antropomorfism, pentru ca să rămână numai aceea ce este original în orice religie: realitatea ei proprie, viața ei proprie „wie es von einem Ganzen heu auf einzelnem Gebiete umfasst und durchdringt”<sup>4)</sup>.

Critica pe care Eucken o face creștinismului se sprijină pe gândirea iluminismului sec. al 18-lea și pe aceea a idealismului sec. al 19-lea pentru care adevărurile istorice întâmplătoare nu pot fi socotite ca temei al adevărilor raționale și că ideea nu se poate realiza absolut într’un singur exemplar al istoriei. E o critică pe care o mai întâlnim la Lessing, Hegel sau Strauss. Eucken nu îndrăznește să accepte în întregime creștinismul, dar nici să rămână numai pe temeiuri idealiste. Și poate tocmai acesta a fost motivul care a făcut ca filosofia lui Eucken să influențeze atât de mult asupra unui

1) *Idem*, p. 394.

2) *Idem*.

3) *Idem*, p. 399.

4) *Idem*, p. 409.

timp care n'umai credea în puterea mântuitoare a idealismului, dar căruia îi lipsea și tăria unei hotărâri radicale.

Totuș filosofia lui Eucken, cu patosul ei idealist-activist, are o însemnătate pozitivă, căci ea poate contribui la depășirea crizei în care se găsește omul modern. Punctul central al viziunii lui despre lume și viață îl constituie fapta spirituală. Eucken n'a fost preocupat să influențeze asupra gândirii, ci asupra vieții și de aceea operele lui nu poartă trăsăturile unui gânditor științific și rece, ci ale unui perfect îndrăgostit de înțelepciunea vieții. În această privință Eucken poate fi asemănat cu Fichte.

Deși Eucken a avut o înrâurire oarecare asupra unor gânditori contemporani, totuși el n'a întemeiat o școală filosofică. Așa de exemplu influențat mult de gândirea euckeniană — cât și de cea diltheyană — a fost Ernst Troeltsch (1865-1923)<sup>1)</sup>. Ca elev adevărat al lui Eucken nu trece însă decât Max Scheler (1874-1928). Dar acela care a valorificat metafizica idealistă euckeniană în domeniul pedagogic a fost Gerhard Budde (născut 1865). Acesta încearcă să fundamenteze o pedagogie „noologică” care să reprezinte o pedagogie metafizică a personalității<sup>2)</sup>. Budde găsește că pedagogia socială a lui Natorp este prea intelectualistă și înțelege pe om prea unilateral ca membru al unei comunități. Iar pedagogia individuală concepe pe om prea naturalist. Omul este însă, după Budde, mai întâi o ființă cosmică, o ființă care ia parte la o viață spirituală supranaturală și numai după aceea el este și o ființă naturală, individuală și socială. De aceea în educație locul de frunte îl au pretențiile spirituale. Menirea omului este ca prin faptă și libertate, zice Budde, să devină o personalitate spirituală, un purtător al vieții spirituale. Personalitatea își are obârșia în viața spirituală. Și de aceea scopul educației trebuie să fie trezirea vieții spirituale în individ, pentru ca acesta să devină o personalitate.

O concepție filosofică asemănătoare celei euckeniene reprezintă și Max Wundt<sup>3)</sup>.

1) Dăm aici lucrările mai însemnate ale lui *E. Troeltsch*: *Gesammelte Schriften*, 1919. De mare însemnătate sunt vol III; *Der Historismus und seine Probleme*, 1922; Bd. IV: *Gesamtaufsätze zur Geistesgeschichte und seine Überwindung*, 1924.

2) Vezi *G. Budde*, *Noologische Pädagogik*, 1914; *Individualpädagogik und Sozialpädagogik*, 1914.

3) Vezi *Max Wundt*, *Vom Geist unserer Zeit*.



## NOUI INCERCĂRI CONSTRUCTIVE.

---

### Hermann Lotze

Rudolf Hermann Lotze s'a născut în Bautzen (Saxonia), la 21 Mai 1817. Absolvind gimnaziul din Zittau, unde de timpuriu se stabilise cu părinții săi, veni în 1834 la Leipzig, spre a studia medicina. Fizica o urmează cu Fechner, fiziologia cu E. H. Weber. Dintre filosofi audie numai pe Ch. Weisse, care-l introduce în filosofia lui Spinoza și Leibniz precum și în filosofia idealistă postkantiană, în deosebi în cea hegeliană, Weisse însuși fiind un adept al filosofiei lui Hegel.

În 1838, obține un dublu doctorat în filosofie și medicină; între 1838-1839, practică medicina în Zittau. În 1839 se dedică în Leipzig medicinei și în 1840 filosofiei. O strânsă prietenie se leagă între el, Fechner și Weisse; aceștia i-au influențat într'un mod vădit cugetarea sa filosofică.

În 1842, este numit profesor extraordinar, iar în 1844 fu chemat profesor ordinar de filosofie la Goettingen, la catedra unde profesase Herbart până în 1841, în 1881 trebui să răspundă invitației de a profesa la Berlin, unde însă muri în decursul primului semestru, la 1 Iulie, același an.

Scrierile lui Lotze sunt: *Metaphysik*, 1841; *Logik*, 1843; *Abhandlungen: Herbart's Ontologie*, 1843; *Leben. Lebenskraft*, 1843; *Seele und Seelenleben*, 1846; *Ueber den Begriff der Schönheit*, 1845; *Ueber Bedingungen der Kunstschönheit*, 1847; *Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens*, 1851; *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele*, 1852; *Streitschriften, Erstes (einziges) Heft, gegen J. H. Fichte*, 1857; *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der*

*Menschheit*. Versuch einer Anthropologie, Bd. I 1856, II 1858, III 1864; Fünfte Auflage 1905; *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, 1868; *System der Philosophie*, I. Teil. *Drei Bücher der Logik*, 1874; II. Teil, *Drei Bücher der Metaphysik*, 1879; *Abhandlungen: Philosophy in the last forty years 1880* (posthum) *Ueber die Prinzipien der Ethik*.

Dizertațiile sunt adunate în colecție și editate de David Peipers sub titlul: *Kleine Schriften von H. Lotze*. 3 Bde. 1885-1891.

Dictatele, un fel de rezumate ale prelegerilor asupra logicei și enciclopediei filosofiei, matematicii, filosofiei naturii, psihologiei, filosofiei practice, esteticii, filosofiei religiei, istoriei filosofiei dela Kant, au fost editate după moartea sa în opt caete. Ca un adaos al lor, figurează indicii biografice și bibliografice. Lotze rezuma prelegerile ținute și le punea la dispoziția studenților sub forma unor astfel de „dictate”<sup>1)</sup>.

### Problema epistemologică.

După Lotze, tot ce știm de lumea din afară se sprijină pe reprezentările pe care le avem despre ea și cari sunt în noi. Diversele reprezentări din noi, indiferent deci de unde ar putea veni, formează singurul dat imediat dela care poate începe cunoștința noastră (Logik § 306). În aceste reprezentări, în cursul schimbărilor și relațiunilor lor, căutăm o ordine legală, pe care ne-o indică principiile generale ale gândirii noastre, singurele în măsură să ne spună cu ce fel de ordine și adevăr, cu ce soiuri de contradicții și enigme avem de a face. Oricâteori am descoperit o astfel de lege după care, în general, se reglementează în noi relația a două reprezentări B și F, de atâtea ori am atins, spune Lotze, o porțiune din ceea ce numim cunoștință a lucrului. Nereușita noastră în strădania de a descoperi o astfel de relație între B și F, ne amintește de prezența unei enigme a cărei soluțiune n'o putem găsi decât în ideea că trebuie să existe relațiuni generale între B și conținutul unei alte reprezentări M, între F și un al patrulea conținut N și că relația care există

1) Scrieri despre Lotze: *Richard Falekenberg*, H. Lotze; *Edm. Pfeiderer*, Lotze's philosophische Weltanschauung nach ihren Grundzügen, Berlin, 1884; *Ed. von Hartmann*, Lotze's Philosophie, Lpz. 1888; *Henri Schoen*, La métaphysique de H. L. ou la philosophie des actions et des réactions réciproques. Thèse pour le doctorat ès lettres, Paris 1901, *Max Wentscher*, H. Lotze, Heidelberg, 1913.

între B și F nu poate fi exprimată prin simpla lege, adică prin forma de legătură cea mai simplă, care poate exista între două reprezentări bine determinate ci suntem nevoiți s'o exprimăm prin alta mai complexă, care să ia în considerație pe M și N. Din aceasta rezultă că toată cunoașterea noastră se reduce, după Lotze, la sesizarea unui raport între reprezentări. Cu cât acest raport apare în conștiința subiectului cunoscător într'o formă cât mai simplă și mai clară, cu atât și conștiința este mai certă și mai valabilă. Adevărul și cunoștința lui stă numai în legile generale ale relației care se găsesc confirmate, adeseori fără excepție, într'o anumită pluralitate de reprezentări. Ideea unei opoziții între lumea reprezentărilor noastre și obiectele spre care le credem îndreptate constituie o problemă de metafizică, dar, nu o problemă epistemologică. Cât privește scepticismul, el pornește în negarea valabilității cunoașterii dela o premiză contradictorie în sine: anume ca să nege cunoașterea, trebuie să presupună, că există în general o cunoaștere care nu cunoaște.

Ca și Plato, Lotze recunoaște ca adevărat obiect al cunoașterii lumea ideilor. Aduce însă unele completări idealismului obiectiv, al lui Plato. Acesta nu avea în limbajul său termenul de valabilitate (Geltung) prin care s'ar putea designa caracterul real al adevărilor. „Căci real numim, zice Lotze, un lucru care este în opoziție cu unul care nu este real, deasemenea un eveniment care se întâmplă sau s'a întâmplat, în opoziție cu unul care nu se întâmplă; reală o relație care se formează în opoziție cu una care nu se formează; în fine real adevărată numim o judecată care valorează teoretic (gilt) în opoziție cu una a cărei valabilitate este încă problematică (Logik §. 316). În orice caz acest termen designează întotdeauna o afirmare, al cărei înțeles se înfățișează foarte diferit. Existența este reală în alt sens decât întâmplarea; tot așa o judecată nu este nici ca lucrurile, nu se întâmplă nici ca evenimentele; în sine însă, și făcând abstracție de toate aplicările pe care le poate avea, realitatea ei constă în faptul că este valabilă, iar contrariul ei nu. Deși lui Plato îi lipsea termenul de valabil, care nu implică nici o existență, totuși el nu susținea altceva în doctrina ideilor decât „valabilitatea adevărilor”.

În ce privește obiectivitatea lumii ideale, Lotze împărtășește aceeași opiniune ca și Plato, care admitea că ideile există independente de subiectul gânditor. Firește, caracterul

real le revine din moment ce, ca obiecte sau ca produse ale unei reprezentări întâmplătoare, devin elemente ale acestei lumi variabile a existenței; însă toți suntem convinși, continuă Lotze, că în această clipă, în care gândim conținutul unui adevăr, nu l-am creiat noi mai întâi, ci numai l-am recunoscut; el valora și atunci când nu-l gândeam și va fi valabil, separat de orice existență reală ca și noi, indiferent dacă în realitatea existenței își găsește sau nu o aplicare aparentă și devine în cursul ideilor obiectul unei cunoștințe (O. c. § 318).

Totuși Lotze depășește doctrina platonice în sensul că consideră ideile în relațiuni unele cu altele, care se enunță în forma judecăților. Plato privea ideile izolate între ele, întrucât nu cunoștea judecata ca principiu al lor de legătură.

Aceiași eroare a comis-o și Kant, afirmă Lotze, când, descoperind formele apriorice, care trebuiau să dea conținutului empiric al percepțiunilor noastre unitatea relațiunilor interne, le-a dezvoltat în forma concepțelor individuale, a categoriilor, din formele judecății.

După ce Lotze relevă cu claritate existența unei lumi ideale bogată în conținuturi și veșnic valabilă, își propune ca sarcină de a cerceta, cu privire la această lume ideală, legislația universală, care domină în structura ei și prin care chiar și elementele izolate din ea pot fi legate într'un tot (§ 321). Sarcina aceasta coincide cu o cercetare a primelor principii ale cunoștinței noastre, cărora le subordonăm diversitatea ideilor, deci cu o cercetare a originii cunoștinței.

În ce privește origina cunoștinței, Lotze reprezintă o atitudine criticistă ca și Kant. La formarea cunoștinții contribuie deci experiența și gândirea. Întâlnim totuși în concepția criticistă a lui Lotze o nuanță aprioristă mai pronunțată decât la Kant. Căci, zice el, este necesar să lămurim că, în adevăr, dintr'o cunoștință poate lipsi contribuția imediată, care vine din partea obiectului de cunoscut, însă niciodată aceea pe care o oferă natura subiectului. Ne putem închipui că două reprezentări a și b, odată născute în suflet la provocarea exterioară, se contopesc acum după legi care decurg din natura specifică a sufletului și fără ajutorul repetat al lumii exterioare, într'un nou rezultat g; dimpotrivă nu ne putem închipui că s'ar întâmpla o impresie din afară asupra noastră, la formarea căreia să nu participe ființa noastră (§ 326). Conștiința subiectului cunoscător este o activitate, care leagă reprezentările individuale provocate în intuiția unei ordine spa-

țiale. Principiile pe care le privim ca înăscute nu sunt active în noi mai înainte de a nu fi provocați de experiență spre a le urma. Cunoștința, pe de altă parte, nu trebuie înțeleasă ca simplă impresiune ci ca reacțiune a cărei formă depinde de natura spiritului afectat. În rândul unor astfel de reacțiuni, Lotze consideră cu Kant intuițiile spațiale. Intuițiile sau cunoștințele imediate sunt cunoștințe apriorice, întrucât nu se formează prin inducție sau însumare din exemplele lor particulare, ci preced ca reguli determinative aceste exemple și sunt gândite ca universal valabile (§ 357). Adevărurile sintetice ultime și cele mai simple pot exista desigur și numai gândite; ele valorează nu numai prin caracterul lor real ci și prin caracterul lor evident; evidența lor însă, spre deosebire de evidența logică, care se sprijină pe principiul identității, se numește „evidență estetică”. Această evidență se bazează nu pe imposibilitatea gândirii, ci pe absurditatea opusului ei contradictoriu. În rândul acestor adevăruri sunt considerate principiile cele mai simple ale mecanicii. Elementele cunoștinței noastre sunt rezultatele ultime pe care le atinge cu trudă această cunoștință (§ 364). O ultimă garanție a evidenței estetice o găsește Lotze în principiul încrederei rațiunii în propriile ei puteri, apoi în convingerea etico-metafizică, că lumea este o totalitate de relații pline de sens.

### Metafizica.

Tratând despre metafizica lui Lotze, ne vom referi la lucrarea cu acest titlu publicată în 1879 și care constituie o a doua pară a sistemului său de filosofie. Tot cu titlu de metafizică a publicat o lucrare în 1841, o lucrare deci din epoca tinereții, care arată că încă de pe atunci îl preocupau problemele de metafizică. Ne referim însă la metafizica sa din 1879 întrucât prezintă într-o formă definitivă gândirea lui. Această lucrare este divizată în trei cărți: cartea I-a este consacrată Ontologiei, a II-a Cosmologiei, iar a III-a Psihologiei ca știință a existenței spirituale.

c) *Ontologia*. Această diviziune tripartită ne amintește de diviziunea preconizată de dialectica hegeliană: „Metafizica lui Lotze dezvoltă ipotezele ontologice și apoi paralel formele intuitive într-o structură strict sistematică, care duce treptat dela legislația abstractă cea mai simplă la determinările mai

complexe asupra realității concrete, iar acest mers gradual intenționat al conceptelor de existență, pe care limba le designează, după semnificația lor diferită, prin termeni ca ființă, existență, realitate, intră în activitate în virtutea negativității gândirii comparative: orice concept de existență precedent arată o limită prin care lasă încă nedeterminat ceva din ceea ce se înțelege prin existență, iar această lipsă trebuie compensată printr-un nou concept”<sup>1)</sup>.

Ontologia este după Lotze „Teoria existenței și a conexiunii întregului real” și-și asumă ca rol precizarea categoriilor existențiale și aflarea ipotezelor pe care rațiunea le face asupra existenței ca atare. Gândirea, prin conceptul de existență, se raportează la ceea ce există în mod real. Ce înseamnă însă a fi real, independent și inalterabil și din ce este făcută existența? Cunoaștem un mod unic de a sesiza existența realului sau caracterul real al existenței: este senzația. În senzațiile pe care le încercăm în orice clipă, afirmă Lotze, posedăm mărturia imediată care ne garantează prezența unei realități oarecare, la un moment dat. Firește, câteodată senzația înșală, prezentând ca real ceea ce nu este decât iluzoriu. Totuși nu este mai puțin adevărat că senzația, atunci când nu înșală, rămâne unica probă posibilă pentru realitate. Ea confirmă existența dată, nu în calitatea unui principiu logic, exprimat în forma unei judecăți existențiale, ci în calitate de simplu fapt al simțirii, ceea ce înseamnă că conform senzației ceva există întrucât este simțit.

Relațiune, în cazul lui Lotze, înseamnă acțiune și suferință (Wirken și Leiden). În afară de acțiune și suferință nu există alte relațiuni între lucruri. Numai întrucât lucrurile activează unul asupra altuia, stau în relații<sup>2)</sup>. „Existența unui lucru trebuie s’o numim după Lotze o stare în relații.

Gândirea ontologică, zice Lotze, va căuta să determine ce este acel ceva, căruia îi aparțin aceste caractere: unitate, persistență și fixitate. Acestea sunt caracterele esențiale ale naturii lucrurilor. În sens metafizic lucrurile nu sunt ființe, nici puncte fixe, ci acțiuni elementare ale principiului unic al lumii, legate între ele prin aceleași legi de acțiune mutuală pe cari le admitem de obicei pentru lucrurile privite ca existând prin ele înșile<sup>3)</sup>.

1) *Georg Misch*, în: Hermann Lotze: *Logik: Einleitung*, p. XXVII.

2) *Mikrokosmos*. III. p. 523.

3) *Mikrokosmos*. III. p. 530.

Lotze găsește în intuiție esența unui lucru, sub forma unei calități simple, eterne, suprasensibile. Dată fiind în intuiție, în impresiunea sensibilă deci, această calitate simplă nu mai rămâne învăluită în mister ca la Herbart, ci poate fi cunoscută ca ceva trăit. Desigur se va putea ridica obiecțiunea că chiar această calitate simplă, astfel concepută, are nevoie de un subiect, căruia să-i aparțină; ea ar putea fi un „cum”, dar nu esența însăși; lucrul va avea această calitate, dar nu va fi el. Acestei obiecțiuni Lotze îi răspunde că noi nu urmărim să determinăm prin simpla calitate cum a luat naștere un lucru, sau care este origina lui. A urmări această înseamnă a ne plasa în afară de realitate. Rămânând însă în cadrul strict al realității, putem descoperi în lucruri numai Ce (Was) al lor, care consistă într-o calitate simplă. Existența reală este o continuă energie, o acțiune sau o funcțiune a lucrurilor, pe care ele o au în sine fără a o primi pasiv dela o Poziție, cum credea Herbart. În realitate forma efectului produs de A asupra lui B depinde mai ales de natura lui B, care-l suferă. O confuzie între cauză și efect nu trebuie să se facă. Cauza este un lucru, pe când efectul este o stare sau un eveniment. Dat fiind faptul că prin acțiunea de care este capabil, orice lucru stă în legătură cu altul, rezultă în ansamblul lucrurilor o unitate. Un principiu comun, unind prin substanțialitatea lui toate lucrurile, nu mai poate fi vorba de un pluralism ci de un monism. Legătura cauzei și a efectului ne obligă să considerăm ca necesar punctul de vedere sub care lucrurile nu pot exista decât ca forțe ale unei ființe unice. Lucrurile lipsite de simțire, inconștiente, n'ar avea nici un sens, atribuindu-le o existență în afară de realitatea unică și infinită. Căci numai prin imanența lor în infinit au această putere de a exercita o influență mutuală, pe care, ca ființe izolate și detașate de principiul substanțial, n'ar putea s'o aibă. De vreme ce sunt stări ale Infinitului lucrurile n'au o existență de sine stătătoare.

Realitatea este infinit mai bogată decât gândirea. Aceasta înseamnă că gândirea nu poate creia realitatea, ea nu poate decât să o aperceapă în intuiții. Ideia este reală în orice clipă numai sub învelișul formelor particulare și succesive în care se realizează. Lucrurile se schimbă în sensul pe care li-l indică Ideia. Acest sens este rațiunea pentru care, la un moment dat, lucrul părăsește o formă, spre a primi alta. Între aceste forme se stabilește, zice Lotze, o „legătură estetică”

sau „dialectică”, pe care sensul Ideii o postulează între fazele succesive ale realității înlănțuite cauzal.

Lotze, pentru ca să ajungă la concepția că natura existenței lucrurilor este spirituală, a pornit de la o analogie a unității pe care o prezintă viața noastră sufletească, al cărei substrat este fără îndoială, spiritual, cu unitatea pe care o prezintă stările interne ale unui lucru. În adevăr stările noastre sufletești ne apar ca procese interne, numai prin natura minunată a spiritului, care compară între ele propriile sale stări: reprezentări, afecte; iar în virtutea acestei activități de raportare, se cunoaște pe sine ca subiect constant care le produce în diferite condițiuni.

Dela constatarea propriei noastre vieți putem trece, pe baza unei analogii, la lucrurile care nu ne seamănă. Unitatea pe care o atribuim stărilor noastre de conștiință, o descoperim în toate lucrurile individuale cu care venim în relațiuni, cu toate că ele nu-și dau seama de această unitate. Oriunde descoperim o unitate, analoagă unității pe care o dovedește conștiința stărilor noastre interioare, avem de a face cu ființe a căror natură este spirituală ca și a noastră. Cum însă ne recunoaștem ca ființe unitare în tot complexul stărilor noastre interne, rezultă că orice lucru chiar lipsit de conștiință, în care constatăm o unitate asemănătoare cu a noastră, are o natură spirituală. Se admite cu unic atribut al materiei întinderea (Descartes). O astfel de definiție a materiei ca întindere este defectuoasă, spune Lotze, întrucât ea nu exprimă decât un simplu predicat fără raportare la un subiect căruia i-ar reveni această calitate. Întinderea este numai expresiunea spațială pentru măsura forței intensive, nu este deci esența ci efectul acestei forțe, „o expresie a Absolutului”. Prin aceasta Lotze arată că întinderea din care Descartes a făcut unicul atribut esențial al corpurilor materiale, nu este nici decum un atribut esențial ci secundar și derivat din substanța universală, care constituie natura intimă a oricărui lucru.

b) *Cosmologia*. Odată definită existența ca obiect al ontologiei, se pune mai departe întrebarea, care sunt condițiunile și formele de aparență ale Realului? Acestea sunt tratate de Lotze sistematic în cartea II-a a metafizicei sale consacrată *Cosmologiei*. Aceste condițiuni, în virtutea cărora existența reală apare sub diferitele ei forme concrete, sunt: spațiul, timpul, mișcarea, structura materiei, legile acțiunilor, formele cursului naturii.



Spațiul și timpul sunt singurele cadre în care mulțimea, simultană a lucrurilor și peripețiile schimbărilor lor se pretează la o a percepție intuitivă<sup>1)</sup>. Spațiul ne servește pentru înțelegerea lumii privite ca unitate a unei mulțimi de fenomene coexistente; el este o formă intuitivă a percepției noastre; ca atare, deci, are un caracter subiectiv. Ceea ce constituie faptul real, a cărui percepțiune este transformată prin noi într'un fenomen în spațiu, nu sunt relațiunile fie în spațiu, fie inteligibile dintre lucruri, ci numai influențele imediate pe care lucrurile le exercită unele asupra altora și cari se afirmă în ele ca stări interne. Stările acestea interne se caracterizează ca un fel de energie, care se manifestă în relațiunile reciproce dintre lucruri și le explică.

Energiile vii ale lucrurilor, spune Lotze, trebuiesc privite ca principii generatoare a ceea ce privim ca relații exterioare între ele. Natura spațiului este simplu fenomenală. Evident, în spațiu, lucrurile nu se ordonează după o constantă afinitate a naturii lor, ci după anumite fapte variabile, cari se petrec în ele, după influențele însele, pe cari ele le exercită unele asupra altora.

O structură absolut omogenă și o completă uniformitate în întindere sunt calități inerente spațiului.

Despre timp n'avem nici o intuiție originară și specifică; ideia pe care ne-o formăm despre el nu capătă pecetia sa intuitivă decât cu ajutorul imaginilor împrumutate spațiului, în ale căror trăsături nu putem descoperi caracterele pe care gândirea trebuie să le postuleze pentru timp. Nu trebuie să ne închipuim timpul ca o linie; căci atunci ar fi o realitate omogenă, ceea ce însă nu este cazul. Mai departe trebuie știut că timpul nu este, ca spațiul, numai un produs al activității psihice ci, pe lângă aceasta, este și condiția necesară pentru exercitarea facultăților, prin care el se obține ca produs al spiritului. Timpul ca totalitate fiind deci un produs al spiritului nostru, nu există și nici nu se scurge; este numai imaginea singulară, care apare în intuiția noastră, atunci când ne închipuim cursul lucrurilor mărginit la toți termenii colectivi, pe care îi admitem la infinit și de a căror natură facem abstracție; el nu este o condiție a acțiunii, ci acțiunea îl produce; numai aceasta creiază, desfășurându-se, un produs durabil, nu un timp real care s'ar scurge și ar influența lucrurile, ci

1) *H. Lotze: Metaphysique. trad. franc. p. 197.*

ideal, în conștiința care compară, ca intuiție a ordinii în care orânduim evenimentele. Ca atare este o formă subiectivă de concepție; cât despre succesiunea acțiunii care face posibilă această orânduire, este adevărat că ea constituie natura cea mai intimă a realului.

Mișcarea este un produs al forțelor care definesc stările interne ale lucrurilor. De aceste stări interne n'avem nici o idee vie; suntem siliți totuși să le admitem pentru ca postulatele cunoștinței noastre să fie realizabile, dar nu le putem descri (pag. 338). În spațiu, realul primește forma și modurile de acțiune ale materialității. „Forța este puterea și obligația pe care le are un element când intră în anumite relațiuni cu altele, de a îndeplini acte definite în ce privește speța și mărimea”. Definiția privește deopotrivă forțele fizice ca și spirituale. Forța exprimă, presupunând concursul tuturor condițiilor accesorii necesare, certitudinea că o consecință se va lega de un ansamblu de fapte date. Nu este nici o forță inherentă materiei ci mai degrabă unui raport definit între două elemente. „Recunosc cu Kant, zice Lotze, o dezvoltare și o acțiune internă, care fac lucrurile capabile de a deveni ceea ce trebuie să fie la origină, după un mod de a vorbi al naturaliștilor, adică termeni corelativi pentru raporturi variabile, focare de forțe centrifugale și centripete, puncte de intersecție unde se încrucișează diferite serii de fapte succedându-se unul altuia” (pag. 364-365).

Numai că I. Kant, după observarea lui Lotze, n'a approfondat suficient această doctrină pusă de el în lumină. O acțiune nu va avea loc decât dacă cele două elemente între care se întâmplă, sunt capabile de a se influența reciproc, iar dacă această condițiune lipsește, ea nu va putea fi înlocuită prin contactul lor în spațiu.

Realul activ ne este dat în lume mai întâi sub forma unor termeni infinit de numeroși, care sunt focare de unde pleacă acțiunile.

În ce privește elementele simple ale materiei, Lotze admite, sub titlu de provizorat, ipoteza unui număr nedeterminat de ființe individuale. Toate aceste elemente, simple în ele înșile și complex străine întinderii, au între ele relațiuni foarte variate, cari iau, după felul nostru de a concepe, numai forma de situații și depărtări în spațiu (pag. 387). Aici Lotze admite, după cum vedem, o soluție atomistă, spre a explica structura materiei.

Ideia noastră despre natură implică trei lucruri: un cerc de legi foarte generale, după care consecințele depind de condiții; o pluralitate de puncte concrete la care aceste legi se aplică; în fine, un plan pentru realizarea căruia sunt unite aceste realități.

De aici semnificația reală pe care o recunoaște Lotze formelor logice, pe care le iau raporturile dintre fenomene; apoi atenția pe care o dă el termenilor corelativi ca lucruri concrete, în fine tot de aici rezultă caracterul teleologic al idealismului său, după care cursul lumii trebuie să se conformeze unei ordine ideale, unui plan în care totul va lua formele impuse de el.

Constanța în cursul naturii stă într-o conexiune internă a faptelor din care se nasc forțele, într-o lege generală, care conduce legătura și succesiunea efectelor lor. O asemenea lege este principiul conservării forței. Ordinea naturii nu se sprijină pe o sumă confuză de legi distincte, ci este dată în calitățile primare ale realității și în adevărurile necesare ale matematicilor, prin urmare într-o raționalitate admirabilă, care ne dă în nenumărate puncte impresia unui acord excelent. Iată cum Lotze, recunoscând caracterul sintetic și aprioric al legilor care guvernează cursul naturii, atribuie realului un caracter rațional.

Cosmologia își propune ca obiect de cercetare tocmai această ordine naturală, definită prin modurile generale ale existenței și acțiunii, care permit unei multiplicități de a compune totalitatea ordonată a lumii. Realului îi revine rolul de a alege între formele concrete, care-i vor umplea aceste cadre libere, iar conținutul acesta al realității ar rămâne să fie cercetat de filosofia naturii.

În natură există un grup de fapte, o clasă de fenomene, în cursul cărora cooperarea tacită și permanentă a diferențelor calitative dintre lucruri, pare aproape inexistentă. Un asemenea grup de fapte îl formează cele care oferă aparența unui complex mecanism. Il găsim în faptul gravității sau mai exact în mișcările circulare închise, care rezultă din atracția corpurilor cerești și dintr-o mișcare tangențială originară. Atracția n-o putem considera ca ceva exterior forțelor integrante ale planetelor, prin distribuția diferită între diferitele planete ale elementelor dotate mai mult sau mai puțin cu acțiune mutuală, s'a produs ceeace numim masă. În această noțiune de masă invariabilă intră tot ceeace se raportă la natura calita-

tivă a elementelor și pe acest temeiu putem calcula cursul ulterior al mișcărilor cerești, considerând pe de o parte vitezele și direcțiunea primordială, iar pe de alta legile generale relative la variabilitatea forței după distanță, fără a mai fi nevoiți să revenim asupra elementelor interiorului din care decurge această variabilitate. „În această reprezentare a ordinii universale, pe care n'o turbură mișcările interne ale lucrurilor particulare, filosofia trebuie să vadă primul grad al ideii de natură” (pag. 456).

Ca opuse gravității trebuie să luăm în seamă fenomenele oscilatorii, lumina, sunetul, prin care se propagă în toate sensurile ciocnirile primite. Nu fără nici un motiv de analogie se vedea în ele un spirit al naturii; căci fără îndoială prin ele se transmit stările variabile, interne, ale lucrurilor dela unul la altul, între cari se stabilește o comunicație analoagă raportului dintre subiect și obiect. Asemenea fenomene sunt însumate în noțiunea de mecanism și tratate ca fapte mecanice. În sensul cel mai larg al cuvântului, există mecanism oriunde producerea consecințelor rezultă, conform legilor generale, din acțiunea reciprocă a elementelor diverse, oricare ar fi ele.

Mai sunt fenomenele vieții care rezultă dintr'un anumit mod de combinare armonică a elementelor materiale. Ansamblul acestor fenomene pretinde o interpretare absolut mecanică, care sprijină viața nu pe un principiu special de acțiune, ci pe o aplicație particulară a principiilor generale, la care sunt supuse fenomenele fizice. Aici se poate face o apropiere între Lotze și Descartes, care subordona viața organică legilor mecanice.

Prezența legilor mecanice nu exclude nicidecum ideia de imanență a lui Dumnezeu. Acțiunea lui Dumnezeu se conformează acestor legi, creindu-le în orice clipă așa încât ele sunt pentru noi expresiunea naturii însăși a acțiunii sale.

Orice acțiune, oricât de minimă ar fi ea, a unui element izolat asupra altuia nu este decât o imanență a acestui Unu. Prezența Unului în fenomenele mecanice ale naturii și în cele organice este deosebită, întrucât în fenomenele mecanice în-lănțuirea veșnică asemănătoare a acțiunilor regulate se face după legi universale, ca bază a tuturor condițiunilor particulare, pe când în fenomenele vitale întâlnim dezvoltarea particularului în varietate. Totuși germenele unei ființe organice nu se dezvoltă într'un spațiu gol, într'o lume aparte, care n'ar avea

nici o relație cu întregul. Unul este prezent oriunde întâlnim materii susceptibile de forme.

Absolutul este privit nu ca idee conceptibilă, nu ca un tip generic inerent, ci ca o ființă reală, capabilă de a lucra, prezent în interiorul fiecărui element, nu distribuit la fiecare în cantitate diversă, ca o materie divizibilă, ci întreg în fiecare ca unitate, producându-le și cuprinzându-le pe toate — Unitate care, în rațiunea consecinții sensului ei total, este, în fiecare din aceste elemente dependente, principiul actelor prin care se asigură convergența acțiunii spre un scop determinat.

De o dezvoltare pur mecanică a vieții nu poate fi vorba; căci în urma unei astfel de dezvoltări mecanice descoperim totdeauna ca energie particulară, care ia forma fenomenală, activitatea coordonată a Absolutului.

c) *Psihologia*. După părerea comună, remarcă Lotze, conceptul de suflet își găsește justificarea în trei fapte: în fenomenul conștiinții, prin care se caracterizează orice reprezentare, simțire și dorință; în unitatea conștiinții și în libertatea voinții. Lotze admite această părere numai în ce privește primul și al doilea fapt. Putem deci să ne închipuim sufletul ca un principiu specific alături de principiul corporal, a cărui proprietate este întinderea, ținând seamă că conștiința prezintă un caracter particular, deosebit de al celorlalte fenomene fizice și având în vedere apoi că fenomenele de conștiință nu se pot compara cu fenomenele corporale. Faptul unității conștiinței dă un caracter de specificitate fenomenelor psihice. Libertatea voinții ridică dificultăți metafizice, care ne împiedică de a explica științific fenomenele psihice.

Este de observat că Lotze nu este de părerea lui Herbert că sufletul ar fi o substanță simplă, o reală, nici de părerea lui Fechner, după care sufletul este un atom fizic. Căci nu printr-o substanță există lucrurile, ci ele există atunci când sunt în stare să producă aparența unei substanțe în ele<sup>1)</sup>.

Privit ca substanță, sufletul este deci ceva capabil să activeze și să sufere. Acum înțelegem de ce sufletul conceput ca substanță este o „expresiune fenomenologică”, este fenomen și un centru de energie, iar nu o entitate exprimând ceva simplu și static, fără posibilitate de mișcare, de relațiune cu alte fenomene<sup>2)</sup>.

1) *H. Höffding*, *Histoire de la Philosophie*, tom. II pag.

2) *Lotze*, *Metaphysik im System der Philosophie* Bd. II. Herausgegeben von Georg Misch, Leipzig 1912.

În ce privește esența imaterială a sufletului, Lotze crede că ea nu poate fi decât spirituală, iar materialul, corporalul contează alături de ea ca un principiu dependent, secundar.

Între suflet și corp există un raport cauzal pe baza căruia se poate cerceta mecanismul psihofizic.

Dacă totuși concepția spiritualistă pe care Lotze o adoptă în determinarea naturii sufletului, ne îndreptățește să vorbim de o relațiune cauzală între psihic și fizic, apoi aceasta nu se explică în sensul că sufletul ar influența direct asupra corporalului sau invers, ci în sensul că la baza corporalului însuși stă un real suprasensibil, care, din cauza altor condițiuni, ne dă aparența existenței materiale și care, având aceeași esență cu sufletul, permite acestuia o influență asupra lui. Asupra acestui real se exercită direct influența sufletului, după cum tot prin acest real, ca expresie a unei relațiuni de activități interne, corpul își exercită influența asupra psihicului.

Ipoteza unui raport cauzal între corp și suflet oferă avantajul că stabilește, în opoziție cu concepția paralelistă, independența vieții sufletești față de orice fenomen material, independență, care face totodată posibilă și ipoteza libertății voinței, după care sufletul, independent de orice eveniment exterior, se determină la acțiune din proprie inițiativă.

Astfel explicându-se raportul între psihic și corporal, corpul nu este decât „un sistem de mijloace auxiliare materiale și organizate, înzestrat cu abilitatea de a concentra în mod divers excitațiile exterioare în vederea unei acțiuni asupra sufletului”<sup>1)</sup>.

În opoziție cu Herbart care susținea că sufletul este o reală, o simplă calitate, Lotze accentuiază caracterul ideal al sufletului. Sufletul este deci un moment al Ideii al cărei conținut nu trebuie conceput în forma unei calități omogene sau simple, ci în forma unei idei care, asemenea spiritului unei melodii, constituie o unitate definită prin diversitatea unor determinări asociate într'un tot.

Nemurirea sufletului rămâne pentru Lotze o chestiune de etică: Sufletul uman fiind una din realizările cele mai înalte ale evoluției spirituale, se va conserva în decursul acestei evoluții ca valoare în sine.

Existența sufletului în corp, după concepția metafizică a lui Lotze, este o consecință a evoluției naturale, iar nu un

1) *Medizinische Psychologie* p. 85.

simplicu produs al unui sistem de funcțiuni organice.

Ceeace constituie însă originalitatea lui Lotze în psihologia secolului al XIX-lea, sunt considerațiunile sale asupra intuițiilor spațiale, care culminează într-o teorie a „semnelor locale”.

Sunt două feluri de senzații, care se pretează la o localizare exactă: senzațiile de tact și cele de văz. Semnele locale corespunzătoare acestor senzații nu sunt relații pe care sufletul să le interpreteze, ci afecțiuni pe care el le suferă real în el însuși. Ele se nasc, fără îndoială, din mișcări nervoase provocate în punctele în care se produce excitația, totuși nu constau în aceste mișcări fizice ci în afecțiunile psihologice cari derivă din ele.

Văzul este simțul în care tendința localizatoare se manifestă de preferință

Semnele locale sunt concepute de Lotze ca „tendințe spre mișcare”, ca „reacțiuni elementare” înăscute în suflet, aparținându-i apriori și a căror combinare are drept rezultat intuiția de spațiu infinit.

Mai departe nu urmărim vederile lui Lotze asupra psihologiei, întrucât am relevat ceeace este original în concepția lui despre suflet<sup>1)</sup>.

Încercăm numai să desprindem câteva idei mai esențiale din metafizica lui

Metafizica lui Lotze căutând să urmărească cu încredere noțiunile fundamentale ale studiului naturii, a avut drept rezultat precizarea conceptului de existență: „a exista înseamnă a sta în relație”.

Relațiunile acestea însă sunt relațiuni între lucruri ca centre de energie, capabile de acțiune și de suferință. „În metafizica sa, teoria relației reciproce este partea cea mai caracteristică și importantă”<sup>2)</sup>. Relațiunile acestea dintre lucruri, deși sunt supuse unui mecanism, care vede în ele expresiunea unor legi generale de mișcare și înlănțuire cauzală, sunt totuși manifestări ale acțiunii divine care stă în dosul lor, creindu-le și dându-le viață. Lucrurile în afară de substanța divină care le animă și unifică, n’au sens. Având astfel ca principiu immanent ei, Ideia, Absolutul, lumea tinde perpetuu

1) A se vedea în *Analele de Psihologie* vol. II, 1935: Const. D. Gib H<sup>a</sup> Lotze și cercetările sale în domeniul Psihologiei.

2) O. Külpe, *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland*. Zweite: Aufl., Leipzig 1914 p 93.

să se conformeze unui Plan, care coincide cu realizarea în formele cele mai înalte ale ideii de Bine. Concepția metafizică a lui Lotze ia astfel forma unui idealism teleologic.

Existența spirituală apoi își găsește expresiunea ei deosebită în sufletul uman și în formele lui de manifestare. Corpul și sufletul, deși diferite, sunt totuși omogene, întrucât ambele își au temelia în substanța universală care e de natură spirituală. În ontologie, Lotze reprezenta deci un monism spiritualist.

Însfârșit, Lotze ajunge să indice ca început al metafizicei etica, pentru motivul că „în ceea ce trebuie să fie, căutăm temeiul a ceea ce este”. Credința sa în principiul universal, ale cărei acțiuni se oglindesc în relațiunile dintre lucruri, îl determină să încheie considerațiile sale metafizice cu expresiunea, de altfel sceptică: „Dumnezeu știe mai bine”.

### Estetica.

Prezentăm câteva din ideile esențiale ale lui Lotze asupra Esteticei.

În istoria esteticei, Lotze nu are un punct de vedere propriu și nici n'a prezentat părerile sale estetice într'un sistem<sup>1)</sup>.

Totuși încercăm să redăm câteva din ideile sale estetice referindu-ne la lucrările lui cu conținut estetic: Dizerțația *Ueber den Begriff der Schönheit* (1845); o a doua: *Ueber Bedingungen der Kunstschönheit* (1847); *Grundzüge der Aesthetik*, publicate în 1884, cuprinzând dictatele (rezumatele prelegerilor lui din 1856); *Mikrokosmos III* și *Geschichte der Aesthetik in Deutschland* (1868); *Grundzüge der Logik und Enzyklopädie der Philosophie* (Dictate din prelegeri, Leipzig, 1922).

„Frumosul desăvârșit nu trebuie căutat decât în afecțiunea spiritului care-l gustă” (Ueb. d. Begr. d. Sch. pag. 6), așa dar conceptul de „frumos” nu se poate gândi, voină a înlătura din el sentimentul plăcerii, pe care-l trezește o impresiune; căci ar însemna atunci o stare indiferentă (*Grundzüge der Logik und Enzykl.* § 113). „De aceia, în general, sarcina esteticei este totdeauna de a explica producerea acestei plăceri

1) *Eduard von Hartmann*; *Die deutsche Aesthetik seit Kant*, Leipzig, p. 104.



frumoase, dintr'o relație armonică, care are loc între impresiuni și între o măsură oarecare din interiorul nostru" (Ibid.).

Această măsură o putem căuta în primul rând în organizațiunea noastră fizică. Impresiunile plac, când influența lor provoacă activitățile naturale ale nervilor noștri într'un mod care se acordă cu condițiile lor funcționale. Impresiunile în cazul acesta se numesc „frumoase” numai într'o mică măsură, în fond însă se numesc „plăcute” (angenehim).

În al doilea rând putem găsi măsura menționată în legile și deprinderile după care se conduce cursul stărilor noastre interne, reprezentări, sentimente și tendințe. De data aceasta sunt frumoase impresiunile, a căror acțiune se acordă cu aceste deprinderi.

În fine, frumusețea trebuie să corespundă unei a treia măsuri, adică conștiinții unui adevăr etern, plin de valoare în sine. Impresiunile care se acordă cu formele acestui adevăr, produc frumosul obiectiv. Frumosul obiectiv nu trebuie să placă numai prin faptul că se acordă cu tot ceea ce se întâmplă empiric în inima noastră ca deprindere vitală a ei ci și prin faptul că se acordă cu formele pe care viața noastră le va primi atunci când corespunde perfect propriului ei ideal, sau în fine și prin faptul că ne oferă imediat aparența unui astfel de adevăr desăvârșit ca valoare (Ibid.).

Cercetările estetice se orientează spre un frumos obiectiv. „Nevoia de a asigura frumuseții o realitate mai mare decât aceia pe care o gustă ea ca fenomen în spiritul individual”, iată ceea ce preocupă pe Lotze. „Nu putem căuta un frumos în sine sau frumusețea însăși în forma unui dat în afară de noi ci această unitate, care nu se pierde niciodată în varietatea infinită, ar putea fi sensul unei idei, o idee” (Ueb. d. Beg. d. Sch., pag. 25). Ideia de frumusețe sau „frumosul în sine” este numai o formă careia trebuie să-i fie dat un conținut (Grundz. d. Aest., § 8), numai valoarea absolut desăvârșită poate fi conținutul formei, care este ideia frumuseții, însă nu există nimic absolut ca valoare desăvârșită decât plăcerea (Lust) în sensul unei beatitudini universale (§ 13). De aici caracterul formal al ideii de frumos.

Recunoscând ca momente ale întregului frumos plăcutul sensual și frumosul formal, Lotze adaugă la acestea un al treilea, frumosul real (inhaltlich), afirmând că: „Orice interes estetic pe care în aparență îl luăm în raporturi pur formale, se sprijină numai pe faptul că acestea sunt forme naturale pe care-

și le oferă superiorul pentru conținutul său” (Geschichte der Aesth., pag., 265).

Frumosul are deci o bază subiectivă în spiritul individual care-l gustă și contemplă, dar și o bază obiectivă în formele adevărului sau ideilor eterne.

În estetică Lotze reprezintă punctul de vedere al profesorului său Weisse.

## Etica.

Etica lui Lotze, urmând să ocupe un loc de frunte în partea III-a a sistemului lui filosofic, care din nefericire n'a apărut, n'o cunoaștem încheată într'un sistem; totuși Lotze, ca gânditor și ca profesor de filosofie, a fost preocupat de probleme de etică. Dizertația apărută postum: *Ueber die Prinzipien der Ethik*; două capitole din *Mikrokosmos*, (II); apoi dictatele din prelegerile asupra filosofiei practice, cunoscute sub titlul: *Grundzüge der praktischen Philosophie*; în fine dictatele publicate sub titlul: *Grundzüge der Logik und Enzyklopädie der Philosophie*, toate ne dovedesc că chestiunile etice erau unele din preocupările sale filosofice de căpetenie. Principiul fundamental care stă la baza eticei lui Lotze este plăcerea (die Lust). Vom arăta îndată că în plăcere, Lotze nu vede numai o stare afectivă, pe care ne-o procură satisfacerea nevoilor noastre sensuale. organice, ci ecoul subiectiv, durabil provocat de trăirea unei game întregi de valori. Plăcerea trezită la aprecierea valorilor, care satisfac trebuințele superioare ale vieții noastre, este fericirea. Lotze reprezintă în etică, deci, o direcție eudemonistă, iar nu hedonistă, care consideră plăcerea simțurilor ca ultim scop al vieții noastre. Plăcerea, astfel concepută, se asociază cu conceptul Binelui și constituie un scop în sine. Ea singură constituie deci scopul necondiționat al oricărei acțiuni<sup>1)</sup>. Este adevărat că oamenii, în anumite limite pe care nu trebuie să le depășim, sunt organizați felurit, în legătură cu plăcerea sau neplăcerea. Dorința de a trăi fericiți i-a dus la elaborarea unor norme de acțiune, care le permiteau trăirea în comun. Plăcerea sau neplăcerea, sub diversele lor nuanțe de intensitate, sunt singurele forme reale, în care pot fi trăite valorile și nevalorile. Căci, zice Lotze, nu există nici o valoare sau nevaloare, care să revină

1) Grundzüge der praktischen Philosophie.

unui lucru în sine, ambele există numai sub forma de plăcere sau neplăcere, pe care o încearcă un spirit capabil de simțire.

Plăcerea nu este numai o dispoziție a spiritului care o gustă, ci totodată și o recunoaștere a excelenței sau bunătații a ceea ce o provoacă (Op. cit. § 8). Făcând deci abstracție de sentiment, nu putem descoperi în lucruri și în raporturile lor nici o valoare obiectivă; însă spiritul care apreciază și gustă valoarea se concepe oarecum ca mijloc, prin a cărui cooperare valoarea pregătită în lucruri capătă o existență reală, pe care, firește, ea n'o posedă decât în această clipă a gustării sau a resimțirii ei reale de către un spirit. Nu stă în puterea spiritului, să producă caracterul distinctiv al diferitelor afecte de plăcere. Sentimentele i se opun ca un sistem de termeni diferiți, avându-și fiecare valoarea sa particulară; spiritul sau sufletul nu poate să modifice cu nimic această diferențiere. Între valori există diferențe graduale, după cum ecoul lor subiectiv este mai intens sau mai puțin intens.

Conștiința are un mare rol în alegerea și aprecierea valorilor. Ea singură se poate pronunța în ce privește principiile morale cele mai generale. De valoarea unor obligațiuni cărora le-ar lipsi consimțământul conștiinței, nici o teorie nu ne poate convinge. Singură conștiința dă un caracter obligatoriu acțiunii; ține sub controlul ei principiile acțiunii și-și dă consimțământul în aprecierea și deprecierea motivelor acțiunii. Adevărata fericire este numai aceia care se resimte în limitele unei aplicări cât mai întinse a principiilor morale. Năzuința noastră după fericire trebuie să corespundă totdeauna imperativelor universale obligatorii sau idealurilor morale.

Cu conceptul de activitate se leagă conceptul de *personalitate*. Acțiunile au o valoare morală numai ca acte ale unei personalități care pune ordine și unitate în ele, dirijindu-le după același principiu spre realizarea unor valori.

Unul din imperativele etice este deci acesta: „Să devii o personalitate” (§ 14). O personalitate, în conștiința căreia acțiunile se îmbină într'un tot armonic, posedă un caracter și o natură „frumoasă”. Din acest caracter și din această natură frumoasă, trebuie să decurgă cu o necesitate evidentă, acțiunile morale. Unicul izvor al acțiunilor morale este năzuința după fericirea altora, pe când năzuința către fericirea proprie, deși naturală, este fără merit.

Conceptul de plăcere poate deci fi principiul acțiunii

noastre, numai cu condiția de a determina din el fericirea altora, spre care se îndreaptă acțiunea noastră.

Alegerea motivelor acțiunii presupune o alegere între valori, a căror prezență se resimte în căldura și intensitatea sentimentului. Intensitatea sentimentului, o dispoziție a lui de a primi și a resimți cât mai multe valori, iată ce trebuie să constituie izvorul central al motivelor noastre de acțiune.

În al doilea rând, nu este de ajuns să avem îmboldirile sentimentului spre acțiune: ne mai trebuie tăria, forța de a realiza ceea ce ne determină sentimentul.

Judecata morală are comun cu cea estetică calitatea de a pronunța aprobări și desaprobari; însă se deosebește de cea estetică prin faptul că acțiunile la care se raportează le consideră după cum merită o răsplătă sau își atrag asupra-le o vină; sau — ceea ce este același lucru: judecățile morale au un caracter obligator pentru acțiune, pe când cele estetice nu<sup>1)</sup>.

### Filosofia Religiei.

Filosofia religiei are după Lotze ca ultimă sarcină cercetarea raportului concepției teoretice despre lume și despre lumea reală a existenței în genere cu vederea noastră etică asupra lumii și cu domeniul bunurilor cari, în parte, trebuiesc realizate prin propria noastră acțiune. Ea trebuie deci să stea în acord: 1. cu legile universale ale cunoașterii noastre; 2. cu cerințele etice ale inimei noastre; 3. cu fragmentul lumii care cade sub observarea noastră, spre a întregi cealaltă parte mai mare a edificiului universal, atât cea care ar putea fi încă obiect al intuiției noastre sensibile cât și mai cu seamă lumea suprasensibilă.

Din metafizică știm ca legitimă cerință că, spre a fi posibilă în genere o acțiune mutuală între elementele lumii, trebuie ca toate aceste elemente să fie cuprinse de o substanță ale cărei forțe ar fi ele și dela care trebuie să-și primească natura și facultățile lor; iar totalitatea tuturor să exprime până la epuizare natura acestei substanțe unice.

Deasemenea etica cere ca ideile de valoare desăvârșită, de bine, de frumos și adevăr, să aibă ca conținut un Bine care ar fi deodată un frumos și un bine; apoi toate ideile individuale să fie numai părțile care se condiționează reciproc ale unei lumi ideale (op. cit. § 115).

1) Grundzüge der Logik, op. cit. 113.

Filosofia religiei întrunește aceste două cerințe în convingerea că cele două principii — substanța universală, ca fond al lumii reale, și ideia universală, ca fond al lumii ideale — sunt unul și același principiu, pe care adeseaori îl numim Dumnezeu și care este justificat prin următoarele două cercetări.

În primul rând, din conținutul celor două cerințe originare ar putea fi dezvoltate atributele și calitățile noului principiu și s'ar putea astfel arăta că credința religioasă într'un Dumnezeu al nostru nu s'ar aștepta decât de la aceste calități care sunt de găsit.

În al doilea rând, se pune întrebarea: ce formă de existență revine lui Dumnezeu? Lotze conchide că lui Dumnezeu singur îi revine cu adevărat forma personală a existenței, căci numai ființa infinită posedă personalitatea desăvârșită, pe când cele mărginite, tocmai prin mărginirea lor, sunt oprite de a-și desvolta complet această personalitate (Ibid.).

O ultimă cercetare ar privi, după Lotze, raporturile Principiului Suprem cu lumea diversă. Problema aceasta este soluționată numai într'o mică parte. În general o dificultate provine din faptul că toate formele gândirii noastre sunt relații de elemente pe care ele le presupun ca date. Nici una din ele nu poate arăta suficient cum din unitatea unui principiu unic trebuie să se nască toate celelalte elemente cu care el intră în relație.

Problema creației lumii nu se poate deslega științific, iar problema guvernării lumii capătă un răspuns mai satisfăcător, întrucât putem presupune că cel puțin al doilea termen de relație, lumea creiată, se opune naturii lui Dumnezeu. De aici s'ar deduce că Lotze trece în filosofia religiei ca teist, întrucât după el, Dumnezeu, deși în relație cu lumea, stă totuși deasupra ei. Mai exact însă ni se pare să credem că Lotze admite o soluție panenteistă a raportului dintre Dumnezeu și lume, deoarece, din câte am văzut din metafizica sa, Dumnezeu constituie principiul unic în care se unifică, confundându-se, substanța universală ca temei al lumii reale și ideia universală ca fundament al lumii ideale. În orice caz, când Lotze pune pe Dumnezeu ca termen corelativ de cealaltă parte a lumii, ne arată prin aceasta că lumea este prea mică ca să cuprindă complet în ea pe Dumnezeu, ceea ce însemnează că soluția pe care ne-o oferă el aici este panenteistă.

## Sociologia și Pedagogia.

Asupra sociologiei, căreia pe atunci Aug. Comte îi cre-iase abia numele, Lotze nu ne-a oferit decât puține reflexii. Menționăm doar un viu deziderat al său exprimat cu privire la sociologie în „Principiile de filosofie practică”, apărute în dictate.

„Dacă am putea avea tot ce dorim, zice el, ar fi foarte utilă o știință a societății. Până acum nu există cu adevărat pentru ea decât numele” (§ 43).

În aceeași ordine de idei, Lotze ia atitudine critică față de cei care credeau că psihologia socială ar putea oferi un obiect sociologiei; față de organicism care printr-o falsă analogie, identifică societatea cu organismul animal și, în fine, față de direcția naturalistă-istorică, care avea pretenția să explice caracterul social al individului prin integrarea lui în evoluția naturală.

O societate cu adevărat desăvârșită este statul care se deosebește de societatea obișnuită prin aceea că se sprijină pe o organizare bazată pe raportul dintre supuși și autoritatea publică (Obrigkeit).

Problemele de educație revin în preocupările lui Lotze numai incidental și sporadic. În Vol. II din *Microcosmos* la Capitolul „Sensul Istoriei” găsim unele indicații foarte prețioase cu privire la natură și limitele educației. Este interesant de observat aici că el consideră istoria ca educație a omenirii.

Ceeace constituie obiectul istoriei după Lotze nu este umanitatea ca concept abstract, care n'are nici un fond real ci umanitățile diverselor epoci, adică exemplarele particulare ale acestui concept abstract. Acestea singure, comparate între ele, pot indica un progres. Istoria, ca evoluție a societății și culturii în timp, oferă prin exemplarele și creațiunile spirituale ale personalităților și societăților care se mișcă pe firul ei, o sursă inepuizabilă de condiții favorabile educației. Este de remarcat apoi raportul strâns pe care Lotze îl vede între cultură și educație. „O cultură, zice el, care nu este un simplu bun al temperamentului natural ci implică o cunoștință a lucrurilor, o critică a stărilor vieții omenești și a problemelor vieții, o conștiință a raportului cu societatea și a raportului societății cu lumea, este de neînchipuit fără cea mai variată influență a educației și a relațiilor sociale”. Op. cit.

pag. 24). Educația este deci după Lotze un fenomen social și constituie un suport temeinic al culturii.

Demn de relevat este de asemenea prețul pe care îl pune Lotze pe cultura personală, pe voința personală de a ne cultiva: căci dacă se spune, afirmă el, că omul trebuie să devină ceea ce este, aceasta nu înseamnă că trebuie să se lase în seama naturii, ci să se caute să realizeze umanul din el cu conștiința ca activitate proprie a sa. Căci demnitatea omenirii nu constă în a sta în pasivitate ca lumea animală, la care se acordă, într'un mod inexplicabil, motivele iraționale cu favorizările întâmplătoare ale mediului extern, ci în a cunoaște îndoindu-se, dibuind, îmbunătățindu-și scopurile, datoriile și mijloacele ei.

O școală care să-i ducă mai departe doctrina, Lotze n'a întemeiat. Totuși influența ideilor lui s'a resimțit nu numai în Germania, dar și în Franța, Anglia și America, Italia și Suedia. Dintre gânditorii germani asupra cărora s'a exercitat influența lui Lotze, sunt demni de amintit într'o direcție: Stumpf, Husserl, Twardowski; în alta și anume cea în care se orientează doctrina celor două lumi (Zweiweltentheorie) și conceptul de valoare a adevărului, amintim pe Windelband, Rickert, Lask, iar dintre kantienii care reprezintă fracțiunea naturalistă, în deosebi pe Otto Liebmann și Hans Driesch; mai departe Steinthal, Dilthey în lucrările din tinerețe, Teichmüller, Eucken, Frege<sup>1)</sup>.

## Gustav Theodor Fechner

Idealismul german din primele decenii ale secolului al XIX-lea, plecat dela criticismul kantian care găsisse o cale de mijloc între empirism și raționalism, ajunsese în problema cunoașterii la un raționalism lipsit de orice măsură. Reprezentanții lui de frunte susțineau astfel că natura existenței și legile ei generale pot fi cunoscute pe singura cale a rațiunii. Caracterul arbitrar al rezultatelor obținute pe această cale precum și progresul științelor nu au întârziat să arate imperfecțiunile metodei raționale impunând în locul ei experiența. Opus idealismului s'a ridicat astfel în Germania materialismul întemeiat

1) Georg Misch în Introducerea dela prima parte din sistemul de Filosofie al lui Lotze, editată în 1912, sub titlul: *Logik (System der Philosophie I)* Verlag von Felix Meiner. Pag. XCII. În această introducere, găsim o bună expunere a filosofiei lui Lotze.

pe rezultatele științelor naturii. Această nouă concepție avea însă neajunsul de a contrazice prea isbitor adânci deprinderi intelectuale ale timpului legate în deosebi de credințele religioase.

Între aceste două extreme deopotrivă de inacceptabile pentru spiritul timpului, idealismul și materialismul, unii dintre reprezentanții filosofiei germane au ales calea de mijloc a unei concepții care își propunea să împace aspirațiile spiritului cu datele experienței. Fechner a fost împreună cu Hermann Lotze și Eduard von Hartmann unul dintre aceștia. În concepția sa el a căutat să împace rațiunea cu experiența și religia cu știința. Evoluția gândirii sale este interesantă pentru reconstituirea motivelor cari au făcut nesatisfăcătoare atât concepția idealistă cât și cea materialistă și cari au îndreptat cugetarea filosofică pe noua ei cale. Să schițăm dar mai întâi liniile ei generale.

## I. Viața și opera.

Gustav Theodor Fechner s'a născut la 19 Aprilie 1801 la Grossärchen, lângă Muskau, în Niederlausitz. Părinții săi descindeau din familii de preoți, iar tatăl său el însuși a fost preot. Rămăs orfan de tată când nu avea decât cinci ani, Fechner a fost crescut la Tübingen de un unchiu al său deasemenea preot. Mediul religios în care s'a dezvoltat astfel prima lui copilărie a avut o adâncă înrăurire asupra spiritului său, dar care s'a făcut sensibilă mult mai târziu. Deocamdată studiile științifice pe cari le-a făcut i-au înăbușit aspirațiile religioase. În 1815, el merse la Dresda, unde și-a început studiile la Kreuzschule și la Academia medico-chirurgicală; iar în 1817 trecu la Leipzig, unde a rămas toată viața.

Acolo, Fechner s'a consacrat în primul rând studiului medicinei. Din filosofie se pare a nu fi ascultat decât cursurile kantianului Krug asupra logicei. Starea de pe atunci a medicinei îl mulțumea prea puțin; ea se mișca pe un teren încă cu totul nesigur. Constituiau o excepție prelegerile de fiziologie ale lui Weber, pe cari le-a ascultat cu interes. În 1822, Fechner absolvi studiile medicale. În acelaș timp, el a făcut și studii de fizică. Nevoia de a-și câștiga existența îl determinase chiar să întreprindă unele traduceri și prelucrări din limba franceză în domeniul fizicii și al chimiei.

Studiile acestea l-au câștigat pentru concepția materia-



listă. Astfel, pentru el, totul se reducea pe atunci în univers la materie și la mișcare. Lectura unei lucrări de filosofie speculativă a naturii, al cărei autor era Lorenz Oken, un adept al lui Schelling, l-a făcut să întrevadă posibilitatea unei noi concepții filosofice. Deși era naturalist, Oken încerca să construiască după modelul lui Schelling o filosofie monistă a naturii, în care Dumnezeu era considerat ca substanță ultimă a lucrurilor. Cât de mult a fost influențată gândirea lui Fechner de această concepție a mărturisit-o mai târziu filosoful el însuș. „Prin studiile mele de medicină, spunea el, devenisem complet ateu; de ideile religioase mă depărtasem cu totul, iar în lume nu mai vedeam decât o activitate mecanică. Atunci, îmi ajunse în mână filosofia naturii a lui Oken; o nouă lumină păru că îmi luminează dintr'odată întreaga lume și știința despre univers; eram ca orbit”<sup>1)</sup>. Cu această nouă orientare a gândirii sale, care data încă din 1820, înainte de a-și fi terminat studiile medicale, Fechner și-a dat în 1823 docența, hotărît a ține prelegeri în spiritul filosofiei lui Schelling și Oken. Prin traducere însă și prelucrarea din limba franceză a *Tratatului de Fizică* al lui Biot, terminată în 1824, Fechner se văzu din nou îndreptat pe calea științelor exacte. În acelaș an a fost însărcinat cu suplinirea pe un semestru a catedrei de fizică dela universitatea din Leipzig; iar curând după aceea a fost numit profesor extraordinar de fizică la aceeași universitate. În această funcțiune el începu să facă experiențe proprii în domeniul fizicei. El a continuat totuși să se intereseze și de probleme cu caracter filosofic. Rezultatul acestor preocupări a fost publicarea, în 1836, a unei mici scrieri intitulată *Cärtica despre viața de după moarte*<sup>2)</sup>. Aici se găsesc în germene ideile pe cari filosoful avea să le desvolte mai târziu.

Deocamdată însă nevoile vieții și obligațiile profesionale l-au ținut departe de preocupările de ordin filosofic. În 1834, el devenise profesor ordinar de fizică la Leipzig. Dar, până la această dată, situația sa de profesor extraordinar neaducându-i niciun venit, l-a constrâns să-și continue unele lucrări științifice, cari îi asigurau un oarecare câștig. El a tradus astfel *Tratatul de Chimie* în șase volume al lui Thénard. Obo-

1) Fechner. Ueber die Seelenfrage. Zweite Auflage, Hamburg und Leipzig 1907. Geleitwort von Fr. Paulsen S. XIII.

2) Das Büchlein vom Leben nach dem Tode. Leipzig 1836. A fost publicată sub pseudonimul Dr. Mises. Sub acelaș pseudonim Fechner publicase, în 1824, la Leipzig, *Stapelia mixta* iar în 1825 *Vergleichende Anatomie der Engel*.

seala pe care i-a pricinuit-o activitatea desfășurată în timpul acesta l-a pus în imposibilitatea de a-și mai continua lucrările. Fechner a trebuit să renunțe la catedra de fizică. În cele din urmă însă, oboseala a luat forma unei boale nervoase ce se agrava din ce în ce mai mult. În iarnă 1839-1840, boala, care dura de mai mulți ani, devenise cu totul îngrijorătoare. Complicată cu o boală de ochi, Fechner era amenințat să-și piardă vederea. Pentru a preveni durerile de ochi și pentru a stăvili agravarea boalei, el fu nevoit să stea închis tot timpul într-o cameră întunecoasă și să-și acopere fața cu o mască ce împiedeca lumina să pătrundă la ochi. Dela un timp, Fechner păru că va pierde definitiv vederea. Mai târziu, spiritul său începu a da semne de turburare; iar organismul, consumat de boală, ajunse pe punctul de a-și pierde ultimele forțe.

În timpul acestei boale, care a durat câțiva ani, privirile sale, alungate în mod brutal din lumea exterioară a materiei și a mișcării, se reîntoarseră în mod firesc spre lumea interioară a spiritului și a credinței. Experienței științifice, care devenise imposibilă, luă locul reflecțiunea filosofică. La începutul lui Octombrie 1843, însănătoșirea veni, când toate speranțele erau pierdute. Era o adevărată reînviere, căci cu puțin înainte Fechner păruse la capătul vieții. Mai întâi, el își recăpătă forțele fizice. Însănătoșirea mintală urmă refacerii organismului. În interval de o lună filosoful putu să revadă lumina zilei și simți din nou atracția pentru studii. Această reîntoarcere neașteptată la viață făcu asupra spiritului său o impresie ale cărei urme i-au rămas adânc întipărite. „Imi reamintesc foarte bine, scria el câțiva ani după aceasta, ce impresie a făcut asupra mea când, după o boală de ochi de câțiva ani, am eșit iarăși din camera întunecoasă pentru prima dată fără legătură la ochi în grădina înflorită. Această priveliște îmi părea frumoasă dincolo de ceea ce este omenesc; fiecare floare îmi sclipea în față cu o claritate proprie ca și cum ar fi aruncat în lumea exterioară ceva din lumina ei. Întreaga grădină îmi păru transformată, ca și când, nu eu, ci natura ar fi renăscut: și gândeam că este destul să deschizi ochii, pentru că natura îmbătrânită să o faci să reîntinerască. În adevăr nimeni nu-și închipuie cât de nouă și de vie apare natura celui care o întâmpină cu alți ochi”<sup>1)</sup>). Convingerea

---

1) *Fechner, Nanna oder über die Seele der Pflanzen. Vierte Auflage, Hamburg 1908. S. 294.*

aceasta despre natură a constituit punctul de plecare al filosofiei lui Fechner. Ideea ei centrală este, cum vom vedea, aceea a însuflețirii universale.

Prima lucrare cu care a apărut Fechner după însănătoșire a fost aceea intitulată *Asupra Binelui suprem*<sup>1)</sup>. Ea cuprinde cursul de morală pe care l-a ținut filosoful la universitatea din Leipzig după ce și-a reluat activitatea profesorală. Lucrarea aceasta, care constituie sursa ideilor morale ale lui Fechner, expune o concepție etică evdemonistă. Ei i-a urmat *Nanna sau asupra sufletului plantelor*<sup>2)</sup>, în care ideea însuflețirii universale căpăta prima ei expresiune sub forma convingerii că nu numai oamenii și animalele au suflet, ci și plantele. În 1851, după trei ani, ducând mai departe ideile sale, Fechner a publicat opera sa filosofică fundamentală *Zend-Avesta sau asupra lucrurilor din cer și de dincolo*<sup>3)</sup>. Zend-Avesta, spunea autorul în prefața lucrării, însemnează cuvânt viu. Aleg acest titlu, continua el, pentru ca această lucrare să fie un cuvânt care să facă vie natura. Fechner voia în Zend-Avesta, care purta titlul cărții sfinte a lui Zoroastru, să facă din nou actuală religia naturii a acestuia. Ideea pe care se întemeia întreaga lucrare era aceea că natura întreagă este însuflețită și că sufletul naturii este Dumnezeu.

Preocupat, după publicarea acestei lucrări, din nou de probleme cu caracter științific, Fechner a publicat, în 1855, o lucrare *Asupra teoriei fizice și filosofice a atomilor*<sup>4)</sup>. Alături de teoria atomilor el susținea aici valoarea experienței în cunoașterea și explicarea naturii. Pe linia aceluiași preocupări științifice sunt *Elementele de Psihofizică*<sup>5)</sup>, apărute în 1860. Fechner pune în această lucrare temeliile unei noi științe, al cărei obiect era destinat să fie studiul raporturilor dintre corp și suflet, și care a devenit punctul de plecare al psihologiei experimentale. Reîntors la concepția sa filosofică pan-teistă el a publicat apoi, în 1861, *Asupra problemei sufletului*<sup>6)</sup>. Fechner susținea aici că singura existență constatabilă ca un fapt și deci reală este conștiința, și că deasupra con-

1) Ueber das höchste Gut. Leipzig 1846.

2) Nanna oder über die Seele der Pflanzen. Leipzig 1848.

3) Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. Leipzig 1851.

4) Ueber die physikalische und philosophische Atomenlehre. Leipzig 1855.

5) Elemente der Psychophysik. 2 Theile. Leipzig 1860.

6) Ueber die Seelenfrage, ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden. Leipzig 1861.

științei individuale există conștiința superioară a lui Dumnezeu. La ea s'a adăugat, în 1863, lucrarea *Cele trei motive și rațiuni ale credinței*<sup>1)</sup>.

Din 1870 înainte, până spre sfârșitul vieții, deși la o vârstă înaintată, Fechner s'a întors din nou la studiile științifice. În *Estetica experimentală*<sup>2)</sup> el a pus bazele unei noi estetice întemeiată pe experiență. Rezultatele cercetărilor sale întreprinse în acest domeniu le-a consemnat mai târziu în *Școală premergătoare de Estetică*<sup>3)</sup>. Înaintea acesteia Fechner a publicat studiul din domeniul științelor naturii intitulat *Câteva idei asupra istoriei creației și evoluției organismelor*<sup>4)</sup>. În fine, pe aceeași linie a științei Fechner a mai publicat, spre sfârșitul vieții: *In chestii de Psihofizică*<sup>5)</sup> și *Revizuirea punctelor principale ale Psihofizicii*<sup>6)</sup>. Deasemenea el a dat într-o mică scriere o nouă expunere populară a concepției sale filosofice în *Viziunea zilei, față de viziunea nopții*<sup>7)</sup>. Aceasta cuprindea oarecum testamentul său filosofic.

Deși boala grea dintre 1840 și 1843 nu rămăsese fără urme, Fechner a atins vârsta înaintată de 86 de ani. El a murit la 18 Noembrie 1887, în urma unei congestii. Cu firea lui blândă și cu înaltele lui calități morale și intelectuale, Fechner a fost una din figurile cele mai iubite și mai respectate ale timpului. Corespondența sa științifică i-a editat-o W. Preyer<sup>4)</sup>.

## 2. Ideea însuflețirii naturii.

Se crede în general, spunea Fechner, că numai omul și unele animale superioare ar avea privilegiul vieții sufletești, că plantele nu ar fi însuflețite, că în fine Pământul și astrele de pe cer ar fi bolovani lipsiți de viață și de conștiință. Să fie adevărat?

Ce ne face să admitem că o ființă este însuflețită? Cunoștință directă nu avem decât despre propria noastră viață

1) Die drei Motive und Grunde des Glaubens. Leipzig 1863.

2) Zur experimentalen Aesthetik. Leipzig 1871.

3) Vorschule der Aesthetik. 2 Bände. Leipzig 1876.

4) Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen. Leipzig 1873.

5) In Sachen der Psychophysik. Leipzig 1877.

6) Revision der Hauptpunkte der Psychophysik Leipzig. 1882.

7) Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht. Leipzig 1879.

8) W. Preyer. G. Th. Fechner und W. Preyer. Hamburg 1890. În 1897, Th. Lipps a editat scrierea postumă a lui Fechner *Kollektivmasslehre*. Leipzig 1897.

sufletească. Niciodată nu am perceput direct conștiința unei alte ființe decât a noastră, ci numai indirect, prin manifestările ei în organismul material, cari se aseamănă cu manifestările propriei noastre conștiințe. Din asemănările corporale deci conchidem asemănările sufletești. Trebuie să observăm însă, că aceste asemănări nu presupun identități, ci numai comunitatea unor calități esențiale. Cu un om seamănă mai mult o statuă decât un vierme. Totuși nu despre statue spunem că trăește și simte, ci despre vierme. Cari sunt dar acele însușiri esențiale în virtutea cărora atribuim viață sufletească unui animal? Ele nu pot fi decât constituirea într'un organism unitar, sensibilitatea și mișcarea spontană. Numai când lipsesc aceste însușiri credem că lipsește și viața și cu ea sufletul. Aceasta înseamnă că toate organismele animale fără deosebire, câtă vreme trăesc, sunt și însuflețite, întrucât toate sunt înzestrate atât cu individualitate cât și cu sensibilitate și activitate spontană. S'ar putea obiecta că activitatea animalelor inferioare nu este liberă ca a omului. În activitatea sa însă și omul este determinat de natura sa ca și cea mai umilă ființă viețuitoare. Animalelor inferioare nu trebuie să le cerem ceace nu posedă nici omul. Cât despre sensibilitate, cercetările naturaliștilor au dovedit că o posedă și animalele lipsite de sistem nervos. Din aceste constatări rezultă că animalele au toate un grad oarecare de conștiință. Viața sufletească nu este legată de o anumită structură a organismului, ci de viață în general. Dealtfel dacă conștiința ar apărea în unul sau altul din momentele evoluției animale, dacă nu ar exista dela început, apariția ei ar fi inexplicabilă.

Animalele sunt deci însuflețite. Dar plantele? Ele se nasc ca și animalele, cresc, se înmulțesc și mor. Prinurmare au și ele viață. Dacă însă este așa, atunci ele trebuie să aibă și suflet. Căci viața fără suflet nu se poate concepe. A admite că ele sunt vii și că totuși nu au suflet, ar fi a admite că natura a avut destulă materie pentru a le construi, dar nu a mai avut suflet cu ce să le mobilizeze în interior, că deaceia le-a lăsat goale ca pe niște case pustii. Ne-am obișnuit să negăm viața sufletească a plantelor, pentru motivul că ele nu seamănă în totul cu noi. Trebuie să recunoaștem însă că nici animalele nu ne seamănă în totul, și cu toate acestea le atribuim viață sufletească. Am văzut că aceasta o facem în virtutea unor asemănări esențiale. Întrebarea este dacă aceste asemănări se găsesc și la plante. Dar trebuie să recunoaștem că nu avem dreptul aici să mergem prea departe cu analogiile.

Este probabil că nimic nu a împiedecat natura să inventeze forme diferite de viață sufletească, dupăcum nimic nu a împiedecat-o să inventeze forme diferite de viață, cum sunt viața animală și viața vegetală. Tocmai fiindcă plantele sunt constituite după un alt plan de viață decât animalele, sufletul lor trebuie să fie construit deasemenea după un alt plan decât sufletele animalelor și ale oamenilor. Între viața sufletească a plantelor și a animalelor nu trebuie să căutăm analogii prea mari. Să le vedem totuși pe acelea cari există.

Ca și animalele, plantele sunt organisme individuale, formate din celule cari se grupează în forme variabile dela o specie la alta. Deosebirea constă în aceea că la plante celulele sunt altfel formate decât la animale, iar în compoziția lor elementele chimice intră în alte proporții. Aceeași varietate însă se găsește și în regnul animal. Particularitatea fiecărei specii constă tocmai în aceea că celulele ei sunt altfel formate și distribuite. Avem deci între plante și animale o primă analogie din punctul de vedere al structurii celulare și al formei lor individuale. Și este probabil că, dupăcum în regnul animal planul unitar și individual de organizare al vieții este purtător al planului unitar și individual al sufletului, tot astfel se petrece și în regnul vegetal, unde am întâlnit deasemenea un plan unitar și individual de organizare. Se va obiecta poate că plantele au mai puțină individualitate decât animalele, ele fiind strâns, legate de pământ și putând fi lipsite de cea mai mare parte din organismul lor, fără ca viața lor să înceteze. Lumea animală însă nu este străină de aceste condițiuni. Animalele sunt în aceeași măsură legate de mediul înconjurător în care sunt legate plantele. Deasemenea și corpul lor poate fi până la un punct oarecare mutilat. Individualitatea desăvârșită nu se găsește nici în lumea animală nici în cea vegetală.

O asemănare mai esențială între plante și animale constă în aceea că și unele și altele posedă activitate. Plantele, oricât ar părea de imobile, sunt înzestrate cu mobilitate lăuntrică. Nutriția și creșterea sunt în această privință dovezi ce nu pot fi puse la îndoială. Unele plante posedă și o mobilitate exterioară în totul asemănătoare cu aceea a animalelor. Ele se mișcă după soare, pare că urmărindu-l cu privirea. Altele își mișcă rădăcinile după hrană. O deosebire pare totuși a exista din acest punct de vedere. Mișcările plantelor par a fi determinate, pecând mișcările animalelor par a fi spontane. Trebuie să ne înțelegem însă în această privință. Mișcările plantelor

sunt desigur determinate. Libere însă nu sunt nici mișcările animalelor. Legile naturii nu fac excepție în viața animală. Ar fi dar nedrept să cerem dela plante mișcări libere, spontane, nedeterminate, câtă vreme nici animalele nu le posedă. Libere sunt acele mișcări pe cari le face o ființă condiționată de propria ei natură. Așa înțeleasă libertatea, evident că vegetalele nu sunt mai puțin libere în activitatea lor decât animalele. Dacă totuși mișcările animalelor sunt mai violente, mai frecvente și mai vizibile, dacă animalele aleargă neconținut și țipă, pecând plantele respiră și înfloresc în liniște, aceasta nu înseamnă că numai animalele au suflet, iar plantele nu, — de unde ar rezulta că natura a fost incapabilă să creeze suflete cari înfloresc și respiră în tăcere.

O mare deosebire între plante și animale pare a consta în aceea că numai animalele sunt înzestrate cu simțire, iar plantele nu. Ideea că plantele nu simt se întemeiază pe constatarea că nu au organe de simțire nici sistem nervos. Am văzut însă că simțirea este posibilă și fără un sistem nervos. Totuși nu este adevărat că plantele nu-l au. Dimpotrivă ele au nervi, — oeeace se observă în diferitele lor organe: în frunze, în flori, și așa mai departe. Totul dovedește deci că plantele posedă conștiință. Este probabil că conștiința lor se reduce la sensibilitate. Redusă însă la această funcțiune, viața sufletească nu dispăre. Ea este numai pe o treaptă inferioară aceleia a omului și a animalelor. Este probabil, spune Fechner, ca viața sufletească a plantelor să fie încă mai sensorială decât a animalelor cari, dacă nu au rațiune și conștiință de sine, au totuși amintirea trecutului și prevederea viitorului, pecând viața plantelor este cufundată în mersul prezent al vieții, fără ca totuși să facă excepție dela însuflețirea generală<sup>1)</sup>.

Negăm totuși conștiința plantelor pentru motivul că ele nu se aseamănă în totul cu noi. Pentru acelaș motiv negăm și conștiința astrelor. Să fie însă așa cum credem? Pământul din care s'au născut toate ființele vii, plante și animale, cari îi acoperă suprafața, să fie numai un bolovan lipsit de viață, iar universul numai o îngrămadire de materie neînsuflețită?

Ceeace ne-a făcut în bună parte să credem că Pământul ar fi mort trebuie să fie confuzia dintre dublul înțeles al acestui termen: acel de țărână și de planetă. Să ne gândim însă, nu

---

1) Desvoltările privitoare la această parte asupra sufletului plantelor se găsesc în *Nanna oder über die Seele der Pflanzen*.

la pământul jărănă, ci la Pământul planetă cu tot ce-i aparține, cu nenumăratele ființe vii cărora le-a dat naștere din sânul său și le dă hrană. Toate aceste vietăți nu sunt decât părți sau membre ale lui. Mai mult, membrele unei ființe vii pot fi desprinse de corpul care le leagă, pecând nimeni nu ar putea să despartă o ființă vie din sistemul unitar al Pământului. Luat în acest înțeles desigur că Pământul nu mai pare nici mort nici neînsuflețit.

O altă cauză care ne-a făcut să credem că Pământul ar fi mort este în deprinderea noastră de a-l confunda cu globul construit de noi cu scopul de a-l reprezenta. Pete și dungi albastre sunt pe această imagine oceanele, mările și râurile; altele cenușii sunt munții, și așa mai departe. Pe această jucărie viața nu ar avea cum să se vadă. Activitatea uriașă a naturii s'a împietrit aici în contururi rigide. Ideea pe care ne-o facem astfel despre globul pământesc o atribuim apoi Pământului. Așa fiind se înțelege de ce Pământul ne apare mort. Il socotim așa, fiindcă noi înșine l-am omorât. Despre Pigmalion se povestește că ar fi făcut o statuie atât de frumoasă, încât s'a îndrăgostit de ea. Cerând Afroditei să dea viață pietrei neînsuflețite, zeița înduioșată l-a ascultat. Noi facem contrarul. De bucurie că am căpătat o copie a Pământului ucidem modelul. Forma umilă la care am redus Pământul gigantic în mărime și forță ne mulțumește. Totuși câtă deosebire! Să eșim în mijlocul naturii, să privim activitatea ei neobosită, să simțim viața ei, și atunci ne vom da seama ce greșit este a crede că Pământul ar fi mort. „Ești la malul mării, ascultă, privește valurile cum isbesc în țărm, cum vine un val după altul și marea întreagă este acoperită cu o turmă rătăcitoare; și fiecare spune: nu eu sunt aceasta, ci forța întregului, care ne mână, pe mine și pe tovarășele mele; ce aş putea eu, val singur?; auzi, privește cum vine furtuna și cum ridică valurile din ce în ce mai sus, iar norii îi alungă și zgudue corabia, și toate steagurile falfăie într-o singură direcție; în aceeaș merg norii, în aceeaș valurile; tu însuți tresari în tine și în afara ta; căci ai desigur un alt sentiment decât atunci când priveai de pe banca de școală, iar profesorul îți spunea: acesta este oceanul Atlantic, iar aceasta marea Mediterană. Acest sentiment s'a născut din viața Pământului, din care viața ta este o parte, întrucât această viață te cuprinde în pulsația ei; însă cât timp ai stat pe banca de școală ai luat globul drept Pământ, iar ceeace simți acum socotești



numai drept o aparență, numai drept sensibilitatea ta, numai bun pentru poezie, iar orice poezie drept o născocire; ceea ce profesorul ți-a arătat pe glob și ceea ce ți-a spus despre mișcarea valurilor, despre flux și reflux și despre atracția lunii, ar fi întregul adevăr despre lume; și desigur este adevăr, dar nu tot adevărul. Lucrurile se petreceau altfel la primii oameni, cari încă nu reflectau stând deasupra naturii, ci simțeau stând înlăuntrul naturii, cari nu stabiliseră încă deosebirea între organic și anorganic, între ceea ce merge cu suflet și fără suflet; ci, fiindcă ei simțeau, că forța care mișcă brațul lor, care agită picioarele lor este o forță sufletească, că sângele lor curge sub influența sufletului, că respirația lor pornește din însuflețit, nu au putut gândi nicio agitare și nicio mișcare, nicio curgere și nicio adiere căreia nu-i stă la bază o forță spirituală, și fiindcă ei vedeau în natură o agitare și o mișcare, o curgere și o adiere mai puternică decât în micul lor trup, ei se închină în față-i ca în fața unei ființe divine”<sup>1)</sup>.

O nouă cauză care ne-a făcut să credem că Pământul nu are viață este în mărimea lui uriașă față de micimea noastră, și în complexitatea formelor lui. Neputând să-l cuprindem cu o singură privire l-am împărțit în bucăți pe cari le studiem nu numai în științe diferite și în ore diferite, ci și în institute diferite. Prin aceasta viețuitoarele au fost separate de restul Pământului, animalele de vegetale, și așa mai departe. Cum am putea însă să mai vedem viață și suflet într'un organism tăiat în bucăți? Este de așteptat ca după o asemenea operație Pământul să ne apară mort.

Totuși între Pământ și organismele animale există des-tule asemănări, pentru a fi în drept să admitem că și Pământul are viață și conștiință. Ca toate ființele vii Pământul are un corp unitar, continuu, individual. El este încă individualitate într'un grad mai înalt decât celelalte viețuitoare, întrucât nimic nu poate fi despărțit de organismul său. Deasemenea ca și ființele vii Pământul este format din materie sub toate stările, distribuite în diverse formațiuni. Ceea ce la o ființă vie este scheletul, care dă formă părților mobile, pentru Pământ este scoarța lui solidă. Sângele lui este format din apele, cari îl brăzdează în toate direcțiile, și din materia topită, care se

1) G. T. Fechner, *Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits*. Dritte Auflage, Hamburg und Leipzig 1906. Vol. I, p. 10—11. Desvoltările lui Fechner privitoare la însuflețirea Pământului se găsesc în această scriere: Vol. I, cap. II—V și Vol. II, cap. XV.

găsește în interiorul său. Dacă în constituția Pământului intră pe lângă materiile cari se găsesc în organismele vii și altele pe cari acestea nu le au, de aici nu rezultă că Pământul ar avea mai puțină viață. În niciun caz nu rezultă că Pământul ar fi mort. Deasemenea Pământul dispune de o activitate lăuntrică intensă. Vulcanii, cari isbucnesc cu forță uriașă, o arată în chip netăgăduit. Transformările continue ale materiei, circulația ei neîntreruptă, sunt noi probe. Activitatea este totașa de reală înlăuntrul Pământului ca și înlăuntrul ființelor vii. Viața nu se întrerupe nicăieri.

Totul dovedește deci că Pământul este viu. Dacă nu ar fi așa, viața animalelor și a plantelor ar rămânea inexplicabilă. Pământul este mama tuturor vietăților de pe suprafața sa. Dacă însă el nu ar avea viață, de unde ar proveni viața acestora? Sau poate prin nașterea ființelor vii Pământul a cheltuit toată rezerva lui de viață? Sau născându-le a murit de durerile facerii? Căci dacă ar fi fost mort dinainte, nu ar fi avut cum să dea naștere ființelor vii. Mamă a plantelor și a animalelor, Pământul trebuie să fie cel puțin tot așa de viu ca și creaturile sale. Pentru acelaș motiv, Pământul trebuie să aibă conștiință. Altfel ființele vii ele însele n'ar fi avut de unde să o capete. Trebuie să admitem chiar că conștiința Pământului este superioară conștiinței noastre individuale. Plantele și animalele împreună cu oamenii sunt ca membrele lui; îi sunt deci subordonate. Pământul este deaceea o ființă superioară lor. Dacă însă nu numai se aseamănă ființelor vii de pe suprafața sa, dar le și întrece, întrucât conchidem totdeauna dela corporal la spiritual, trebuie să admitem că Pământul este însuflețit într'un grad mai înalt decât ființele vii individuale.

În sprijinul acestei concluzii vin încă alte constatări. Știm că viața sufletească se măsoară după gradul de individualitate și de activitate liberă de care dispune o ființă vie. Am văzut însă că, în comparație cu animalele și cu omul, Pământul este un organism mai închis, mai unitar, prinurmare mai individual. Deasemenea am văzut că în activitatea sa Pământul este mult mai independent de condițiuni exterioare decât omul, că prinurmare activitatea sa este mult mai interioară. De unde rezultă că Pământul este mai liber. Libere sunt acțiunile pornite d'intr'un principiu interior, iar acțiunile Pământului sunt mai interioare, fiindcă găsesc condițiunile lor în el însuș. Dimpotrivă omul este mult mai determinat în activitatea sa de condițiuni exterioare. Dacă însă Pământul este o individualitate mai de-

săvârșită decât omul și animalele, și dacă este mai liber în acțiunile sale, rezultă că este conștient într'un grad mai înalt decât toate aceste ființe, — individualitatea și libertatea fiind măsura conștiinței. Unii cred totuși că activitatea animalelor și a oamenilor este spontană, pecând mișcările Pământului ar fi provocate de forțe exterioare. Adevărul însă nu este acesta. Ca să se deplaseze dintr'un loc în altul, omul are nevoie de rezistența pământului. Suspendat în spațiu, lipsit adică de această rezistență, și presupunând că nici forța de atracție a vreunui alt corp ceresc nu s'ar exercita asupra-i, el ar rămâne imobil. Dar Pământul? El se mișcă datorită atracției solare. Prin urmare după cum, pentru a se mișca, omul are nevoie de rezistența pământului, tot astfel Pământul are nevoie de atracția Soarelui. Cum însă rezistența și atracția sunt deopotrivă forțe ale naturii, rezultă că și pentru oameni și pentru Pământ condițiunile de mișcare sunt aceleași, și că oamenii în mișcările lor nu sunt mai independente decât Pământul.

Se poate obiecta că Pământul nu dispune de sistem nervos. Știm însă din studiul animalelor și al plantelor că viața conștientă nu este în mod necesar legată de un sistem nervos. Există ființe cari posedă simțire fără să aibă creier și fără să aibă nervi. Dacă deci Pământul nu ar avea creier, nu ar fi o probă că este lipsit de simțire. Totuși el are sistem nervos și creier. Numai că, ceeace de altfel este firesc, creierul Pământului este altfel organizat decât al oamenilor și al animalelor. În sistemul unitar al Pământului, în care sunt cuprinse toate ființele vii de pe suprafața lui, creierele individuale formează creierul său. Că aceste creiere, deși individuale, totuși nu exclud posibilitatea unei conștiințe unitare, este explicabil. Două emisfere cerebrale nu dau conștiința noastră unitară? Doi ochi nu dau o singură imagine? Este posibil ca mai multe creiere individuale să dea naștere în unitatea Pământului unei singure conștiințe. Se va obiecta totuși că creierele individuale nu sunt legate între ele prin nervi cum sunt legați ochii sau cum sunt legate emisferele aceluiaș creier. Totuși este posibilă conștiința individuală și fără asemenea conexiuni. Ganglionii nervoși ai insectelor sunt separați. Totuși ei formează în fiecare insectă o conștiință individuală. Unitatea corporală a insectei ajunge pentru a forma unitatea conștiinței sale. În acelaș fel, unitatea Pământului ajunge ca creierele individuale să formeze o conștiință unitară. Conștiința socială este o asemenea conștiință unitară formată de creiere individuale.

Sunt dar destule motive să credem că Pământul este însuflețit. Nu se poate însă ca dintre toate astrele el singur să aibă acest privilegiu. Astrele formează în totalitatea lor natura. Pământul cu viețuitoarele de pe suprafața lui este numai o parte a acestui întreg. Ar fi însă de neconceput ca o parte să aibă conștiință, iar întregul căruia aparține să fie mort. Toate astrele sunt de aceeaș natură cu Pământul și intră în acelaș sistem. Deaceia toate trebuie să fie vii și însuflețite, cum este Pământul. În vechile credințe religioase corpurile cerești erau considerate ca ființe cari servesc lui Dumnezeu, iar după izvoarele biblice vechi ele ar fi însuflețite. Deasemenea după credințele populare cerul este locuința unor ființe intermediare între om și Dumnezeu, cari se numesc îngeri. Toate aceste credințe nu sunt lipsite de fundament. Se știe că fiecare element al naturii își are genul lui de ființe viețuitoare pe cari le adăpostește. Apa adăpostește peștii, aerul păsările și așa mai departe. Cari ar putea fi creaturile eterului ceresc, dacă nu sunt astrele ele însele? Și ce sunt ele decât ființe superioare, cari trăesc într'un element superior o viață superioară? „Ele zboară și înoată într'adevăr fără aripi, purtate de un element pe jumătate spiritual și de o forță pe jumătate spirituală; nu aleargă înfricoșate după hrană materială ci se mulțumesc cu lumina pe care și-o trimit reciproc; nu se îmbulzec și nu se lovesc, ci se mișcă într'o ordine clară pe un drum armonios<sup>1)</sup>”. Asemenea ființe n'ar putea fi considerate decât ca îngeri, așa cum le-a considerat totdeauna credința populară. Astrele sunt dar nu numai ființe vii și însuflețite, ci sunt ființe superioare nouă.

### 3. Panteismul și consecințele lui filosofice.

Natura este așadar, după Fechner, însuflețită. Iată acum modul în care filosoful german credea că se poate dovedi că sufletul naturii este Dumnezeu însuși. Este neîndoios, spunea el, că natura a dat naștere independenței și conștiinței noastre. De aici rezultă că, departe de a fi moartă, natura trebuie să aibă mai multă independență și mai multă conștiință decât noi. Deși însă în activitatea lor astrele sunt mult mai independente decât noi, fiecare având în sine propriile sale condițiuni de viață, totuși independența lor nu este absolută, ci este com-

1) G. T. Fechner, *Zend-Avesta*, ed. cit. p. 144. Desvoltările privitoare la această parte în vol. I cap. VI.

plectată printr'un mai intim raport dintre activitatea lor, mișcările fiecăruia condiționând și fiind în acelaș timp condiționate de mișcările întregului lor sistem. Intrucât însă acest sistem formează natura întreagă, și intrucât natura nu este determinată decât de cauze cari îi aparțin, rezultă că el este cel mai liber și cel mai individual din câte există, deci nu numai conștient, ci și cel mai conștient. Natura este dar însuflețită, iar sufletul ei este absolut independent. Deasemenea sufletul naturii, cuprinzând în unitatea lui toate conștiințele individuale, este atotștiutor. Infine, fiindcă cuprinde întreaga activitate a naturii, el este și atotputernic. Această conștiință absolută, atotștiutoare și atotputernică nu poate fi decât Dumnezeu. Dumnezeu este deci sufletul întregii naturi. El nu este în afară ci înlăuntrul ei. Natura este cu alte cuvinte însuflețită și divină. Conștiința divină a naturii este ceva mai mult decât unitatea tuturor conștiințelor individuale. Această unitate superioară nu exclude posibilitatea conștiințelor individuale. După cum omul nu-și pierde corpul individual în unitatea Pământului, tot astfel el nu-și pierde conștiința individuală în conștiința divină a naturii<sup>1)</sup>.

În filosofia naturii Fechner a sfârșit deci la un panteism ca acel pe care l-a susținut Spinoza la începutul timpurilor moderne. În afara însă a unei deosebiri pe care vom vedea-o mai departe, între concepția lui Fechner și aceea a lui Spinoza, trebuie să remarcăm deocamdată că pe când panteismul celui din urmă este mecanist, exclude deci existența cauzelor finale sau a scopurilor din natură, panteismul celui dintâi este finalist, admite deci în natură existența scopurilor. Fechner nu a discutat în mod special în opera sa problema creațiunii. Ca un început de deslegare a acestei probleme el a susținut totuși că Dumnezeu este acela care a creat ființele individuale având conștiința scopului pentru care le-a creat și făcând din ele un fel de instrumente conștiente ale acțiunii sale. Dacă totuși în natură se petrec acțiuni cari par a fi făcute fără conștiință, trebuie, după el, să admitem că ele sunt resturi devenite inconștiente ale unei activități care la început a fost conștientă. În propria noastră activitate sunt nenumărate exemple, — cum sunt scrisul și cetitul, — de acțiuni cari, din conștiente cum au fost la început, au devenit inconștiente<sup>1)</sup>.

Concepția finalistă a lui Fechner are la temelie constatarea

1) Desvoltările în Zend-Avesta, vol. I, cap. VII și XI.

2) Desvoltările în Zend-Avesta, vol. I, cap. XI, K. și Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, cap. XIV.

acțiunii pe care experiența individuală ne arată că conștiința o exercită asupra corpului material și asupra lumii înconjurătoare, acțiune care nu este numai conștientă și voită, dar urmărește și scopuri anumite. Ceeace se petrece în mic în ființele individuale, spunea Fechner, se petrece în mare în natură. El credea chiar că acțiunea conștiințelor individuale în lume nu se reduce numai la aceea din timpul vieții, ci se continuă și după moarte. Cu alte cuvinte el admitea nemurirea sufletului. Moartea, spunea el, trage un fel de vâl peste întreaga intuiție a simțurilor. Ea este comparabilă deaceea cu închiderea ochilor. Dar, a închide ochii nu este a pune capăt vieții sufletești. În locul intuițiilor sensibile vin în acest caz amintirile. Viața de dincolo este deaceea o viață de amintiri. Prin moarte corpul individual se risipește în natură. Pentru spirit aceasta nu reprezintă nicidecum o pierdere. Dimpotrivă spiritul individual capătă astfel mai multă libertate. Intrând el însuș în spiritul naturii, adică în Dumnezeu, spiritul ajunge deasemenea să-l cunoască pe Dumnezeu printr'o intuiție directă. Intuiția sensibilă de care dispune conștiința în timpul vieții este ca ceva exterior. Amintirea este dimpotrivă o cunoaștere interioară. Iată deci cunoașterea divinității va fi intuitivă. Vom cunoaște în primul rând spiritul general al Pământului, și vom cunoaște apoi spiritul întregii naturi. Viața de dincolo nu se va reduce însă la amintirile vieții acestea. Amintirile ei vor forma numai punctul de plecare al transformărilor pe cari ea însăși le va suferi. Deasemenea nu se poate spune că conștiința în viața de dincolo va fi cu totul lipsită de corp material. Ea nu va avea un corp mărginit ca acel pe care l-a avut aici; va avea unul mult mai întins; va avea deci unul. Acest corp material al vieții de dincolo este opera activității conștiinței din viața de aici. Fiecare prin ceea ce creiază în timpul vieții își asigură continuitatea operei sale după moarte, când spiritul său continuă a fi activ. În această operă stă dezvoltarea pe care o ia după moarte viața sufletească<sup>1)</sup>.

Așadar Fechner susținea că universul fiind un organism înzestrat cu conștiință trebuie să presupunem că activitatea lui ca și activitatea oricărei conștiințe individuale este finală. El credea însă că finalitatea nu exclude mecanismul din natură, întrucât, după el, acestea nu sunt moduri de activitate incompa-

---

1) Desvoltările în *Das Büchlein vom Leben nach dem Tode* și *Avesta* vol. II. cap. XXII și urm.

tibile. Finalitatea nu determină decât *scopul* activității din natură. *Ordinea* și *legalitatea* acestei activități se datoresc cauzalității mecanice. Mecanismul și finalismul deci nu se contrazic, ci se completează. Natura este dar supusă atât finalității cât și cauzalității. Legile mecanice sunt acele cari o guvernează. Ele lasă însă un rest de finalitate, căci în natură alături de motive descoperim scopuri. Întâetatea chiar în determinarea activității din natură o are finalitatea și nu mecanismul.

Iată ce întemeiere a primit și ce formă a luat panteismul finalist al lui Fechner. Ca orice finalism însă, și acel al lui Fechner ridică problema răului. Cu alte cuvinte, dacă origina și natura lumii este divină, se ridică întrebarea cum se explică existența răului în lume? Filosoful german nu s'a ferit să recunoască greutățile acestei probleme care era pentru el „ein hartes Problem”. După Fechner, răul nu se produce prin voința lui Dumnezeu. Voința și acțiunea sa tind dimpotrivă să-l înlăture. În aceasta și constă rolul pe care-l are răul în lume. Orice bine naște din nevoia de a înlătura un rău. Așa fiind, răul este isvorul binelui. Altfel Fechner credea că răul nici nu are realitate decât în lumea ființelor individuale. În universul ca unitate, care nu este decât forma exterioară a lui Dumnezeu, răul nu există<sup>1)</sup>.

Această convingere despre caracterul însuflețit și divin al naturii cu toate celelalte consecințe de ordin filosofic și religios Fechner el însuș le-a înfățișat ca simple presupuneri lipsite de rigoarea adevărilor științifice. „Eu însumi, scria el în fruntea operei sale capitale, sunt mult departe de a considera absolut sigure concluziile acestei scrieri. Cine ar putea să vorbească cu deplină certitudine în domenii în cari numai punctul de plecare poate fi luat din realitatea empirică și în care nicio confirmare directă nu este posibilă, iar metodele cercetării exacte nu găsesc nicio aplicare? Deasemenea știu că această carte nu este o Evanghelie”<sup>2)</sup>. Fechner așadar își dădea bine seama de insuficiența întemeiere a afirmărilor sale în domeniul filosofiei naturii, și nu avea pretențiunea ca ele să fie crezute, cum sunt crezute revelațiile cuprinse în cărțile sfinte.

Fechner nu a fost un gânditor sistematic. Opera sa filosofică cuprinde mai puțin tratări metodice de probleme decât reflexiuni cu caracter filosofic ale unui naturalist. Trecând peste

1) Zend-Avesta, Vol. I, cap. XI, G.

2) Zend-Avesta, ed. cit. vol. I, p. IX.

problema cunoașterii, care dela Kant devenise actuală, fără să și-o pună și fără să-i dea vreo deslegare, el a intrat direct în problemele privitoare la filosofia naturii. Iar principala metodă de care s'a servit în deslegarea lor a fost *analogia*. Modul particular în care s'a folosit de metoda aceasta în construcțiile sale filosofice l-a schițat el însuș în câteva cuvinte în ultima sa lucrare filosofică. Trebuie, spunea el acolo, să plecăm dela cercuri cât mai întinse ale experienței pentruca prin generalizare și lărgire a punctului de vedere să ajungem la cunoașterea a ceea ce există în domeniile mai îndepărtate ale existenței, acolo unde din cauza depărtării experiența nu mai ajunge sau a cărui întindere și înălțime depășește experiența noastră.<sup>1)</sup> Aceste câteva cuvinte caracterizează îndeajuns de bine metoda de care s'a servit Fechner în filosofie.

#### 4. Monismul ontologic.

Ideea că natura ar fi însuflețită ridică întrebarea: în ce raport stau unul față de altul sufletul și materia, și ce sunt? Ca să ajungă la concluzia că universul este însuflețit, Fechner plecase dela constatarea propriei noastre însuflețiri. Pentru a determina în ce raport stau sufletul și materia, el s'a întors tot la propria noastră ființă, singurul loc unde percepem direct o conștiință.

Se știe, spunea el, că viața suflă a oamenilor stă în strânsă legătură cu funcțiunile creierului. Întrebarea este în ce constă această legătură? Să presupunem că cineva ar privi în creierul nostru ajutat de aparate optice cari i-ar îngădui să vadă tot ce se petrece în timpul activității noastre mintale. Ceea ce pentru noi este un complex de stări de conștiință, pentru observatorul de care e vorba nu va fi decât activitate materială, adică mișcare a elementelor nervoase cari alcătuiesc creierul. De unde provine această profundă deosebire? Se produce un fenomen pentru mine care gândesc, și alt fenomen pentru observatorul care privește ce se petrece în acest moment în creierul meu? N'avem niciun motiv să admitem aceasta. Când un lucru privit dintr'o parte apare într'un fel și privit din alta apare în altfel, credem că există două lucruri diferite? Desigur că nu. Acesta este totuși cazul deosebirii dintre spirit și materie. Unul și acelaș fenomen al gândirii poate să ne apară spiritual sau mate-

1) Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht. p. 77 și urm.



rial, dupăcum îl privim din lăuntru sau din afară. Credem greșit totuși că avem aface cu două categorii diferite de existențe, cari ar produce două genuri diferite de fenomene. În realitate dualitatea dintre spirit și materie, pe care o presupunem în natură, este iluzie a dublei perspective din care privim acelaș fenomen. Corporal apare orice fenomen, când este privit din exterior. Privit din interior și pentru sine acelaș fenomen este spiritual.

Iată de ce, cum în interior noi nu putem privi decât propria noastră ființă, rezultă că nu putem percepe decât conștiința noastră, iar celelalte ființe, deși sunt și ele la rândul lor însuflete, nu ne apar decât ca materiale, iar conștiința lor o admitem numai întemeindu-ne pe analogiile lor cu corpul nostru. Dacă însă sufletul ar fi de o altă natură decât materia, atunci el ar trebui să perceapă direct existențele de aceeaș natură cu el, adică celelalte suflete mai curând decât materia, care este de cu totul altă natură, — ceea ce știm că nu este posibil. Faptul acesta că în afară de propria noastră conștiință nu cunoaștem decât materie, deși totul dincolo de conștiința noastră nu este numai materie, dovedește că deosebirea dintre suflete și material este o deosebire de punct de vedere. Încă odată deci, fizic și psihic nu sunt existențe de natură diferită, ci sunt un singur fenomen cu două aspecte. Unul nu trebuie considerat efectul celuilalt. Ceea ce este sufletesc nu se poate reduce la material și nici invers. Aspectul material al universului este comparabil scrisului, iar aspectul sufletesc înțelesului care îi aparține, în așa chip însă că scrisul acesta viu care este natura își apare numai sieși sub forma de înțeles, iar altora numai sub forma semnelor exterior, și că amândouă nu sunt împreunate întâmplător sau convențional, ca în scrisul nostru, ci stau într'un raport necesar<sup>1)</sup>. Natura trebuie dar considerată ca fiind aspectul exterior al conștiinței divine, al sufletului universal; iar sufletul universal trebuie să fie natura așa cum își apare sieși.

De aici nu trebuie să conchidem că fiecare lucru din natură și fiecare mișcare ar avea un spirit individual. Pretutindeni experiența ne arată că conștiința unifică o multiplicitate materială. Mai multe vibrații ale aerului transmise substanței nervoase apar în conștiință sub aspectul unei senzații unitare și continue de sunet. Funcțiunea concomitentă a emisferelor cerebrale dă o gândire unitară. În general mișcările discontinue ale în-

1) Zend-Avesta. ed. cit. vol. II, cap. XIX, D.

trezei mase cerebrale apar în interior sub aspectul conștiinței unitare și continue. Pretutindeni deci conștiința unifică multiplicitatea exterioară reducând-o la o unitate interioară. Iată de ce nu trebuie să cerem în natură un suflet pentru fiecare lucru nici pentru fiecare mișcare. Conștiința este tocmai pluralitatea exterioară văzută din punctul de vedere al unității interioare căreia îi dă naștere.

Un sistem, spunea Fechner, este fizic, când îl privim în raport cu alte sisteme. Când îl privim în raport cu el însuși, sistemul este psihic. De aici rezultă că în ființa noastră este însoțit întregul corp, nu numai o parte a lui. Teoria aceasta el o numea *sinecologică*, în opoziție cu concepția *monadologică*, cum îi spunea el, a lui Descartes și Herbart, după cari sediul sufletului ar fi într'un punct anumit al creierului. El deosebea un loc al sufletului în înțeles mai larg, care este în tot corpul, de un loc în înțeles mai restrâns, care cuprinde sistemul nervos sau numai o parte a lui.

Spuneam că, după Fechner, spirit și materie sunt unul și același lucru. În privința aceasta concepția sa filosofică prezenta încă un punct de deosebire față de monismul panteist al lui Spinoza, deși ea era deasemenea un monism panteist. După Spinoza, spiritul și materia erau „attribute” ale unei substanțe absolute. Ele nu erau așadar existența ea însăși. Pentru Fechner, spiritul și materia sunt existența ea însăși. În afara lor cu alte cuvinte nu mai există nimic. Iar ele nu sunt două existențe deosebibile, ci una singură privită din două puncte de vedere deosebibile. Așa fiind, în deosebire de concepția ontologică a lui Spinoza, care este un monism panteist, aceea a lui Fechner poate fi numită un *parallelism psihofizic*.

Dupăcum Fechner credea că nu există deosebire de natură între materie și spirit, totastfel credea că nu există o deosebire de natură între organic și anorganic<sup>1)</sup>. Aceste două forme ale materiei s'au dezvoltat din ceva care în starea sa primitivă nu este nici organic nici anorganic, și care se numește *stare cosmorganică*. Această stare primitivă a materiei a dispărut pentru a lăsa loc formelor ei diferențiate. Diferențierea care s'a produs însă nu este o separare totală și definitivă, și nu are un caracter absolut. Organicul și anorganicul rămân legate în întregul sistem unitar al Pământului fără a se putea separa cu totul. Organismele vii pot fi considerate ca fiind corpuri cari datorită unor

1) Desvoltările în Zend-Avesta, vol. II, cap. XVI.

condițiuni speciale au menținut înlăuntrul lor elementele în starea primitivă din care în natură s'au separat în solide, lichide și gazoase. Ele sunt astfel comparabile unor noduri ale elementelor destinate altfel a se separa în sânul naturii anorganice.

S'ar putea obiecta că neputința noastră de a construi ființe vii din materie moartă dovedește o deosebire mai esențială între organic și anorganic decât aceea arătată. Răspunsul este că nu putem imita orânduirea și mișcarea primitivă a elementelor din care au născut ființele organice. Imposibilitatea aceasta se întinde chiar la materia organică, căci nici din materie organică nu putem construi ființe vii. De exemplu din făină nu putem reconstitui un grăunte cu structura lui proprie. Cu atât mai puțin am putea reproduce acțiunea complicată prin care au luat naștere ființele vii în masa primitivă a Pământului.

Privitor la origina biologică a omului Fechner caută să împace datele științei cu credințele religioase. El revine astfel la concepția religioasă a primei perechi de oameni. Creată de Dumnezeu pe Pământ ea nu poate să semene cu oamenii născuți din oameni. Durata lungă a vieții era una din calitățile primilor oameni. Înmulțirea lor a făcut-o însă cu timpul inutilă. Primele nevoi ale oamenilor au fost satisfăcute de instinctele lor primare. Fechner admitea totuși ideea evoluției organice, în fruntea căreia pune specia omenească. La întrebarea pe care și-o pune, dacă evoluția se va opri acolo unde a ajuns cu omul, el susținea că nu se poate răspunde decât cu presupuneri. Dacă ne gândim totuși, spunea el, că Pământul a străbătut până acum atâtea perioade, nu pare probabil că aceasta din prezent va fi ultima. Așa fiind, nu se poate nega posibilitatea în viitor a unor ființe superioare omului. Progresul cel mai apropiat pe care îl au oamenii de făcut ar fi, după Fechner, să se libereze de Pământ și cu membrele dindărăt așa cum s'au liberat cu cele dinainte devenind ființe înaripate.

Să ne întoarcem însă la paralelismul psihofizic. Spiritul și materia sunt, după Fechner, unul și același fenomen. Dar cu atât nu este deslegată problema existenței, căci rămâne să vedem care este natura acestei fenomenalități cu dublu aspect la care a fost redusă. S'a admis că materia și conștiința sunt aspecte ale unui și aceluiași fenomen. Ce este însă acest fenomen? Spiritual sau material, un fenomen este ceva care se întâmplă sau care se produce. Este de observat însă că nimic nu se poate produce decât în virtutea unei legi sau — cum se mai spune — determinat de o lege. Se obișnuiește a se crede că o forță poate

produce un fenomen. Forța însă nu este o existență în sine. Când voim să o exprimăm, o redăm sub forma unei legi sau a unui raport. Ea nici nu este altceva. Forța de atracție bunăoară nu există nicăiri; ea este pur și simplu funcțiune a raportului dintre masele și distanțele a două corpuri. Cauza unui fenomen este totdeauna, nu o forță oarecare, ci legea lui. Conștiinți de aceasta, când voim să explicăm un fenomen, enunțăm legea lui. În legea sa stă prinurmă realitatea oricărui fenomen.

Dacă însă realitatea se reduce la lege, care pretutindeni trebuie să fie același lucru, în lumea fenomenelor materiale ca și în aceea a fenomenelor spirituale, de unde provine această dublă fenomenalitate? Legea fiind rațiunea de a fi atât a fenomenelor sufletești cât și a fenomenelor materiale, explicația dualității lor, — cel puțin aparente, dacă nu reale, — trebuie să se găsească în natura legii, adică în însușirile ei. Legea este un raport constant sau un sistem. Legea atracției de pildă este sistemul invariabil al masei și distanței corpurilor cari se atrag. Prin ce se deosebește însă sistemul unei legi materiale de sistemul unei legi spirituale? Răspunsul nu este anevoe de găsit. În lumea materială sistemul apare din punctul de vedere al multiplicității pe care legea o unește. În lumea spirituală același sistem apare din punctul de vedere al unității realizate de lege. Prinurmă ceea ce face ca sistemul unei legi să apară în același timp sub aspectul material și sub aspectul spiritual provine din însăși natura sistemului, — care poate fi considerat în același timp sub aspectul multiplicității pe care legea o unește, — și atunci apare exterior, spațial și material —, sau sub aspectul unității realizate de lege, — și atunci apare interior, unitar, continuu, deci spiritual. Iată de ce, dupăcum toate sistemele de legi ale corpului nostru formează din punctul de vedere al unității lor interioare conștiința noastră individuală, totastfel unitatea interioară a sistemelor de legi ale naturii, cari ne apar exterioare, deci materiale, formează conștiința divină. Aceasta este limita superioară a existenței.

La cealaltă extremitate a realității, la limita ei inferioară, în opoziție cu filosofia speculativă a naturii, și de acord cu cerințele științelor naturii, Fechner a admis existența atomilor, — a unor atomi însă nu absoluți, materiali, ci relativi și imateriali, concepuți ca centri de forță. Preocuparea sa de a nu fi în opoziție cu rezultatele științei l-a făcut să accepte împotriva idealismului teoria atomică. Concepția sa despre natura existenței însă, pe care o reducea la o fenomenalitate cu dublu aspect fără

alt substrat decât legea, nu i-ar fi îngăduit să considere atomii ca realități materiale absolute<sup>1)</sup>.

Pentru Fechner, așadar, real în univers nu este decât spiritul. Tot ce este corporal este simbol a ceva sufletesc. Ideea aceasta ar fi, după Wentscher, *intuiția fundamentală* a concepției filosofice a lui Fechner<sup>2)</sup>. Totuși spiritul nu există ca un lucru în sine dincolo de aparențele lui fenomenale. El este ceea ce percepem noi. Lumea pe care o percepem este dar adevărata lume. De partea a ceea ce numim spirit realitatea ultimă este în cea mai înaltă și ultimă unitate a conștiinței, care este conștiința divină. De partea a ceea ce numim materie este în atom, elementul ultim al ei.

## 5. — Psihofizica, Estetica și Morala.

Fechner, cum am mai spus, este întemeetorul unei noi științe, pe care a numit-o *Psihofizică*. Obiectul ei îl constituie studiul legilor legăturii dintre trup și suflet. După unii, întemeerea acestei științe ar constitui meritul cel mai mare al filosofului german, întrucât din ea s'a dezvoltat mai târziu psihologia experimentală. Domeniul ei însă fiind în întregime experimental, nu aparține filosofiei, așa încât nu este cazul să ne ocupăm aici de rezultatele obținute de Fechner el însuși în cercetările sale psihofizice. Câteva indicațiuni generale putem da totuși. Fechner a împărțit câmpul psihofizicii în două. În prima parte raportul dintre fizic și psihic trebuia să fie cercetat după metodele fizice. În partea a doua acelaș raport trebuia studiat din punctul de vedere al fiziologiei și al anatomiei, — în deosebi a sistemului nervos. În ceea ce se referă la legile psihofizicii Fechner a stabilit privitor la sensibilitate legea care poartă numele său și al lui Weber. Weber stabilise că intensitatea senzației rămâne aceeaș, dacă raportul dintre excitații este acelaș. Pe baza acestei legi și a cercetărilor sale proprii Fechner a stabilit că senzația crește și scade proporțional cu logaritmul excitației. Cercetările experimentale întreprinse mai târziu au arătat că această lege are un caracter relativ. Meritul lui Fechner nu stă în adevărul acestei legi, ci în întemeerea psihofizicii.

Aceeaș metodă experimentală pe care a introdus-o în studiul vieții sufletești a încercat Fechner să o introducă și în

1) Desvoltările în: Ueber die physikalische und philosophische Atomlehre. Leipzig, 1855.

2) Max Wentscher. Fechner und Lotze. München 1925, p. 38.

*Estetică.* El era un adversar hotărât al esteticei speculative, pe care o numea *estetica de sus* (Aesthetik von oben), fiindcă pleacă de sus, dela principii filosofice generale, pentru a ajunge jos, la faptele particulare. Ea pleacă aşadar dela explicări la faptele de explicat, în loc să facă drumul invers, singurul firesc. Iată de ce, teoriile ei sunt artificiale şi inadmisibile. Acestei estetici speculative, Fechner îi opunea estetica sa experimentală, de jos (Aesthetik von unten). Ca toate stările sufleteşti, stările sufleteşti estetice sunt şi ele măsurabile şi pot fi supuse experienţei. Obiectul esteticei este de a face aceasta. Ea nu trebuie să determine ca până acum în mod inutil esenţa obiectivă a frumosului şi să deducă din aceasta teoriile ei. Un asemenea procedeu medieval nu poate să ducă la niciun rezultat. Frumos este ceea ce produce plăcere nemijlocită. Estetica trebuie să determine pe calea experienţei legile acestei plăceri. Altfel spus, estetica trebuie să determine raporturile plăcute din punct de vedere estetic, cari stau la baza aprecierii estetice în artă.

Iată acum, în câteva cuvinte, şi rezultatele generale la cari a ajuns Fechner în cercetările sale din domeniul esteticei. Se pot distinge, spunea el, legi estetice calitative şi cantitative; legi primare şi secundare; legi formale şi materiale. Primele două legi, ale pragului şi ale ajutorului estetic, sunt legi cantitative, secundare şi materiale. Iată în ce constau ele: După *legea pragului*, pentru producerea plăcerii estetice nu este nevoie numai de o impresie de o anumită calitate, ci şi de o anumită cantitate sau intensitate. După *legea ajutorului* sau a urcării, din întâlnirea lipsită de contradicţie a condiţiilor de plăcere estetică naşte un rezultat mai mare, adesea chiar mult mai mare decât este valoarea de plăcere individuală a lor. În afara acestor legi Fechner a mai stabilit alte trei legi calitative, primare şi formale. După *legea legăturii unitare a multiplului*, reprezentări diferite trebuie să se grupeze în ceva unitar, pentru a fi în spiritul plăcerii estetice. După *legea adevărului* sau a lipsei de contradicţie sau a acordului, reprezentări deşteptate din diferite părţi de ceva presupus identic trebuie să se grupeze în mod real în ceva identic, pentru a produce plăcerea estetică. Infine, după *legea clarităţii*, reprezentările cari produc plăcerea estetică trebuie să fie inteligibile. Fechner numea şi *principii* aceste ultime trei legi estetice, datorită caracterului lor cu totul general şi datorită faptului că ele exprimă condiţiunile esenţiale ale plăcerii estetice. La ele filosoful a mai adăugat

ca lege secundară, *legea asociației*. După legea aceasta, produce plăcere estetică ceea ce ne aduce aminte de un lucru care are oarecare raporturi cu o plăcere estetică. În afara acestor legi estetice, Fechner a căutat, plecând dela experiențele lui Zeising, să determine o formă fundamentală a frumosului. Concluzia la care a ajuns a fost că impresia estetică este condiționată totdeauna de raporturi formale.

În *Morală*, cum am mai spus, Fechner a susținut o concepție evdemonistă. Iată acum pe ce și-o întemeia și forma pe care i-a dat-o. Activitatea universală, spunea el, urmărește realizarea unei stări de echilibru sau de stabilitate. În viața sufletească plăcerea singură fiind capabilă să asigure echilibrul sau stabilitatea, iar durerea constituind o stare de instabilitate, rezultă că scopul activității sufletești este și trebuie să fie plăcerea. Conduita morală a oamenilor trebuie așadar să urmărească drept scop ultim plăcerea sau echivalentul ei în timp: fericirea. Nu însă plăcerea individuală, ci cea colectivă sau generală. Și iată de ce. Scopul activității universale este maximum de stabilitate. Așa fiind activitatea morală, care urmărește echilibrul subiectiv, trebuie să realizeze deasemenea maximum de plăcere. Aceasta nu se poate însă decât în totalitatea omenerii și nu într'un individ luat aparte. Cu alte cuvinte individul are datoria morală de a produce cea mai mare fericire în lume, și aceasta chiar cu riscul de a sacrifica plăcerea sau fericirea personală. Așadar trebuie să producem, nu să folosim, maximum de plăcere. Deși evident evdemonistă și deci în contradicție cu rigorismul kantian, Fechner era convins că morala sa se întemeiază pe un principiu care nu este decât acel al moralei kantiene, cu simpla deosebire că cuprinde un conținut real.

### Caracterizarea generală a concepției.

Căutând să caracterizeze el însuși concepția sa filosofică Fechner spunea că într'un anumit înțeles ea este *materialistă*, deoarece admite că sufletul nu poate să existe fără materie, nici divinitatea fără natură. Ea este însă *idealistă* sau *spiritualistă*, întrucât pentru ea materia nu există decât față de spirit ca un aspect al ei sau ca un rezultat al raportului dintre spirite. Aceaș concepție, spunea Fechner, se apropie de *panteismul spinozist*, întrucât admite că Dumnezeu și natura sunt o singură existență. În deosebire însă de spinozism, care exclude

cauzalitatea dintre material și spiritual supunându-le unei cauzalități independente, doctrina aceasta își reprezintă fenomenele spirituale și materiale ca fiind identice. Ea este deci *teorie a identității* spiritului și materiei. Și fiindcă această identitate este aceea a unui fenomen cu dublu aspect, doctrina poate fi numită un *parallelism fenomenist*.

În liniile ei generale concepția filosofică a lui Fechner este filosofia identității, pe care a susținut-o un timp Schelling. Fechner recunoștea chiar că filosofia sa se întemeiază pe concepția lui Schelling. Deosebirea constă mai mult în metoda de care s'a folosit fiecare din acești doi gânditori decât în rezultatele la cari au ajuns. Schelling era unul dintre reprezentanții de frunte ai filosofiei speculative, și în această calitate se folosea de metoda deductivă. Fechner a voit să înlăture speculația și să pună la temelia concepției sale inducția. Pe această cale a ajuns el la *parallelismul său psihofizic*.

## Eduard von Hartmann

I. Reacțiunea antimaterialistă în filosofia germană din a doua jumătate a veacului al XIX-lea.

Dacă cercetăm ecoul, pe care l-au avut în public operele filosofilor germani din secolul trecut, suntem surprinși de o curiozitate. Schopenhauer, care a fost un precoc și care, la 30 de ani, în *Lumea ca voință și reprezentare* (1819) și-a dat măsura întreagă a talentului său de gânditor și artist al scrisului, a fost ignorat de contemporanii săi timp de trei decenii. Se știe că el începe să fie cunoscut și prețuit abea după mijlocul veacului. Dimpotrivă Eduard von Hartmann — care a fost și el un precoc, dar în nici un caz de talia lui Schopenhauer — publicând la 26 de ani *Filosofia inconștientului* (1868), a obținut un succes imediat neobișnuit operelor filosofice: în zece ani s'au epuizat opt ediții!

Această reacțiune, atât de capricioasă, a publicului german față de două opere cu un cuprins de idei asemănător, nu poate fi explicată nici prin deosebiri în valoarea respectivă a celor două opere, nici prin diferențe în puterea de sugestie a autorilor lor. Căci, din amândouă punctele de vedere, superioritatea lui Schopenhauer este neîndoelnică. Elanul imaginației creatoare și forța de plasticizare și pregnare a



ideilor fac din *Lumea ca voință și reprezentare* o capo-d'operă a literaturii filosofice. În comparație cu ea, *Filosofia inconștientului* ne apare ca o carte lipsită de originalitate, greoaie din pricina balastului materialului științific adunat în grabă. Explicația curiozității trebuie căutată atunci în celălalt factor determinant al succesului: *predispozițiile existente în atmosfera culturală a vremii*. Rezistența publicului german din prima jumătate a secolului față de ideile lui Schopenhauer trebuie înțeleasă ca o nepotrivire între aceste idei și spiritul dominant al epocii; după cum succesul aceluiași idei și al concepției asemănătoare a lui Hartmann în a doua jumătate a secolului este expresia aderenței acestui punct de vedere la ideologia preferată a vremii.

Toate acestea ne arată că o schimbare radicală de atitudine a avut loc în cultura germană către mijlocul secolului trecut. Evenimentul hotărâtor a fost desigur revoluția dela 1848<sup>1)</sup>.

Agitațiile politice, care au culminat în mișcarea constituțională din 1848-49, sunt expresia dorinței de emancipare a burgheziei de sub tutela feudalismului autoritar. Echivalentul ideologic al acestei mișcări este filosofia *Stângei hegeliene*, filosofie cu tendințe materialiste accentuate, asemănătoare curentului de idei care a premers revoluției franceze. „Decadența idealismului german, care datează, după noi, din 1830, se transformă încetul cu încetul într-o luptă, politică și ecleziastică, împotriva puterilor existente, luptă în care materialismul filosofic nu a jucat la început decât un rol secundar, deși întreg caracterul epocii începu să tindă către materialism”<sup>2)</sup>. În această luptă burghesia germană reușește să-și atingă țelurile principale. Constituția din 1850, octroaiată de regele Prusiei Frederic-Wilhelm — ca și în Franța, Charta din 1815 — satisface în bună parte interesele păturii înstărite prin introducerea votului pe colegii censitare. F. A. Lange observă, în această privință, că monarhia din Iulie și constituționalismul francez atrăgeau simpatia cercurilor, care deveniau acum conducătoare în Germania, din pricina legăturii acestor instituții cu interesele materiale ale claselor posedante<sup>3)</sup>.

1) H. Höffding, *Histoire de la philosophie moderne*, tr. par P. Bordier, II-e éd., Paris 1908, t. 11, p. 226-7; K. Kautsky, *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*, Stuttgart-Berlin, 1922, p. 42-3.

2) F.-A. Lange, *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*, tr. par B. Pommerol, Paris 1911, t. II, p. 97.

3) *Op. cit.*, p. 98.

Se produce atunci, în Germania după 1848, ca și în Franța după 1789, o schimbare de front în atitudinea noilor factori conducători. Pe de o parte, mulțumită în interesele ei vitale, iar, pe de altă parte, speriată și de mișcările muncitorimii franceze (1848, 1871) și de progresul rapid, după 1870, al noilor partide: social-democrația și centrul catolic, burghezia germană se împotrivesc afirmării noilor veniți în arena politică. Legile represive contra socialiștilor, luate de Bismarck în anii 1878—90, ilustrează această tendință.

În acelaș timp lupta se dă, pe planul cultural, împotriva materialismului. Paralel cu dezvoltarea mișcării democratice, constatăm și o mare răspândire a scrierilor materialiste. *Forță și materie* a lui Büchner se tipărește, în anii 1855—1889, în șasesprezece ediții, ajungând una din cărțile cele mai populare. Descoperirea principiului conservării materiei și energiei (1845) a constituit baza științifică pe care s'a clădit materialismul. Materialismul german din a II-a jumătate a secolului XIX este, ca materialismul de totdeauna, o armă de luptă ideologică, o uneltă de răsturnare a valorilor și instituțiilor dominante. Împotriva lui se ridică acum o serie de curente filosofice al căror „leit-motiv” este tocmai critica materialismului. Neokantismul, imanentismul, construcțiile idealiste pe bază realistă sunt diferite întruchipări ale curentului antimaterialist care domină cultura germană de după 1848. În această atmosferă favorabilă speculației — și nu în aceea dinainte de 1848 când se disolvase filosofia romantică — este firesc să găsească Schopenhauer admiratori. Pesimismul său era foarte potrivit pentru a scoate în relief, a doua zi după 1848, zădărnicia oricărei sforțări de luptă social-politică. Succesul lui Hartmann se integrează în aceeaș ofensivă împotriva materialismului. În mijlocul dezvoltării extraordinare a mentalității științifice predispușă la materialism, apare tocmai la timp *Filosofia inconștientului* pentru a arăta că la spatele materiei și a jocului mecanic orb stau vechile esențe spirituale, care conduc lumea teleologic.

Hartmann face parte, alături de Lotze, Fechner, Wundt, din acest curent neoromantic<sup>1)</sup>, care este o *încercare de adaptare a spiritualismului la ultimele cuceriri ale științei*. Fizica a priori a lui Hegel și Schelling, care nu puțin a contribuit

4) F.-A. Lange îl numește „acest întârziat al speculației noastre romantice” (op. cit., t. I, p. 442, nota 18); cfr. H. Höffding, op. cit. p. 559.

la compromiterea sistemelor lor, apărea acum ca un adevărat anacronism. Protagonistii noului spiritualism țin seamă de progresul științelor, acceptă adevărurile lor; ei fac rezerve numai în privința consecințelor filosofice ce sunt scoase din ele. Ei nu admit că materialismul este concluzia firească a ultimelor descoperiri științifice, ci cred dimpotrivă că adevărurile științelor sunt perfect compatibile cu o interpretare spiritualistă a existenței. Hartmann excelează în această privință. Toate descoperirile științelor pozitive își găsesc un loc în sistemul său; chiar și darwinismul, care, abea apărut, cu greu își făcea drum în știință și filosofie, este înglobat în *Filosofia inconștientului*. Și imbinat cu acestea, găsim concepțiile mistice și romantice ale unui Böhme, Schelling, Hegel, Schopenhauer, într-o sinteză tot atât de cuprinzătoare ca și aceea a lui Hegel.

## II. Viața și scrierile.

Karl Robert Eduard von Hartmann s'a născut la 25 Februarie 1842 la Berlin. Tatăl său era căpitan de artilerie, iar mama sa fiica unui medic. Hartmann s'a format în atmosfera specific prusacă de pe timpul lui Bismarck, în epoca de încordare militară în care s'a clădit al doilea imperiu german. Copilul precoce a primit de timpuriu o educație foarte îngrijită și completă. Matematicile superioare și fizica, dar mai ales literatura, filosofia, muzica și pictura atrăgeau atenția tânărului. La 16 ani, cu studiile liceale terminate, Hartmann îmbrățișează cariera militară, pentru care se credea chemat. Desigur că în această alegere el a fost influențat și de mediul aristocratico-militar, căruia îi aparținea prin origină și educație. În acelaș timp se pare că a avut în vedere și avantajul timpului liber, pentru a-l închina înclinărilor sale pentru artă și știință. Un accident nefericit încheie însă, numai după trei ani, o carieră care se anunța strălucită. O rană gravă la genunchiul stâng, urmată de un tratament greșit, îl silește să părăsească armata.

El se consacră atunci picturii și muzicii. Dar în curând se convinge că nu posedă forța creatoare capabilă să producă opere la înălțimea exigențelor sale rafinate. Atunci se întoarce către o pasiune mai veche: problemele filosofice. Cunoștințele științifice pe care le poseda din plin alcătuiau treptele pe care putea să se urce în domeniul misterios și plin de poezie al metafizicei. Atât aptitudinile de gânditor cât

și fantezia lui Hartmann puteau fi aici complet satisfăcute.

În filosofie, Hartmann este un autodidact. Dela început a pătruns direct operele marilor gânditori: Leibniz, Kant și mai ales ale filosofiei romantice germane, din arsenalul căreia a împrumutat multe idei. Din frământarea gândirii din anii 1864-67 s'a născut opera *Filosofia inconștientului*. Apariția ei provoacă așa de mare valvă, încât i se fac trei oferte de a veni la universitate. Împiedecat, din pricina suferințelor, de a ocupa orice funcție, dar și iubitor de independență, Hartmann, refuză propunerile. Starea piciorului se agravează și-l ținutește în casă pentru tot restul vieții. Mereu devotat ideilor și speculației, printr'un efort supraomnesc, Hartmann își concentrează forțele spirituale pentru cercetarea și elaborarea tuturor problemelor filosofice în lumina punctului său de vedere. La adăpost de grijiile materiale, viața lui Hartmann, privită din afară, se desfășoară simplu, uniliniar. Acest exterior monoton ascunde însă un sbucium sufletesc continuu. În tihna unei vieți de familie ideale, susținut în suferință și în polemică, de soția sa Agnes Taubert — și după moartea acesteia de a doua soție Alma Lorenz — iubit de pietenii, Hartmann își transfigurează suferința corporală în bucuria creației de idei.

Activitatea lui scriitoricească, precum și ansamblul operelor, poate fi împărțită în patru părți<sup>1)</sup>:

1. Prima perioadă (1868-78) cuprinde operele, în care Hartmann își schițează în linii mari concepția și ia atitudine față de doctrinele opuse: *Ueber die dialektische Methode* (1868), *Philosophie des Unbewussten* (1868), *Kritische Grundlegung des transcendenten Realismus* (1875), *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart* (1877). În alte scrieri, Hartmann își apără punctul de vedere față de obiecțiile naturalistilor: *Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie* (1872), *Wahrheit und Irrtum im Darwinismus* (1875). *Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft* (1874) îi definește poziția față de teologia creștină.

2. Polemicile în jurul *Filosofiei inconștientului* încetând, Hartmann este preocupat de dezvoltarea sistemului (1878-87). În 1879 apare *Die Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*,

---

1) Împărțirea e făcută de însuși Hartmann (*Philosophie des Unbewussten*, ed. XI, Leipzig 1904, B. I, p. XX).

în care unii văd opera cea mai valoroasă a fecundului gânditor. Atitudinea față de creștinism este precizată în scrierile: *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwicklung* (1881) și *Die Religion des Geistes* (1882). Tot acum publică și *Philosophie des Schönen* (1887), urmată de studii politice și sociale.

3. Perioada anilor 1887-96 este de sistematizare a ideilor și pregătire pentru viitor. Din acest timp avem *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie* (1889), apoi cercetări de istoria filosofiei și scrieri politice și sociale.

4. Ultima perioadă (1896-1906) cuprinde operele care încheie sistemul și trag concluziile cercetărilor istorico-filosofice de până acum. *Kategorienlehre* (1896) este opera teoretică cea mai prețuită. Urmează *Geschichte der Metaphysik*, *Die Weltanschauung der modernen Physik* (1901), *Das Christentum des Neuen Testaments* (1905), *Das Problem des Lebens* (1906). Din 1905 Hartmann terminase opera monumentală *System der Philosophie im Grundriss*, care apare după moartea lui în opt volume, cuprinzând o expunere a întregului sistem.

Moartea îl surprinde în 1906, pe când lucra la o filosofie a istoriei. A murit înconjurat de cercul restrâns al prietenilor, dar uitat și de specialiști și de marea public. Locul pe care astăzi filosofia germană i-l acordă în galeria gânditorilor de mâna întâia este o recunoștință tardivă, dar meritată, a unei vieți închinată în întregime meditației și scrisului.

### III. Teoria cunoașterii.

Impresionat de progresul științelor naturii, Hartmann susține că metafizica trebuie să împrumute metoda inductivă a acestora. El nădăjduia, probabil, că, în acest mod, filosofia va dobândi, pentru afirmațiile ei siguranța legilor științifice. Concluziile *Filosofiei inconștientului* sunt prezentate ca „rezultate speculative obținute prin metoda științelor inductive”. Hartmann crede că ceea ce a discreditat sistemele idealiste anterioare a fost întrebuințarea unor metode greșite: intuiția și deducția. Prin aceste procedee nu putem pătrunde până la realitatea externă, deoarece intuiția nu scoate la iveală decât conținutul propriei noastre conștiințe, iar deducția nu poate eși din cercul strâmt al principiilor dela care a plecat. Rațiunea nu poate cunoaște lumea extrăgând totul din propria ei substanță. *Orice cunoștință despre lumea din afară pleacă dela experiență*. Filosofia trebuie să procedeze

la fel. După cum în știință inducția ne îndrumază dela un fenomen dat către cauza lui necunoscută, tot astfel metafizica este îndreptățită să meargă, prin inducție, dela lumea fenomenală la esența ei. În acest punct important, Hartmann se depărtează de pozitiviști și kantieni: el crede că inducția poate depăși experiența, trecând în lumea suprasensibilă.

Atitudinea realistă a lui Hartmann în teoria cunoașterii — cuprinsă în această metafizică pe bază inductivă — trebuia apărută față de pozițiile adverse. În acest scop, Hartmann face o critică susținută și bine întemeiată idealismului epistemologic. Gândit până la ultimile lui consecințe, idealismul subiectiv duce inevitabil la solipsism și, în ultima instanță, la ceea ce Hartmann numește așa de expresiv „iluzionismul absolut”. Lumea devine întâi visul inexplicabil al eului meu și apoi, fiindcă însuși acest eu este o simplă aparență, existența devine un vis al nimănui. Din acest punct de vedere credința în existența și a altor euri este complet neîntemeiată, încercarea de a da o explicație științifică acestei lumi de fantome este imposibilă, iar purtarea morală și orice acțiune omească față de semenii noștri devine o absurditate. Totul se petrece între granițele conștiinții mele, orice încercare de a transcende, fie prin cunoaștere, fie prin acțiune, cercul conștiinței este contradictorie. Majoritatea gânditorilor idealiști au trecut peste aceste limite, dar ei au făcut-o dezicându-se, călcând principiile dela care plecau.

Principiul imanenței, care stă la baza oricărei concepții idealiste, este pur și simplu un sofism. Conform acestui principiu, tot ceea ce gândesc este ideea mea și nu pot gândi ceea ce nu este ideea mea. Deci ideea unei existențe independente de conștiința mea este inconceptibilă. Alături de realiștii kantieni, Hartmann denunță falsitatea acestui raționament, care confundă în mod simplist ideea existenței unui lucru cu însuși acest lucru.

Hartmann se întâlnește cu realiștii kantieni și într-un alt argument decisiv anti-idealism. În conștiința mea se petrec mereu schimbări independente de voința mea. Senzațiile pe care le am se produc fără voia mea și adesea chiar împotriva voinței mele. Cauza acestor schimbări ale conținutului conștiinței trebuie atunci căutată într-o activitate străină, care pornește din afara conștiinței. De aceea orice senzație, deși este o stare sufletească a mea proprie, este în același timp și semnul unei realități exterioare.

Nu mai puțin viguroasă este și critica adresată fenomenalismului kantian. Kant ajunge la agnosticism, fiindcă pleacă dela o premiză greșită: el vrea o siguranță absolută pentru cunoștințele noastre. Pentru Hartmann condiția aceasta nu poate fi împlinită, deoarece noi nu cunoaștem lumea direct, așa cum cred adepții realismului naiv, ci numai prin mijlocirea sistemului nervos. În experiența noastră nemijlocită ne sunt date numai propriile noastre stări de conștiință. Senzațiile sunt răspunsul sufletului la excitațiile din afară. Deaceia nu poate fi vorba de o identitate între percepție și lucru în sine. Dar dacă cunoașterea directă, sigură, a lucrurilor este imposibilă, nu înseamnă atunci că trebuie să renunțăm la orice cunoaștere. Noi putem cunoaște lumea *indirect*: din schimbările conținutului conștiinței putem deduce informații asupra lucrului în sine. Senzația este efectul intraconștient al unei cauze extraconștiente, care este lucrul în sine. Atunci, conform principiului cauzalității, putem merge invers, dela senzație la lucru în sine. Astfel cunoașterea lumii devine posibilă, dar trebuie să ne mulțumim cu o cunoaștere numai probabilă.

Urmând principiul „aceleași cauze aceleași efecte, cauze diferite efecte diferite”, putem afla proprietățile lucrurilor. Întrebarea se pune astfel: ce însușire trebuie să atribuim lucrului în sine ca să putem explica senzațiile date în conștiință prin acțiunea lui asupra simțurilor. Și atunci este evident că lucrurile trebuie să aibă în primul rând existență și realitate, căci altfel nu ar putea impresiona simțurile. Deasemenea ele trebuie să fie variabile, fiindcă și percepțiile noastre sunt schimbătoare. Apoi, deoarece adesea după lungi pauze avem aceleași impresii, înseamnă că și lucrurile sunt statornice în anumite limite. Pentru a explica pluralitatea impresiilor simultane asupra aceluiaș simț, trebuie să admitem că lucrurile sunt multiple. Fiecare din ele trebuie să formeze o unitate, pentru a ne putea lămuri mulțimea impresiilor lor asupra diferitelor simțuri sau asupra aceluiași simț dela euri deosebite. Schimbările lucrurilor urmează anumite legi, fiindcă altfel cunoașterea lor ar fi imposibilă și nu ar putea mijloci relațiile reciproce dintre diferitele conștiințe. Deasemenea forma timpului trebuie să aparțină și lucrurilor din afara conștiinței, căci altfel nu am putea explica schimbarea în timp a conținutului conștiinței. Și lucrurile sunt situate și în spațiu; fără această însușire a lor nu am putea lămuri deosebirile spațiale din percepțiile noastre

și nu ne-am putea orienta, în activitatea noastră, după intuiția spațială.

În modul acesta formele gândirii aparțin nu numai conștiinței, ci sunt și atribute ale realității exterioare. Împotriva susținerii kantiene a idealității categoriilor, Hartmann afirmă și caracterul real al lor<sup>1</sup>). Această corespondență dintre formele gândirii și formele realității nu trebuie să ne mire. Pentru a o putea explica, nu e nevoie de armonia prestabilită; e de ajuns, spune Hartmann, să admitem identitatea ontologică dintre gândire și existență, principiu care stă la baza metafizicii lui.

În opoziție cu idealismul transcendențial al lui Kant, Hartmann întemeiază un *realism transcendențial*, concepție care afirmă existența unei lumi reale de lucruri în sine transcendente; aceste lucruri însă nu pot fi cunoscute nemijlocit, ci numai indirect, fie printr'o deducere din experiență, fie printr'o întrebuintare transcendențială a formelor intuiției și gândirii.

#### IV. Filosofia naturii, psihologia, metafizica.

Datorită faptului că nu putem cunoaște nemijlocit decât conținutul propriei noastre conștiințe, lumea suprasensibilă rămâne inaccesibilă și rațiunii pure și intuiției directe. Deaceia metafizica nu se poate clădi decât pe o interpretare a datelor experienței. Metoda inductivă, prin care Hartmann susține că ajunge la rezultate speculative, constă de fapt în această analiză a experienței, care îi revelează existența unei lumi transcendente. Hartmann explorează întreg domeniul științelor naturii și sufletului, cu scopul de a arăta: 1) că explicațiile curente ale fenomenelor — dominate pe atunci de o concepție mecanică-materialistă a universului — sunt pline de lacune; 2) că toate fenomenele devin inteligibile, dacă admitem intervenția unei forțe suprasensibile; 3) că această forță, care lucrează la spatele materiei, organismelor și conștiinței și pe care Hartmann o numește „inconștient”, este o substanță spirituală, în care „voința” schopenhaueriană se contopește cu „ideea” hegeliană.

În ce privește structura materiei, Hartmann denunță lacunele atomismului materialist. Necesitatea admiterii unei forțe care să miște atomii, divizibilitatea la infinit a materiei și a forței sunt numai câteva din punctele vulnerabile ale acestei

1) Cfr. *Ion Petrovici, Viața și opera lui Kant*, București 1936, p. 147.



teorii. Toate dificultățile dispar dacă privim atomul ca ceva imaterial, ca o forță centrală. Materia devine astfel un sistem de forțe atomice, care se mențin într-o stare oarecare de echilibru. Forța este un punct dinamic, un centru de atracție sau de repulsie. Forțele atrăgătoare formează corpurile, forțele respingătoare le delimitează. „Dinamism atomistic” este numele pe care Hartmann îl dă acestei concepții<sup>1)</sup>.

În forță trebuie să deosebim tendința ca act pur de *scopul* urmărit, fiindcă tendința nu lucrează la întâmplare. Tendința forței atrăgătoare respectă legea atracției universale, cu alte cuvinte ea conține în sine, ca idee, toate determinările, variabilele dela caz la caz, ale acțiunii sale. *Tendința forței atomice* și legea care o guvernează sunt, pentru Hartmann, datele ultime ale materiei.

Pentru înțelegerea fenomenelor din lumea organismelor, Hartmann crede că trebuie să admită intervenția unei *forțe finaliste și inconștiente*. Legile naturii anorganice nu pot explica nașterea vieții din materia moartă; numai o forță organizatoare specială a putut-o crea. Nici viața celulei nu poate fi explicată pur mecanic, fiindcă fenomenele chimice din celulă sunt puse în slujba vieții, sunt determinate finalist. Dar cel mai evident exemplu pentru a prinde finalitatea proprie vieții este, pentru Hartmann, reproducerea celulelor prin împărțire sau contopire. Operațiile acestea, de o precizie miraculoasă, nu sunt cauzate de nici o excitație externă; ele au loc numai atunci când sunt folositoare pentru viața ființei, ale cărei membre sunt celulele respective. Înmulțirea celulelor este un act al *voinței* universale, prin care aceasta realizează *ideea* formării organismului. Astfel se manifestă, în acest domeniu, o voință și o idee, ca atribute ale forței teleologice care organizează viața. Această forță organică este imaterială, fiindcă depășește cadrul legilor și forțelor mecanice. Ea este și inconștientă, deoarece conștiința, fiind etern prizonieră în propriile ei hotare, nu ar putea să intervină nici într-un fel în activitatea forței vitale.

Concludentă pentru poziția lui Hartmann în fața științelor naturii este atitudinea lui față de darwinism. După cum în fizică el acceptă atomismul, dar îl desbracă de orice sens materialist, tot astfel în biologie el admite darwinismul, dar îi răpește orice semnificație mecanică. Teoria descendenței este

1) Philosophie des Unbewussten, B. I, p. 114.

pentru Hartmann partea adevărată, inatacabilă a darwinismului. Selecția naturală însă nu poate juca rolul de principiu de explicație mecanică, așa cum socotea Darwin. Din cei trei factori ai selecției naturale: variabilitatea, hereditatea și lupta pentru existență, primii doi nu sunt principii de explicație mecanică, iar al treilea presupune prezența și a altor principii care nu sunt mecanice și are un câmp de aplicație foarte restrâns. Dar dacă descendența speciilor nu poate fi privită ca rezultatul exclusiv al unor procese mecanice, atunci ea trebuie considerată ca manifestarea unei finalități organice.

În viața sufletească Hartmann își însușește în parte punctul de vedere materialist. El admite principiul că activitatea spirituală se realizează prin jocul normal al funcțiunilor cerebrale, *dar îl limitează la domeniul conștiinței*. Orice fapt sufletească care poate fi explicat prin factori ai vieții conștiente, poate fi *eo ipso* interpretat ca efectul unei modificări în substanța nervoasă, deoarece conștiința este indisolubil legată de creier și ganglioni. Dar sufletul nu se reduce la viața conștientă, care este de fapt inactivă și intermitentă. Sufletul nu poate fi înțeles în ceea ce are el mai original și mai creator prin apelul la elemente conștiente și deci la factorii fiziologici. De pildă, asociația reprezentărilor prin asemănare nu poate fi explicată prin funcțiunile conștiinței și nici nu are nimic aface cu transportul energiei de la o celulă a creierului la alta. Pentru a o lămurii trebuie să admitem intervenția unei activități care sălășluiește la spatele conștiinței, dar ale cărei efecte apar pe planul conștiinței. Această forță, prezentă în toate faptele sufletești, este *inconștientul*. El este acela care face legătura asociativă între stările sufletești. Inconștient este deasemenea și procesul topirii senzațiilor în percepțiile sensibile. Voința, sub aspectul ei conștient, conține numai reprezentarea unui scop determinat și a mișcărilor corporale necesare. Voința adevărată însă, care pune în mișcare membrele, transformând astfel ideea în fapt, este inconștientă, deoarece conștiința nu știe care este centrul nervos care comandă mișcarea voită. Sentimentele nu pot fi înțelese, în origina și esența lor, decât prin teoria inconștientului. Plăcerea și neplăcerea sunt stări interne ale voinții inconștiente. Durerea se naște atunci când voința este împiedecată în acțiunea ei de o altă voință, iar plăcerea se produce prin dispariția piedicii. Caracterul inconștient al afectivității ne explică de ce, adeseori, stările emotive sunt confuze, inexprimabile, enigmatice și persistente. În me-

morie inconștientul se manifestă prin selecția finalistă a amintirilor. Gândirea deasemenea, ca generatoare de idei și activitate asociativă, se desfășoară pe planul inconștientului.

*Voința inconștientă* domină întreaga viață sufletească. Afectivitatea, s'a arătat mai sus, este o stare sufletească derivată din poziția fenomenală a voinței inconștiente. În gândire voința inconștientă este aceea care împiedecă apariția noțiunilor nepotrivite și împinge în câmpul conștiinței ideile necesare. Orice gândire este așa dar „o voință de gândire”.

În felul acesta Hartmann este de acord cu Schopenhauer și ceilalți gânditori care susțin că orice activitate sufletească este de natură volitivă. Dar orice voință, ca să făurească ceva, trebuie să fie o voință determinată, să aibă un țel. Și acest țel, care nu este încă realizat, nu poate fi dat voinței inconștiente decât ca o *idee inconștientă*<sup>1)</sup>. Voinței inconștiente i se adaugă astfel, ca un al doilea pol al activității psihice, ideea inconștientă.

După cercetarea lumii fenomenale, sub întreita ei înfățișare de natură moartă, organism și conștiință, Hartmann se crede îndreptățit să întreprindă caracterizarea lumii suprasensibile. Filosofia naturii i-a arătat, ca ultime elemente ale materiei, forța și legea; biologia și psihologia l-au condus la voința și ideea inconștientă. Între aceste două perechi de elemente, distanța însă nu este ireductibilă. *Forța trebuie înțeleasă ca o voință inconștientă, iar legea ca idee inconștientă*. Lucrurile neînsufleteite pot fi cunoscute numai întru cât sunt înrudite substanțial cu activitatea proprie spiritului. Această identificare a elementelor este cu atât mai justificată cu cât puterile creatoare, care stau la origina acestor elemente și care au fost descoperite îndărătul materiei, organismelor și conștiinței, *au pretutindeni aceleași caractere*: sunt imateriale, inconștiente, lucrează după anumite legi și urmăresc împlinirea unor scopuri. Aceste puteri alcătuiesc așa dar una și aceeași forță transcendentă, *inconștientul*, cu cele două atribute: voința și ideea. Astfel dispăre orice deosebire între materie și conștiință, între natură și suflet. Identitatea de origină și de esență apropie cele două compartimente ale existenței până întru atât, încât ele

---

1) *Hartmann* susține că noțiunea de „idee inconștientă” nu este contrazicătoare. Noi cunoaștem direct numai idei conștiente, pentru că numai acestea există în câmpul conștiinței. Nimic nu ne împiedică însă să admitem existența idelor inconștiente în afara conștiinței, într'un domeniu, deci, unde mijloacele de investigație directă ne lipsesc cu desăvârșire (op. cit., B. I, p. 2).

fuzionează. Hartmann își întemeiază monismul spiritualist printr-o *teorie a identității*, care de fapt însuflețește materia.

Finalitatea domină întreaga existență. Hartmann recunoaște că există în natură și procese pur mecanice, de exemplu sistemul legilor fizico-chimice. Acestea însă trebuiesc privite ca „mecanisme auxiliare”, unelte perfecționate ale inconștientului pentru realizarea telurilor supreme ale providenței. În felul acesta cauzalitatea devine un aspect al finalității, un mijloc prin care aceasta își atinge scopurile propuse.

Pentru susținerea finalismului, Hartmann recurge, în *Filosofia inconștientului*<sup>1)</sup>, la calculul probabilităților. Probabilitatea ca fenomenul  $m$  să aibă o cauză materială fiind  $\frac{1}{x}$ , probabilitatea unei cauze spirituale a aceluiaș fenomen va fi  $1 - \frac{1}{x}$ . Dacă nu găsim cauza materială,  $\frac{1}{x}$  tinde către 0 și atunci probabilitatea cauzei spirituale se apropie de 1, adică de certitudine. Considerând acum un fenomen izolat și desfăcându-l în fenomenele parțiale componente, chiar dacă probabilitatea ca fiecare din fenomenele parțiale să aibă o cauză materială este destul de mare, probabilitatea cauzei materiale pentru întreg scade sensibil (considerând 10 fenomene parțiale ale căror cauze materiale respective ar avea fiecare o probabilitate de 0,9, probabilitatea cauzei materiale pentru ansamblul lor este de numai  $0,9^{10} = 0,34$ ). În fapt rareori cunoaștem toate cauzele materiale ale unui fenomen și deaceia șansele cauzei spirituale cresc vertiginos.

Mai târziu Hartmann își sprijină finalismul pe considerația că, dacă nu ar exista finalitate în natură, atunci credința în finalism, fiind mereu contrazisă de fapte, ar fi trebuit să dispară. În realitate, omul simte înclinația să aplice ideia de scop la natură și în trei domenii se verifică această aplicație cu succes: 1) la voință și acțiune, adică la activitatea teleologică conștientă; 2) în alcătuirea internă și externă a ființelor și în evoluția speciilor către forme tot mai superioare și 3) în potrivirea legilor naturii anorganice cu funcțiunile matematice și mai ales în așezarea inițială a atomilor într-o poziție care a îngăduit nașterea universului.

---

1) Capitolul „Wie kommen wir zur Annahme von Zwecken in der Natur?” (B. I, p 36—47).

## V. Etica și teologia.

Felul cum este organizat universul, sub cele trei aspecte ale lui, de materie, organism și conștiință, ne dovedește că forța organizatoare intervine în evoluția lumii la momentul potrivit și în forma cea mai desăvârșită. Inconștientul nu se înșală și nu ezită niciodată; intervenția lui se produce ori de câte ori planul general al lumii o cere. Inconștientul se identifică cu Dumnezeu, fiindcă posedă însușiri divine: este atotștiutor, omniprezent și are înțelepciunea absolută. Intru cât însă nu ne putem face o idee pozitivă despre caracterul acestei inteligențe, suntem siliți să o definim, prin opoziție cu inteligența noastră conștientă, ca ceva inconștient. De fapt inteligența divinității este o intuiție clarvăzătoare infinit superioară reflexiunii discursive: „...tocmai deaceia va trebui să definim această inteligență *inconștientă* superioară oricărei conștiințe ca o inteligență *supraconștientă*”<sup>1)</sup>.

Hartmann este de acord cu Leibniz că lumea aceasta este cea mai bună posibilă. Altfel ar însemna să pună la îndoială atotștiința și inteligența supremă a inconștientului.

Experiența ne arată totuși o *precumpănire a suferinții în lume*. O sumedenie de sentimente și impulsuri ne provoacă numai neplăceri: invidia, gelozia, supărarea, tristețea, căința, ura, mânia, etc.. Altele, de pildă: foamea, dragostea, iubirea de copii, compătimirea, vanitatea, ambiția, tânjirea după bani și putere, speranța, etc., ne procură și plăceri, dar amestecate cu suferințe care le întrec. Dacă adeseaori ne înșelăm în prețuirea acestor stări sufletești, aceasta se întâmplă din pricina confuziei ce facem între valoarea hedonistă și valoarea morală a sentimentelor sau din cauza iluziilor care ne falsifică judecata. Uneori suntem conștienți de suferința cuprinsă în unele stări sufletești, dar le suportăm intenționat, pentru a evita alte suferințe mai mari. Astfel Hartmann crede că la baza întemeerii familiei stă frica de singurătate și de lipsa de sprijin la bătrânețe, după cum teama de lipsuri și de plictiseală este un imbold la muncă. Lupta pentru existență constituie un izvor permanent de mari suferințe, fiindcă durerile celor învinși sunt mult mai mari decât plăcerile învingătorilor.

Progresul nu este în stare să amelioreze această situație. Dimpotrivă, *viitorul va aduce o creștere a suferințelor*, fiindcă

1) Philosophie des Unbewussten, B. II, p. 176—7.

rafinarea nervilor va face pe oameni și mai sensibili la durere, inteligența ascuțită le va spulbera și mai repede visurile de fericire, iar trebuințele, care se înmulțesc într'un ritm mult mai rapid decât mijloacele de satisfacere, vor rămâne într'un număr tot mai mare neîmplinite. Ca și la Rousseau, progresul și fericirea stau într'o opoziție iremediabilă.

Predominarea suferinții în lume face ca neantul să fie preferabil existenței. Dar atunci mai este lumea aceasta cea mai bună posibilă? Hartmann îmbină aceste două idei — împrumutate: una dela Leibniz, cealaltă dela Schopenhauer — prin felul cum concepe nașterea și rostul lumii. Creațiunea lumii este un *act irațional*, provocat de voința inconștientă. Trecerea dela încremenirea inițială la activitate nu a putut fi dorită de rațiunea inconștientă, care își dă seama că fericirea constă în nemișcarea eternă. Voința inconștientă însă, care este liberă, s'a realizat în act, căci ea voință în sine era goală, tendință nedeterminată. Rațiunea nu s'a putut sustrage impulsului voinței, fiindcă unitatea de substanță o împinge pe acelaș drum și nici nu putea împiedeca voința dela acest fapt, deoarece este lipsită de o voință proprie. Dacă însă zămisirea lumii se datorește voinței, natura ei este determinată de rațiune. Fiind răurită de inteligența divină, lumea aceasta e cea mai bună *posibilă*, ea este în acelaș timp și foarte rea, fiindcă non-existența este preferabilă.

Târâtă din imobilitatea echivalentă fericirii într'o lume a durerii, rațiunea își propune să readucă voința la starea originală. Ea nu poate face acest lucru decât indirect, realizând stări de fapt în care voința să se opună sie însăși. Mijlocul este *individualizarea*. Rațiunea impune voinței planul unei lumi spațio-temporale, în care voința se individualizează în diferitele activități particulare. Din conflictul acestor activități se naște conștiința. Iar în conștiință intelectul este emancipat de voință. Cu cât conștiința se perfecționează, ea spulberă din ce în ce mai ușor iluziile instinctului și se opune tot mai energic eforturilor inutile, ale voinței de a obține fericirea pozitivă. În primul stadiu al iluziei (care este al antichității și copilăriei) oamenii cred că fericirea poate fi atinsă în starea prezentă a lumii. Acest lucru însă nu e posibil, fiindcă trăim într'un univers al suferinții. A doua fază a iluziei (evul mediu, tinerețea) așează fericirea într'o viață transcendentă, după moarte. Hartmann însă nu crede în nemurirea sufletului; eul și conștiința mor odată cu corpul de care sunt legate. Ceeace ră-

mâne după moarte este o esență specială, deosebită de eu și aparținând unei alte lumi. În sfârșit timpurile moderne și maturitatea vin cu iluzia unei fericiri realizabile în viitor. S'a văzut însă că progresul determină o creștere a nefericirii.

După ce conștiința va fi parcurs și depășit aceste trei etape ale iluziei, ajungând la convingerea că *fericirea este irealizabilă*, omenirea și întreaga creațiune fenomenală vor fi gata pentru încheierea ultimului act al odiseei voinții: reîntoarcerea în neant. Sinuciderea individuală nu este o soluție, fiindcă viața și moartea aparțin lumii fenomenale. Reîntoarcerea în pacea nemișcării se va îndeplini atunci când voința către neființă dezvoltată în sufletele conștiente va egala în tărie voința de existență a celorlalte suflete și a naturii. Atunci *activitatea inconștientului va înceta* și, odată cu aceasta, întregul univers fenomenal va reveni în esența veșnică.

Care sunt concluziile practice ale acestei concepții pesimiste? În acest punct, Hartmann se așează pe o poziție radical opusă aceleia a lui Schopenhauer. Departe de a susține zădărnicia oricărei activități și de a recomanda ascetismul și mortificarea, Hartmann crede că filosofia sa *justifică și stimulează eforturile pentru evoluție și progres*. Într'adevăr principiul moralei constă în *a face din scopurile inconștientului scopuri ale conștiinței*. Acest țel, eliberarea esenței divine din suferința în care a înlănțuit-o voința ieșită din încremenire, s'a văzut că este atins prin însăși evoluția lumii. Căci prin evoluție conștiința se dezvoltă mereu, ajungând în stare să se opună eforturilor iraționale ale voinții. Oamenii, luptând pe toate căile și cu devotament, pentru progresul civilizației, vor lucra astfel conform țelurilor inconștientului, pentru mântuirea lui. În acest fel împacă Hartmann pesimismul teoretic cu optimismul practic.

Dar nu oricine se poate ridica până la înțelegerea scopurilor inconștientului. În fapt oamenii se conduc după scopurile supraindividuale, scoase din experiență: binele obșteșc și progresul. Mersul ascendent al civilizației însă, în loc să aducă o creștere a fericirii colective, va provoca o înmulțire a suferințelor. Deaceia binele general este irealizabil, iar progresul este generator de noi și mărite suferințe. Oamenii se străduiesc totuși să le înfăptuească, fiindcă *natura a sădit în sufletul lor instinctul și plăcerea de a le realiza*, ca o iluzie, sub care se ascunde țelul suprem al inconștientului. Fără această iluzie nimeni nu s'ar mai devota progresului.

Ordinea morală a lumii trebuie considerată ca o creațiune a inconștientului, ca un mijloc prin care colaborarea oamenilor este pusă în slujba salvării divinității din suferința pământească.

Se pare că această filosofie, care reușește să concilieze pesimismul teoretic cu atitudinea activă în viață, a influențat pe M. Eminescu, la care găsim o atitudine asemănătoare. D. Ion Petrovici încheie studiul consacrat acestei chestiuni cu următoarele constatări:

„Cunoscut-a Eminescu această operă a lui Hartmann? Lipsindu-mi un document în această privință nu pot firește afirma precis. Însă îmi pare foarte neprobabil ca un cetitor așa de harnic cum era marele nostru poet, pe deasupra un desăvârșit cunoscător al limbii germane, să fi ignorat această scriere, care stârnise vâlvă, tocmai în vremea pe când dânsul studia în Germania filosofia.

Iar dacă a cunoscut-o, îi va fi putut sluji ca bază sufletească, să'alunece fără hopuri și fără despicarea personalității, dela negarea radicală a valorii vieții, așa de puternic exprimată în nemuritoarele lui poezii, la militantismul politic pentru o mai bună organizare a țării și a nației sale; dela aspirația către neființă, la scufundarea voluptoasă în conștiința specifică a neamului românesc”...<sup>1)</sup>.

*Filosofia religiei* este la Hartmann o aplicație a principiilor metafizicii. Dumnezeu este, ca și esența metafizică pe care o întruchipează, *spirit inconștient și impersonal*. Lumea nu există în afara lui Dumnezeu, ci își are întreaga existență în Dumnezeu; ea este fenomenul spațio-temporal al acțiunii divine. Orice activitate din lumea fenomenelor este în acelaș timp activitate divină, fiindcă este expresia voinții inconștiente; pentru acelaș motiv omul este o parte din Dumnezeu. Astfel, prin modul cum a conceput pe Dumnezeu și raporturile lui cu lumea, Hartmann a intrat într'un grav conflict cu teologia creștină<sup>2)</sup>. El însuși a făcut o critică incisivă creștinismului, susținând că acesta contrazice ideile culturii moderne, adică sistemul său filosofic. Va trebui, crede Hartmann, să se creeze o nouă religie, ale cărei baze le vor forma, firește, principiile metafizicii sale: cunoașterea suferinței lumii, nemulțumirea de

1) *Ion Petrovici*, Contribuții la filosofia lui Eminescu în volumul: *Din cronică filosofiei românești*, București, p. 47—8.

2) *L. Ziegler* observă că opoziția dintre teologia lui *Hartmann* și teologia creștină este mai mult aparentă decât reală, deoarece „noua religie” are la bază aceeaș eschatologie ca și creștinismul (*Das Weltbild Hartmanns*, Leipzig 1910, p. 183—4).



lumea aceasta și năzuința către mântuirea de rău. Religiile istorice — inclusiv religia creștină — sunt numai trepte de evoluție către religia viitorului, pe care el o numește „die Religion der allgemeinen Gottmenschheit”, adică „religia spiritului divin sălășluitor în lume și în om”. Prin această concepție, Hartmann ajunge de fapt la *panteism*.

## VI. Privire critică.

Concepția hartmanniană a lumii a fost obiectul unei critici necruțătoare, îndată după apariția *Filosofiei inconștientului*, și din partea oamenilor de știință, și a filosofilor. F. A. Lange o dă ca exemplu de „teleologie falsă, care scoate din neant lucrul mecanic și distruge astfel înlănțuirea cauzală a naturii”<sup>1)</sup>. Adeseori a fost denunțat ca simplist procedeul lui Hartmann de a umple lacunele explicațiilor științifice prin intervenția universală a inconștientului. *Ceeace are drept explicație firească ignoranța noastră, devine la Hartmann un fundament al metafizicii*. Progresul științelor creează o situație delicată acestui punct de vedere. De altfel însuși Hartmann a recunoscut mai târziu că, în mai multe puncte, descoperirile ulterioare ale științei au înlocuit în mod avantajos explicațiile finaliste prin explicații mecanice.

Teleologia lui Hartmann este lipsită de orice temei rațional. Calculul probabilității, prin care Hartmann încearcă să demonstreze existența finalității în lume, se sprijină pe o *înțelegere greșită a valorii acestui procedeu*. Probabilitatea „nu este decât expresia matematică a nesiguranței noastre subiective”<sup>2)</sup> și ca atare nu poate sluji la determinarea realității.

Celălalt argument, al existenței credinței în finalism, este la fel de neconcludent, pentru că *tocmai această credință este bătută de antropomorfism*, este privită ca generalizarea nejustificată a finalității existente în actul voinții. Cât despre așezarea inițială a atomilor într-o constelație favorabilă genezei lumii, aceasta poate fi considerată tot așa de bine ca efectul unor stări anterioare.

Pentru a evita antropomorfismul, Hartmann determină lucrul în sine ca un spirit inconștient. S'a obiectat însă, și cu bun temei, că inconștientul său *conține, potențate la maximum,*

1) Op. cit., t. II, p. 303.

2) F.-A. Lange, op. cit., t. II, p. 310.

însușirile *intelligenții conștiente*, că este, cum însuși Hartmann o spune, „supraconștient”. Simpla calificare printr’o altă denumire nu ajunge pentru a schimba caracterul intern al unui principiu. De altfel însuși Hartmann recunoaște că procedează antropomorfic atunci când socotește voința și ideea ca ultime principii<sup>1)</sup>. Dar se justifică prin argumentul că omul este un fragment din lume și că deci întrebuițarea analogiei este îndreptățită. Aici cercul vițios este evident. Extinderea unor elemente ale sufletului omenesc asupra naturii este sprijinită pe analogia dintre aceste două, iar această analogie este justificată tocmai pe afirmarea identității de substanță dintre suflet și natură.

„Metoda inductivă” hartmanniană constă de fapt în utilizarea metodei rămășițelor. Se știe însă că acest procedeu nu constituie propriu zis o metodă inductivă, ci este numai un instrument pentru aflarea fenomenelor care nu au fost încă explicate prin legile cunoscute, urmând ca cercetarea cauzelor acestor fenomene să se facă prin celelalte metode inductive. Dar autorul *Filosofiei inconștientului*, după ce, prin metoda rămășițelor, scoate în relief faptele ale căror cauze sunt necunoscute, nu le mai studiază prin pcedee inductive, ci le *interpretează prin analogie cu explicarea fenomenelor psihice*, la spatele cărora stă inconștientul. Metafizica lui Hartmann nu este inductivă, ci este de fapt o „metafizică simbolică”<sup>2)</sup>.

Intreg eșafodajul metafizicii hartmanniene, departe de a fi clădit prin metoda științelor exacte, este în fond construcția unei fantezii, care vrea să pună în valoare elementul spontan, irațional, ce sparge cadrul legilor stricte. Incercarea lui Hartmann de a racorda această construcție cu datele științelor pozitive și de a o prezenta chiar ca rezultatul firesc al acestora, a dat greș. Astăzi însă, când știința a pierdut mult din siguranța secolului trecut, când legile ei nu mai sunt considerate dogme inatacabile, există o revenire în favoarea punctului de vedere hartmannian. Deaceea el este socotit ca un precursor al renașterii actuale a metafizicii, sub forma vitalismului și realismului critic<sup>3)</sup>.

Dacă metafizica lui Hartmann este o construcție șubredă, expusă atacurilor din toate părțile, în schimb fundamentul ei este foarte rezistent. *Poziția epistemologică a lui*

1) *Philosophie des Unbewussten*, B. II, p. 413.

2) *L. Ziegler*, op. cit., p. 163.

3) *W. von Schnehen*, Eduard von Hartmann, Stuttgart 1929, p. 413—23

Hartmann este bine întemeiată. Windelband consideră *Teoria categoriilor* ca „opera cea mai însemnată și cea mai originală dela Logica lui Hegel”<sup>3)</sup>. Acolo unde Hartmann, evitând pantele alunecoase ale fanteziei, și-a disciplinat gândirea în cadrul raționamentelor riguroase, el a dat lucru aproape definitiv. Argumentele sale împotriva idealismului subiectiv și a idealismului transcendențial sunt serioase și demne de toată atenția. Este desigur unul din meritele importante ale lui Hartmann de a fi contribuit într-o largă măsură — alături de realiștii kantieni — la dezvoltarea realismului contemporan.

Cu un cuvânt, am putea spune că, din realismul transcendențial, ceea ce este transcendențial cade, ceea ce este realism rămâne.

## Voluntarismul lui W. Wundt

### I. Concepția sa despre filosofie

Wilhelm Wundt s'a născut în 16 August 1832 în Neckerau aproape de Mannheim, fiind fiul unui preot. Strămoșii lui descindeau din Austria, de unde au fost expulzați din motive religioase. A studiat întâi medicina, începând din 1851, în Heidelberg, Tübingen și Berlin. În 1857 fu abilitat pentru fiziologie la Universitatea din Heidelberg. Preocuparea cu problema percepției simțurilor l-a condus de la fiziologie la psihologie. Chiar de atunci el a scris lucrări de psihologie.

În 1874 fu chemat ca profesor de filosofie la Zürich, iar în 1875 primi o chemare la Universitatea din Leipzig, unde a profesat apoi tot restul vieții sale, până la pensionare — în 1919. În 1870 a înființat la Leipzig cel dintâi institut de psihologie experimentală, institut ce a câștigat, prin activitatea lui Wundt, un renume mondial și a atras la Leipzig cercetători din toate părțile lumii. El a avut mulți discipoli ajunși distinse personalități științifice ca Meumann, Külpe, Krüger, Deuchler, ș.a. Moare în 1920, August 30.

W. Wundt e cel mai tipic *filosof științific* al vremurilor noastre. Știința *pozitivă*, acumulată de el în decursul îndelungatei sale vieți și utilizată în operele sale filosofice, e imensă. Contactul cu știința pozitivă, pozitivă nu numai teoretic vorbind, ci și practic, — prin experiențele fiziologice făcute de

1) W. von Schnehen, op. cit., p. 411.

el însuși prin vivisecțiuni în laboratoare — a marcat de timpuriu caracterul științific al formației sale. Am văzut că el a studiat întâi medicina, și că de la fiziologie a ajuns la psihologie; apoi la toate științele spiritului — logică, etică, sociologie — și pe urmă la filosofie, la metafizică.

Deși cu rădăcini adânci în științele pozitive, inundată de ele dealungul unei întregi vieți și, ca atare, putând aluneca lesne spre pozitivism materialist, filosofia lui poartă pecetea unui înalt și frumos idealism.

Wundt nu concepe filosofia ca fundament al științelor pozitive speciale, adică respinge atitudinea aprioristă în construcția științelor. Cu totul invers, filosofia, după el, trebuie să pornească dela datele științelor pozitive, și să țină permanent contact cu ele, — trebuie, adică, să construim filosofia prin metode strict aposteriorice. Problemele filosofiei sunt pregătite în științele speciale, și ea trebuie să ducă mai departe lucrarea acestora, nu în înțelesul de a face o colecție din noțiunile și principiile generale ale lor — în acest fel de filosofare pozitivistă Wundt se ferește să cadă — ci în înțelesul că ea trebuie să examineze toate problemele științelor speciale la *lumina problemelor generale privind cunoștința umană și în scopul de a construi o metafizică*, adică o *intuiție generală despre lume și viață* (Weltanschauung). Ca și Schopenhauer, Wundt accentuează *nevoia metafizică* a spiritului uman, pe care științele speciale, oricât le-am adânci, și cu cât le-am adânci, n'o pot satisface.

Nu se poate extirpa din suflet nevoia construcției unui tablou general despre lume, nevoia unei intuiții filosofice. Orice știință pozitivă specială ne pune în fața unor probleme metafizice imediate, toate recurg la ipoteze de natură generală, care, departe de a fi derivate din fapte, sunt create tocmai spre a explica faptele, care, altfel, ar rămâne o pură juxtapunere sau o pură colecție de percepții. Scopul filosofiei e, după Wundt, nu pur intelectualist, elaborarea unei explicații unitare și totale a lumii, care să mulțumească numai inteligența pură, pura sete de cunoaștere, ci crearea unei intuiții despre lume și viață care să satisfacă totodată și inima omului, latura afectivă a vieții lui, și să-i dirigă și voința în sensul acestei acțiuni asupra inimii.

Scopul filosofiei „constă pretutindeni, zice Wundt în *System der Philosophie*, în sintetizarea cunoștințelor noastre

particulare într'o intuiție despre lume și viață, care să mulțumească și cerințele rațiunii și nevoile inimii" <sup>1)</sup>).

La această definiție Wundt ajunge după ce examinează istoricește cele mai însemnate definiții date conceptului de filosofie de marii gânditori ai vremurilor. El trece în revistă, în *Einleitung in die Philosophie*, aceste definiții, începând cu *Plato*, trecând apoi la *Aristot*, *Leibniz*, *Fichte*, *Hegel*, *Herbart*, *Auguste Comte*, *Hume*, *Locke*, *Beneke*, *Lips*, ș. a., (vezi cap. I: *Die Aufgabe der Philosophie*). Din toate se degajă, zice Wundt, după înlăturarea punctelor divergente, nota comună, că menirea filosofiei e construcția acelei intuiții generale despre lume și viață, în stare să satisfacă și cerințele rațiunii noastre, și nevoile noastre afective.

Nu filosofia singură, zice Wundt, caută să realizeze acest scop: mai sunt alte două domenii ale activității spirituale umane, care, în total sau în parte, urmăresc acelaș scop. Unul este acela al religiei, care precede filosofia „ca o intuiție despre lume și viață mai mult sau mai puțin închisă în sine” <sup>2)</sup>).

Cellalt este domeniul *științelor speciale*, care s'au ramificat ca atare din filosofie, pentru ca în cursul timpului să devină din ce în ce mai independente de ea, stând alături, dar nu sub ea și în ea <sup>3)</sup>).

Wundt cercetează de aceea și raporturile între religie și filosofie, de o parte, și filosofie și științele speciale, de altă parte.

## Religia și Filosofia.

Esențial, religia își are origina în năzuințe și cerințe morale. În ea interesul afectiv depășește pe cel rațional. Însă nu lipsește din religie cu totul nici acesta din urmă. Religia, pe lângă scopul moral ce se adresează afectivității, caută să făurească și o oarecare explicație a lumii, și la început ambele scopuri se contopesc intim și indisolubil. Religia „nu vrea să ajungă numai un ultim scop al lumii, care să dea vieții umane

1) „Er besteht überall in der Zusammenfassung unserer Einzelerkenntnisse zu einer die Forderungen des Verstandes und die Bedürfnisse des Gemütes befriedigenden Welt und Lebensanschauung“ (*System der Philosophie* I, pag. 1).

2) „..... als eine mehr oder minder in sich geschlossene Weltanschauung“ (*System*, pag. 2).

3) „Das andere setzt sich aus den einzelnen Erkenntnisgebieten zusammen, die sich in der Form der Einzelwissenschaften aus der Philosophie abgezweigt haben, um im Laufe der Zeit eine immer grössere Selbständigkeit neben ihr zu gewinnen“. (*System*, pag. 2).

o valoare durabilă; ea mai năzuește să făurească și un tablou exterior despre lume, care să facă conceptibilă legătura fenomenelor naturale”<sup>1)</sup>).

De aceea, zice Wundt, orice religie se împletește la început cu o mitologie a naturii. Zeii sunt concepuți în același timp și ca puteri ale naturii ce mișcă și conduc lumea, și ca întrupări ale unei orânduiri morale a ei. Așa dar, religia întrunește în ea și o latură teoretică și una practică. La un moment dat, interesul teoretic se ridică deasupra celui practic, îl depășește și se separă de el. Atunci e momentul nașterii filosofiei, care începe printr’o luptă în contra mitologiei religiei populare<sup>2)</sup>.

Filosofia naturalistă primitivă înlătură zeii ca forțe antropomorfe ce mișcă și conduc lumea, și concepe în locul lor pentru explicarea fenomenelor naturii niște forțe dezumanizate, niște *entități*, cum ar zice Auguste Comte, care, în fond, constituiesc o explicare conceptuală a lumii. Totuși interesul religios nu piere, ci subsistă mai departe și în filosofia abia născândă, fiindcă el are rădăcini mai adânci de cât ale intelectului, rădăcini implantate în profunde nevoi de ordin etic, și mai ales în *setea naturală de fericire*, care întovărășește toată viața pe om. Ca exemplu, Wundt citează cele mai de seamă direcții ale filosofiei antice în care îndoita năzuință, cea intelectuală, de înțelegere a lumii, și cea afectivă-morală, se contopesc intim: așa e sistemul lui Parmenide și Anaxagoras, al unui Plato, Aristoteles și al școalei stoice, care „vor pe lângă năzuințele lor de explicație științifică a lumii să compime credința populară politeistă printr’o reprezentare mai pură a divinității”<sup>3)</sup>.

Trecând dincolo de antichitate, aceeași persistență a îndoitei năzuinți se constată: „Sistemul unui Descartes, Spinoza și Leibniz sunt, tot atât cât și acelea ale unui Augustin, Anselm, într’o esențială parte o teologie speculativă”.

E drept că apar, încă din antichitate, și filosofii care

1) „Sie will nicht bloss einen letzten Weltzweck erringen, der dem menschlichen Leben dauernden Wert verleihe; sie versucht es auch, ein äusseres Weltbild zu gestalten, das den Zusammenhang des natürlichen Geschehens begreiflich mache“ (System I pag. 2).

2) „Die Philosophie entsteht in dem Augenblick, wo sich das theoretische von dem praktischen, das intellektuelle von dem religiösen Interesse scheiden anfängt“ (System I pag. 2).

3) „... Wollen neben ihren Versuchen wissenschaftlicher Weltklärung den polyteistischen durch reinere Gottesvorstellung verdrängen“ (System I pag. 3).

cred că se pot dispensa de preocupări religioase, reducând nevoile gândirii numai la aceea intelectualistă, de explicare a lumii. Astfel sunt filosofii materialiste ale lui Democrit și Epicur, filosofii ce reapar mai târziu în empirism și pozitivism, și, zice Wundt, „o bună parte dintr-o astfel de diviziune a domeniilor a trecut în chiar filosofia kantiană”<sup>1)</sup>. Însă cel mai elementar studiu al naturii spiritului uman arată în el o unitate desăvârșită, în el își au izvorul deodată și nevoia filosofică de intuiție intelectuală despre lume, și aceea a credinței. Sunt ca două izvoare ce țâșnesc din acelaș loc din măruntăele aceluiași munte, izvoare care de la o vreme se pot despărți, ca să se unească iar mai la vale, vărsându-se unul într’altul. De aceea, filosofia, care trebuie să dea egală atenție tuturor exteriorizărilor vieții omenești, trebuie să-i facă un loc religiei în sinteza acestor exteriorizări<sup>2)</sup>.

### Raporturile filosofiei cu științele speciale

Științele speciale s’au născut din nevoile intelectuale de înțelegere și explicare *naturală* a fenomenelor lumii. La origina lor stă un îndoit proces de *separație*: separația intuiției religioase despre lume, de intuiția „științifică” de o parte; și separația diferitelor interese teoretice unele de altele, de altă parte. Câtă vreme trebuința de cunoaștere totală a fost satisfăcută prin filosofie, intuiția religioasă și științifică au putut trăi împreună. Treptat, însă, s’a făcut simțită nevoia unei pure priviri teoretice a lumii, degajată de interesul religios și etic, și atunci s’au constituit științele speciale cu unicul scop de a da fiecare o explicație cât mai unitară și cât mai întregă a domeniului ei de fenomene prin raportarea lor tot la fenomene, antecedente, de aceeași esență sau de esență înrudită. Că știința, în diferitele ei înfățișări de științe particulare, se poate atinge și cu nevoile metafizico-religioase și morale ale omului, e sigur; că ele, cu alte cuvinte, pot influența *practica vieții*, nu încapă îndoială. „Doar peste tot ne înconjoară”, zice Wundt,

1) „ein gutes Stück solcher Gebietsteilung ist selbst in die Kantische Philosophie übergegangen”. (System I, pag. 3).

2) „Wir begreifen, dass eine Weltanschauung aus verschiedenen nebeneinander fliessenden Quellen hervorgehen kann; wir begreifen aber nicht, dass diese Quellen nicht doch schliesslich aus der einheitlichen Menschennatur ihren gemeinsamen Ursprung nehmen sollen. Darum kann auch die Philosophie es nicht ablehnen, dem religiösen Denken und Handeln seine Stellung in der Allgemeinheit menschlicher Lebensäusserungen anzuweisen”. (Idem pag 3).

„urmele acestor influențe (ale religiei), în formarea nevoilor noastre zilnice de viață, și în satisfacerea lor, precum și în năzuințele noastre sociale, politice și religioase”<sup>1)</sup>).

Însă știința ca atare se ține departe de astfel de probleme. Scopul ei nu e nici să întemezeze religii, nici să conducă state, nici să îmbunătățească societatea sau să aducă foloase individului prin noi descoperiri. Ea nu urmărește decât adevărul obiectiv, pur teoretic, ea e pusă esențial în serviciul *cunoștinței pure*. Dacă are repercutări și în domeniul practic, slujind și scopurile acestuia, asta nu-i scade întru nimic valoarea, ci din potrivă, îi înalță valoarea ei umană, și s’ar fi putut întâmpla ca, fără astfel de urmări practice, ea să nu fi putut persista. Se poate. Totuși, aceste repercutări asupra vieții practice rămân în sine efecte lăaturalnice, și ar fi să turburăm independența științei și puterea ei de a descoperi adevărul, dacă am face din aceste efecte lăaturalnice unul principal.

E interesant de urmărit procesul istoric al separației interesului teoretic-științific de cel privitor la viața practică. Și Wundt îl schițează astfel:

În antichitate această separație nu se desăvârșise. Socrates, bunăoară, făcea din știință și virtute o unitate desăvârșită, fațetele inseparabile ale întregii lui filosofii. Această doctrină a inseparabilității științei de virtute, a științei de credință, e tipică pentru filosofia antică până la Aristot și școala sa. Cu aceasta filosofia începe să se ramifice într’o serie de domenii particulare de cercetat. Filosofia și științele încep a merge pe căi deosebite. „Această separație e sprijinită, zice Wundt, de direcția îndreptată spre speculația religioasă, care pune din ce în ce stăpânire pe filosofie, și care merge în plin contrast cu procedeul exact al matematicii, al mecanicii, al istoriei naturale și al filologiei”<sup>2)</sup>.

E drept că în fizica și cosmologia unui Aristoteles tot se mai găsesc impletituri cu teologia speculativă. Însă tot atunci știința culminează cu lucrările mecanice ale unui Archimede, cu cele astronomice ale lui Hipparch, lucrări aproape

1) „Umgeben uns doch überall die Spuren dieser Wirkungen, in der Gestaltung unserer täglichen Lebensbedürfnisse und ihrer Befriedigung ebenso wie in unseren sozialen, politischen und religiösen Bestrebungen“. (System der Philosophie I, pag. 6).

2) „Unterstützt wird diese Scheidung durch die Richtung auf religiöse Spekulation, die sich der Philosophie bemächtigt, und die zu dem exakten Betrieb der Mathematik, der Mechanik, der Naturgeschichte und Philologie in vollen Gegensatz tritt“. (System I, pag. 6).



total emancipate de influențe în spirit teologic. Oscilațiile spiritului uman între scientismul pur și cel influențat de filosofie și religie s'au manifestat mereu. Cine ar fi crezut că, după pozitivismul aproape absolutist al unui Auguste Comte, care proclama că starea a treia a spiritului uman, cea pozitivă, va fi ultima, avea să se producă o reînviere de spirit religios, la Auguste Comte însuși spre finele carierii sale filosofice, și apoi acel *renouveau de la métaphysique*, căruia Bergson i-a dat o așa de strălucită expresie?

Din toate aceste oscilații, trebuie să desprindem notele caracteristice ale filosofiei științifice.

### Ce este filosofia științifică?

Este, zice Wundt, *știința generală care sintetizează cunoștințele adunate de științele speciale, într'un sistem lipsit de contradicții*.

Această definiție trebuie înțeleasă nu în sensul că filosofia ar fi temelia științelor speciale. Din potrivă ea trebuie să-și facă un fundament din științele speciale: „Die Philosophie ist nicht Grundlage der Einzelwissenschaften, sondern sie hat diese zu ihrer Grundlage”. Pe temeiul științelor speciale trebuie să-și construiască filosofia viața ei, pe al tuturor împreună, nu preferând pe una, unilateral, celorlalte. Ea urmărind formația unui sistem de gândire cât mai lipsit de contradicții, nu poate face asta decât urmărind contradicțiile dintre diferitele teorii științifice din toate domeniile, explicând aceste contradicții și înlăturându-le pe cât posibil. De sigur, zice Wundt, și în filosofie pot fi și sunt diferențe de intuiții. Diferențele concepțiilor sunt unele din mijloacele ajutătoare cele mai puternice ale progresului. Însă aceste divergențe trebuie să se miște tot între granițele în care au apărut în domeniile speciale, unde e vorba de chestiuni cu totul generale, așa încât ele să nu poată împiedeca în niciun chip munca comună întru elaborarea unui sistem de gândire.

*Filosofia științelor are rolul de a duce mai departe și de a desăvârși opera științelor speciale.*

### Diviziunea științelor speciale.

Separarea științelor speciale din filosofie s'a petrecut în modul următor: Întâi matematica, mecanica și astronomia, îna-

inte de fizică și chimie, istoria înainte de politică; psihologia a rămas cel mai mult timp în serviciul filosofiei.

Wundt împarte științele în 3 mari ramuri:

- a) științe formale sau matematice;
- b) științe ale naturii, și
- c) științe ale spiritului.

*Matematica* are ca obiect cercetarea lucrurilor numai în proprietățile lor formale, de ordine și nu de conținut. Formația de concepte în matematică depășește granițele experienței sensibile, pentru a se ocupa cu ordinele (seriile) și noțiunile de ordine concepute numai formal.

Științelor formale li se opun științele *reale*, care se ocupă cu cercetarea proprietăților și raporturilor obiectelor experienței *după formă* ca și *după conținut*. Ele se împart în două mari domenii: *științele naturii* și *științele spiritului*.

*Științele naturii* se împart în două mari ramuri: cele ce cercetează *procesele naturii*, și cele ce cercetează *obiectele naturii*. De sigur nu se pot separa procesele naturii de obiectele naturii. Însă „fiindcă în această legătură reciprocă studiului proceselor îi revine sarcina unei explicări fundamentale și pentru cunoașterea obiectelor, teoria proceselor naturii capătă aici rangul întâi”<sup>1)</sup>.

Ea se împarte în două domenii, care cercetează aceleași probleme din diferite puncte de vedere: una e *știința abstractă* a proceselor naturii, cealaltă *știința lor concretă*, specială. Cea dintâi, cea abstractă, face tranziția dintre matematică și științele naturale, și e denumită de Wundt *dinamica generală*.

Teoria specială despre procesele naturii cuprinde două domenii de competență: *fizica*, al cărei obiect e cercetarea procesului fără considerarea diferențelor calitative ale elementelor masei, și *chimia*, care tocmai pe aceste diferențe le cercetează.

După cercetarea proceselor naturii se urmărește, ca o a doua parte principală a științelor naturii, cercetarea *obiectelor naturii*: aici deosebim știința corpurilor universului — *astronomia* —, știința pământului — *geografia* — și știința fiecăruia obiect pământesc. Aceste obiecte pot fi cercetate sau în privința propriilor lor raporturi între ele — *istoria naturală sistematică* —, sau în raporturile lor cu pământul — *geografia specială*.

Fiecare ramură din acestea se ramifică și ea în domenii parțiale mai mult sau mai puțin legate: astfel istoria naturală

1) System der Philosophie I pag. 17.

sistematică în *mineralogie*, *botanică*, *zoologie*. Zoologia se împarte în *știința sistematică a animalelor și anatomia comparată*, aceasta fiind anatomie normală și patologică. Geografia specială se împarte în teoria formației munților — *orografia* —, a împărțirii apelor pe pământ — *hidrografia*, —, a împărțirii mineralelor (*geognozia*), și a răspândirii plantelor și animalelor — *geografia plantelor și animalelor*. O a treia clasă generală de științe ale naturii se ocupă cu *procesele naturale ce se petrec în obiectele naturii*, fie cercetând obiectele în proprietățile lor imediate, fie în privința genezii lor și a schimbărilor lor”. Așa se constituiesc pe de o parte o serie de discipline fizico-chimice, care merg paralel cu părțile mai sus enumerate ale științelor obiectelor naturii: *astromecanica* și *astrofizica*, *fizica* și *chimia organismelor* sau fiziologia cu subdiviziunile în *fiziologie generală*, și *fiziologia animală și vegetală*, *fiziologia umană, normală și patologică*”. În privința genetică sau evolutivă avem: istoria evoluției universului — *cosmologie* —, a pământului — *geologie*, a plantelor, a animalelor, a omului.

*Științele spiritului* se ramifică și ele, tot astfel, în două domenii mari: în *științele proceselor psihice*, și în *științele produselor spiritului prin procesele sale*. Și aici, ba chiar mai mult de cât la științele naturii, procesele nu se pot despărți în mod absolut de obiecte înseși. Căci produsele proceselor psihice nu rămân ceva rigid, static, cum sunt obiectele naturii mai mult sau mai puțin, ci se angajază imediat în noi procese, se metamorfozează mereu proteic, sunt în fond numai în devenire. Baza tuturor științelor spiritului e *psihologia*, care e teoria proceselor psihice. Din ea se ramifică imediat unele discipline psihologice speciale, din care unele urmăresc dezvoltarea fenomenelor de conștiință în seria animală — *psihologia animală* (*Tierpsychologie*), altele istoria evoluției psihice a omului și explicarea psihologică a celor mai însemnate creații ale spiritului omenesc — *psihologia copilului* și *psihologia popoarelor* (*Psychologie des Kindes und Völkerpsychologie*) —, altele, în fine, raporturile vieții spirituale cu procesele psihice — studiul psihologic-naturalist al evoluției omului și a raselor: *antropologia* și *etnologia*.

*Produsele spiritului* pot fi cercetate întâi din punctul de vedere al proprietăților lor generale și al condițiilor genezii lor — aceasta e *filologia*, pe care deci o concepem ca pe o știință generală a produselor spiritului; al doilea, din punctul de vedere al domeniilor vieții spirituale, căreia ele aparțin: adică

domeniul *culturii economice*, al *statului*, al *ordinei de drept*, al *artei*, al *religiei*, al *științei*. De aici disciplinele numite: *economia națională*, *politica*, *știința sistematică a dreptului*, *știința religiilor*, *teoria artei*, *metodologia specială a științelor*.

O a treia clasă de științe ale spiritului e a acelor care cercetează *nașterea sau geneza produselor spiritului*. Ele poartă numele de științe istorice, și se împart în *generale* și *speciale*, cele generale cercetând nașterea fiecăreia sau a unei totalități de creații spirituale înrudite în raporturile lor și în raport cu condițiile exterioare naturale; cele speciale, fiecare clasă de produse psihice în dezvoltarea lor particulară. De aceea avem o istorie individuală — *biografie* —, o *istorie națională* (*Volks-geschichte*) și o *istorie universală* (*Weltgeschichte*), ca științe istorice generale; și *istoria economică*, *istoria statului* și *a dreptului*, *istoria specială a fiecărei științe*, ca științe istorice speciale.

În conspectul acesta, zice Wundt, nu se cuprind toate domeniile, care pot fi privite ca științe independente. „Abstracție făcând de disciplinele aplicate, care, cum am și remarcat, logic trebuie să fie socotite din domeniul științelor teoretice, ale căror aplicări ele sunt, lipsesc aici unele domenii care, din cauza importanței lor practice, capătă o poziție separată, nefiind însă în sine științe independente, ci domenii parțiale ale unor științe generale”. Astfel *pedagogia* e întâi și întâi un domeniu de aplicație al unei științe speciale, *psihologia*. Totodată, fiindcă principiile educației sunt întemeiate așa de mult pe maxime morale, problemele practice ale pedagogiei se rezolvă în *morală filosofică*.

Acelaș lucru se poate spune, zice Wundt, și despre teologie: de o parte, întrucât are de a face cu origina, istoria și critica unei anumite intuiții religioase, ea e o parte a științei generale a religiilor și ca atare avizată la ajutorul filologiei, istoriei și psihologiei; de altă parte însă, pentru că trebuie să dea seama și despre însemnătatea religioasă și etică a intuiției religioase speciale, căreia ea îi servește, teologia stă în strâns raport cu filosofia.

### Împărțirea filosofiei științifice.

Conținutul filosofiei e comun cu acela al totalității științelor speciale, însă privit dintr'un punct de vedere deosebit și anume având în vedere din primul moment *raporturile obiectelor științei*.

În acest înțeles, filosofia științifică își propune să soluționeze două probleme capitale: una privind conținutul științei în nașterea lui, adică *știința în devenire* (das werdende Wissen); *știința cunoașterii*; cealaltă *legătura sistematică a principiilor sale*, adică *știința devenită* (das gewordene Wissen): *știința principiilor*.

*Știința cunoștinței* se subdivide în două ramuri: a) una *formală* și b) una *reală*. Cea formală e *logica formală*, și și ea stă în acelaș raport cu cea reală pe care-l au înăuntrul științelor speciale matematica și științele de experiență. Din această cauză, zice Wundt, logica formală e în acelaș timp știința filosofică de bază a matematicii, iar speculația matematică e totdeauna legată de legi logice, însă nicidecum și de conținutul real al experienței.

*Știința reală a cunoștinței* se subdivide în două părți: a) *istoria cunoștinței* și b) *teoria cunoștinței*.

Istoria cunoștinței se ocupă cu dezvoltarea de fapt a cunoașterii, așa cum se urmărește ea în *istoria științei*, îndeosebi în evoluția intuițiilor generale științifice. Aceasta caută în deosebi s'o împlinească *istoria filosofiei*, deși încă fără a ține seama suficient de influențele reciproce generale ale ideilor științifice. *Teoria cunoașterii* are două ramuri: a) una *generală*, care cercetează în general condițiile, limitele și principiile cunoașterii, și *știința metodelor*, care se ocupă cu structura pe care o iau aceste principii înăuntrul diferitelor cercetări științifice. *Teoria cunoașterii* împreună cu logica formală formează logica în înțelesul ei mai larg, și ea, în acest înțeles, cercetează geneza noțiunilor științifice pe baza legilor generale ale gândirii..

A doua parte a filosofiei, *știința principiilor*, pe care Wundt o numește și *metafizica*, se ocupă cu expunerea datelor generale ale științelor speciale în legătura lor sistematică și cu sintetizarea lor într'un sistem fără contradicții.

De sigur, zice Wundt, încercarea de a face această sinteză se lovește de greutăți mari, e expusă la greșeli, însă asta se întâmplă și în cercetările științifice. „Că încercarea de a rezolva această temă, este expusă a se'ndruma pe căi greșite, și că poate ușor să dea peste unele ca acelea în care poate cădea și tratarea fiecărei probleme din acelea ale cercetării științifice, e conceptibil. Totuși aceasta îndreptățește tot atât de puțin înlăturarea acestei teme, cât pot fi înlăturate problemele științifice din pricina unor soluții greșite. Și tocmai în științe

speciale ca matematica și științele naturii, și tot atât ca psihologia și istoria, se nasc pretutindeni supoziții cu caracter metafizic”<sup>1)</sup>). Dacă metafizica filosofică n’ar avea o altă menire, ar fi de ajuns, pentru justificarea ei, menirea aceasta neobosită, de a supune unei examinări critice pe temeiul condițiilor cunoștinței acea metafizică ce trăește când latent, când ieșind la iveală, în fiecare știință în parte.

Știința principiilor se împarte într’una generală și una specială. Cea specială se subdivide în: *filosofia matematică*, a *științelor* și a *științelor spiritului*. Filosofia generală a naturii are ca ramuri filosofice știința cosmologiei și a biologiei. Dată fiind strânsa legătură dintre fenomenologia spiritului și fenomenele vieții, filosofia biologiei face tranziția la filosofia științelor spiritului. Pe baza psihologiei și cu ajutorul teoriei cunoștinței, filosofia științelor spiritului caută să fundeze o concepție sintetică a vieții spiritului. Acestei psihologii filosofice i se subsumează felurile domenii care se raportează la anumite direcții ale vieții spiritului, cum sunt *moralitatea*, *arta*, *religia*, de unde știința *etice*, a *estetice* și *filosofia religiei*. Aceste trei ramuri se sintetizează sub punctul de vedere al *evoluției*. „Prin sintetizarea acestor părți sub punctul de vedere al evoluției, *filosofia istoriei* caută în sfârșit să dobândească o intuiție istorică totală a vieții spirituale a omenirii, pe care s’o pună în legătură cu intuiția generală despre lume întemeiată prin celelalte mijloace ajutătoare ale filosofiei”<sup>2)</sup>).

*Teoria cunoașterii și metafizica* trebuiesc socotite, după Wundt, ca cele două științe de temelie ale filosofiei, din care se ramifică celelalte domenii filosofice din cauza unui interes predominant al unor probleme de însemnătate generală. Amândouă aceste științe de temelie au acelaș conținut, numai că îl privesc din puncte de vedere deosebite. Însă este inevitabil ca între ele să se producă împletituri intime, și astfel concepte dintr’una se tratează și în alta. Wundt citează conceptele de *substanță*, *cauzalitate*, *scop* sau *finalitate*, pe care le cercetează și teoria cunoașterii și metafizica, cea dintâi întrucât ele sunt produsele necesare ale gândirii cognitive, cea de a doua, întrucât ele sunt concepte ajutătoare ale sistemului științific.

Toată această teorie a rolului științei și a rolului filosofiei, precum și diviziunile lor, sunt tratate amănunțit de

1) System der Philosophie, pag. 23.

2) System der Philosophie, pag. 24.

Wundt în introducerea operei sale capitale *System der Philosophie*.

La finele acestei introduceri, Wundt dă însă o schemă mai simplificatoare a diviziunilor propuse, și motivează astfel această simplificare:

„O expunere sinoptică a sistemului de filosofie, cum trebuie să încercăm în opera de față, nu trebuie să omită nicio parte esențială; însă ea trebuie să renunțe la o tratare detaliată a tuturor domeniilor speciale. Numai așa ea e totodată în stare, să-și împlinească menirea ei independentă, de a da expresie mai luminoasă sintezei ideilor fundamentale, de cât e cu putință în expunerea fiecărei părți. Însă din aceeași cauză e de dorit totodată să părăsim schema logică, după care am orânduit mai sus sistemul, și să punem în locul ei o ramificație mai liberă”.

În acest sens, Wundt împarte materia în patru mari domenii generale: Cel dintâi se ocupă cu *condițiile formale ale cunoștinței*, adică cercetează *formele gândirii* și *legile gândirii* în care se exprimă formele ei. Al doilea domeniu cercetează cunoștința în *însemnătatea ei reală*. După această considerare a temelor celor mai esențiale ale teoriei cunoștinței urmează, în al treilea și al patrulea domeniu, cercetarea problemelor fundamentale ale *științei principiilor*. Sarcina metafizicei însă se ramifică și ea în două: aceea a *cunoștinței reale* și aceea a *cunoștinței transcendente*. Principiile cunoștinței reale sunt date în acele *concepte generale ale rațiunii*, care se leagă în parte cu forma și conținutul experienței și astfel constituiesc, de o parte, temelia matematicii ca știință generală a formei, de altă parte temelia științelor naturii și a științelor spiritului. Spre deosebire de aceste principii care găsesc aplicare pretutindeni înlăuntrul științelor speciale, și care sunt elaborate de metafizică în interesul sintezei unitare a științei, *ideile transcendente* formează un sistem de ipoteze principiale, care evident că sunt pregătite în felurite chipuri în științele speciale, însă niciodată și nicăieri nu pot fi duse până la o încheiere fie și relativă.

## II. Voluntarismul.

În filosofia contemporană, Wundt e cel mai cu autoritate reprezentant al voluntarismului, cum a fost Schopenhauer în veacul al 19-lea.

Studiul psihologiei l-a condus la concepția, că viața su-

fletească constă esențial în *activitate*, că funcția ei centrală e *voința*.

a) *Unitatea și ireductibilitatea funcțiilor psihice*

După Wundt — și azi aceasta e concepția curentă — funcțiile vieții psihice: reprezentarea, sentimentul și voința, sunt inseparabile, ireductibile una la alta, simultane și în acțiune permanentă de influență reciprocă. Ele se interferează, se întrepătrund și se împletesc în modul cel mai variat și mai complicat, și totuși își păstrează independența, originalitatea, esența lor intimă. Nu este gândire în care să nu existe, pe lângă un conținut reprezentativ-intelectual, în acelaș timp și o tonalitate afectivă, un sentiment, și în care să nu existe în acelaș timp și un impuls volițional, o atitudine motrice. „Nicio gândire fără un conținut reprezentativ, niciun conținut reprezentativ fără o excitație afectivă, nicio excitație afectivă fără o direcție volițională. Se poate ca fie unul, fie altul din acești factori să se ridice pe planul întâi, ei nu se pot despărți niciodată total... Fiecare act de gândire constă din anumite reprezentări, care fie separat, fie în legăturile lor, cuprind totodată și sentimente. În afară de asta, însă, fiecare gândire e și o voință”<sup>1)</sup>.

Iată redusă la cea mai scurtă formulare teoria ireductibilității, simultaneității și influenței reciproce a celor trei funcții psihice fundamentale.

O anumită filosofie explică viața sufletească într'un mod de gândire substanțialist. După acest mod de gândire, fenomenele de conștiință derivă dintr'un substrat, dintr'o esență sau o entitate transcendentă fenomenelor psihice, substrat care e ca organismul lor generator. Acest substrat e, după unii, *material* — filosofii materialiste; după alții, substanța din care emană fenomenele de conștiință ar fi un *spirit transcendent*, — filosofii spiritualiste.

Wundt respinge ambele direcții substanțialiste, substituindu-le concepția sa, ce se poate numi *actualistă*. Sufletul nu derivă nici dintr'o substanță materială, nici dintr'una spirituală, ci nu e altceva de cât *totalitatea experienței interne însăși, toate procesele psihice câte sunt trăite de noi în fiecare clipă, în neîncetată acțiune de influență reciprocă, care influență duce la neconținute sinteze*. Există o cauzalitate spirituală actuală și

1) *System der Philosophie*, pag. 28 și urm. vol. I.



aceasta domină esențial viața psihică. Această concepție e numită de Wundt „*actualistă*”. Conceptul spiritului integral, zice el, e strâns unit cu acea ipoteză a unei *cauzalități spirituale actuale*, după care însuși sufletul individual constă în sinteza proceselor sufletești înșiși, nu într-o substanță transcendentă închipuită în afara lor. În lumina ipotezei psihologice substanțialiste, spiritul în total n'are o adevărată realitate. Aceasta revine numai sufletelor particulare, care, fie că activează din motive contradictorii ori din motive ce se armonizează, rămân totdeauna cauzele și scopurile unice ale fenomenalității psihice”<sup>1</sup>).

Conform teoriei psihice actualiste, sufletul nu trebuie socotit nici ca o scenă pe care s'ar desfășura viața de conștiință, așa cum evoluează pe o scenă de teatru actorii ce vin din culise. Sufletul e sinteza faptelor de conștiință, care trăesc, înc'odată, într'un perpetuu raport de influență reciprocă, într'un dinamism neîntrerupt, într'o devenire proteică, și totuși perfect unitar și legat. În orice fenomen psihic, Wundt vede un *proces*, un *eveniment*, nu ceva static, nemișcat, substanțial, ci ceva dinamic, mereu activ, mereu într'o evoluție, condusă de anumite legi. E oșios să mai căutăm substanța transcendentă din care ar deriva spiritul, ci trebuie, științificește, să urmărim numai soluția problemei: care sunt condițiile activității sintetice a conștiinței, cum se desfășoară în continuitate de acțiune reciprocă totalitatea evenimentelor psihice trăite de noi. Termenul de „suflet” n'are, deci, nicio raportare metafizică, ci e numele unui concept ce designează o *unitate logică*.

Wundt se situează la antipodul *intelectualismului herbartian* prin teoria sa actualistă. Herbart reducea, cum știm, întreaga viață psihică la reprezentări, socotite aproape ca niște substanțe, ca entități imutabile. În această concepție intelectualistă, sentimentul și voința sunt numai apariții, manifestări ale reprezentării, adică un produs secundar, derivat din reprezentare, care e substanța originară și esențială a sufletului. Wundt socotește mecanica aceasta de reprezentări drept o *falsificare* a realității psihice. „care transformă întreaga viață spirituală într'o mișcare de reprezentări și atribuie reprezentărilor în sine și pentru sine puterea de a le crea și acțiuni corespunzătoare. Cum ne arată percepția internă „nefalsificată”, reprezentările nu posedă această putere. Această falsificare

(Fälschung) a concepției intelectualiste herbartiene se explică tocmai prin structura substanțialistă a metafizicii acestei filosofii. Numai dacă socotești reprezentarea ca o substanță, ca un lucru static, poți face din ea funcția primordială și poți încerca să reduci la ea celelalte funcții psihice, — în realitate ireductibile și independente. Percepția internă sinceră (unbefangene) însă, adică nefalsificată de prejudecăți, de idei preconceptuate, descoperă acea ireductibilitate a funcțiilor psihice, cu toate interferențele lor intime.

Tot în spiritul concepției sale actualiste și antisubstanțialiste, Wundt combate — o repetăm — și acea comparație, ce s'a făcut adesea, a vieții de conștiință cu o scenă, pe care și-ar juca rolul funcțiile sufletești. Oricât de folositor și inevitabil ar fi limbajul figurat, zice Wundt, oricât ar colora o expunere, are în el primejdia apropiată de a te face să iei metafora drept o realitate. Așa s'a întâmplat cu metafora scenei conștiinței. S'a luat scena drept o realitate și s'a considerat că reprezentările au nevoie de un suport, de un substrat, de un teren pe care să se miște. După această ipoteză, întrupată în metafora scenei, există și stări de conștiință, adică un conținut psihic, și, deosebit de acesta și neatârnat de el, și un conținător, o conștiință ce s'ar umple treptat cu acest conținut. Însă o astfel de conștiință-scenă e, după Wundt, o non existență: „O asemenea conștiință, care ar fi față de experiențele noastre interne în același raport ca scena cu actorii, nu există”. *Conștiința e odată toată, și e și în fiecare proces în parte*: „Mai de grabă conștiința e identică în fiecare clipă cu acele procese trăite launtric, și numai trebuința de a sintetiza totalitatea lor într'un concept ne îndreptățește să opunem conștiinței vreun proces particular ca fiind conținut în ea. Propriu zis această expresie nu însemnează altceva, decât că procesul respectiv e unul din multe procese, din care conștiința constă tocmai în momentul dat”. Conștiința nu e deci o scenă fixă, pe care-și joacă rolul lor procesele psihice în mersul lor de du-te, vino, ci e chiar acest mers, „nimic altceva de cât trăire internă progresivă, veșnic schimbătoare.” Ceeace e adevărat despre întreaga conștiință — că ea e, adică, numai totalitatea experiențelor noastre interne — este adevărat și de fiecare din aceste experiențe în parte. Orice reprezentare, orice sentiment, orice volițiune, nu e un obiect care trece peste pragul conștiinței și apoi iar se coboară sub el, ci e o mișcare, un proces, un flux de conștiință, ce se naște, durează

și dispăre „și despre a cărui continuare mai departe, după ce el a trecut, suntem tot atât de puțin îndreptățiți să vorbim ca de continuarea mai departe a mișcării de cădere a unei pietre, după ce a căzut. De sigur piatra durează și de aceea, dacă e urcată pe aceeași înălțime, poate căpăta iar aceeași mișcare de cădere. Intocmai așa trebuie să admitem, că evenimentul pe care îl numim o reprezentare, lasă o urmă oarecare în noi, din care poate renaște iarăși același eveniment în anumite condiții propriice”<sup>1)</sup>.

b) *Sinteza creatoare în viața de conștiință*. Un alt caracter al vieții psihice e, după Wundt, proprietatea ei ca, din combinarea de elemente relativ simple, să dea naștere la creațiuni noi, la *sinteze creatoare*, în care elementele *ca atare* nu se mai recunosc, ci se rezolvă în acele produse *cu totul noi*. Reprezentările noastre compuse se construiesc din senzații simple. Dar rezultanta acestor senzații simple, reprezentarea, nu e cuprinsă în elementele din care a rezultat, în cât să fie ca o *sumă* a acestor elemente, ci e *un act* al conștiinței noastre, o *sinteză creatoare*. Astfel, spre exemplu, zice Wundt, reprezentarea unui obiect vizual e mai mult de cât o sumă de senzații de lumină și mușchiulare, și tot astfel reprezentarea unui corp văzut binocular mai mult de cât suma imaginilor retiniene ale ambilor ochi. Apoi, sentimentele pe care le trezește o combinație de culori, sau o succesiune armonică de sunete sunt, de sigur, dependente de sentimentele ce se leagă de fiecare culoare și de fiecare sunet în parte, dar sunt departe de a fi o simplă sumă a acelor sentimente elementare. Aceeași sinteză creatoare o descoperă Wundt și în actele intelectuale superioare: „În procesele intelectuale mai înalte, în mișcările afective și în impulsurile volitive legate de ele ne întâmpină cele mai înalte grade ale acestei legi ce cârmuește întreaga evoluție psihică: gândirea noastră leagă reprezentări date în noțiuni noi, din judecăți date se formează altele noi cu conținut propriu ș. a. m. d.. Ceeace ne arată în marea evoluție psihică a omenirii. aceasta se confirmă în mic la fiecare sinteză psihică în parte. Viața psihică e cârmuită și extensiv și intensiv de o *creștere de valori*; extensiv, întrucât varietatea evoluțiilor psihice se lărgeste progresiv; intensiv, întrucât valorile născute în aceste evoluții cresc în grad”<sup>2)</sup>.

1) Essays, pag. 319—20.

2) System, pag. 302—3.

Această teorie, a sintezei creatoare, a creșterii energiei și valorilor psihice e unul din punctele de căpetenie ale filosofiei lui Wundt.

Wundt însuși arată cum i-a venit în spirit această teorie, a sintezelor creatoare. El a ajuns la psihologie prin fiziologie. Fiziologia timpului său era însă foarte influențată de cuta gândirii materialiste. Când ea se ocupa cu funcțiile simțurilor și cu percepțiile lor, socotea aceste percepții ca derivând pur și simplu din proprietățile fiziologice ale organelor noastre sensoriale. Dar Wundt nu întârzie mult să vadă că, oricare ar fi legătura dintre funcția psihică a celei mai simple senzații și proprietățile materiale fiziologice ale organelor simțurilor și ale centrilor nervoși, la care ajung în cele din urmă excitațiile, un fapt nu se poate explica prin cellalt. Intre corporal și psihic e o totală diferență de natură, de esență, așa în cât e absolut neconceptibil cum un fapt psihic oricât de elementar, o senzație, s'ar putea naște dintr'o mișcare materială. „Când am abordat pentru întâia oară problemele psihologice”, mărturisește el, „împărtășiam prejudecata comună, particulară fiziologiștilor, că formația percepțiilor sensibile e pur și simplu o lucrare a proprietăților fiziologice ale organelor noastre sensoriale. Întâi după indicațiile simțului vederii (mai ales în ce privește intuiția spațială), observai acest act de *sinteză creatoare*, care încetul pe încetul deveni conducătorul meu în dobândirea unei înțelegeri psihologice a funcțiilor superioare de imaginație și inteligență, și pentru care înțelegere vechea psihologie nu ne dădea niciun ajutor. Când, în urmă, trecui la studiul relațiilor temporale ale cursului reprezentărilor, avui o viziune nouă despre dezvoltarea *funcțiilor voinței* (și am fost condus la aceasta de influența pregătirii și a efortării asupra micșorării timpului fiziologic), despre dezvoltarea funcțiilor exterioare derivând din funcțiile interioare, despre a funcțiilor complexe provenind din cele simple, și în acelaș timp viziunea strânsei legături care există între toate funcțiile psihice, care sunt separate prin abstracție și nume artificiale, precum reprezentare, sentiment, voință, într'un cuvânt a indivizibilității și omogeneității, profunde, pe toate treptele sale, a vieții mentale”<sup>1)</sup>).

1) Citat de Höfding în „Philosophes contemporains”.

c) *Teoria Apercepției.*

Un alt concept important, și care ne duce chiar în inima voluntarismului său, e teoria originală a lui Wundt asupra funcției apercepției. Să vedem ce este după el apercepția și care e mecanismul ei.

Din tot conținutul conștiinței, care se formează într'un moment dat în suflet: percepții, reprezentări, noțiuni, afecte, etc., nu toate elementele acestea sunt deopotrivă de clare în acel moment. O parte din ele ocupă, după cum spune Wundt, *un punct central — der Blickpunkt* — și acesta formează cea mai mică parte, — restul stă mai în penumbră, e mai puțin clar, e în *câmpul de privire — Blickfeld*.

Funcțiunea care ridică un conținut de conștiință până la claritatea deplină, e numită de Wundt *apercepție*. Conținutul ce rămâne numai în câmpul de privire, este numai *percept*, cel care se ridică în punctul de privire, e *apercept*. În percepție conștiința e *pasivă*, primind un conținut așa cum se ridică el în suflet, pe când în apercepție conștiința e *activă*, ea elaborează acel conținut și cu deplină *voință* îl primește în punctul ei central, în *Blickpunkt*. Wundt combate concepția sensualisto-asociaționistă, după care toate funcțiile intelectuale, inferioare și superioare, s'ar reduce la o asociație pasivă de reprezentări, precum și concepția că atenția e rezultatul numai al unei intensități mai mari a senzațiilor. Pentru el, atenția e o formă a voinței, o funcție, deci, activă prin excelență. Asociația explică unele produse intelectuale, însă ea e o latură pasivă a intelectului. Asociații sunt toate legăturile de conținuturi reprezentative cărora le lipsește *activitatea logică* și care se formează în *starea pasivă a atenției*.

În atenția pasivă spiritul se lasă dus pe fire asociative, pe când în cea activă, când intervine apercepția, el conduce asociațiile, ele *le dă direcție*. Această direcționare sau conducere a asociațiilor psihice de către atenție e esențialmente o *activitate*, o *voință*. Nicio funcție intelectuală superioară: concept, judecată, raționament, imaginație, nu poate să se producă fără apercepție, fără această activitate sau voință interioară. Așa dar, voința e *funcția centrală* a sufletului. „*Unica activitate dată nouă imediat e și rămâne voința noastră*”.

Wundt distinge două feluri de apercepție: o *apercepție pasivă*, care produce o reprezentare deodată, când direcția atenției îndreptată spre ea e determinată de excitații date în-

tâmplător, fără o influență afectivă pregătitoare, fiind întovărașită de un sentiment de receptivitate pasivă; și o aperccepție *activă*, când o reprezentare e pregătită de un sentiment de așteptare (atenție expectativă), așa în cât, chiar înainte ca reprezentarea să păsească în conștiință, atenția se și îndreaptă spre a primi un conținut nou. Această încordare anticipativă naște în conștiință *un sentiment de activitate*, nu de receptivitate pasivă, și noi devenim conștienți de acest sentiment de activitate ca de o *activitate voluntară*.

Apercepția face ca orice conținut de conștiință să dobândească un grad mai mare de claritate și să se intensifice.

Intregul proces al atenției și aperccepției e constituit, după Wundt, din următoarele elemente:

a) o *creștere a clarității*, la care se asociază un sentiment de activitate;

b) *oprirea sau inhibiția* altor impresii disponibile;

c) în *senzații de încordare* care nasc sentimente sensoriale specifice;

d) și într-o *influență intensificatoare* a senzațiilor de încordare asupra conținuturilor reprezentative prin *excitație asociativă reciprocă*.

Procesul de inhibiție, care intervine și împiedecă ridicarea la claritate a tuturor celorlalte impresii sau reprezentări, pe când atenția concentrată se aplică numai la un mic număr de reprezentări, e explicată de Wundt și fiziologicește: el admite existența *unui centru nervos al aperccepției*, dela care pornesc acțiuni sensorio-motrice. Acest centru nervos e localizat de Wundt în regiunea frontală. El ar funcționa astfel:

Când se produce o excitație, centrul nervos apercceptiv e deșteptat de un *semnal*, care-l anunță că o impresie sensibilă va sosi la el; acest semnal pleacă din acelaș punct cu excitația, însă se îndreaptă spre centru pe alte căi; însă înaintea curentului nervos centripetal, ce conduce excitația, pornește ca să-l întâmpine un curent nervos centrifugal, plecând din centrul de aperccepție. Până la întâmpinarea acestui curent nervos, senzația se plimbă printr'un câmp de conștiință mai confuz, apoi, prin intervenția apercceptivă, ea se ridică la deplină claritate.

Oricare ar fi explicarea fiziologică a lor, atât aperccepția pasivă, cât și cea activă, sunt o funcție a voinței, sunt o *voință interioară*, și motivele care o pun în mișcare sunt reprezentările cu un *puternic timbru afectiv*. Aperccepția pasivă e o ac-

țiune voluntară simplă, care pornește dintr'un impuls (Trieb), și în care noi stăm sub influența dominantă a unor anumite reprezentări. În apersepția activă, voința are caracterul unui act *de alegere liberă*, act prin care noi, din fluxul de reprezentări ce tind spre câmpul conștiinței, alegem pe unele de preferință și împiedecăm pe altele. Alegerea e precedată de o luptă de motive (ein Kampf der Motive). Această alegere nu e numai o activitate, ci o *proprie puternică activitate* (Selbsttätigkeit).

În simplele asociațiuni, voința n'are o influență imediată. Sentimentul de activitate se adaogă posterior la asociațiile formate. Sunt însă și legături asociative produse de procese active, în care sentimentul activității le precede, așa în cât ele se produc prin conlucrarea vie a atenției. Aceste legături precedate de un sentiment de activitate, sunt numite de Wundt *legături aperseptive*. Într'astfel de legături aperseptive constau toate procesele intelectuale, întreaga gândire și întreaga imaginație. Într'adevăr, gândirea e, pentru Wundt, o *activitate de raporturi*, activitate care nu se poate deduce prin niciun artificiu din simple asociațiuni. În ea apare *voința*, ca o putere ordonatoare a reprezentărilor, care *alege* din ele ceea ce e folositor gândirii pentru scopurile sale, și înlătură ceea ce o turbură.

Din alt punct de vedere, Wundt împarte apersepția în două feluri: *sintetică* și *analitică*. În ambele ei forme, ea constă în raportul a două conținuturi psihice, raport a cărui materie e dată, negreșit, în simplele asociații, dar a cărui *formă conștientă* e rezultatul unei *activități a apersepției*. Apersepția e funcția unificatoare pe linia logică a legăturilor asociative de reprezentări, funcția de *sinteză* conștientă a lor.

Printr'o analiză minuțioasă, pe care o vom rezuma mai jos, după ce vom descrie evoluția voinței, Wundt stabilește, că toate funcțiile intelectuale superioare, — judecată, concept, raționament —, se explică prin funcția apersepției. Și cum apersepția e socotită de el ca o *funcție a voinței*, ca o *voință interioară*, urmează după el că *voința e funcția dominantă a sufletului, care condiționează pe toate celelalte*. Deci, pe altă cale, Wundt ajunge, cași Schopenhauer, la concepția *primatului voinței în viața de conștiință*.

*Evoluția voinței.* Voința e, pentru Wundt, un fapt original și independent al experienței interne. Ea nu e, conform unei teorii senzorialiste-materialiste, un complex de sen-

sații; nici, cum susține Spencer, o formă mai complicată a unui simplu act reflex, și nici, cum credea Herbart, un rezultat al unui raport între mase de reprezentări. Ea e o funcție tot atât de primitivă ca și sentimentul și reprezentarea, ba chiar care le conditionează pe acestea într-o mare măsură. Conditionează asociațiile aperceptive, care stau la baza funcțiilor superioare ale gândirii; conditionează și viața afectivă, căreia e în stare să-i opună adesea frâne puternice.

Când o singură reprezentare e puternică în conștiință ca *motiv* al unui act, atunci se naște un act de voință *imediată*, pe care Wundt îl numește *impuls* (Trieb). Dacă însă mai multe reprezentări se ridică în conștiință sub forma de motive de acte, luptându-se între ele acolo pentru întâietate, atunci se nasc acte complicate de voință, de voință *liberă*, rațională, acte care se deosebesc de cele simple, (Trieb), numai ca *grad*, formând o treaptă superioară pe scara evolutivă a voinței, nu și calitativ. Iată, după Wundt, tabloul evoluției voinței:

1) Cea dintâi treaptă o formează *mișcările impulsive* simple (einfache Triebbewegungen): o impresie externă deslănțuie o mișcare. Din punct de vedere fiziologic, aceste mișcări sunt *acte reflexe*; însă, susține Wundt, ele poartă cu ele totodată și caracterul unei activități voluntare, întrucât impresia exterioară e însoțită în conștiință de o senzație cu un timbru afectiv mai mult sau mai puțin puternic, senzație care determină, prin acest timbru afectiv al ei, sau o *năzuință* de apropiere către excitantul extern sau *de îndepărtare* de el: „fiindcă impresia e întovărașită în conștiință de o senzație mai mult sau mai puțin tare din punct de vedere afectiv, căreia îi corespunde apoi mișcarea executată, întrucât aceasta duce sau la o năzuință către excitația înfrunzitoare sau la o îndepărtare de aceasta.” Această atitudine de apropiere sau de depărtare de obiectul excitant e o *voință*.

2) A doua treaptă evolutivă a voinței e aceea a așa ziselor *influențe afective pantomimice* (die pantomimischen Affektwirkungen). Un proces voluntar se poate defini ca un afect care produce acțiuni exterioare, iar acestea intensifică apoi afectul însuși. Când se produce a doua oară o excitație analoagă cu aceea, care a deslănțuit întâi un act impulsiv simplu, mișcarea nu se mai produce numai sub influența tonului afectiv al senzației născut de acea excitație, ci și sub influența *reprezentării* efectului exterior al acelei excitații. „După ce acum în mod repetat mișcarea impulsivă a urmat, în mod reflex influenței unei ex-



citații externe, reprezentarea efectului său exterior se unește cu senzația care introduce mișcarea într'o complexiune indisolubilă, și dobândind în această legătură în curând o însemnătate dominantă, apare conștiinței ca o cauză determinantă a acțiunii".

Reprezentarea aceea a efectului exterior direcționează acum voința, fie în sensul pozitiv, născând la subiect o atitudine conștientă de apropiere fie negativ, de depărtare de obiectul excitant. Am putea numi acest grad de voință, *voință reprezentativă*, spre deosebire de cel dintâi, pe care l-am putea numi de voință sensorială.

3. În al treilea stadiu, în fine, voința ia forma complexă a unui act de alegere ca rezultat al unei lupte între multe și complexe motive. Paralel cu această evoluție se mai dezvoltă încă o diferențiere a activității voluntare, una *externă* și una *internă*.

Cele dintâi, cele mai originare exteriorizări ale voinței sunt acțiuni impulsive exterioare (*äussere Triebhandlungen*). Acestea sunt acte de voință deșteptate imediat prin asociațiuni. Ele se îndreaptă repede într'o direcție, fiindcă acțiunea lor e determinată de o *singură reprezentare* ce se urcă în conștiință și de sentimentul concomitent cu această reprezentare, sentiment care constituie o parte esențială a procesului voinței. Acest act de voință, pornind dintr'un impuls, corespunde *apercepției pasive*, adică acelei forme a aperccepției care lucrează în toate procesele de pură asociație. Orice acțiune de voință exteriorizată presupune o aperccepție a mișcării ce va fi exteriorizată, ea chiar nu e altceva, zice Wundt, de cât acest act de aperccepție însoțită de un impuls motor. Este o asociație „de care la aperccepția pasivă a uneia din membrele legăturii de reprezentări se leagă o reacțiune motrice impulsivă”<sup>1)</sup>.

În ce privește latura reprezentativă, acțiunile impulsive sunt asociațiuni. Dar și invers, asociațiile sunt socotite de Wundt ca acțiuni impulsive, dacă ținem seama de toate elementele ce ele conțin. În chipul acesta actul impulsiv (*der Trieb*) devine, pentru Wundt, conceptul psihologic care cuprinde toate procesele vieții psihice determinate numai de aperccepția pasivă. Pe această treaptă inferioară, toate funcțiile psihice sunt acțiuni impulsive. Conceptul actului impulsiv însă cuprinde toate elementele care compun un proces psihic afectiv;

1) System II pag. 157.

de unde urmează, că, într'un sens larg, întreaga sferă a vieții sufletești inferioare, trebuie să fie privită cu o viață impulsivă (Triebleben): „Nu reprezentarea, nu sentimentul sau voința în sensul restrâns al vorbei, ci *impulsul* ca o legătură a tuturor acestor elemente este astfel *fenomenul de bază* al fenomenalității psihice”.

Pe o treaptă evolutivă mai înaltă, pe lângă viața impulsivă, apar forme mai dezvoltate de activitate psihică, însă care sunt produse tot ale unei activități impulsive, dar de un grad superior. Wundt găsește viața impulsivă și la *rădăcina procesului intelectual*. Procesele intelectuale sunt niște legături de reprezentări, care, însă, nici nu se pot reduce la asociațiuni, nici nu derivă din ele. Într'o asociație, membrele unui tot, ale unei legături simultane sau ale unei serii succesive de reprezentări, sunt date originar separate; una cheamă pe cealaltă, sau mai multe se cheamă reciproc în conștiință. „Părțile sunt așa dar aici anterioare totului.” Cu totul altfel se petrec lucrurile la procesele intelectuale. Un conținut intelectual ne e dat totdeauna ca un tot; ca să fie apoi descompus în părțile lui. De aceea, forma logică fundamentală a gândirii e *judicata*. În judecată un întreg, care ne e dat într'o percepție sensorială sau într'o formă conceptuală, e divizat în acele elemente fundamentale pe care le opunem unul altuia, în *subiect* și *predicat*.

În judecată intervine un *act de voință*, care determină *alegerea* unui anume atribut sau predicat pentru subiectul judecății. Chiar o judecată perceptivă simplă, zice Wundt, spre exemplu: „piatra cade”, care poate să-și aibă izvorul într'o reprezentare generică născută involuntar din impresii sensoriale, se cuprinde un *proces de alegere*, foarte simplu de sigur. Într'adevăr, vederea pietrei căzânde nu ne-ar constrânge cu necesitate la observarea și afirmarea acestui atribut, și nu a altuia, spre exemplu a mărimii, a culoarei, a greutatei, etc., pe care ea le mai are. Însă conștiința tocmai realizează acea judecată, și nu alta, cu acel atribut, și nu cu altul, evitându-le pe celelalte sau ținându-le pe planul ei din fund. Aici apare o *intenție* de a comunica tocmai acest atribut al căderii, și nu pe ale celorlalte calități ale pietrei.

Apar acum  *motive și scopuri*, cum nu apar în simplele asociații... „die Gliederung selbst nach bestimmten Motiven und Zwecken vorgenommen wird”.

Cu atât mai mult sunt acte de voință formele mai înalte de judecăți, cele conceptuale (Begriffsurteile). Aici *scopul*, care

determină procesul intelectual, se manifestă *mai energic*. Acum se prezintă conștiinței o mulțime de asociațiuni, din care unele trebuiesc împiedecate sau împinse pe planul din fund, iar altele, din contră, aduse pe cel din față ca material pentru noi formațiuni de gândire. Reprezentările generice, din care isvorăsc seriile de gândiri, devin treptat produsele unei alegeri între diferite legături de reprezentări, care încheie adesea o *luptă* foarte vizibilă de motive.

Privite din punctul de vedere al laturii volitive, procesele intelectuale *stau în cea mai strânsă legătură cu acțiunile voluntare externe*. Activitățile imaginației și inteligenței sunt *acțiuni voluntare* interne care, luate pur psihologic, au toate caracterele pe care le au și acțiunile voluntare exterioare. Ca fapt de conștiință, orice act de voință constă în aperccepția reprezentării unei mișcări, care a fost precedată de o luptă cu alte motive, dar care apoi se asociază cu o incitație impulsivă — motrice. Aperccepția activă a reprezentării mișcării (*Bewegungsvorstellung*) și a efectului ei care, cele mai adesea, stă pe planul din față al conștiinței, e element constitutiv al unui proces intelectual, tot așa cum aperccepția pasivă dintr'o acțiune impulsivă, legată cu incitații motrice, poate fi socotită în acelaș timp ca membră a unei serii asociative. Această analogie se întregește prin aceea, că și producerea incitațiilor impulsive motrice la actele de voință exterioară apare în cele din urmă ca o deosebire de grad.

*Impulsuniile motrice care sunt concomitente cu fiecare reprezentare sensorială, nu lipsesc de loc nici în legăturile apercceptive, cum nu lipsesc nici în asociații.*

Există, deci, după Wundt, analogie completă între funcțiile intelectuale inferioare și cele superioare sub raportul laturii lor volitive, analogie care explică perfect evoluția celor din urmă din cele dintâi. Nimic nu poate fi mai greșit, zice el, de cât acea concepție, foarte răspândită și azi în psihologie, după care întreaga evoluție psihică ar consta în apariția treptată a unor funcții cu totul noi, pe lângă cele date originar. Întâi ar exista numai senzații și impulsuni, cu ele s'ar asocia treptat atenția, apoi s'ar trezi voința ca o putere specific deosebită, până ce în fine ar apărea și activitatea imaginației și a rațiunii. Dar această părere e cu totul neconfirmată de fapte. Wundt găsește că *actul impulsiv* e baza tuturor proceselor psihice, în el se cuprind toate elementele care apar și în procesele mai înalte ale conștiinței, procese care rezultă din le-

găturile și diferențierile actului impulsiv. „*In impuls (Trieb)*, ca un proces fundamental ce întâlnim pe toate treptele, sunt cuprinse tocmai toate elementele, care se regăsesc în procesele de conștiință mai înalte, și care răsar din legătura și diferențierea impulsurilor”<sup>1)</sup>).

Din toate considerațiile expuse în rezumat până aici rezultă că, pentru Wundt, voința e funcția predominantă în dinamica vieții sufletești. Apercepția și voința sunt, în ultimă analiză, identice. Cum nu poate exista conștiință fără apercepție, tot așa nu poate fi conștiință fără activitate voluntară. Astfel ajunge Wundt la concepția voluntaristă a fenomenalității psihice, la ceea ce Schopenhauer numea *primatul voinței în viața de conștiință* (In Die Welt als Wille und Vorstellung).

---

---

1) System II, pag. 165.

## ALTE CURENTE

---

### W. Ostwald

Concepția energetică despre lume, reprezentată în cel mai tipic mod de către W. Ostwald, (1853-1932), se bazează pe principiul lui R. Meyer, cunoscut sub numele de *conservarea energiei*, și pe principiul lui Sadi Carnot, cunoscut în forma lui evoluată sub numele de *entropie*.

Conform primului principiu, cantitatea de energie din universul nostru, considerat ca un sistem închis, este constantă și poate trece, fără rest, dintr'o formă în altă formă. Al doilea principiu, Entropia (= in-voluție), pe care în formă populară, prin analogie cu diferența de nivel dintr'o cădere de apă, am putea-o numi tendința de nivelare a energiei, spune în ultima concluzie, că în univers fenomenele sunt ireversibile. Elaborarea științifică propriu zisă a conceptelor energetice, în afară de Sadi Carnot și Robert Meyer, se datorește lui Lord Kelvin și R. Clausius. Cei care au căutat să exploateze însă și în sens filosofic aceste concepte sunt Pierre Duhem în Franța și W. Ostwald în Germania. Ei, în deosebi au căutat să propage ideile energetice sub deviza de o „victorie asupra materialismului”. Ostwald<sup>1)</sup> este cel mai popular în lumea filosofică.

Robert Meyer, în celebrul său memoriu din 1842, împarte fenomenele naturale în *materie* și *forță* (termenul de *energie* a fost introdus mai târziu). „Natura prezintă două ca-

---

1) Lucrările lui W. Ostwald sunt: *Die berwindung des wissenschaftlichen Materialismus* (1895); *Vorlesungen über Naturphilosophie* (1901); *Grundriss der Naturphilosophie* (1908); *Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft* (1908); *Grosse Männer, Studien zur Biologie des Genies* (1909); *Die Philosophie der Werte* (1913); *Der Monismus als Kulturziel* (1912); expunerea vieții și concepției sale în „*Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*”.

tegorii de cauze între care experiența ne arată că există o barieră de netrecut. Prima categorie cuprinde cauzele ce posedă însușirile de a fi ponderabile și impenetrabile; acestea sunt materiile; a doua cuprinde cauzele lipsite de aceste proprietăți; acestea sunt forțele, numite și împonderabile din cauza proprietății negative ce le caracterizează. Forțele sunt deci *obiecte indestructibile, variabile și împonderabile*”.

Ostwald merge mai departe decât R. Meyer. După el „toate fenomenele naturii trebuie concepute și reprezentate ca operațiuni efectuate asupra diverselor energii” „...Studiile aprofundate urmărite în această direcție au ajuns la rezultatul că s'a văzut dispărând din ce în ce mai mult „corpul” în fața energiilor care se găsesc în el, astfel că ne-am deprins să ne reprezentăm corpurile ca agregate sau complexe de energii lipsite de orice suport; un atare suport, de fapt, ar fi deprivat de energie, și prin urmare de orice însușire”. Descompunând materia în diferitele feluri de energii, așa cum ai desfoia o ceapă, ajungem la urmă să nu mai găsim decât energii, fără nici un sâmbure sau miez material pe care ar fi grefate. Ostwald, în afară de energiile cunoscute, mai vorbește de *energie de formă, energie de volum*, și așa mai departe, pentru a lichida cu tot ceea ce am crede că înseamnă factor material. Materia privită din această perspectivă este doar un caz particular al energiei, iar ca noțiune științifică, spune Ostwald, este de prisos.

Concepția materialistă sau mecanistă despre univers reducea toate fenomenele la mișcări moleculare, după modelul astronomiei. Există însă domenii fenomenale unde legile mecanice nu se aplică sau la tot cazul nu pot fi verificate; așa de exemplu fenomenele electrice. În astfel de cazuri mecaniciștii erau constrânși să facă ipoteze necontrolabile, presupunând că ar fi vorba de mișcări invizibile. Or făcând ipoteza unor mișcări intraatomice, în mod necesar se pune problema direcției și vitezei lor, problemă de altfel insolubilă, pentru că este o pseudo-problemă, zice, după Mach, Ostwald: ea nu a fost dictată de fenomenele observate, ci de ipoteza făcută. Prin aceasta și prin alte crăpături similare energetica ușor a răzbit în clădirea fizicii mecaniste, zdruncinând-o din temelii. Dar mai este un domeniu al naturii unde cu legile mecanice nu s'a putut niciodată nimic: *viața*, și mai ales fenomenele psihice. De aici dichotomia spirit-materie. Orice încercare de a găsi o punte

de trecere între fenomenele materiale și cele spirituale rămâne infructuoasă.

Dar am văzut că după opinia lui Ostwald materia dispare, iar odată cu ea și problema spirit-materie. Reapare însă sub forma spirit-energie și întrebarea e: care este raportul dintre spirit și energie. „Ei — și acesta e cel mai considerabil progres ce s'a realizat în această ordine de idei, scrie Ostwald, — din perspectiva științei aceste două entități sunt de același fel, iar noțiunea de spirit se topește în cea de energie”. „Eu cred, spune Ostwald, că pot prezenta astfel lucrurile: *fenomenele psihologice pot fi concepute ca fenomene energetice și interpretate ca atare tot așa de bine ca și celelalte fenomene*”. După ce a redus materia la un caz particular al energiei, Ostwald caută să facă la fel cu spiritul, considerându-l o formă energetică. „Fenomenele psihice nu-s altceva decât cele mai complexe manifestări energetice. .... Pentru mecanicism, între fenomenele fizice, considerate ca fenomene mecanice, și între fenomenele psihice există o prăpastie de netrecut; pentru energetică, din contră, există o legătură constantă între cele mai simple manifestări ale energiei, adică manifestările ei mecanice, și între manifestările ei cele mai complexe, adică manifestările psihice”. Sub forma cea mai tipică energia de care este vorba se poate numi energie nervoasă. Că este de fapt o energie ce determină acțiunile organice, ne-o dovedește lucrul ce-l face un organism. De exemplu din excitația unui nerv rezultă contracțiunea unui mușchiu; or tot ce poate produce astfel de activități este energie. Ostwald încearcă să demonstreze că viața psihică implică totdeauna o cheltuială de energie și că în consecință, tot ceea ce numim spirit, trebuie să fie forme de energie. Firește, în stadiul actual al științei, nu se poate încă preciza natura energiei psihice, dar Ostwald nu se îndoiește că acest lucru se va putea face.

Din cele schițate mai sus concepția energetică, de care ne ocupăm, reiese ca un monism, în care spirit și materie au fost disolvate, după maniera sintetică a energetiștilor, în conceptul, socotit mai general, al energiei. Acest monism dictează și o poziție specială față de concepția lui Kant despre lucrul în sine, deci despre posibilitatea omului de a cunoaște. În ceea ce privește raporturile fenomenale dintre subiect și obiect (Ostwald consideră *fenomen* numai raporturile sensorice propriu zise), Kant are dreptate. Noi concepem conform structurii noastre lumea din afară. Dar n'are dreptate când neagă posibilitatea de

a cunoaște lumea „în sine”. Electricitatea și magnetismul, de exemplu, nu ne „apar”, deci nu le prindem ca fenomene decât indirect, și totuși noi cunoaștem așa de exact „esența” acestui lucru (electricitatea), care nu-i decât în mod mediat un „fenomen”, încât putem determina dinainte prin calcule toate amănuntele, chiar și cele mai minime, ale unei noi uzine, cu certitudinea absolută că totul va funcționa conform calculelor noastre”. Ostwald crede că acest fel de cunoștință, știința, constituie o cunoaștere a lucrului în sine. Convingerea sa rezultă din monismul energetic și în mod special din definiția ce o dă, pe baza monismului, lumii în sine: „lumea în sine reprezintă ansamblul tuturor relațiilor posibile între toate sistemele posibile”. Iar omul cu sistemul energetic în care se desfășoară nu constituie decât un caz particular, în fond de aceeași natură cu restul lumii în sine. În consecință cunoscând în esențialitatea sa sistemul din care facem parte, cunoaștem chiar lucrul în sine. Totul e să știm selecționa ceea ce este subiectiv, adică determinat de aparatul nostru organic, de ceea ce este obiectiv, adică ce aparține lucrului în sine.

Monismul energetic al lui Ostwald e susceptibil de multe critici. Nu mă refer la problema lucrului în sine, adică la posibilitățile de cunoaștere ale omului, pentru că nu aici e punctul de greutate al concepției energetice. Mă refer în schimb la părerea lui Ostwald, că materialismul și spiritualismul au fost înghițite de energetism. De fapt energetica a arătat că noțiunea de materie așa cum circula în veacurile trecute și explicația mecanică (în sensul mecanicii clasice) a universului sunt insuficiente, pentru înțelegerea unui foarte mare număr de fenomene fizice. Dar aceasta nu înseamnă că trebuie să aruncăm peste bord toate noțiunile vechi. O revizie și o nouă definire a lor e suficientă. Fizica modernă caută să arate că energia și materia sunt aspecte ale uneia și aceleiași realități. Ceea ce a facilitat această apropiere sau identificare în esență (la tot cazul nu subordonare) a materiei cu energia, a fost poate faptul că s'a ajuns la constatarea că energia este supusă legii inerției și într'un anumit sens masei întocmai ca și materia.

Cât privește spiritul și viața ca atare, energetica oferă principii așa de generale încât n'au decât o extrem de redusă aplicabilitate la cazurile biologice, în speță spirituale. Firește, nu se poate afirma a priori că viața este de altă esență decât restul lumii dar asimilarea ei la restul fenomenelor naturii rămâne de demonstrat. De altfel Ostwald, în ciuda convingerii sale, nu a



depăsit prea mult explicațiile mecaniciste ale vieții. Termodinamica sau energetica nu este decât o teorie a mașinilor care demonstrează ce fel de mașini sunt posibile, și ce fel de mașini nu sunt posibile, pe baza celor două principii asumate. În această concepție organismul nu poate fi decât o mașină posibilă. Evident, supoziția clasică, anume că totul se explică prin mișcare moleculară e lăsată în urmă. Dar noua concepție totuși nu poate dovedi fără dar și fără rest existența energiei spirituale. Fizica în genere este prea puțin avansată pentru a da răspunsul adecvat problemelor biologice.

## Hans Driesch

Atitudinea împotriva energeticei și a explicațiilor mecaniciste în biologie în general, a luat-o cu multă vigoare H. Driesch (născut la 1867)<sup>1)</sup>. Pornind dela Biologie și ținându-se riguros în limitele rațiunii el ajunge la convingerea că fenomenele vitale nu pot fi reduse la principiile fizice, fie mecanice fie energetice, și că viața implică existența unui factor care nu-i de natură spațială. În tot cazul această supoziție se aplică la unele fenomene biologice. „Anumite procese în corpurile vii sunt de așa fel, că nu pot fi deduse din cunoașterea coordonatelor (pozițiilor), forțelor și vitezelor singularelor elemente corporale”. Pentru a suplini incapacitatea fizicii actuale de a lămuri integral viața, Driesch introduce acel factor imaterial, pe care el, în memoria lui Aristot, îl numește Entelechie. Prin această noțiune, dichotomia spirit-materie reapare cu intensitate crescută, mai ales că Driesch susține teza sa bazat pe date experimentale. Dacă se ia jumătate, un sfert, o optime etc. din blastula ariciului de mare (*Echinus microtuberculatus*) se obține o larvă completă din fiecare porțiune, dar de mărimea corespunzătoare, deci mai mică decât larva normală. Acest fapt vorbește împotriva teoriei mașinilor înăuntrul vieții organice. Nu ne putem închipui cum o mașină tăiată în două dă naștere la două mașini întregi și nu la două jumătăți de mașină. Or, blastula echinodermului, dacă ar fi o mașină, ar trebui să dea naștere la două jumătăți de larve, nu la două larve întregi, dar reduse la jumătate mărime. Deci nu poate fi vorba de o mașină divizată. În acest sens, dar cu o mai bogată masă de subtilități,

1) Vezi H. Driesch: *Naturbegriffe und Naturteile* 1934; și *Philosophie des Organischen*, 1921.

raționează Driesch, ajungând la concluzia că în elementele organice există o *potență prospectivă*, care determină desfășurarea spre o formă finală a unui sistem. Acest factor nu poate fi de natură extensivă, de vreme ce prin diviziune mecanică rămâne intact. Deci trebuie să-l socotim drept un factor sui generis în natură, o Entelechie. Sistemele organice, în baza acestor experimente, sunt așadar altceva decât sistemele anorganice. Driesch le numește sisteme echipotențiale, ceea ce înseamnă sisteme ale căror elemente posedă aceleași potențialități și anume potențialități de a realiza o formă finală. Cum în cazul blastulei ariicului de mare e vorba de o distribuție într-o anumită dispoziție armonică a unor elemente omogene, Driesch caracterizează acest sistem ca echipotențial armonic. Dar în afară de sistemele echipotențiale armonice mai există sistemele echipotențiale complexe. În astfel de cazuri entelechia se manifestă prin a desfășura dintr'un element simplu, celula sau ou, un sistem organic de complexitate crescândă. Exemple sunt, pentru aceste sisteme, procesele de regenerare și de reproducere ca atare. Nicio mașină nu este capabilă să se reproducă, rămânând totuși egală cu sine însăși. Deci și în aceste cazuri singurul factor explicativ rămâne entelechia. Sistemele echipotențiale armonice și cele complexe constituie primele două argumente pentru autonomia vieții față de lumea anorganică. La acestea se adaugă un al treilea, bazat pe analiza reacțiilor de comportare, anume coordonarea unei reacțiuni individualizate cu un stimulent individualizat. De exemplu dacă mă întâlnesc pe stradă cu cineva și-mi spune: „Tatăl meu a murit”, va produce în mine o anumită impresie. Dar dacă ar spune: „Tatăl tău a murit”, impresia ar fi incomparabil alta, deși schimbarea din punct de vedere fizic e aproape nulă (meu, tău). Aceleași efecte s'ar putea atinge printr'o frază scrisă, deși de data aceasta stimulentele fizice ar fi de alt ordin (lumină în loc de sunet). Astfel de coordonări individualizate ale stimulentei cu reacțiunea sunt posibile numai în domeniul organic, unde organismul dispune de o „bază de reacțiune istorică”, și nicidecum într'un sistem anorganic care nu are o istorie. Această formă de manifestare a entelechiei Driesch o numește *psihoid*, pentru a evita termenul *Psyche*, rezervat psihologiei propriu-zise. Al patrulea argument pentru autonomia vieții rezultă din *analiza introspectivă*. Dacă autonomia vitală a organismelor streine se poate dovedi numai indirect, la „corpul meu” cel puțin o pot dovedi direct prin introspecție.

Negreșit, din toate argumentările și experimentările lui

Driesch cel mai important lucru este încercarea de a introduce în biologie noțiunea de entelechie, ca factor nespațial. El nu o desprinde de materie și cauzalitate; însă nu materia este aceea care determină formele vitale, ci această imaterială entelechie, care-și subordonează scopurilor sale cauzalitatea și materia. El nu vrea să atingă întru nimic valabilitatea principiilor termodinamice, dar entelechia are posibilitatea de a „suspenda” sau de a da curs energiei suspendate. Considerațiile lui Driesch privesc însă mai mult aspectul științific al problemei viață-materie. Concluzia lor e că există în natură două ordini de fapte, cele materiale și cele vitale, ireductibile unele la altele. În consecință, există două științe, una care cercetează faptele fizice, alta care cercetează faptele vitale.

Părăsind terenul faptelor biologice tot mai mult, Driesch a construit printr-o metodă strict logică un întreg sistem filosofic<sup>1)</sup>. A filosofa înseamnă, spune Driesch, a deveni conștient de ceea ce știi. Filosofia este deci știință despre știință (*Wissen um das Wissen*). Ea este totalitatea științei despre „ceva”, ca sistem unitar. Cunoașterea însăși sau știința nu o poate defini filosofia, dar pot spune: Eu știu sau cunosc atunci când în mod conștient am în fața mea un dat ordonat și determinat. Deci punctul inițial al filosofiei este propoziția: Eu știu că știu ceva. Ca și *cogito* cartesian, această afirmație nu implică, nici un dogmatism și nu înseamnă nici act, nici proces, ci pur și simplu o posesiune (*Haben*) a *eului*, care, la rândul său, luat în sine, nu este și nu poate fi nici obiect nici concept. Pornind dela această experiență originară, cu o metodă riguros solipsistă, Driesch încearcă să determine cadrele primei părți a filosofiei, știința despre ordine (*Ordnungslehre*). Știința despre ordine se ocupă de caracterele și condițiile aceluia *ceva* cognoscibil, datorită cărora el se prezintă într-o ordine dată. Până aci ne aflăm pe un teren, care amintește în bună parte pozițiile kantiene. Dar Driesch nu se mulțumește cu simpla pozițiune cognitivă solipsistă a unui *ceva* ordonat, ci încearcă să răsească în miezul „realității”. Astfel intrăm în a doua parte a filosofiei: știința despre realitate (*Wirklichkeitslehre*), cunoașterea a *ceva* în sine. Driesch, deși pe altă cale decât Bergson, ajunge să pledeze pentru o metafizică dualistă, în care materia „apare” ca ceva netotalitar și întâmplător în sânul realității, pe când viața se prezintă ca un tot, nu numai când o

1) Vezi *Driesch*: *Ordnungslehre*. Jena, 1923.

privim realizată în persoane individuale, ci și atunci când o privim în evoluție. Această evoluție vitală, fiind un tot suprapersonal, nu constituie un simplu cumul de fapte (totul nu este sumă), ci trebuie privită ca o desfășurare consecutivă a devenirii în progres. Suferința și ideea morții ne duce prin gândire ipotetică la presupunerea că s'ar putea ca această lume pe care noi o vedem reală să fie numai o treaptă din posibilitățile realității, care ne duce la ideea de Dumnezeu, ca ultimă temei.

Filosofia lui Driesch prezintă un caracter modern prin faptul că încearcă să depășească vederile kantiene, postulând posibilitatea unei cunoașteri în sine și cu aceasta posibilitatea unei metafizici. Spre deosebire însă de mulți filosofi moderni (Bergson, Simmel), angajați în aceeași luptă de a dinamita digurile puse cunoașterii de Kant, Driesch rămâne un raționalist și mai ales un sever logician. Dacă admitem ipoteza entelechiei, care stă la temelia sistemului său, atunci filosofia lui Driesch ne apare solidă construcție logică idealistă. Nu e aici locul de a discuta conceptul de entelechie, și cu el toată directiva neovitalistă din științele biologice, al cărei reprezentant tipic este Driesch, dar putem spune în general, că acest concept se bazează, sau mai corect zis, profită pentru a se putea susține, de incapacitatea științelor fizice de a aduce vre-o lumină în înțelegerea fenomenelor vieții.

## W. Stern

Pentru W. Stern (n. 1871) realitățile antitetice nu sunt spirit-materie, suflet-corp, psihic-fizic, ci realitatea persoană-lucru, întocmai ca pentru Renouvier<sup>1)</sup>. Persoana este „o atare existență, care, în ciuda multiplicității părților sale, constituie o unitate reală, specifică și cu valori proprii, iar ca atare, cu toată multiplicitatea funcțiunilor parțiale, formează un sistem de acțiune unitar și teleologic” (...ein solches Existierendes, das trotz der Vielheit der Teile eine reale, eigenartige und eigenwertige Einheit bildet und als solche, trotz der Vielheit der Teilfunktionen, eine einheitliche, zielstrebige Selbsttätigkeit bildet). Spre deosebire de această *unitas multiplex*, care este persoana, lucrul se prezintă antitetic, lipsit de caracterele de unitate și de autotelie. El este o existență, care constând din părțile multiple,

1) A se vedea în deosebi „Person und Sache” 3. vol. Leipzig, J. Barth.

nu formează o unitate reală, specifică și cu valori proprii (eigenwertig), și care, funcționând multiplu, nu realizează o activitate autonomă teleologică. Persoana se prezintă ca o totalitate cu înțeles și scop față de o sumă mecanică, fără scop în sine. Sau mai putem spune că cele două realități se prezintă ca Gestalt-Ungestalt, Cosmos-Haos. Stern accentuează că persoana este *psihofizic neutrală*, căutând prin aceasta să pună pe plan secundar vechiul dualism spirit-materie. Iar prin principiul convergenței, care încearcă să rezolve problema nativismului și empirismului, plasând pe un plan de egală valoare persoana și preajma sa (Person und Umwelt), Stern adoptă o manieră de a vedea monistă, cu o pregnantă coloratură vitalistă. Viața constă dintr-o convergență a condițiilor externe și interne, care formează un tot cu o cauzalitate proprie fiecărei persoane, numită și entelechie. Trăsăturile fundamentale ale acestui tot cu cauzalitate finalistă sunt tendințele de conservare (Selbsterhaltung) și desfășurare (Selbstentfaltung).

În concepția lui Stern însă persoana are un sens mai larg decât în limbajul comun. Conceptul se aplică nu numai la indivizii umani, apoi animale și plante, ci și la celule interorganice în sens descendent, iar în sens ascendent, la popor, umanitate cu idealurile ei până la Dumnezeu. Avem astfel o ierarhie de persoane, fiecare persoană putând îngloba o multiplicitate de elemente care la rândul lor sunt și ele persoane. Prin procedeul de *introspecție*, care înseamnă însușirea de scopuri noi, persoana se poate încadra într'un sistem teleologic de ordin superior, într'o sinteză nouă, fără ca totuși să-și piarză personalitatea anterioară. De exemplu omul, păstrându-și eul nealterat, pătrunde în cercul mai larg al familiei, al națiunii, etc., satisfăcând pe această cale tendința de auto-desfășurare (Selbstentfaltung). Toate acestea, privite evolutiv, se întâmplă printr'un proces de diferențiere înăuntrul unui tot original, prin profilare (Abhebung) pe fondul ambiant și în același timp prin încadrare (Einbettung) în limitele întregului.

Punctul de plecare al acestei filosofii arhitectonice a fost psihologia. Totuși, psihicul în ansamblul persoanei ocupă un loc restrâns. Iar psihologia nu este decât o ramură a personalității, care e știința despre persoana umană, și nu se confundă cu însuși personalismul metafizic al lui Stern.

O concepție comună în multe puncte cu a lui Stern este reprezentată prin vitalismul lui J. von Uexküll. Totuși dintre filosofii vieții se pare că sistemul lui Stern este cel mai

complet, înfățișând o sinteză foarte solid construită a concepțiilor mai de seamă din timpul nostru asupra metafizicilor vitaliste. Sistemul său poate fi considerat ca idealist, însă spre deosebire de concepțiile idealiste abstracte plasate dincolo de timp și spațiu, idealismul lui Stern este unul concret. Orice idee sau, când ne plasăm pe punctul de vedere etic, ideal, constituie o parte integrantă din persoana sau din ierarhia existențelor personale, în care persoana se încadrează.

## Georg Simmel

Fără a fi izvorul sau încheierea unui curent filosofic, Georg Simmel<sup>1)</sup> rămâne unul din spiritele cele mai cuprinzătoare ale vremii, în care se reoglinesc problemele fundamentale ale existenței spirituale. Originalitatea gândirii sale e determinată mai ales de atitudinea sa cu totul personală în fața problemelor, de mișcarea liberă a spiritului său, care a căutat mereu armonia contrarelor, antinomilor, etc., și nu s'a lăsat încătușat într'un sistem cu conture statornice. *Filosof așadar al atitudinii filosofice*, Simmel e, poate, cel mai desăvârșit *esseist* al filosofiei germane contemporane. Lucrările sale se situează, ca tehnică, între știință și artă, între expunerea obiectivă și discursivă și viziunea poetică și expresia artistică. Variată în tonalități și adâncime, opera simmeliană lasă impresia unui imens mozaic ale cărui aspecte generale se pot defini anevoie. Simmel, care ne-a lăsat admirabile monografii de interpretare nouă și fecundă a unor mari gânditori, ne îngăduie cu greu să-i sezișăm propria sa vedere, ce are adeseori un pronunțat caracter de nedeterminat, — frecvența întrebuirii lui „se pare” și „poate” acolo unde ne-am aștepta la un gând hotărîtor este o dovadă a acestei trăsături. Totuși, după cum remarcă M. Frischeisen-Köhler în pătrunzătorul studiu<sup>1)</sup>, ce i-l consacră, oricât de unică și neimitabilă este desfășurarea gândirii lui Simmel, care atinge virtuozitatea stilistică în unele scrieri, — ea nu se reduce la un simplu impresionism. Trăsătura personală este, aplicând una din categoriile gândirii sale, de natură formală: ea consistă în întrefeserea și conexarea reflexiunilor nu în conținutul lor, în expresia verbală nu în judecățile formulate.

1) Născut la 1 Martie 1858, mort la 26 Septembrie 1918.

1) *Frzscheisen-Köhler, M.*: Georg Simmel. Kant-Studien, 24—1920.

Privită în întreg cuprinsul ei, opera lui Simmel reprezintă — folosind o expresie ce-i aparține — „stațiile” principale din dezvoltarea propriului său spirit, care, în cele din urmă, se închide în crusta unui pesimism cultural.

Întâia „stație” simmeliană este critică și criticistă, deși înmembrarea lui în curentele neokantiene nu este ușoară; a doua o reprezintă filosofia culturii, iar a treia va încerca să definească o metafizică a Vieții.

Dacă ținem însă seamă că lumea exterioară, cosmosul material, l-a atras și interesat pe Simmel foarte puțin, dacă el a reflectat prea puțin asupra lui Dumnezeu, a naturii și sufletului, dacă, se pare, după unele vederi ale sale, că materia este numai termenul prim al unei lungi serii ce sfârșește cu spiritul, nici o caracterizare — dacă e să-i aplicăm o categorisire, cu toată rezistența metodică a gândirii sale — n'ar putea să-i descopere trăsătura intimă a operii, decât acea de *filosof al Vieții*.

Atitudinea critică, inițială, a lui Simmel nu râvnește să contureze sau să urmărească o anumită poziție filosofică. Dimpotrivă, preocuparea sa se îndreaptă spre întemeierea unei Sociologii reale și empirice. În acest drum, Simmel pleacă dela istorie și dela studii adâncite asupra dreptului și economiei politice și sociale (fiind în apropiere de școala lui Schmoller). Care era situația filosofică a vremii, în fața căreia va lua atitudine Simmel? În acel timp, după cum observă M. Frischeisen-Köhler, istorismul unilateral intrase într-o criză hotărâtoare, concepția materialistă a istoriei și sociologia franco-engleză tindea să depășească speculațiile filosofiei istoriei, și, în sfârșit, psihologia devenia o știință a spiritului, — mai mult știința de temelie a tuturor științelor spirituale. Opera reprezentativă a acestei stări era acea „*Einleitung in die Geisteswissenschaften*” (Introducere în științele spiritului) a lui W. Dilthey.

Exagerările istoriste precum și cele atomiste din Psihologie trebuiau înlocuite cu o vedere unitară și totală asupra, devenirii istorico-sociale, care să nu sfârșame realitatea în părți desmembrate și izolat descrise.

În lucrările lui Simmel din întâia perioadă („Introducerea în știința Moralei”, „Problemele filosofiei istoriei”, „Lecții asupra lui Kant”, în parte „Filosofia Banului”) se desfășoară o critică aspră împotriva raționalismului, care, prin noțiunile generale și absolute ce-i stau la bază, împiedecă înțelegerea reală a lumii istorice și sociale; raționalismul ridică la rangul

de valoare absolută adevăruri, care, ca și concepția din care derivă, sunt determinate de anume momente ale dezvoltării istorice. Intelectualismul și raționalismul sunt coordonate istorice, forțele intrinsece ale acestora se situează în ritmul devenirii Vieții. Poziția din care asvârle asprele sale critice, este cea a unui *realism individualist*, ce derivă din influența exercitată asupra lui de lucrările de Psihologie socială ale lui Lazarus și Bastian, ale școlii herbartiene și ale Psihologiei popoarelor, care începea să se închege. Ceea ce constituie, după Simmel, eroarea fundamentală a metafizicei este tendința de a universaliza până la absolut un adevăr parțial, încercându-se prin aceasta să se cuprindă sub un nume generic o pluralitate de stări individuale, care au nevoie fiecare, în parte, de explicație.

Aceeași critică se îndreaptă spre conceptele etice generale și spre legile istorice, care nu se pot întemeia decât pe cunoașterea relațiilor dinamice dintre realitățile individuale, — a căror prindere într-o unitate supraordonată este posibilă numai atunci când între singuratecii inși există o acțiune reciprocă destul de intensă. Această orientare a lui Simmel îl apropie de direcția neokantiană reprezentată de Helmholtz și F. A. Lange. Ipoteza unei lumi obiective suprapuse subiectului cunoscător este înlocuită cu un *apriori psihologic*. *Apriori-le* intelectului este un dat psihologic, o condiționare și expresie a organizării biologice a individului. Cunoașterea e reprezentare a spiritului, determinată de procesele sale structurale, care pot avea o mulțime de relații cu obiectul său. *Apriori* sunt categoriile și normele de sub dependența spiritului, care interpretează și „dă forme” înfățișerilor obiective. Nu există posibilitate care să ne îngăduie statornicirea unui sistem închis de categorii, după cum nu se pot face separațiuni sistematice în sânul categoriilor, — deoarece există treceri treptate dela cele mai generale, al căror material este accesibil oricărei forme, la cele speciale, determinate empiric și ca apriori utilizabile numai pentru anume conținuturi.

Natura acestui apriorism este pragmatică, nefiind, în ultima analiză, decât o ipoteză empirică. Într-adevăr, sub influența sau în apropiere cu evoluționismul englez și Simmel devansează pragmatismul. Imaginea lumii la diversele spețe nu este o copie mecanică a lucrurilor în sine, ci o *funcțiune* a organizării psihofizice, biologice. „Formele” psihicului oferă materialul acțiunii practice, care reține datele utile și elimină pe cele inutile. Adevărate vor fi, în consecință, acele reprezentări, care, în raport



cu organizarea psihică totală, duc la acțiuni folositoare. Astfel că principial există atâtea „adevăruri” deosebite, câte organizări structurale psihice și cerințe vitale diverse există. Dacă este să găsim un principiu al acestor adevăruri, el nu este decât selecțiunea obișnuită a reprezentărilor prin acțiune, care fixează pe cele utile și dă naștere „lumii reprezentărilor adevărate”. Această „lume” este reprezentativă și normativă pentru speța respectivă, însă, în sine, este relativă. Mai mult, fiecare reprezentare este adevărată numai în raport cu o alta, — elementele cunoașterii fiind într-o permanentă reciprocitate și continuă înlocuire. Cunoașterea este așadar un proces liber, în al cărei cuprins diversele elemente își condiționează reciproc poziția. Un *relativism*<sup>1)</sup> radical.

Transpunând procesul de cunoaștere în domeniul valorilor economice sau politice, ne va fi cu neputință să descoperim un ideal universal valabil, substanțial. În cunoaștere ca și în acțiune, „obiectiv” e o noțiune de relație, care definește raportul de fiecare dată dintre reprezentările și tendințele istorice dominante și cele slabe, trecătoare sau individuale. Interpretarea istorică dogmatică, care explică devenirea istorică prin sau cu îndreptățirea numai a unor anumite valori supreme, face loc astfel unei interpretări plurale, pragmatice și relativiste, în marginile căreia se scoate în evidență rolul unor anumite produse culturale, cum este cel al banului, ce se pot urmări în conexiunea și dependența lor de întreg complexul ce formează un fenomen sau caracterizează o epocă istorică. „Filosofia banului”, lucrarea cea mai complicată și mai bine închiegată a lui Simmel, arată în cele din urmă că economia bănească nu este decât „pendant”-ul intelectualismului în ordine economică, după cum gândirea kantiană este expresia desăvârșită a aceluiași intelectualism în zona filosofiei.

Din această frământare a întâiei faze, se conturează câteva elemente constante ale cugetării lui Simmel. Din acest motiv, înainte de a trece la perioada pozitivă a gândirii sale, care se afirmă cu „Filosofia banului”, vom împrumuta date și din scrierile ulterioare pentru a schița și preciza termenii, care definesc mai pregnant poziția sa filosofică, — *din a căror problemă se clădește întreg edificiul acestei gândiri*. Ne propunem așadar să precizăm, în ținută generală, raportul sau relația: *formă-conținut* (cuprins).

1) Cf. *Mamelet, A.: Le Relativisme philosophique chez G. Simmel. Paris. Alcan. 1914*

*Tot ceea ce este dat în conștiința noastră se prezintă cu un conținut și o formă.* Această distincție, care e produsul unei *necesități*, (necesitatea fiind la rândul ei o categorie) a spiritului, ne dă posibilitatea de a cunoaște și domina lumea. Deasupra pluralității formelor și conținuturilor singuratece se găsește „lumea conținuturilor” (materia lumii, „Weltstoff”) și a „formelor” sau categoriilor. Lumea materială ca atare este și rămâne pentru totdeauna de nepătruns. Ceea ce descoperim și posedăm este un conținut-cuprins conturat de o formă. În această corelație de termeni, accentul cade pe forme, pe categoriile spiritului. Lumea materiei este oarecum ipoteza, datul aprioric real, pentru funcțiunea formelor. Mai mult, principial, toate categoriile se pot aplica tuturor cuprinsurilor, toate conținuturile putându-se raporta tuturor formelor. Pentru a concretiza acest lucru să ne gândim la deosebiri ce există între un lemn „format” cu categoria științifică, religioasă sau artistică. Dacă nici o formă nu are relație specială cu anume cuprinsuri, și nici un conținut o dispoziție proprie de a intra în o anume formă, cum se explică spectacolul lumii noastre care ne prezintă anume conținuturi „formate” de anume forme, ca și cum acestea ar fi de esența lor? Acțiunea formelor e limitată, observă Simmel, de condiționările empirice și se îndepărtează de Idee, de forma ideală, realizându-se numai în anumite tipare și pentru anume conținuturi date. Dreptul ideal, în cuvintele lui Simmel, tendința ideală a acestor forme de a crea o lume din totalitatea cuprinsurilor, se realizează numai în imperfecțiunea inevitabilă a produselor istorice, singurul mijloc prin care ea este viabilă, cu tot accidentalul, adaptativul, stagnantul și unilateralul individual, care caracterizează evoluția față de Idee, în limita granițelor trase de împrejurările istorice. Potrivit Ideii, fiecărei forme îi aparține întregul conținut, sau, fiecare formă ia în cuprinsul său întreaga lume a materiei traducând-o în limba sa. Conform Ideii există o pluralitate de *lumi a conștiinței*, paralele și coordonate, *care cuprind același conținut*, — aceeași melodie cântată la instrumente diverse, aceeași materie chimică în diverse stări de combinare. Dar lumea dată empiric este numai o operă *parțială* a acțiunii *posibile* a formei asupra conținutului; ea este compusă numai din fragmentele fiecărei lumi posibile, înlăuntrul cărora se desvoltă viața.

Unitatea spiritului și unitatea conținutului ne dau garanția că lumile conștiinței nu se pulverizează. Ce lume, sau mai

exact, ce fragment din lume este „format” prin formă, este în dependență de situația generală și totală a spiritului. Sensul acestei lumi (care e nedemonstrabilă), consistă în raportul dintre formele conștiinței. Sensul ultim, final, întreg („Vollsin”) va fi atins atunci când toate categoriile sau formele vor funcționa desăvârșit și își vor fi creat fiecare din ele lumea lor proprie. *Atunci forma va fi totul, iar conținutul un mijloc pentru viața formelor*; atunci lumile conștiințelor nu se vor mai turbura reciproc din motivul că pretind pentru ele singure un anumit conținut — pentru că tot conținutul va fi „format” de fiecare din ele —, nu se vor mai încrucișa, limita, etc.. Dar realitatea probabil că nu va atinge niciodată acest stadiu ideal. Realizarea cel puțin a unei singure categorii sau forme, până la desăvârșire, pe planul practic, este idealul lui Simmel.

Ce sunt în ultima analiză, formele sau categoriile? Ele sunt *funcțiuni* ale spiritului, sau mai exact, spiritul se exprimă prin aceste forme sau categorii. Formele rămân nedemonstrabile; ele sunt date primare ale spiritului, care apar prin trăire. „A fi”, „a trebui”, „posibilitate și necesitate”, „a voi” „în-doiala”, „teama”, „jocul reciproc dintre subiect și obiect”<sup>1)</sup>, etc., sunt categorii ale spiritului. „Die Wissenschaft und die Kunst, die Religion und die gefühlsmässig-innerliche Verarbeitung der Welt, die sinnliche Auffassung und der Zusammenhang der Dinge nach einem Sinn und Wert, — dies und vielleicht noch andre sind die grossen Formen, durch welche jeder einzelne Teil des Weltinhaltes sozusagen hindurchpassieren kann oder soll. Wie uns unsere Welt gegeben ist, zeigt sie an jedem Punkt ein inhaltliches Element, das in eine dieser Kategorien aufgenommen ist; *denselben* Inhalt meint unsre Reflexion bald unter dieser, bald unter jener Kategorie zu erblicken: eben denselben Menschen können wir als Gegenstand des Erkennens und der künstlerischen Formung haben, eben dasselbe Ereignis als Moment unseres inneres Schicksals und als Erweis eines göttlichen Eingreifens, eben denselben Gegenstand als rein sinnlichen Eindruck und als Moment einer metaphysischen Konstruktion des Daseins”<sup>2)</sup>.

Nu a intrat așadar în preocuparea lui Simmel niciodată nevoia de a ne lăsa o sistematică a acestor categorii. Se pare însă — după alte precizări — că forma primară — fără

1) Cf. *Knevels, W.*: *Simmels Religionstheorie*. Leipzig. 1920, p. 54.

2) *Simmel, G.*: *Hauptprobleme der Philosophie*. Leipzig. Samm. Göschen. 1910, p. 16.

a cunoaște raportul și dependența celorlalte de ea — este „trăirea nemijlocită a realității”. Celelalte categorii nu pot „forma” decât materialul trecut prin filiera trăirii nemijlocite. E o imperfecțiune a structurii psihologice faptul că toate conținuturile trebuie să treacă prin categoria trăirii, înainte de a putea intra în altă formă.

Este greu de definit de asemenea ce se cuprinde în vederile lui Simmel sub termenul de lume a conținuturilor. Uneori conținuturile sunt concepute ca ceva de nepătruns, iar mai târziu ca ceea ce apare după trecerea prin categoria trăirii. Imperiul acestor conținuturi pare a fi constituit din *universal*, care se individualizează odată cu trecerea prin forma trăirii. Această premisă va sta mai târziu și la temelia conceptului de „lege individuală”. Prin transpunerea, sau traducerea conținuturilor în limbajul formelor, discrepanța subiect-obiect, natură-spirit dispare.

Dacă dela criticism Simmel trece la psihologismul biologic și la pragmatism în întâia perioadă a operii sale, în a doua, probabil tot sub influența mișcărilor neokantiene (școala dela Marburg sau cea badică) precum și a antipsihologismului husserlian, recunoaște autonomia valorilor odată cu tratarea filosofică a domeniilor culturii. Spre deosebire însă de Windelband sau Rickert, care consideră produsele culturale în sine ca valori pure, pe Simmel îl mână năzuința de a afla sensul interpretativ al acestor valori, determinația lor de actele vieții. De unde la cei dintâi semnificația individului și a actelor sale se descoperă în semnificația valorilor, înfrățite cu realitatea, la Simmel este vorba de continua raportare a valorilor la viață, care le dă sensul cu toate că se desvoltă după o cauză proprie. „Filosofia banului” este semnificativă din acest punct de vedere. Un dat economic — banul — este privit în corelațiile sale strânse cu toate produsele vieții, un conținut parțial al culturii este raportat, înțeles și interpretat cu o măiestrie nebănuită la și în funcție de întreaga existență spirituală. Pe un alt plan al vieții culturale: fenomenul Goethe de pildă, nu poate fi înțeles prin categoriile obișnuite de intelect, artă, practică, metafizică, natură, suflet, — ci prin prinderea nuanțurilor și adâncirilor realizate de aceste categorii în cursul desvoltării fenomenului Goethe, privit în totalitatea existenței sale personale și creatoare. Valoarea este numai expresie și simbol al unei calități trăite. Elementul calitativ este așa de important încât în cele din urmă, sub influența idealismului german,

Simmel reduce cantitățile, sau le absoarbe în calități. Vieța este bunul suprem; ea nu este o creație — ca lumea valorilor — ci temeiul și condiția oricărei creații; ea nu este un domeniu al valorii, ci factorul suprapus tuturor valorilor, din care acestea apar și își dobândesc semnificația. Conținuturile-valorii, create de vieță, despicate din unitatea și curgerea sa continuă, își păstrează în cursul evoluției o valabilitate și își dezvoltă o determinație proprie intemporală. Dar ele deși formează lumi statice, nu rămân complet străine de spirit, — ele creiază dimpotrivă *drumul spiritului către el însuși*, care nu e altceva decât cultura, înțeleasă ca o formă a interiorității. „Kultur ist der Weg von der geschlossenen Einheit durch die entfaltete Vielheit zur entfalteten Einheit”<sup>1)</sup>. Dacă este întemeiată convingerea că domeniul valorilor este aparte și trebuie tratat după normele sale proprii, nu este mai puțin sigur și mai îndreptățit că ele trebuiesc considerate la un loc ca un tot, al cărui izvor comun este vieța. Valorile sunt expresia forțelor creatoare ale vieții. Cultura individului nu se poate atinge decât pe deasupra realităților spirituale obiective — trecând adecă prin „stațiile” reprezentate de valori —; valorile sunt valori ale culturii numai în măsura în care drumul ce trece prin ele conduce spiritul dela sine spre sine, dela ceea ce s’ar mai putea numi starea de natură la starea de cultură<sup>2)</sup>. Aceste vederi îl apropie pe Simmel de R. Eucken, cu care are evidente înrudiri. Dar în vreme ce pentru Eucken realizarea unității spirituale dezvoltate, a obiectivării psihicului, este un proces eroic și dinamic, pentru Simmel este mai mult un proces contemplativ, de adâncire în esența culturii.

Naturalismul primei epoci face astfel loc în gândirea lui Simmel unei concepții *culturale* a vieții — considerată ca Spirit —, care atinge sinteze și construcții de ordin superior — expresii ale forțelor sale creatoare. Subiectivismul se transformă în obiectivism spiritual, cu toate că interpretarea acestuia din urmă se face mereu în funcție de curentul Vieții.

Dacă în Sociologie Simmel trece drept creatorul „formalismului” — al doctrinei care concepe Sociologia ca un studiu al formelor sociale, cu înlăturarea orișicărui element material (cu toate că nu poate face abstracție de conținuturile istorice chiar atunci când le privește numai ca exempli-

1) Simmel, G.: Philosophische Kultur. Potsdam. III-e Aufl., 1923, pag. 238.

2) Ibidem, pag. 247.

ficări) —, aceeași tendință se descoperă și în tratarea celorlalte aspecte ale culturii.

Ceeace îl isbește și îl atrage mai mult pe Simmel în gândirea kantiană este faptul că obiectul de cunoaștere este o funcție a experienței interne. Teoria cunoașterii la Kant este o promovare a formelor spiritului, cunoașterea fiind dependentă de formele acestui spirit. Etica criticistă găsește de asemenea ultimul sens al moralității în trăirea nemijlocită a unei cantități și a unei forme de viață în procesul voluntar. Deciziile etice sunt date nemijlocite ale Eului. Eul creator poartă în centrul intim al activității sale toată obiectivitatea, sensul său adânc consistând în acțiunea formatoare, care disolvă tot ceeace este substanțial și obiectiv dat. Acesta este probabil motivul adânc pentru care Simmel nu privește gândirea kantiană ca o construcție unilaterală, deși e o expresie desăvârșită a intelectualismului. Ea este justificată prin tipul psihologic ce i-a dat naștere. Ea este expresia unei anume spiritualități: din această cauză nu va lua poziție pentru sau împotriva ei. „...Ca și arta, scrie Simmel<sup>1)</sup>, care e o imagine a lumii „văzută printr'un temperament” așa este... filosofia... un temperament, văzut printr'o imagine a lumii”, ea este una din marile atitudini ale omenirii în fața existenței. Centrul coordonator și interpretator al elementelor lumii este temperamentul filosofului. Imaginea lumii corespunde idealului personalității sale, din acest motiv, orice filosofie, care nu e eclectică, nu poate fi comparată, în temeiurile ei adânci, cu altă filosofie.

Concepțiile despre lume ale lui Schopenhauer, Nietzsche și Goethe reprezintă față de cea a lui Kant o întregire și un pas înainte. Ele nu se exclud, deși simpatia lui Simmel se îndreaptă spre viziunea lui Goethe.

Dacă gândirea kantiană limitase detronarea rațiunii la anumite domenii ale vieții, metafizica voinței lui Schopenhauer și Nietzsche va duce acest proces până la ultimele lui consecințe. Rațiunea nu va mai fi considerată ca rădăcină și act ultim al existenței. Din acest unchiu de vedere, Simmel consideră filosofia schopenhaueriană ca unul din pașii hotărâtori înainte în problema filosofică a vieții omenești. Căci dacă înainte vreme, rațiunea fusese supraordonată, în scopurile și cuprinsul său,

1) *Simmel, G. : Schopenhauer und Nietzsche. Leipzig. Dinnker. 1907. pag. 17.*

curentului Vieții, ea devine la Schopenhauer încadrată acestui curent de esență voluntară. Existența noastră lipsită de opăsuri odihnitoare, n'are puțința de a se depăși și de a afla o oprire, un scop final în afara ei. Absolutul voinței este identic cu viața. Nevoia unui scop final al existenței se manifestă totuși permanent, deși viața ridică posibilitatea realizării lui. Aci rezidă temeiul pesimismului lui Schopenhauer, care accentuează mai mult lipsa de sens și scop a existenței decât trășătura ei de suferință... „Diese vom Zweckwillen getriebene und des Zweckes beraubte Welt ist auch der Ausgangspunkt Nietzsches”<sup>1)</sup>). Dar între Schopenhauer și Nietzsche apare Darwin. Între Schopenhauer care ajunge la negarea vieții, a voinței de a trăi, și Nietzsche care ridică la apoteoză viața prin individualismul aristocratic și morala distincțiunii, puntea de legătură o formează teoria evoluționistă. Nietzsche descoperă astfel, pe temeiuri evoluționiste, scopul vieții în viața însăși.

Sensul Vieții se descoperă însă mai precis în domeniul artei, sau, mai exact, al artiștilor. căci filosofiele amintite sunt, mai mult sau mai puțin, teorii de natură științifică. Monografiile despre filosofi se întregesc astfel cu monografii despre artiști.

Incoronarea operii sale monografice este monografia asupra lui Goethe. Scopul lui Simmel este de a descoperi în opera obiectivată și în datele impersonale, spiritualitatea creatoare care le traversează. Sensul global al acestei mari existențe se descoperă numai dacă este privită în întreg cuprinsul ei, dela tinerețe la bătrânețe și în toate crizele și tensiunile din dezvoltarea ei. Goethe a ridicat umanul pur dincolo sau deasupra tuturor perfecțiunilor singuratece — care duc un conținut singuratec la o dezvoltare desăvârșită în direcție practică, estetică, intelectuală sau religioasă — nu impus ca valoare, ci trăit ca valoare. Imaginea lumii lui Goethe prezintă astfel o dublă caracteristică: pe de o parte, ideea unității lumii viabile, pentru care reprezentarea empirică a organismului este numai o imagine sau simțire; pe de altă, ideea discrepantei și multiplicității ființei, care se proiectează în o mulțime de individualități, deosebite calitativ, în care unitatea creatoare face din fiecare un simbol al totului, neîngăduindu-le să se despice în bucăți. Goethe concepe așa dar lumea prin prisma vieții: ca o obiectivare cuprinzătoare a subiectului, care își păstrează legea sa

1) *Ibidem*, pag. 4.

internă. Goethe este pentru Simmel cel mai mare interpret și „formator” al vieții pentru că, în el, persoana și opera, destinul și creația sunt astfel înfrățite, încât nu îngăduie evidențierea „ideii” acestei existențe decât în unitatea acestora.

Jocul de reprezentare din gândirea lui Simmel (Kant — Goethe, Schopenhauer — Nietzsche) continuă cu Rembrandt, pus față în față cu arta clasică. Artă este o categorie formală ireductibilă, iar formula „artă pentru artă” trebuie înlocuită cu: „vieță pentru artă și artă pentru vieță”. Artă clasică smulge prin abstracțiune un moment din devenirea vieții și creiază frumosul după norme lineare și interpretare spațială: ea este intemporală, exprimând în sine un moment al vieții situat dincolo de trecut și viitor. Rembrandt dimpotrivă, caută forma în vieță; el exprimă într'un moment întreg impulsul anterior și trecutul vieții, povestind parcă istoria acestui impuls imobilizat într'un moment. Nu generalul, ci destinul propriu și unitatea ființei individuale se exprimă prin arta lui Rembrandt. Moartea, cuprinsă în fiecare existență, este așa de adânc incorporată în opera lui Rembrandt, încât nu se poate izola fără a distruge totul. Artă lui Rembrandt este expresia libertății de creație și a simțului de individual al germanilor, în vreme ce clasicismul apare lui Simmel ca trăsătură caracteristică spiritului greco-roman, pentru care sensul expresiei artistice este în forma ce depășește realitatea individuală.

Prin aceste lucrări (la care s'ar mai putea adăoga și studiul raportului Michel Angelo-Rodin) Simmel nu caută numai să definească sensul vieții prin exemplul marilor apariții istorice, ci formează prilejul de expunere a pătrunzătoarelor sale vederi asupra artei, filosofiei, religiei, științei. Acest gânditor n'a fost însă preocupat de nevoia fundamentării unei etici, sau a științei artei, sau a unei logici. Ceeace tinde mereu să arate este că toate aceste „lumi” ale artei, științei, religiei, etc. derivă din forțele formatoare și creatoare ale vieții. Artă de pildă, isvorăște din activitatea creatoare a spiritului și nu poate fi derivată din altă categorie sau „lume”. Realitatea — o altă categorie — nu este singura haină sub care ni se înfățișează sensul și cuprinsul lucrurilor. Artă și realitatea sunt două posibilități de „formare”, coordonate, care pot înfățișa același cuprins. Alături de energiile spirituale care determină viziunea reală, empirică, coexistă cele care crează imaginea artistică. Artă ca și religia, știința ca și filosofia ne prezintă „lumi” globale din cuprinsul lumii, fără a-l putea să-l înglobeze în în-



tregime. Cum se pot totuși coordona aceste „lumi” variat „formate”? Revenind la o precizare generală făcută cu prilejul expunerii problematicei „conținut-formă” ne va fi ușor să înțelegem acest lucru. Nu fiecare din aceste „lumi” — ale artei, religiei, științei, etc. — sunt capabile să cuprindă toate elementele lumii totale, lumile ideale posibile realizându-se numai în parte. După cum nu toate conținuturile date nemijlocit sunt „formate” din punct de vedere al cunoașterii științifice, tot așa nu toate devin opere de artă, sisteme de filosofie și nu trec prin forma religiei. Deși diferențele trebuiesc căutate în tehnică și posibilități de exprimare, principial lumile create de aceste forme nu se amestecă, ele putând să tălmăcească în limba lor și să învedereze în logica lor proprie întreaga „lume a materiei”.

În materie de religie ceea ce primează este de asemenea atitudinea. La temelia tuturor conținuturilor religioase se găsește religiozitatea, ca formă immanentă a procesului vieții, — în care e cuprins tot ceea ce e supramundan, adânc, absolut, sfânt. Natura religioasă, n'are numai o anumită religie ca element de cunoaștere, ci ființa sa este religioasă, „funcționează” religios. Esența religiei nu se descoperă în cutare credință, ci în faptul de a crede, — credința fiind forma spontană a interiorității ce se poate aplica orișicărui conținut.

În filosofie același lucru. Nu există un principiu comun care să închege la un loc diversele concepții despre lume. Nici o „Weltanschauung” n'are valabilitate universală și nu cuprinde adevărul absolut. Dar dacă unitatea și esența filosofiei nu se realizează în conținutul ei teoretic, ea este constatabilă în *atitudinea filosofului*. A fi filosof înseamnă a avea un organ de recepție și reacțiune față de întregul existenței. Filosofia nu relevă obiectivitatea lucrurilor — aceasta e preocuparea științei — ci tipuri de spiritualitate umană așa cum acestea se descoperă în o anume prindere a lucrurilor. Filosofia exprimă ceea ce e mai *adânc* și *ultim* în atitudinea personală față de lume; această exprimare se conturează în o imagine „formată” după acele interpretări și linii directive, care creează diferențele între trăsăturile și tipurile omenești. Principiul formator al imaginii filosofice este de a defini o poziție unitară în fața nemăsuratei pluralități, a coloritului, neînfrățitului și sfărâmatului din lume. După cum arta trebuie să vadă lucrurile *dela* o distanță mai mare decât practica sau cercetarea științifică, tot așa și universalitatea filosofică prinde lumea *dela* o anumită distanță.

Dacă cu aceste vederi Simmel pare a se apropia de Dilthey, în preajma căruia a trăit multă vreme, concluziile spre care tinde îl îndepărtează. Căci în vreme ce pe Dilthey l-a preocupat gândul de a descoperi tipurile de personalitate cu ajutorul cărora să poată *explica* concepțiile istorice despre lume și viață, pe Simmel îl mâna năzuința de a afla un sens al sistemelor filosofice dincolo de unilateralitatea și temporalitatea lor. Acest sens e filosofia însăși, care, ca și arta sau religia, se conservă ca principiu dincolo de diversitatea cuprinsurilor. „În unilateralitatea marilor filosofi, scrie Simmel, se manifestă lămurit raportul dintre nesfârșita pluralitate de înțeles a lumii și posibilitățile noastre limitate de interpretare”. Cunoașterea însă a unilateralității ca necesitate principială, ne situează deasupra tuturor unilateralităților. „Le negăm în momentul în care știm că sunt unilateralități, fără a înceta prin aceasta să stăm în ele. Îndoiala asupra limitării și caracterului lor trecător ne îngăduie să știm că nu stăm simplu în marginile impuse de ele, ci, cunoscându-le, le depășim”.

Cu pătrunderea în creațiile culturii se desenează la Simmel nevoia de a depăși relativismul pur și de a găsi o stație de oprire în fața nesfârșitei curgeri a spiritului. Discrepanțele și pozițiile bine-rău, frumos-urât, sunt numai provizorii, atâta vreme cât este posibil să se găsească un concept care să înfrunțeze aceste contraste. Dar Simmel nu va putea trece peste dificultatea logică și peste contradicția ce consistă în a privi viața ca ceva ce este și ca ceva mai mult de cât este, deși gândirea sa, în faza ultimă, arată că atât timp cât e Vieță ea cuprinde elementele tuturor opozițiilor și cât timp e Vieță este mai mult decât fiecare din elementele opoziției, depășind în orice act marginile acestor opoziții. Esența Vieții este de a fi unitatea a ceea ce e „format” și a ceea ce trece dincolo, a ceea ce este persistent și curgător, a individualizării și a totalizării. Această contrarietate a constanței și depășirii este însăși trăsătura fundamentală a Vieții. Imanența transcendenței este definiția proprie Vieții. Vieța își găsește așadar esența sa în a fi Mai-mult-decât-Vieța, mai-multă-Vieță. Este firesc de asemenea ca în o Vieță astfel concepută — care totuși se exteriorizează în individualități închise — să se distrame și să se topească toate opozițiile. Pentru întemeierea acestei vederi, Simmel pleacă dela Biologie, încorporând și organicul în seria evoluției creatoare. Ceea ce forma însă ținta lui Bergson, constituie pentru Simmel punct de plecare. Treapta spiri-

tuală este pentru Simmel numai o evoluție ulterioară a vieții organice, față de care nu comportă nici o valoare metafizică în plus. Astfel că în vreme ce activismul lui Eucken ajunge, în ultima instanță, la prețuirea deplină a vieții, la curajul existenței (care îl apropie de gândirea nietzscheiană), Simmel nu poate trece peste contradicții și opoziții și accentuează caracterul *tragic* al evoluției creatoare și al culturii (apropiindu-se mai mult de concluziile schopenhaueriene). În „Noțiunea și Tragedia Culturii” ca și în conferința „Conflictul Culturii Moderne”, lasă să se întrevadă problematica tragică a oricărei vieți spirituale și a oricărei culturi. Vieța pe treapta Spiritului, se exteriorizează și se exprimă nemijlocit în creații, care vor să închidă în tiparul lor curgerea nesfârșită a vieții, — astfel că mai curând sau mai târziu constanța ideală și istorică a produselor culturale, va intra în opoziție sau dușmănie cu vieța etern nețărnută și etern variabilă. În momentul chiar când se nasc, produsele culturii au o structură fixă, care n’are nimic de a face cu ritmul neîncetat de scoborire și ascensiune, de reînnoire, de destrămare și recompunere ce caracterizează vieța. Cruste ale vieții creatoare, cu o logică și forță proprie de rezistență, obiectivările culturale își păstrează independența față de dinamica spiritului ce le-a creat. În momentul creației ele corespund probabil vieții, însă ele se înstrăinează mai curând sau mai târziu față de vieța spirituală în neconținută curgere și totdeauna anticipatoare. Schimbarea perpetuă a conținuturilor de cultură este rezultatul prodigioasei productivități a vieții și semnul adâncii contraziceri dintre devenirea spirituală și obiectivitatea statică a conținuturilor în care trăește.

Într’un studiu din lucrarea „Lebensanschauung” Simmel se ocupă de conceptul unei „legi individuale”, — prin care se încearcă să se scoată vieța absolută din sfera nemijlocitului, făcând accesibile explicațiunii teoretice și verbale trăirea mistică și intuiția pură. Dar moartea, poate prea timpurie, a profesorului de filosofie dela universitatea din Berlin, n’a îngăduit construcția unui adevărat sistem metafizic, deși acest lucru începea să se contureze în năzuințele lui Simmel. An fi atins oare Simmel și acest stadiu al unei filosofii închise într’un sistem, câtă vreme întreaga sa strădanie s’a îndreptat spre promovarea atitudinii filosofice *deschise*, bogată prin imensele perspective pe care le deschide cugetării?

Dacă prin definirea caracterului tragic al culturii Simmel

sfârșește cu un anume pesimism cultural, care reliefează tră-sătura vremelnică a oricărei creații spirituale, — deschizând și anticipând drumul ce-l va bătători Spengler —, prin sfortarea sa constantă de a salva autonomia spiritului și a forțelor sale creatoare, se situează în alvia celui mai subtil și fin idealism. În introducerea atât de scurtă și plină de adânci înțelesuri, la „Cultura Filosofică”, Simmel aseamănă linia metafizicii cu aratul copiilor, — din cunoscuta fabulă a tatălui care le lasă moștenire o comoară în ogrorul său. „Comoara nu vom găsi-o, închee Simmel, însă lumea pe care am răscolit-o în căutarea ei, chiar dacă în realitate eventual nici nu va fi fost vorba propriu zis de comoară, — ne va aduce un întreit fruct, pentru că această răscolire este necesitatea și destinul Spiritului nostru”<sup>1)</sup>).

## Wilhelm Dilthey

Născut la 1833 în Biebrich pe Rin, Dilthey a crescut într-un mediu de adâncă religiozitate protestantă, de unde și dorința lui, când era tânăr, de a ajunge preot. Luând apoi contact cu filosofia, i se consacră ei cu toată căldura, închinându-i tot ce avea el mai bun întrînsul. Rând pe rând profesor la Basel, Kiel, Breslau și Berlin, de'o constituție mereu bolnăvicioasă, Dilthey moare la 1911. Tot ceea ce a scris Dilthey poartă un caracter fragmentar sau pregătitor, căci nici una din lucrările începute n'au fost duse la capăt. A lăsat însă o operă bogată, pe care devotamentul câtorva elevi a

---

1) Scrieri de Georg Simmel: *Ueber soziale Differenzierung*, soziologische und psychologische Unters. (Schmollers St. u. Sozialw. Forsch. X, 1) Leipzig, 1890; *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, eine erkenntnistheoretische Studie (Leipzig, 1892); cu ediție ult. mod.); *Einleitung in die Moralkwissenschaft*, eine Kritik der ethischen Grundbegriffe, Berlin 1892/93; *Philosophie des Geldes*, Leipzig, 1900; *Kant*, sechzehn Vorlesungen, Leipzig, 1903; *Schopenhauer und Nietzsche*, ein Vortragszyklus, Leipzig, 1907; *Die Religion*, Bd. II der „Gesellschaft“ herausg. von Buber, 1907; *Soziologie*, 1908; *Hauptprobleme der Philosophie*, Leipzig, 1910; *Goethe*, Leipzig, 1913; *Kant und Goethe*, zur Geschichte der modernen Weltanschauung, Leipzig, 1916; *Rembrandt*, ein kunstphilosophischer Versuch, Leipzig, 1916; *Philosophische Kultur*, gesammelte Essays, Leipzig 1911; (Cit. ed. din 1923, care cuprinde, între altele: „Das Abenteuer“, „Michel Angelo“, „Rodin“, „Der Begriff und die Tragödie der Kultur“). *Mélanges de Philosophie relativiste* trad. fr. de A. Guillaïn, Paris, 1912 culegere de eseuri. *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*, München, 1917; *Lebensanschauung*, vier metaphysische Kapitel, Leipzig, 1918; *Zur Philosophie der Kunst*, philosophische und kunstphilosophische Aufsätze, Potsdam, ed. din 1922, în care se cuprind, între altele: „Stefan George“, „Florenz“, „Venedig“, „H. Bergson“, „Werde was du bist“, „Das Problem der historischen Zeit“.

reușit s'o scoată într'o ediție complectă, abia de curând terminată, de 11 volume. Dintre scrierile lui cu caracter sistematic menționăm: *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883). *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894); *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910, complectată în volum 7 al operelor complete cu ceeace rămăsese postum de la Dilthey); *Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* (vol. V din „Gesammelte Schriften”); *Abhandlungen zur Weltanschauungslehre* (în vol. VIII).

Cu Dilthey desbaterea filosofică iea o cu totul altă direcție. Științele istorice și spirituale în genere luaseră în sec. 19-lea o desvoltare fără precedent: opere, ce se impuneau și prin caracterul lor sever științific și prin metodele ce trecuseră cu succes examenul critic, stăteau acum alături de operele monumentale ale științelor naturii. Iar problemele care se puneau în această situație, erau dintre cele mai interesante. Care este mijlocul de cunoaștere de care se servesc științele spiritului? În ce constau metodele lor particulare? Care sunt scopurile teoretice pe care le urmăresc aceste științe? Care e structura obiectului lor? Căutând să deslege asemenea probleme, Dilthey a adus contribuții care valorează nu numai prin ele însele, ci și prin influențele pe care le-a exercitat.

Dilthey vrea să facă în domeniul științelor spiritului ceea ce a făcut Kant în domeniul științelor exacte: să dea o analiză a principiilor fundamentale ale cunoștinței noologice sau, cum se exprimă el însuș, „o critică a rațiunii istorice”. Deaceea el se adâncește în devenirea istorică, analizează procedeele de care se servesc științele istorice și spirituale, pentru a prinde în ele ceeace au propriu și particular. Căci totul, după el, este determinat de istorie. „Ceeace este el, omul nu poate afla decât prin istorie”. Orice concepție despre lume și viață este expresia unui individ, ce trăiește într'un anumit timp și face parte dintr'o anumită națiune, supus unor condiții culturale istorice și unor determinări naturale. Nu se poate deci vorbi de o concepție *absolută* despre lume și viață, ci numai de anumite *tipuri*, expresii ale deosebirilor fundamentale din sânul vieții însăș.

În număr de trei sunt după Dilthey aceste tipuri. Este mai întâi *tipul naturalismului*, caracterizat prin aceea că în teoria cunoștinței manifestă tendinți sensualiste sau materialiste, în etică pune accentul pe plăcere sau înclină spre determinism,

spre o supunere resemnată față de universul copleșitor și străin. Acestui tip aparțin Democrit, Hobbes, Hume, etc.. Este apoi *tipul idealismului libertății*, ce se caracterizează prin aceea că se sprijină pe fapte de cunoștință, în diferite forme. Una din formele acestui idealism al libertății o întâlnim în antichitate la Anaxagoras, Socrates, Platon, Aristoteles, o altă formă o întâlnim în concepția creștină despre Dumnezeu ca creator al lumii, precum și în diferite alte concepții filosofice până la filosofia transcendentală a lui Kant și a urmașilor lui. În sfârșit, este *tipul idealismului obiectiv*, ce se caracterizează printr-o atitudine contemplativă, descoperă în lucruri o armonie universală, se simte una cu universul și înclină mai mult spre panteism. Reprezentanți ai acestui tip sunt: Heraclit, Parmenides, Giordano Bruno, Spinoza, Goethe, Schopenhauer, Schleiermacher.

După Dilthey, aceste trei tipuri, fiind expresii ale vieții însăș, sunt toate îndreptățite: nici unul nu este de preferat celorlalte.

Dilthey este deopotrivă adversar al speculațiilor metafizice precum și al criticismului kantian cu formele lui a priori. El stă sub influența pozitivismului și a romantismului, cerând mereu plecare de la fapte și prețuire a faptului individual, a vieții. Și Dilthey preconizează conștiința ca punct de plecare al cercetărilor epistemologice, dar conștiința, nu așa cum o determină pozitivismul sau criticismul kantian, ca o pură abstracțiune, constituită din elemente intelectuale, ci așa cum este ea în realitate, în plenitudinea funcțiunilor ei sufletești. Căci conștiința nu este numai rațiune, intelect sau reprezentări, ci este în acelaș timp și voință și simțire. Fiindcă se pornea de la conștiință ca rezultat al unui proces de abstractizare, era imposibil să se rezolve problema lumii externe. Dacă dimpotrivă, plecăm de la conștiința reală, de la subiectul cunoscător concret și viu, lumea externă nu mai are nevoie să fie dedusă, căci existența ei este un fapt de experiență simplă și obișnuită. Și anume iată cum: când, în urma unui impuls propriu, încercăm să efectuăm o mișcare și mișcarea întâmpină pe neașteptate în mersul ei o rezistență independentă de voința noastră, acest fapt constituie pentru noi fundamentul credinței în existența lumii externe. Realitatea lumii externe n'are nevoie să fie demonstrată sau dedusă, fiindcă este trăită.

Pentru a determina și clarifica filosofic științele spiritului, Dilthey e convins că lucrul nu e posibil decât pornind

de la o cunoaștere sistematică a sufletului omenesc, ale cărui manifestări sunt aceste științe. E nevoie cu alte cuvinte de o psihologie, adecvată scopurilor urmărite. Impotriva psihologiei asociaționiste, care pornea de la elemente, și căuta să explice cu ajutorul lor întreaga complexitate psihică, Dilthey preconizează întemeierea unei psihologii care să pornească nu de la elemente, ci de la întreguri, nu de la părți, ci de la complexuri, de la unitatea concretă și vie a sufletului, de la bogăția lui reală, a unei psihologii care nu caută să explice fenomenele psihice cauzal și să descopere legi, ci să le descrie și analizeze. Științele spiritului au nevoie, așa dar, spre a putea fi sesizate în structura lor, de o psihologie descriptivă și analitică. Științele spiritului nu se pot constitui fără o atare psihologie. „E nevoie, spune Dilthey, de o sistematică psihologică, în care să-și găsească loc întreaga plenitudine a vieții sufletești. Căci realitatea întinsă a vieții, așa cum s'au străduit și se străduiesc s'o prindă marii scriitorii și poeți, trece de hotarele psihologiei noastre didactice. Ceeace acolo e exprimat în simbol poetic, în scrieri geniale, trebuie să încerce să stabilească, să expună la locul său și să analizeze o psihologie care descrie întregul cuprins al vieții”<sup>1)</sup>). Intrebuințând descrierea și analiza, dar în același timp deducția și sinteza, precum și procedeele comparative și diferențiale, noua psihologie va utiliza tot ce va crede de cuviință ca să ajungă la o cunoaștere cât mai exactă a sufletului așa cum este el în realitate. Ea va sesiza deci viața sufletească în conexurile, dezvoltările și în schimbările pe cari stările de conștiință le sufăr de la conexurile dobândite ale vieții sufletești.

Dacă n'am dispune decât de reprezentări și noțiuni abstracte, adică de acele mijloace de care ne servim ca să cunoaștem natura, atunci omenirea cu toate manifestările ei spirituale ne-ar rămâne vecinic necunoscută, căci cu ajutorul acestor mijloace ea ar fi transformată într'un fapt fizic, pierzându-și tocmai caracterul ei specific. Noi dispunem însă de alte mijloace, pentru a sesiza omenirea cu toate manifestările ei multiple: dispunem de *trăire*, de *expresie*, de *înțelegere*. Prin trăire Dilthey înțelege o specie determinată de cunoaștere, un proces sufletesc prin care noi luăm cunoștință de propriile noastre stări sufletești. Referindu-se la stările noastre sufletești proprii, trăirea este deci o cunoaștere nemijlocită,

1) W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Teubner, Bd. V, 156.

originară și elementară. Ea se mai caracterizează apoi și prin aceea că, intrând în funcțiune, nu provoacă acea scindare dintre subiect și obiect, acea dualitate pe care o întâlnim la cunoașterea obiectelor fizice. În actul trăirii subiectul și obiectul sunt una. Trăirea are loc în timp, ea este „o scurgere în timp”.

Având însă ca obiect propriile noastre stări sufletești, ar însemna să fim închiși pe veci în limitele înguste ale subiectivității noastre, dacă am dispune numai de trăire. Ceeace ne pune în situație de a depăși cadrele trăirii, de a mai cunoaște și altceva decât propriile noastre stări sufletești, este înțelegerea. Acest nou mijloc de cunoaștere poate sesiza ceeace se petrece și în conștiința altor indivizi, poate sesiza comunități întregi și creații spirituale, lărgind astfel neînchipuit orizontul vieții individuale și deschizând „în științele spirituale drumul care duce prin comun (durch das Gemeinsame) la general”. Oamenii nu trăesc doar izolați unii de alții, ci în comunitate, legați unii de alții prin legături multiple și variate. Or, tocmai faptul constitutiv al comunității face posibilă și condiționează înțelegerea. Dacă n’ar fi comunitate, n’ar fi nici înțelegere. Tot astfel, dacă n’ar fi trăire, n’ar fi înțelegere. Căci înțelegerea presupune actul trăirii, pleacă de la trăire, o desvoltă, o corijează și o completează: înțelegerea continuă trăirea. Într’un cuvânt, trăirii i se deschide, spre a fi sesizată, subiectivitatea, iar înțelegerii i se deschide obiectivarea vieții.

Trăirea și înțelegerea nu sunt însă suficiente. Cum poate înțelegerea să sesizeze ceeace este spirit și spiritual? Numai datorită faptului, după Dilthey, că indivizii, comunitățile omenești și operele lor, sunt manifestări ale vieți și anume manifestări înzestrate cu spirit. Ca ființe ce trăim în comunități omenești noi gândim, simțim și lucrăm și ceeace gândim, simțim și lucrăm își găsește într’un fel sau altul exteriorizarea, expresia obiectivă, desprinsă de noi înșine și devenind independentă, către care se îndreaptă apoi înțelegerea. Prin intermediul expresiei reușește înțelegerea să sesizeze viața și ceeace e spiritual. Expresia îndeplinește o funcție esențială. În expresie trăirea prinde corp, dobândește fixitate, capătă durabilitate. Expresia se caracterizează prin aceea că este exterioară trăirii, independentă de ea și durabilă în comparație cu ea. Toate funcțiile fundamentale de comportare a conștiinței își găsesc concretizarea în expresie: cu-



noștința realității își găsește în expresie mijlocul de înțelegere; sentimentul își găsește expresia în mină și gest, în cuvânt și ton, în norme și legi: în chipul acest spiritul se obiectivează, iar obiectivările lui poartă o pecete particulară: deși creații ale lui, ele îi sunt totuș exterioare. Raportul dintre expresie și înțelegere capătă o comunicare reciprocă, o extensiune imensă, neînchipuită, un fapt esențial, menit să dea naștere comunității omenești. Dacă viața nu s'ar manifesta și manifestările nu s'ar exterioriza în expresii durabile, cum ar putea înțelegerea să sesizeze viața și spiritul? Acolo unde avem aface cu viața, nu putem face nimic fără ajutorul înțelegerii. Prin procesul înțelegerii ajungem noi să prindem adâncurile vieții și iarăși noi nu ne putem cunoaște pe noi înșine și nu putem cunoaște pe alții, nu ne putem înțelege pe noi înșine și pe alții decât „numai dacă transpunem viața noastră trăită în orice specie de expresie a vieții proprii și străine”. Trăire, expresie și înțelegere alcătuiesc la un loc procedeul care va face posibilă existența umanității ca obiect spiritual. Între subiectul care înțelege și obiectele spirituale ce au să fie înțelese, se stabilește un contact intim, un raport real, concret, viu, vital. Desigur, și științele spiritului întrebuințează reprezentări, noțiuni, judecăți universale, dar aici ele au cu totul altă semnificare și alt rol decât în științele spiritului, datorită faptului că își au originea în trăire și înțelegere. Și cum atât în trăire cât și în înțelegere își exercită influența trăsăturile fundamentale ale vieții, își face auzit glasul totalitatea vieții noastre, este normal ca și în cele mai abstracte idei și judecăți ale științelor spiritului să răsunе plenitudinea vieții. În lumea spirituală, viața având drept scop sesizarea vieții, ea nu poate face acest lucru decât cu ajutorul trăirii, expresiei și înțelegerii.

Din punct de vedere psihologic trăirea este despărțită de înțelegere și ele rămân totdeauna separate: cea dintâi se referă la noi, cea de-a doua se raportează la altul. Dar din punct de vedere structural ele stau împreună, căci nu pot înțelege ceva străin decât reducând cele de înțeles la trăirile propriei mele persoane, după cum iarăși ceea ce trăesc eu înșumi pot regăsi cu ajutorul înțelegerii și la alți indivizi. Expresia supremă și-o găsește trăirea în autobiografie. Dar pentru toate științele spiritului, „reflectarea spiritului asupra lui însuși” rămâne, spune Dilthey, punct de direcție și de fundament.

Înțelegerea are diferite grade. Ea se prezintă în forme elementare, dar și în forme complicate și de o perspicacitate

și eficacitate ce echivalează cu o re-creare. Când se prezintă în această formă, Dilthey o numește retrăire (Nachbilden oder Nacherleben). Spre deosebire de trăire, care este o operație inversă procesului real de dezvoltare a vieții, adică merge de la operă la autor, de la creație la creator, retrăirea, dimpotrivă, se mișcă pe linia vieții însăși, în direcția ei de dezvoltare. Înțelegând prin plinătatea totalității vieții, noi retrăim viața cu valorile ei obiective și retrăind-o, noi o recreiem.

Retrăirea nu este însă la îndemâna oricui, ci este ceva rar, presupunând o „particulară genialitate personală”. Iar dacă o privim în funcția pe care o îndeplinește pentru științele istorice, de a sesiza „expresii de viață statornic fixate”, constatăm că genialitatea personală ajunge să se transforme într-o tehnică, ce ține pasul, în dezvoltarea ei, cu conștiința istorică. Această tehnică, adică „această înțelegere metodică a expresiilor de viață statornic fixate”, e cunoscută sub numele de interpretare.

Ceeace trebuie însă neapărat scos în relief la înțelegere, este faptul că înțelegerea nu trebuie concepută ca o operație strict intelectuală, căci pe toate treptele ei, dela cele mai de jos, până la cele mai înalte, activează nu numai intelectul, ci sufletul întreg, cu toate facultățile lui; că în orice înțelegere este cuprins un irațional, așa cum viața însăși, a cărei expresie este și pe care vrea s'o sesizeze, este ceva irațional; și că, prin urmare, orice încercare de a o prezenta și reprezenta prin formule de operații logice, trebuie socotită cu totul zadarnică și inutilă. Certitudinea ultimă, pe care se sprijină retrăirea, nu poate fi înlocuită prin nici o valoare cognitivă a vre-unui raționament deductiv.

Căutând să scoată în relief deosebirile fundamentale, esențiale, dintre natură și spirit, dintre lumea fizică și manifestările obiective ale vieții, Dilthey s'a străduit să determine și categoriile ce se întâlnesc în științele spiritului, fiind însă ferm convins, că nu există un criteriu obiectiv pentru determinarea lor, că raporturile lor nu pot fi puse în formă logică și că nici numărul lor nu este limitabil. Iată o seamă din ele: valoare, scop, însemnătate (semnificare), temporalitate, evoluție, modelare (Gestaltung), structură, forță, activitate, suferință, esență, schimbare, părți și întreg. Printre acestea sunt unele pe care le întâlnim și la determinarea fenomenelor fizice, ceeace n'ar trebui să ne inducă în eroarea de a crede că joacă același rol, căci numai denumirea este comună, sensul lor într'un domeniu și altul fiind esențial diferit.

Dilthey a arătat pentru manifestările spirituale ale trecutului un interes dintre cele mai puternice. Cu o nobilă pasiune urmărea să descopere resorturile și impulsurile intime ale culturii, să desprindă sensurile ei adevărate, să determine scopurile pe care le urmărește dezvoltarea culturală. Cine a citit ce a scris el despre tinerețea lui Hegel sau despre Schleiermacher n'a putut să nu rămână adânc impresionat de finețea, pătrunderea și întinderea înțelegerii sale. De aceea a și fost caracterizat drept „cel mai mare istoric al istoriei spiritului de la Hegel încoace”, o caracterizare ce i se potrivește și i se cuvine din plin.

Dilthey a exercitat în filosofia contemporană germană o puternică influență. Fundatorul epistemologiei științelor spiritului în genere și în special al celor istorice, el a determinat gânditori de mână întâi, ca H. Rickert, E. Tröeltsch, Max Weber, să reea problema înțelegerii, aducându-i, fiecare în felul său, contribuții dintre cele mai interesante. Punând accentul pe viață, făcând din problema vieții o problemă centrală a preocupărilor lui, el a dat un puternic impuls acelei mișcări din filosofia contemporană, cunoscută sub numele de „filosofia vieții”. Scoțând în relief acele noi mijloace de cunoaștere, trăirea și înțelegerea, și determinându-le în opoziție deschisă față de procedeele științelor exacte, Dilthey a pregătit terenul curentului intuiționist și iraționalist din filosofia contemporană. Deaceia Dilthey trebuie socotit drept unul din precursorii și reprezentanții de seamă ai mișcării anti-intelectualiste. Scufundat în devenirea istorică și având spiritul mereu deschis pentru valorile istorice, pe care le înțelegea în relativitatea lor temporală, Dilthey a rămas toată viața la convingerea că un sistem filosofic închis și valabil pentru totdeauna este o chimară, fiindcă formele vieții nu posedă o valabilitate absolută, ci doar una trecătoare. Dilthey este un *relativist*.

Dintre gânditorii germani ce stau sub influența lui Dilthey și sunt socotiți drept elevii lui merită să fie pomeniți: M. Frischeisen-Köhler, Eduard Spranger, Herman Nohl, Georg Misch<sup>1</sup>).

---

1) Cine dorește o expunere mai largă a concepției lui W. Dilthey, vd. N. Bagdasar, *Filosofia contemporană a istoriei*, 1930, pag. 1-29 și N. Bagdasar, *Cunoștința noologică după W. Dilthey*, în *Arhiva pentru Știința și Reforma Socială*, vol. XIV 1936, pag. 545-564.

## Hans Vaihinger

### I. — Viața și opera lui H. Vaihinger.

H. Vaihinger s'a născut într'o familie de pastori în *Tübingen*, la anul 1852, primind în familie o educație religioasă foarte severă. Dragostea pentru preocupările filosofice și-a câștigat-o el în gimnaziul din Stuttgart, prin lectura operei platonice „*Phaidros*” și a lucrării lui Herder „*Ideen zur Geschichte der Menschheit*”. Dar, un studiu filosofic sistematic Vaihinger n'a făcut decât după ce s'a înscris la Universitatea din Tübingen. Anaximander, Heraklit, Platon, Aristotel cât și *Critica rațiunii pure* a lui Kant l-au influențat puternic. E timpul în care tânărul filosof caută să se orienteze sub monumentala cupolă a filosofiei neokantiene. Filosofia lui Fichte, Hegel și în special a lui Schopenhauer l-a preocupat mult și i-a născut convingerea, că gândirea e în slujba voinții și a activității, așadar, o unealtă a voinții de viață. În anul 1874 Vaihinger își luă doctoratul cu o lucrare de mare valoare „*Die neueren Theorien des Bewusstsein*” și plecă la Leipzig, ca să asculte pe Wundt și pe Avenarius. Hotărâtoare pentru evoluția filosofică a lui Vaihinger a fost cunoștința cu F. A. Lange și cu opera acestuia, „*Geschichte des Materialismus*”. Epocala lucrare a lui Lange i-a dat lui Vaihinger ideea „ca să facă din ficțiune obiectul cercetărilor sale cât și fundamentul concepției lui filosofice”. Sub aceste influențe s'a născut opera lui Vaihinger intitulată așa de sugestiv *Philosophie des Als-Ob*.

Prima parte a acestei lucrări a fost terminată în iarna anului 1876-77 în Strassburg și prezentată ca o lucrare de habilitare sub titlul de *Logische Forschungen*: 1. *Die wissenschaftliche Fiktion*. În anii următori tânărul filosof prelucra și celelalte trei părți ale acestei opere, dar, ivindu-se unele greutăți, el e silit „să părăsească manuscrisul până la timpuri mai bune”. Între timp Vaihinger se ocupă cu filosofia lui Kant și ajunge la siguranța, că ficțiunea are importanță mare în filosofia kantiană. Fructul acestor osândii a fost publicarea unui „*Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*” — care și apărău în anul 1881 — și întemeierea revistei „*Kantstudien*” (1895).

În anul 1898 Vaihinger făcu cunoștință cu lucrările lui Nietzsche și după propriile-i mărturisiri, se entuziasmă de înrudirile pe care le descoperi între concepția sa și aceia a lui

Nietzsche. Un document al preocupărilor lui Vaihinger cu Nietzsche a fost lucrarea „Nietzsche als Philosoph”. Desigur, Vaihinger n'a neglijat nici o clipă nici problema ficțiunii și nici filosofia kantiană, ceea ce-l determină să întemeieze acea vestită „Kantgesellschaft” (1904). În anul 1906 Vaihinger fu silit, din cauza unei nemiloase boli de ochi, să se retragă din învățământ și să se dedice cu totul lucrării lui „Philosophie des Als-Ob”.

Ceeace e interesant de observat e faptul, că în opera lui Vaihinger se deosebesc patru momente, care reprezintă patru curente filosofice, ce stăpâneau în acel timp spiritul german. Așa e mai întâi triumful filosofiei lui Nietzsche, ceea ce însemnează triumful vieții în sensul voinții spre viață, triumful minciunii ca adevăr poetizat și triumful acelei „*Umwertung aller Werte*”.

Al doilea moment este voluntarismul, adică acea concepție psihologică care, în opoziție cu Herbart, nu recunoaște ca fundament al vieții sufletești decât voința. Este acel voluntarism care își are obârșia în metafizica schopenhaueriană și după care voința oarbă e ființa subiectului și a lucrului în sine, ba chiar fundamentul originar al întregii existențe. Și opera lui Vaihinger este așezată pe o asemenea „*Fundierung auf den Willen*”.

Al treilea moment îl formează epistemologia biologică a unui R. Avenarius și E. Mach, după cari atât cunoașterea practică cât și cea teoretică sunt în slujba vieții; sunt funcțiuni ale vieții. Gândirea nu mai e un scop în sine, ci un simplu mijloc pus în serviciul menținerii vieții; ea e un fenomen al vieții și un fapt biologic. A cunoaște, însemnează a trăi. În locul adevărului obiectiv aceștia pun utilul. Noi gândim și cunoaștem nu pentru a găsi adevărul, ci pentru a ne creia mijloace cât mai bune și mai folositoare pentru menținerea vieții<sup>1)</sup>.

Cel din urmă moment îl formează pragmatismul lui W. James. Pentru pragmatism criteriul adevărului nu mai este *acordul cu realitatea*, ci utilul. Ca adevărat e considerat de pragmatism numai ceea ce e folositor și în acest sens și minciuna e „adevărată”. Un adevăr absolut nu există.

Aceste patru momente au determinat în mare parte opera lui Vaihinger, pe care acesta n'a putut-o termina decât

1) Vezi R. Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff*, Leipzig 1891; *Kritik der reinen Erfahrung*, 1888; E. Mach, *Analyse der Empfindungen*, 1886.

după 35 de ani de muncă asiduă. Lucrarea apărău sub titlul: „*Philosophie des Als-Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche. Herausgegeben von H. Vaihinger*”, și ea a fost prezentată congresului internațional de filosofie ținut la Bologna în anul 1911. Titlul lucrării și îndrăsneala de a clădi pe două particule „*als-ob*” și „*als-wenn*” un întreg sistem de filosofie a trezit în lumea filosofilor un interes nespus de mare. În 1913 urmează ediția a doua, iar în 1918 a treia și astăzi „*Philosophie des Als-Ob*” a ajuns la ediția a noua. Afară de aceasta Vaihinger s'a văzut silit să publice o revistă anuală intitulată: „*Annalen der Philosophie mit besonderer Rücksicht auf die Probleme der Als-Ob Betrachtung*”, care să se ocupe cu lămurirea concepției lui filosofice și cu împăcarea idealismului cu pozitivismul.

Vaihinger moare în Halle în anul 1933.

## II. — Filosofia lui Vaihinger.

### 1) Funcțiunile logice sunt procese organice teleologice.

În natură nu are loc nimic prin oarba întâmplare, ci tot ceea ce se întâmplă are un sens și un scop. Procesul lumii și al vieții e însuflețit de un principiu, de entelechia aristotelică, care determină atât mișcarea infusoriilor cât și pe aceea a omului: este principiul „*der Zweckmässigkeit*”. Peste tot în imperiul organicului stăpânește acest principiu, ba chiar și în lumea sufletului, căci sufletul este „totalitatea organică a așaziselor acțiuni și reacțiuni sufletești” și ca atare el este supus acestei „*Zweckmässigkeit*”. Pe aceste considerații psihologice își așează Vaihinger a sa „*Philosophie des Als-Ob*”.

Sufletul este așadar „o putere formativă organică” și independentă. Acomodarea acestei puteri și influența ei creatoare asupra excitațiilor externe în sensul păstrării proprii e gândirea logică. „Gândirea logică e, deci, o funcție organică a psihicului”. De aici Vaihinger deduce, că noțiunile și intuițiile pe cari noi ni le formăm cu ajutorul gândirii, n'au menirea să ne ajute ca să ajungem la descoperirea unui adevăr obiectiv, sau la o „existență obiectivă”, ci ele au scopul „de a păstra și a îmbogăți viața organismelor; ele servesc ca instrumente pentru ca ființele organice să-și desăvârșească e-

xistența". Gândirea este, așadar, o unealtă în mână sufletului și un instrument în slujba vieții și de aceea valabilitatea unei formulări logice, a unei noțiuni sau judecăți, depinde de faptul că aceasta poate fi întrebuintată sau nu.

Organismul este așezat „într-o lume de senzații, care se contrazic, el este expus atacurilor unei lumi dușmănoase și, pentru ca să se poată menține, el e silit să-și caute cât mai multe mijloace de ajutor, atât în afară cât și în interior”. Și aceea care inventează aceste mijloace este gândirea. În căutarea acestor mijloace, gândirea face multe ocoluri, ceea ce însemnează „că drumurile gândirii sunt altele decât ale existenței”, că funcțiunile logice sunt „opintiri subiective și teleologice” și că „gândirea subiectivă face alte drumuri decât fenomenele obiective”. De aceea, originar, gândirea nu este decât o funcțiune teleologică a vieții. Noi nu trăim că să gândim, ci gândim ca să trăim, gândirea nefiind decât un mijloc în lupta pentru existență, sau, cum zice Vaihinger, „un simplu instrument care ne servește ca să ne orientăm mai bine în realitate”<sup>1)</sup>. Categoriile gândirii nu sunt altceva „decât mijloace comode pentru ordonarea masei de senzații și ca atare ele sunt născute dintr-o năzuință practică”<sup>2)</sup>. La Vaihinger se găsește expresia paradoxală, că adevărul nu e altceva decât „*der zweckmässigste Irrtum*”<sup>3)</sup>. Așadar despre cunoașterea unui dat obiectiv nu mai poate fi vorba.

Din cuvintele citate se poate vedea, că Vaihinger vorbește același grai ca și pozitivismul și pragmatismul, că el pune pe primul plan natura biologică și economică a gândirii, subordonând gândirea, senzației. Ca și pozitivismul Vaihinger prezintă o epistemologie sensualistă.

Vaihinger împrumută însă pozitivismului o notă nouă, prin introducerea noțiunii de *ficțiune*. Ce înțelege Vaihinger prin ficțiune? Ficțiunea este un mijloc ajutător, o noțiune ajutoare a gândirii — *Kunstgriffe* și *Kunstregeln*, cum le numește el — pe care sufletul o inventează cu dorința de a stăpâni lumea externă. Ficțiunea își are, așadar, obârșia în necesitatea pe care o simte gândirea de a-și ajunge ținta ei pe drumuri ocolite.

1) Vaihinger, *Die Philosophie des Als-Ob* (4 Aufl.) Leipzig 1928, p. 23.

2) Ibidem, p. 90.

3) Idem, p. 310.

## 2) Noțiunile fundamentale ale științelor sunt ficțiuni.

Vaihinger pleacă, pentru a-și dovedi teza lui ficționalistă, dela considerația că, grație categoriilor, conștiința ordonează haosul senzațiilor într'un cosmos al lumii obiective. Cu ajutorul formelor categoriale și al abstracțiunii conștiința se ridică dela senzații la percepții, dela percepții la intuiții și dela intuiții la noțiuni generale. Desigur, zice Vaihinger, procesul acesta se întâmplă inconștient, căci abia pe treapta reoglindirii proprii a spiritului în gândirea științifică, formele categoriale ale gândirii apar în lumina conștiinței. În această clipă se naște procesul de abstracție prin care omul de știință își formează noțiunile, în sensul că noțiunea de obiect e disociată de aceea a calității. Forma gândirii se desface de conținutul gândirii și devine un obiect propriu, o substanță sau un „lucru în sine”, care constituie existența adevărată, sau ceea ce rămâne înapoia lucrurilor, în clipa în care noi facem abstracție de toate proprietățile acestora. Substanța, lucrul în sine, devine punctul absolut nemișcat, sau ceea ce rămâne identic cu sine în șuvoiul devenirii. Și cu aceasta lucrul în sine devine un principiu fundamental al lumii, care e considerat ca temeiul și izvorul tuturor fenomenelor. Prin acceptarea acestui „lucru în sine” gândirea și-a ajuns scopul: lămurirea obârșiei senzațiilor și a reprezentărilor. Și cu aceasta „lucrul în sine devine cea mai ultimă și cea mai necesară ficțiune”.

Prin izolarea membrelor raportului dintre lucru și calitate, aceasta din urmă devine și ea o noțiune abstractă, o ființă veșnică, o substanță, care se află în afara lumii reprezentate, de unde influențează și produce fenomenele trecătoare, ca și acel lucru în sine. Un asemenea exemplu clasic îl formează ideile platonice, filosofia existențială eleată și filosofia hegeliană. Toate sistemele acestea sunt clădite pe abstracții ca posibilitate, necesitate, idealitate, devenire dialectică etc. Din lumea neordonată a elementelor sufletul gânditor își clădește, cu ajutorul categoriilor obiect și calitate, acele idei sau noțiuni care umplu dela Tales din Milet și până în prezent sistemele de filosofie. Obiect și calitate sunt de aceea pentru Vaihinger „*Urifikation, von der alle anderen abhängen*”.

Pe lângă categoriile substanță și accident puterea activă a conștiinței mai produce și alte forme ale gândirii, cum ar fi de exemplu categoriile *cauză* și *efect*, așadar cauzalitatea, care este temeiul științelor naturii. Pe urmele lui Sextus Empiricus



și ale lui David Hume Vaihinger ajunge la concluzia că în realitate nu există o *causa antecedens*, *causa creans* fiind o imposibilitate. Cauzalitatea, însă, nu este altceva așadar decât un raport de ordonare a fenomenelor, așezat pe temeiul obișnuinții de a gândi lucrurile ca urmând unul după altul. Categoria cauzalității este o necesitate a vieții, dar nu este mai puțin adevărat, că ea este în acelaș timp o simplă ficțiune, pentru că un lucru nu produce niciodată pe altul, ci numai gândirea noastră procedează în asocierile ei *ca și când* (als ob) această dependență cauzală ar fi o realitate.

Categoriile sunt așadar sâmburele și obârșia întregii gândiri noționale, forma originară a activității sufletești; o activitate care nașcocește și plăsmuește „lucruri” și „raporturi calitative” și e deci o activitate fictivă. Categoriile gândirii sunt ficțiuni, iar forma acelei activități e analogia. Lucrurile sunt gândite exact „după analogia eului”. Obârșia acestei analogii este experiența internă. Senzațiile sunt gândite la fel cu „raporturile subiective omenești”. Obiectul și calitatea sunt, de exemplu, expresia raportului de dependență dintre eu și posesiunea acestuia. În virtutea acestei analogii fenomenele sunt considerate *ca și când* ar fi niște obiecte, care ar poseda anumite calități. Și de aceea toate categoriile sunt, după Vaihinger, apercepțiuni antropomorfe născute dintr’o necesitate sufletească. Fiecare categorie se naște într’un anumit timp ca și cea dintâi celulă animală; „jene Zelle in einem Zeitpunkt der Erd-Geschichte; diese Kategorie in einem Zeitpunkt der Menschen - Geschichte”.

Și, în modul cum se nasc categoriile, se află și valoarea obiectivă a acestora. Ca niște plăsmuiri poetice și imaginative ele nu pot avea pretenția să redea realitatea. Ele nu sunt „reale”, în sensul că ne-ar revela un adevăr obiectiv, sau o cunoaștere obiectivă a lumii, ci realitatea lor este asemenea realității unui vis: categoriile sunt reale numai ca plăsmuiri imaginare ale gândirii. Categoriile sunt pseudo-realități. Acest lucru l-au observat deja nominaliștii evului mediu, care au enunțat teoria, că universalele nu exprimă nici o realitate, ci că ele sunt simple nume. Vaihinger reia această idee și ajunge la concluzia că noțiunile abstracte sunt „plăsmuiri născute din jocul arbitrar al reprezentărilor”. Inteligența sănătoasă a ajuns de mult la acest adevăr. Numai gândirea filosofică putea să săvârșească greșeala, de a așeza înapoia unor scheme noționale ființe (Wesen) înzestrate cu o existență. Fi-

losofia evului mediu a fost prinsă mult în această eroare; întrucât ea „specula cu cuvinte și noțiuni în loc să se fi întors la lucruri”. E adevărat, zice Vaihinger, că Bacon și Kant au năzuit să așeze filosofia pe temeuri reale, dar filosofilii neokantieni au părăsit aceste temeuri și au făcut iarăși din acele substanțe metafizice niște principii supratemporale, care domină și determină viața și procesul cosmic, pe când de fapt acestea nu sunt decât niște copii ai fanteziei: ele sunt simple ficțiuni fără de nici o valoare teoretică.

Dar, dacă aceste categorii n'au nici o valoare teoretică, ele au totuși o valoare practică aproape nemărginită. Căci prin aceste produse ireale ale gândirii omul are posibilitatea să-și ordoneze, să calculeze și să-și înțeleagă activitatea sa. Grație funcțiunii logice a categoriilor sufletul nu se mai află neputincios în fața întâmplărilor vieții, pentru că sufletul are acum la îndemână mijloace admirabile de orientare. De aceea toate sistemele filosofice nu sunt pentru ficționalismul acesta vaihingerian decât „*verfeinerte Hilfsoperationen des Denkens, theoretisch wertlos, aber praktisch wichtig*”. Toate sistemele monumentale ale filosofilor tuturor timpurilor sunt declarate de Vaihinger drept mituri fără de nici o valoare teoretică.

Și radicalismul vaihingerian a încercat să nărue și monumentală clădire a științei contemporane, prin aceea că a dovedit că toate noțiunile și adevărurile care formează fundamentul acestei clădiri sunt niște simple ficțiuni. Nici chiar științele în care speculația n'are nici o importanță, cum ar fi de exemplu mecanica, fizica și științele naturale, n'au scăpat de aspra critică a lui Vaihinger.

Și, pentru a dovedi acest lucru, Vaihinger arată că noțiunea cea mai fundamentală a acestei științe, *noțiunea de materie*, este născută din pânțele fanteziei. Presupunerile științelor naturii că ar exista o lume externă a materiei, care ar fi independentă de conștiința noastră, e copleșit falsă, pentru că materia e pentru Vaihinger „*ein durch die Dingkategorie verwandelter Empfindungskomplex*”<sup>1)</sup>. Lumea gândită materialist e, de aceea, o ficțiune îndreptățită și folositoare, dar niciodată o ipoteză cu pretenții de realitate. O altă noțiune înrudită cu aceea de materie e noțiunea de temei a fizicii matematice, *atomul*. Această disciplină afirmă, că materia ar consta din niște particule infinit de mici și lipsite de întin-

1) „Un complex de senzații transformat prin categoria obiect”.

dere, pe care le numește atomi. Din definiția atomului se poate vedea clar, zice Vaihinger, că avem de aface cu o ficțiune, căci e imposibil ca ceva, care n'are întindere, să fie temeiul unui ceva cu întindere. Acest lucru dovedește că aici e vorba de simple fantazii și de aceea „atomul nu este o descoperire a științelor naturii, ci o invenție”, iar „ideea reducerii materiei la atomi o ficțiune”. Atât materia cât și atomul sunt invenții ale gândirii, care privește fenomenele *ca și când* acestea ar fi fundamentate pe mișcările în spațiu ale atomilor. Căci atomul este purtătorul tuturor lămuririlor fizicale și naturale, pentru că el e purtătorul tuturor puterilor pe care sunt așezate fenomenele.

Dar și aceste puteri misterioase, care influențează în lucruri, nu sunt decât mituri și închipuiri ale gândirii, cu ajutorul cărora aceasta explică și ordonează fenomenele. Același lucru se poate spune și despre suflet, cât și despre legile naturii. Acestea din urmă nu sunt, după Vaihinger, decât „der Ausdruck, die Zusammenfassung eines gleichförmigen, tatsächlichen Verhaltens” și nimic altceva, niște mijloace sumatorice de ajutor. Și de aceea nici nu e de mirare, că jurisprudența a fost cea dintâi care a creiat ficțiunile științifice și le-a și aplicat cu multă conștiință. Căci ce e concepția că statul e o persoană juridică, dacă nu o simplă ficțiune sau o invenție a spiritului. Și Vaihinger a făcut dovada, că în nici o știință nu sunt atâtea invenții ale spiritului ca tocmai în știința dreptului. Singura știință care poate face în această privință concurență serioasă științei dreptului e matematica. Vaihinger s'a ocupat și de matematică și, cu un spirit critic admirabil, a făcut dovada uluitoare, că cea mai „exactă” dintre științe e așezată pe temeiuri fictive. Un asemenea temeiu este de exemplu *noțiunea infinitului*, care joacă un rol așa de important în calculul matematic. Această noțiune este o plăsmuire fictivă a spiritului, căci e o contrazicere flagrantă să se susțină, că ceva poate fi continuat fără sfârșit și cu toate acestea acest ceva să fie desăvârșit. Plăsmuirile matematice au această caracteristică, ele putând fi continuate atât în mic cât și în mare până în infinit. Și prin aceasta aceste plăsmuiri se apropie tot mai mult de o formă desăvârșită. Așa de exemplu dacă se mărește sau se micșorează depărtarea focarelor unei elipse. Cu cât aceasta se micșorează cu atât elipsa se apropie mai mult de cerc. Și dacă depărtarea dispăre cu totul elipsa se transformă printr'un salt noțional într'un cerc. Așa-

dar printr'un salt și nu prin continuitate, căci „între micire (Verkleinerung) și totală dispariție, între ceva și nimic nu există mijlocire”. Dacă un poligon nu se transformă în cerc decât în infinit, cum e posibil atunci, ca această transformare să fie gândită ca desăvârșită în finit? Acest lucru e posibil, zice Vaihinger, numai prin faptul că gândirea își crează, cu ajutorul imaginației, ficțiunile „*infinitului mare*” și „*infinitului mic*”. Așa că întreaga matematică superioară — cu al ei calculul infinitesimal și sistemul coordonatelor cartesiene — e așezată pe ficțiunea infinitului mic. Cu un lux de amănunte impresionant Vaihinger dovedește, că toate noțiunile fundamentale cu cari operează matematica și geometria sunt ficțiuni, că matematica nu este decât o țesătură de ficțiuni; un produs al gândirii fără de nici un temei real, un sistem de o ingenioasă invenție practică a spiritului omenesc. „Întreaga matematică este exemplul clasic al unui instrument ingenios, al unui mijloc al gândirii pentru ușurarea calculului”.

Așa că, la sfârșitul acestor considerații, se poate spune, că mândrul edificiu al științei, care se credea clădit, de mii și mii de neosteniți maestri, pe stâncile de granit ale certitudinii, nu e decât un castel clădit pe nisipul iluziilor sterpe. Materie, atom, putere, energie și lege nu sunt decât iluzii, fantezii, chimere și fantome ale minții noastre, care nu ne pot spune nimic despre acea lume necunoscută, despre acel veșnic adevăr, care se află înapoia acestei lumi a simțurilor, despre suprasensibil și veșnic valabil, către care năzuesc atât de mult spiritele noastre. Sau poate și această lume a metafizicului e tot o ficțiune, un punct de sprijin pentru trecătoarea existență a sufletului nostru, o fantomă care liniștește întunecatul sentiment pe care noi îl numim instinct al cunoașterii? Nu ne îndreptățește oare zădărnicia tuturor cunoștințelor metafizice să credem acest lucru? Vaihinger răspunde afirmativ la această întrebare.

### 3) *Temeiurile religiei și ale moralei sunt ficțiuni.*

Vaihinger găsește că nu numai știința operează cu asemenea ficțiuni, ci și religia și morala. Oricine activează moral se află sub puterea unei ficțiuni, fie că el crede în Dumnezeu în ceruri sau în Daimonion, în adevărurile credinței sau în imperativul categoric. Religia și etica sunt fundamentate pe ficțiuni și noțiunile lor centrale sunt invenții libere ale omenerii, creațiuni poetice ale minții noastre.

Așadar, zice Vaihinger, în clipa în care omul ajunge la noțiunea unui Dumnezeu ca ceva personal, el crează o asemenea ficțiune. Căci omul împodobește pe Dumnezeu cu calități și atribute omenesti care sunt într-o contradicție flagrantă, ca de ex. atributul dreptății cu acela al bunătații. Ca și la noțiunea de substanță avem de aface cu hipostazierea și personificarea fenomenelor empirice în o ființă care e considerată ca cea mai înaltă realitate, în timp ce aceasta nu e de fapt decât o reprezentare, ein *Gedankending*, care nu există decât în închipuirea noastră. Noțiunea „Dumnezeu” e un produs al rațiunii și ca atare ea n’are nici un corespondent în realitate. Ca și Kant, Vaihinger consideră pe Dumnezeu ca fiind o simplă idee plăsmuită de mintea noastră de dragul fundamentării unei unități sistematice a lumii, întrucât realitatea e considerată *ca și când* ar fi creată și ordonată de o ființă atotputernică. Ideea de Dumnezeu are menirea de a mulțumi o năzuință a rațiunii; ea e „un principiu regulativ al rațiunii” — cum ar zice Kant — sau o „ficțiune heuristică”. Dumnezeu este o necesitate a rațiunii speculative ca un imperativ și o condiție a moralei. Moralitatea din noi produce ideea de Dumnezeu și aceasta devine condiția oricărei activități morale. Dumnezeu este, așadar, o creatură a spiritului nostru, care n’are decât un scop practic. A crede în Dumnezeu însemnează a activa în așa fel *ca și când* acest Dumnezeu ar și exista. Omul bun activează bine „deși teoretic el nu crede într-o ordine morală a lumii, el activează însă totuși, ca și când ar crede într-o asemenea ordine”. „Eu activez moral, deși nu există o ordine morală a lumii, dar eu activez în așa fel, *ca și când* ar exista această ordine”<sup>1)</sup>. Omul moral activează *ca și când* binele ar avea o valoare absolută, așa că Dumnezeu devine la Vaihinger un ideal, care n’are decât o valoare practică. Așadar, deși el nu e decât o simplă închipuire a minții noastre, totuși noțiunea de Dumnezeu e foarte folositoare, căci ea determină întreaga noastră viață morală.

După natura ideii de Dumnezeu, Vaihinger determină și ființa și valoarea religiei. După el aceasta nu este revelația unor „adevăruri veșnice”, ci un mod fictiv de a privi lucrurile, un sistem de ficțiuni necesare și folositoare”. Căci, după Kant, ființa religiei constă în aceea că „noi considerăm pe Dumnezeu ca pe legiuitorul care ne prescrie nouă dato-

1) Vaihinger, Philosophie des Als-Ob, p. 751.

riile noastre", sau, în interpretarea lui Vaihinger, noi trebuie să considerăm datoriile noastre *ca și când* acestea ne-ar fi date de Dumnezeu. De fapt însă toate ideile religioase, ca Dumnezeu, Mântuitorul, nemurirea sufletului, libertatea conștiinței, datorie, credință, iubire, nu sunt decât „idei practice”, sau închipuiri ale fanteziei, care n'au alt rost decât să justifice activitatea practică a omului.

#### 4) *Viziunea despre lume și viață a idealismului pozitivist.*

Vaihinger consideră toate produsele gândirii, dela categorii și până la idei, ca simple ficțiuni, care nu ne pot da cheia ca să pătrundem la misteriosul temeiu al lumii și nici să mulțumească setea de cunoaștere a omului ce năzuiește spre un adevăr absolut. Lumea reprezentărilor noastre este numai un instrument produs de funcțiunea logică și nu o imagine a realității adevărate. „Lumea reprezentărilor este un mijloc al gândirii, un instrument pentru a face posibilă activitatea în lumea reală”, și de aceea gândirea și existența nu sunt identice. Ceea ce noi numim realitate nu e decât produsul organizației conștiinței noastre. Noi cunoaștem lucrurile numai cum acestea apar pentru noi și nu cum acestea sunt „în sine”. Realitatea rămâne, deci, mereu în afara gândirii; ceea ce noi cuprindem cu gândirea e ceva gândit, o plăsmuire subiectivă și nu obiectivă.

Dacă produsele gândirii nu sunt identice cu existența reală, atunci, zice Vaihinger, „dorința de a înțelege lumea ca întreg, este o năzuință nebună” a filosofiei. Singurul scop al gândirii e de a transforma senzațiile în mișcare și de a face posibilă fapta omului. Senzațiile sunt pentru Vaihinger singurul dat care există într'adevăr, singurul temeiu adevărat al tuturor fenomenelor conștiinței. Senzațiile sunt punctul de plecare și în acelaș timp și punctul final al gândirii, din ele se naște totul și în ele se întoarce totul; ele sunt adevărata și singura existență și formează esența întregii vieți conștiente spirituale. „Adevărată realitate”, zice Vaihinger, „au numai senzațiile”; afară de acestea nu există nimic și totul s'a născut dintr'însele. Senzațiile constituiesc singura realitate posibilă<sup>1)</sup>.

Din acest punct de vedere e interesant felul cum Vaihinger pune problema adevărului. Pentru el „adevărată nu e decât reprezentarea care-și ajunge mai bine scopul ei”. Și,

1) Concepția aceasta e reprezentată și de Avenarius.

pentru că toate plăsmuirile lumii reprezentărilor sunt subiective, subiectivul fiind fictiv, iar fictivul fals, aşadar o eroare, atunci se poate spune că „adevărul este cea mai utilă eroare”. Între adevăr şi eroare, adevăr şi minciună nu e nici o graniţă precisă, ci numai o deosebire graduală. Eroarea şi adevărul sunt înrudite nu numai teoretic, ci şi practic, căci după Vaihinger minciuna are „aceiaşi rădăcină ca şi mărimea etică”, pentru că amândouă îşi au temeiul în ficţiuni. Adevărul e o noţiune relativă. Adevărul absolut, în care intelectul crede că a descoperit obârşia originară a existenţei, nu e decât o închipuire a fantaziei. Vaihinger îl urmează aici pe apologetul munciunii, pe Nietzsche, care considera adevărurile ca „iluziuni”, ca „o armată mişcătoare de metafore, de antropomorfisme şi de metonimii”<sup>1)</sup> puse în slujba menţinerii vieţii.

Filosofia lui Vaihinger are o trăsătură negativă, dar în acelaş timp şi una pozitivă. Deşi el sapă adânc la rădăcina tuturor noţiunilor, a idealelor şi a ideilor pentru a descoperi ficţionalismul acestora, Vaihinger nu cade într'un scepticism sterp sau într'un pesimism omorător, căci el recunoaşte necesitatea şi valoarea practică a ficţiunilor. Categoriile, noţiunile şi ideile nu sunt adevăruri universal-valabile, dar existenţa lor e îndreptăţită de ficţionalismul lor folositor. În acest punct de vedere critic radical Vaihinger crede că se află latura pozitivă a ficţionalismului său, şi de aceea el se consideră pe sine ca fiind un *pozitivist critic* sau *pozitivist idealist*<sup>2)</sup>.

Filosofia lui Vaihinger cuprinde desigur multe idei roditoare, dar cu toate acestea pozitivismul lui critic nu poate fi numit un sistem. A avea un sistem-filosofic, înseamnă a privi lumea şi viaţa dintr'un punct de vedere sigur şi unitar. Acest punct de vedere îi lipseşte lui Vaihinger, deşi el declară cu mult patos, că: „Singura afirmaţie nefictivă în această lume este aceea a pozitivismului critic”, fără să observe însă, că această propoziţie se află într'o flagrantă contradicţie cu ficţionalismul său. Căci, dacă nu există adevăr, dacă totul e subiectiv şi relativ, atunci o teorie a cunoaşterii nici nu e posibilă. Dar ficţionalismul nu are pretenţia de a fi o asemenea teorie? Pe ce se întemeiază Vaihinger când susţine, că numai teoria lui îşi poate aroga dreptul de a cuprinde un adevăr general-valabil? Nu e un nonsens să susţii aşa ceva,

1) Nietzsche, Wille zur Macht, Leipzig, 1896, p. 168.

2) Idealist, întrucât pentru Vaihinger lumea reprezentărilor nu e o realitate, ci un produs al gândirii.

după ce ai arătat atât de convingător, că descoperirea unui asemenea adevăr e imposibilă? Sau, Vaihinger nu ne arată de ce acceptarea unei legalități logice obiective n'ar fi tot atât de practică ca și acceptarea ficționalismului. Dacă ficțiunea e necesară, atunci cunoașterea caracterului fictiv al ficțiunii poate deveni foarte primejdioasă, pentru că am recunoaște iluzia ca o aparență și ea și-ar pierde orice valoare practică pentru viață.

Desigur, ficționalismului vaihingerian i se pot aduce multe și temeinice obiecțiuni, peste care noi însă trecem aici<sup>1)</sup>, pentru a spune numai că e o eroare mare, dacă cineva crede, că poate să înțeleagă întreaga gândire și întreaga existență cu ajutorul concepției mecanice-naturaliste. Științele naturii, nu pot fi judecătorul științelor spirituale și nici legile etice nu pot fi deduse din procesul naturii.

## Ludwig Klages

Despre viața lui Ludwig Klages știm prea puțin. Chiar și volumul festiv pe care admiratorii săi i l'au închinat în 1932, cu prilejul împlinirii vârstei de 60 ani, nu ne spune nimic în această privință. Singur A. Bernouilli încearcă în ultimele pagini ale volumului să facă portretul sufletesc al lui Klages. În afară însă de câteva caracterizări, cari ni-l înfățișează ca pe un izolat și voluntar „Wiking”, ca pe un ins de o mare noblețe, pe care toți cei ce îl apropie, îl admiră, nu aflăm nimic deosebit. Din câteva date fugare întâlnite pe la cei câțiva comentatori ai filosofiei sale, sau din lămuririle pe care însuși Klages le-a scris, vorbind de gândirea sa, aflăm atât: că Ludwig Klages a fost mai întâiu profesor în Elveția, unde s'a ocupat de psihologie și de caracterologie și că, astăzi, Klages este un învățat privat, care încearcă să facă școală în jurul metafizicii sale, propusă în lucrarea sa celebră: „Der Geist als Widersacher der Seele”. Din conținutul scrierilor sale putem deduce, că Ludwig Klages, ca și R. Panwitz, Daqué și L. Frobenius, face parte din pleiada acelora, cari pătrunși de metoda morfologică a lui Goethe și Carrus, dau în primul rând atenție vieții și clădesc o filosofie a culturii pe datele biologice, etnografice și mitologice ale cunoașterii contemporane. O filosofie a valorilor

---

1) Critica filosofiei lui „Als-Ob.” a făcut-o A. Liebert în cartea sa, „Wie ist Philosophie überhaupt möglich”, Leipzig 1923.



în sensul celeia preconizată de Lotze, Windelband, H. Rickert și de toți acei filosofi cari fac parte din școala badică, nu găsim la dânsul. Metodă proprie nu aflăm în filosofia lui Klages deși el face adeseori opoziția între metoda logocentrică și cea biocentrică. Cum însă aceste metode trebuesc considerate mai mult ca două feluri de a privi lumea (Weltanschauung) sau ca două direcții opuse ale spiritului uman, folosite în cercetarea realității, nu putem să spunem, că metoda biocentrică este una descoperită sau născocită de Klages, cum ar fi cea dialectică a lui Kant și Hegel sau metoda intuiției descoperită de Bergson.

Găsim în schimb în scrierile lui Klages o putere excepțională de descriere a fenomenelor conștiinței, un stil colorat, plin de imagini, energic, nelipsit de vigoarea polemicei, o erudiție uluitoare amestecată cu o critică tăioasă, vederi originale numeroase și înfățișat, o forță de caracterizare și punere în lumină a propriilor idei, aproape ne mai întâlnite. Această vigoare devine și mai pregnantă în paginile polemice unde Klages se plânge, că este dintre puținii filosofi originali ai vremurilor, cel mai furat și dintre contemporani cel mai puțin recunoscut și consacrat, deși mulți dintre gânditorii pe care-i cunoaștem își puisează ideile la izvoarele adânci ale filosofiei sale. Semnificativă în această privință este prefața la marea lucrare de care am pomenit. Ludwig Klages este cel mai mare dintre filosofii romantici. E ultimul și cel mai de seamă printre ei.

Psihologia lui Klages deși este bogată în observații și pune la punct problemele unei caracterologii, este totuși puțin organizată; digresiunile ei multiple strică unității pe care zadarnic încercăm s'o găsim după o lectură chiar din cele mai atente. Adeseori stilul aforistic al lui Klages strică descrierii. În metafizică însă, o atare comportare nu strică întotdeauna. De aceea preferința lectorului se îndreaptă către lucrările de mari proporții ale lui Klages, cu atât mai mult cu cât găsim în metafizica sa cele mai interesante probleme. Problemele sunt desbătute din punctul de vedere al opoziției dintre viață și suflet pe de o parte și spirit pe de alta. Ce datorează Klages filosofiei scolastice din punctul de vedere al împărțirii acesteia tripartite: viață, suflet, spirit și ce datorează mai ales acest filosof *duratei* bergsoniene și criticei filosofiei științiste, pragmatice, pe care el și-o însușește, sunt chestiuni pe cari

abea le amintesc aci. Din desvoltările ce urmează se va vedea numai dacă și întrucât este greșit punctul de vedere al lui Klages. În orice caz gândirea sa nu se desvoltă pe linia unei filosofii a vieții, cum este aceea a lui Dilthey. Klages și Dilthey sunt două mari opoziții.

„Der Geist als Widersacher der Seele” a apărut în 1929 când Ludwig Klages ne-a dăruit primele două volume ale vastei sale opere și în 1934, când a apărut al 3-lea volum în două mari părți. Titlurile acestor trei volume ne dau dela început ideea preocupărilor sale fundamentale. Titlurile sunt acestea; „Leben und Denkvermögen” (Vol. I), „Die Lehre vom Willen” (Vol. II) și „Die Lehre von der Wirklichkeit der Bilder” (partea I) și „Das Weltbild des Pelasgertums” (partea II, ambele vol. III). Din conținutul lor reese că întregul joc teoretic și dialectic, ce se desfășoară pe planuri gigantice, este de fapt o încercare personală a lui Klages de a lămuri conceptele obișnuite despre realitate și existență, despre realitate și adevăr, despre timp și istorie, despre suflet, spirit și om, văzut ca persoană. Este însă o mare diferență între omul așa cum este conceput de Klages și omul conceput de Heidegger, un reprezentant contemporan al filosofiei existențialiste. De unde la Klages omul este privit sub aspectul conștiinței lui patice și prometeice, până ce devine o persoană supusă voinței spiritului, care nimicește viața, la Heidegger omul este o ființă metafizică înfricoșată de destinul morții, fapt pentru care se pierde în conștiința cotidiană, anonimă; de unde la Klages spiritul apare ca voință ce nimicește resorturile vieții și amintește omului de vremurile paradisiace pierdute, fiindcă în locul vieții pline de imagini și simboluri a apărut dintr’odată spiritul care s’a răsvrătit împotriva vieții, la Heidegger din contra spiritul își păstrează valoarea lui, iar omul se înfundă în viață numai pentru a scăpa de perspectivele morții pe care orice gândire asupra vieții i le împospătează. Nu arare ori ne vorbește Klages despre această intervenție neașteptată a spiritului în mersul continuu al vieții, în lumea aceasta a imaginilor pentru a demonstra, că spiritul nu este limita vieții, că lumea nu este reprezentarea spiritului nostru, că reprezentarea este a sufletului și a corpului nostru. (Das leibliche Empfinden steht unter der Herrschaft des Schauens, spune undeva Klages), că sufletul detestă natura punctică a spiritului, că spiritul care este voință, distruge viața, spărgând prin atenție curgerea con-

tinuă a imaginilor și în sfârșit, pentru a ne convinge, că spiritul, făcând abstracție de devenirea lucrurilor, își întoarce privirea dela viață, elan și realitate, spre a se opri asupra existenței, care este realitatea văzută în trecutul ei de acum dispărut, mort<sup>1)</sup>.

Cred că aci, în această idee, se încrucișează toate drumețiile filosofiei lui Klages. În primul rând, problema raportului dintre existență și realitate, apoi aceea dintre existență, realitate și adevăr, vine în al treilea rând aceea a raportului dintre spirit și viață și în cele din urmă explicațiile corelației dintre timp, tradiție și om. Iată cum:

1. Pentru întâia corelație Ludwig Klages pornește dela o anume explicare a timpului. Timpul, ni se spune, nu poate fi conceput fără o raportare la un punct, care este fără durată. Desfășurarea în timp nu ne-o putem reprezenta însă decât dacă avem în vedere existența prezentului. Acum. Altfel, ar trebui să negăm conceptul de timp. „Acum” e așadar la baza oricărei experiențe temporale. Adică, e la rădăcina oricărei experiențe, fiindcă numai împrejurările temporale cad sub experiență. Ceiace înseamnă, că punctul „acum”, e în orice punct al spațiului, adică e pretutindeni<sup>2)</sup>. Cu punerea acestei existențe a timpului (existența acum) spunem însă în același timp, că întrucât acum este, și ceva este. Un obiect este. Existența este ceva ce este acum (Jetztseiendes). De aci rezultă, că obiectul nu poate fi gândit ca desfășurându-se în timp. Ci dimpotrivă, că are numai o existență actuală, de „acum”, sau că este în afară de timp. Existența (Dasein) este în afară de timp. Este acum. Mai departe: Dacă am considera, că realitatea este însă acum, ceiace e în afară de „acum”, adică e ceea ce se desfășoară în timp și dacă am avea în vedere, că experiența noastră este posibilă numai față de fenomenele considerate ca date în ceiace este actualitatea obiectelor, ca date acum, atunci am putea deduce că nu avem

---

1) Ocasionalismul filosofiei lui Klages este o problemă nu îndeajuns de comentată. El pune în lumină o problemă părăsită de gândirea contemporană, problemă pe care Klages o discută în cadrul unei metafizici psihologizante. Singur D. H. Kerler o mai desbate în limitele unei metafizici care pune însă accentul pe ontologie. Punctul de vedere raționalist al lui Kerler și cel romantic și irațional al lui Klages fixează perspectivele și direcțiile, în cari occasionalismul ar putea să reinvie în filosofia de azi.

2) op. cit. pag. 13.

experiența realității. Ceiace înseamnă, că nu cunoaștem nicio-dată realul. Dar de aci deducem, că și cunoașterea trebuie să aibă altă semnificație decât aceea a cunoașterii realității.

Pentru a ajunge să ne lămurim problema, trebuie să ne referim în primul rând la actul perceperei unui obiect oarecare. Știm că impresiile în actul perceperei unui obiect se pot schimba. Totuși noi îl găsim întotdeauna identic. Aceasta presupune, spune Ludwig Klages, că obiectul e concret în însușirile lui, dar e abstract ca obiect (de exemplu: un pom). Dar și locul și momentul prezenței sale (Dasein) sunt tot astfel<sup>1)</sup>. Rezultă că obiectele perceperei trebuiesc privite ca fiind statice, fixe. Și întrucât sunt obiecte ale gândirei, trebuie să fie găsite dincolo de realitatea temporală. Existență și obiect merg împreună și oricât am putea nega curgerea continuă în timp a realității (a fenomenelor adică), nu trebuie să uităm, că totuși conceptul despre curgerea realității, nu curge cu ea. „Unser Begriff vom unaufhaltsamen Fliehen, flieht nicht mit”<sup>2)</sup>. Adică, putem întări acum propoziția: că oricare ar fi schimbările însușirilor unui obiect (accidențele), obiectul rămâne identic în abstract cu el însuși (substanța lui). Dar deducem că existența este opusă mișcării și devenirii. Greșala eleaților, întrucât au confundat existența cu realitatea. Fiindcă realitatea este ceea ce se întâmplă (geschehen). Existența poate fi considerată, că are o dublă înfățișare: necondiționată de timp, ea este obiect al gândirii în afară de timp; mijlocită de timp, ea este ceva ce durează dealungul întâmplării: „Ein durch das Geschehen unwandelbar durchdauerndes Etwas”<sup>3)</sup>. Ceiace nu ne duce deloc la afirmarea aceleași greșeli eleatice, ci dimpotrivă, la intensificarea înfirmării ei.

Intr'un cuvânt: natura temporală a realității ne împiedică să folosim conceptul de existență asupra lumii aparențelor (sau fenomenelor). Întâmplare (istorie) și existență nu merg împreună. Existență și gândire, fiindcă gândesc existența, sunt opuse continuului temporal al realului. Iar dacă știm că ceiace se întâmplă nu e obiect al perceperei, întrucât experiența noastră este posibilă uneori asupra fenomenelor date în ceea ce am numit actualitatea obiectelor, atunci putem formula mai curând, — că existența este opusă realității. Ceiace de al-minteri a mai fost exprimat.

1) op. cit. pag. 20.

2) op. cit. pag. 33.

3) op. cit. pag. 32.

2. Din cele de mai sus, putem deduce însă propozițiile, cari explică problema raportului dintre existență, realitate și adevăr. Adevărul poate fi exprimat numai dacă ne referim la existența lucrurilor, existența însemnând încremenirea în trecut sau în prezent, a realității, care aparține numai fenomenelor. Acestea din urmă sunt trăite, nu cunoscute. În lumea fenomenelor nu avem nevoie de un criteriu al adevărului, fiindcă aici nu facem judecăți afirmative sau negative asupra lucrurilor. În lumea realităților sau a fenomenelor, cari sunt în continuă curgere, joacă rol numai perceperea sau trăirea acestora, ceea ce este, psihologic vorbind, altceva decât o judecată, valabilă numai dacă ne referim la existența pragmatică a ceea ce a încetat de a mai fi realitate continuă, în momentul când gândirea și-a fixat atenția asupra ei.

Ne întrebăm totuși câtă realitate cuprinde orice judecată a noastră. Cuvântul este al ideologilor sau al materiologilor. Primii, cari pornesc dela Platon, dau realitate numai ideilor, restul este pentru ei aparență. Ceilalți, cari recunosc paternitatea lui Democrit, dau realitate numai obiectelor conceptelor noastre. Nu trebuie să uităm totuși, că obiectele sunt obiecte, cari sunt întotdeauna gândite. Aceasta însă, adaugă imediat Klages, nu spune încă dacă ideile despre obiecte, deși se referă la o realitate, o și cuprind, întrucât, „realitatea poate fi numai trăită, niciodată concepută”. Ceiace înseamnă, că dacă realitatea poate fi cunoscută, aceasta în nici un caz prin mijlocul cunoașterii conceptuale. Trebuie să redau întocmai argumentarea lui Klages: „Cercetarea realității înseamnă cercetarea fenomenelor (Erscheinungsforschung); cercetarea fenomenelor tinde să adâncească conținuturile trăirilor noastre; ținta ei este să găsească așa numitele „fenomene originare” ale lui Goethe, fenomene în care se manifestă sensul întâmplărilor lumii. „Tot așa trebuie să amintesc de explicațiile lui Klages la propoziția lui Kant, că „o sută de taleri reali nu conțin nimic mai mult decât o sută de taleri posibili”, adică gândiți. Propoziția este adevărată, susține Klages, numai dacă ne referim la niște taleri existenți, dar nu poate fi exactă cu privire la realitatea acestora, fiindcă psihologic vorbind, pentru un orb de pildă, o sută de taleri reali nu pot fi totuna cu o sută de taleri gândiți. Deducem, că două conținuturi de realitate trăite nu pot fi niciodată identice. Aceasta mai vrea să spună, că în judecățile noastre nu intră calitățile cari sunt trăite (culoarea de verde, sunetul, foamea, setea). Judecățile disting numai

calitățile. De aci ajungem însă la eroarea egală cu aceea a eleaților, care confundă realitatea cu existența sau cu aceia a logisticii, care confundă, cum vom vedea, realitatea cu adevărul, anume la explicația faptului, impresionant fără îndoială, că gânditori ca Berkeley, Kant și Schopenhauer au putut să nege realitatea, numai întrucât n'au fost în stare să deosebească lumea reprezentărilor de aceia a percepțiilor.

3. Cu privire la a treia corelație: Ludwig Klages definește spiritul ca locul originar al actelor de percepere. Actele acestea nu pot fi înțelese fără existența unei persoane active, care să le săvârșească. Persoana ar fi o existență, ce este în afară de orice spațiu — timp al vieții. Persoana e la mijlocul a două lumi: una a spiritului și alta a vieții. E purtătoare de spirit și de viață. În prima ipoteză este eu, este „însăși” și poate să-și exprime judecățile asupra faptelor de experiență, rămânând în această activitate una și aceeași. E identică cu sine însăși. Altminteri, judecățile ei nici n'ar fi fost posibile să fie făcute. Putem deci spune, repetând argumentul ontologic cartesian, că eul e ceva (Sachverhalt) al cărui concept include într'însul existența. În ipoteza însă a persoanei, ca purtătoare de viață, nu putem să nu vedem, că eul, că intelectul își primește impresiile dela ceva dat, că reprezentările intelectului sunt posibile numai datorită existenței. Așa că, dacă într'adevăr izbutim să ne dăm seama, de ceiace există, de ceiace este fix (beharrendes), nu de ceiace devine, trebuie să recunoaștem, că realizăm aceasta numai întrucât trăim, existăm. Dar trăiește existența „un om plin de suflet”, spune Ludwig Klages. A fi însă așa, e ceva cu totul diferit de a fi „un om plin de spirit”, sau a fi „un om a cărui voință nu greșește”. Sufletul e prin urmare altceva decât ceiace e spiritul. Sufletul e inimă, instinct, e sensibilitate, e afect. Spiritul e dimpotrivă cap, înțelegere, datorie, rațiune, intelect. Sufletul este pieirea trupului (Vergänglichkeit) și ca suflete, oamenii se întrepătrund și se influențează reciproc. Ca spirite în afară de suflet, însă nu. Cu toate acestea, sensul sau semnificația oricărei judecăți juste, adaogă Ludwig Klages, va fi gândit la fel de orice persoană. Dar, cu toate că spirit și suflet sunt adverse, ele sunt totuși în noi, numai că nu le putem gândi împreună. Deși apare aproape evident, ca spiritul nostru (ceea ce ar fi tot una cu voința de a cunoaște), manifestându-se prin judecățile ce le face asupra existenței sau asupra oricărui dat al ei, să fie

suprapersonal, pe când sufletul și imaginile vieții (Bilder) să fie dintr-o parte legate de persoana noastră. Prin aceasta sufletul participă la realitate, la ceea ce devine, la ceea ce se întâmplă. Spiritul, dimpotrivă, aparține unei lumi a gândirii. De aceea spiritul poate să și apară „în lumina unei protivnicii, care se realizează ca piedică intențională a fiecărui freamăt suflesc”<sup>1)</sup>). Spiritul e protivnic sufletului.

După Ludwig Klages, spiritul gândește existența. În acest caz, deși conceptele rațiunii se pot schimba atunci când nu se potrivesc obiectelor, conceptele nu pot avea totuși vre-o existență în afară de spirit. Dacă am face abstracție de el, dispar odată cu dânsul și conceptele. Din pricina aceasta nu vor dispărea însă, ni se spune mai departe, trăirile noastre. Pe de altă parte, este necesar să amintesc, că „numai fapta spirituală stabilește relația”. Adică, stabilește relații dela punct la punct (dela existență la existență), ceea ce corespunde relației conceptuale (cauzalitate). Dar le realizează și pe acelea dela punct la întâmplare (la ceea ce se întâmplă), — ceea ce corespunde relației neconceptuale<sup>2)</sup>). Aceasta nu înseamnă însă, că dăm obiect relației acesteia, adică realității ca atare. Dacă am proceda așa, am confunda realitatea cu existența și am cădea în greșeala eleaților sau în greșeala logică, întrucât am confunda realitatea cu adevărul. Realitatea nu e tot una cu ceea ce e gândit. (Cum de asemeni este o greșală să credem că „propozițiile în sine”, ca și „adevărurile în sine”, ar fi posibile, când de fapt, în conștiința care gândește există numai „încunoștințări, Bekundungen — trecătoare ale întâmplării neconceptuale”<sup>3)</sup>).

Problema se împletește cu teoria asupra gândirii conceptuale (begreifendes Denken) și a celei indicative (hinweisendes Denken). Ceiace iarăși presupune pentru spirit două perspective: una, care duce la cunoașterea existenței pe care o concepe (begreifen), alta, care are numai funcția unei indicații, adică, „are rolul să lege obiectul gândirii cu o realitate ce nu va fi niciodată percepută”<sup>4)</sup>).

Din cele expuse mai sus, putem deduce acum următoarele: că orice obiect de gândire (Denkgegenstand) întrucât ar avea pretenția că prin el înțelegem realitatea, este o ficțiune. Ceiace

1) op. cit. pag. 74.

2) op. cit. pag. 85.

3) ibidem. pag. 86.

4) op. cit. pag. 93.

ne îndeamnă să întărim ideea, că nu putem gândi întâmplarea, adică nu putem s'o percepem ca existență. Fiindcă, întâmplarea putând fi mai curând trăită decât percepută, nu percepem trăirea, ci ceva care este opus trăirii, întocmai cum nu vedem vederea noastră, sau nu auzim auzul nostru. Altfel, spiritul nu ar avea ceva străin asupra căruia fapta sa să se exercite. „Spiritul nu are putință să-și creieze un contrariu”, spune Klages. Acesta trebuie să existe. Așa că, putem deduce: actul obiectivării e ceva deosebit de obiectivarea sa. „Der Akt des Vergegenständlichen ist von seiner Vergegenständlichkeit verschieden”. Avem o polaritate. Dar de aci mai rezultă ceva, de vreme ce realitatea este trăită: că ea este ceva subiectiv. Că putem avea numai imaginea ei (Bild). Realitatea este așa-dar un drum spre subiectiv. Conceptele dimpotrivă ne sunt o călăuză către un obiect. Corelatul obiect-subiect, obiect-spirit. Despărțite de realitate, ele ne dau posibilitatea să cuprindem cu privirea totul<sup>1)</sup>.

Totuși: întrucât putem face abstracție de concepte, fără să putem abstrahiza trăirile, rezultă, că realitatea și viața par să fie conduse de suflet și astfel, din această pricină, ne creiem o lume a imaginilor, în care entuziasmul, instinctul și inima simt numai protivnicia spiritului. Dar orice victorie a spiritului e considerată, că aduce, ca o contrapondere, o pierdere pentru viață, pentru suflet.

4. Corelația timp (tradiție) și om. Să privim fenomenele din punctul de vedere al acțiunii lor asupra sufletului și în acelaș timp din acela al unui suflet, care le percepe, le vede, care are imaginea lor. Lucrurile apar în legătura dintre ele, în succesiunea lor. Par a depinde unul de altul. Așa cum părțile unui tot depind între ele. Izvorul de fluviu. Sau rădăcina de pom. Dar și fluviul de izvor. Și pomul de rădăcină. Fiecare dintr'însele este ceeace este, grație celeilalte dintr'însele. În tot e un fel de mers și venire. E un fel de dependență a prezentului de trecut și a trecutului de prezent. Cu toate acestea, dacă spiritul gândește existența în obiectele ei izolate, iar realitatea văzută în continuă curgere nu este decât obiectul unei lumi pe care Ludwig Klages a denumit-o „lumea imaginilor”, atunci, dependențele acestea nu pot fi concepute. Conceperea presupune singularizarea obiectelor, nu relaționarea lor. E o lume a imaginilor,

1) op. cit. pag. 105.



Fenomenele ei sunt ireversibile. Iar imaginile sunt esențe. Fiindcă, orice imagine a realității, care se desfășoară, întrucât încremenește realitatea în secundele perceperei fenomenelor, nu poate să nu cuprindă ceva din esența lor.

Raportată acum problema la om. Relațiile dela om la om. Suflete, cari se percep reciproc. Unul văzut ca activ, altul ca percepător. Sau suflete cari percep obiecte. Sufletele sunt receptive, obiectele active, acționează asupra sufletului. Corelatul primesc-dau. Oricum, în toate aceste împrejurări sufletul nu poate fi caracterizat decât ca centru al tuturor impresiunilor și ca focar sau cerc dela care pornesc acțiuni, cari influențează alte suflete. Lucrul s'a petrecut întotdeauna așa, de când există umanitate. „Cercuri și centru s'au format de când există o umanitate și vor dispărea cu desăvârșire abia în umanitatea post-istorică; și s'au format originar nu dintr'o voință către putere (Wille zur Macht) a centrelor, din dorința de a supune grupele ce roiau în jurul lor, ci din cauza unei polarități vitale a unui purtător originar de imagine activă către sufletele receptive, cari se perfecționează în timp ce, impresionate de numenul centrului, îl oglindesc”<sup>1)</sup>.

Din toate acestea e interesant de reținut, că sufletele cari primesc impresiuni se modifică din această cauză. Cine naște iubire, exemplifică Ludwig Klages, simte oarecare urmări ale ei. „El se dezvoltă altfel decât cum s'ar fi întâmplat fără vis atractiva și suferă o scădere a vitalității la dispariția acesteia. Acela însă, care e stăpânit de indiferență, va deveni fără excepție mai sărac sufletește; și acela care obișnuiește să trezească repulsiune sau ură, se distruge din această pricină sau devine prin potențarea a ceea ce e rău într'însul, un mai mare făptuitor decât ar fi ajuns fără ele”<sup>2)</sup>.

Ce înseamnă în definitiv aceasta? Nimic altceva decât manifestările unei polarități originare, aceia „a suferirii și acționării sau primirii și fecundării”<sup>3)</sup>. Un raport între suflet și puterile cari acționează asupra lui. Cu lămurirea, că altul va fi raportul când puterile acestea sunt suflete la rândul lor, sau când ele sunt forțe cosmice. În primul caz, ele se modifică prin acțiunea lor reciprocă și prin această influențează asupra corpurilor lor respective. În al doilea caz, pare mai curând adevărat, că numai sufletul se modifică, pe când puterea ex-

1) op. cit. pag. 1202.

2) op. cit. pag. 1203.

3) op. cit. pag. 1206.

terioară, un obiect oarecare (de ex. nourul de pe cer) rămâne indiferent față de suflet, e neatins de el. Din pricina aceasta putem vorbi de un pol activ și de unul care suferă (sufletul). Spunem că sufletul suferă influența cosmosului. A climei, de exemplu. A mediului (de ex. eschimosul adaptat la clima nordică, incapabil de a se aclimatiza la equator; invers negrul aclimatizat regiunilor ecuatoriale; sau europeanul așezat în America a suferit în a doua generație, o ușoară modificare a craniului, în raport cu mijlocia craniană a americanului autohton). Microcosmosul depinde deci de macrocosm.

E cu toate acestea evident, că și macrocosmosul nu rămâne neinfluențat de sufletul microcosmosului. Fiindcă, „dăm obiectelor ceea ce privim într'însele. Iar dacă nu le-am privi, ar însemna să micșorăm viața imaginelor. Și dacă nu am vedea nimic demn într'înșa, înseamnă s'o periclităm mortal”<sup>1)</sup>.

Ce înseamnă asta? Că fără participarea sufletului, forțele cosmice n'ar rămâne decât „haosul” despre care vorbeau cei vechi, sau mai curând, că fără privirea aceluia care privește, nimic n'ar fi. „Fără sufletul aceluia care privește, nimic n'ar fi. Fără sufletul aceluia care privește, cosmosul n'ar putea să ajungă să ne apară”. Intocmai cum fără existența corpului, sufletul n'ar putea să fie factorul fără de care nici o întâmplare nu poate fi înregistrată. Corpul este deci condiția sine qua non și permanentă a posibilităților continue de schimbare a imaginelor. Așa cum sufletul e condiția oricărei înregistrări a fenomenelor. Omul deci, sufletul ia act de orice schimbare a pământului, a plantelor, a animalelor, a vieții. Așa că putem încheia următoarele:<sup>1)</sup> „În natură fără om nu am găsi floarea ale cărei culori îndrăznește nu s'ar topi în acorduri, n'am găsi copacul ale cărui forme de frunză nu s'ar potrivi într'un fel neasemuit cu caracterul liniar al crengilor sale, nu am găsi câmpia sau preeria ale căror pietre și plante și animale nu s'ar armoniza simfonic”<sup>2)</sup>. Și tot datorită omului putem vorbi despre acea lume pelasgică, descrisă de Klages, în pagini magistrale, o lume populată de izvoare, de ape, de stânci, de arbori, de animale, sfințite de imaginația omului. Dar asta confirmă tocmai ceea ce se spunea: că dăm obiectelor ceea ce privim într'însele, iar dacă nu le-am privi, ar însemna să mic-

1) op. cit. pag. 664—665 și 1207.

2) op. cit. pag. 1209.

șorăm viața imaginilor. Ceeace confirmă puterea de fecundare a cosmosului de către om.

Și totuș, forța aceasta pe care o arată microcosmosul, remarcă Ludwig Klages, este adeseori distrugătoare. Omul distruge pământul scormonindu-l, creând canale, drumuri și tunele. „Procesul distrugerii, care merge mână în mână cu deslănțuirea voinței, a transformat deja în așa proporții climate și temperaturi, încât omul nici nu mai are nevoie de instrumentele de precizie ale meteorologului, pentru a stăpâni transformările. Crăparea ținuturilor defrișate lasă urme jalnice (sunt insule cari au pierit din această cauză). Locurile pleșuve întinse sporesc neprevederea unor puternice schimbări de anotimpuri. Canalizarea marilor fluvii duce cu o periodică precizare, din cauza iușirii imense a cursului, la catastrofe de dimensiuni necunoscute înainte. Secarea bălților, lacurilor și mocirlelor, schimbă starea apelor, ceeace are urmări de nebănuit. Imbogățirea atmosferei cu praf de cărbune în apropierea centrelor puternice de industrie, duce la o însemnată urcare a temperaturii medii anuale. Efectele enormelor mase de fier ridicate deasupra pământului, ale nenumăraților curenți electrici care învălesc globul pământesc prin sârme, undele radiofonice cari sguduie neînterupt spațiul interplanetar până la stratosferă, se vor dovedi cu siguranță într-o zi, ca enorm de mari. Nu mai vorbim de incalculabilele urmări datorite distrugerii tuturor plantelor și animalelor cari nu slujesc economia omului”<sup>1)</sup>). Istoria cuceririi Americii, mai amintește Klages, este și ea dovada unui întreg șir de fapte de distrugere îngrozitoare săvârșite de europeni, pentru a-l civiliza până la dispariție pe americanul autohton.

Influențele macrocosmice și microcosmice sunt așadar reciproke. Merg cu alte cuvinte dela un pol la altul și dacă am folosi simbolurile și analogiile, am putea să amintim de acea semnificație a unicității focului original (cultul flăcărilor sub toate aspectele posibile), pentru a vedea că el s'a realizat în împerecherea focului fenomenelor (Urfeuer des Geschehens) și a focului aceluia (lumina ochiului) care le privește. O polaritate. Dar aici, o polaritate care nu duce la schimbarea obiectelor, ci, datorită sufletului care le privește, numai la schimbarea esențelor realității. Ceeace e tot una cu crearea istoriei de către om.

Putem spune, că acum am ajuns la restul negativ al

---

1) op. cit. pag. 1241.

frazei lui Ludwig Klages: „că dacă nu am vedea nimic demn într'însa înseamnă s'o periclităm mortal”.

În ce fel creăm însă istoria? Pentru a răspunde ne oprim la polaritatea prezent și trecut. După linia timpului metric, trecutul trece către prezent, către viitor. Prin aceasta, orice moment trecut nu mai revine niciodată, nu se mai întâmplă în vecinicie niciodată. Un document, care a ars, nu mai revine, cum nu mai revine un prieten mort. Un timp deci în care trecutul e pierdut, iar prezentul nu e decât un mijloc pentru fabricarea viitorului. Prezentul e ceva gol. Este cu toate acestea adevărat că și prezentul depinde de trecut. Ceva mai mult, însuși trecutul depinde de prezent. În această ocurență n'am mai putea vorbi de ireversibilitatea fenomenelor, ce se petrec într'un timp considerat liniar, metric. Dacă ne amintim numai, de exemplu, de cultul morților, avem dovada pertinentă a raporturilor și influențelor dintre trecut și prezent. Aceiași dovadă o găsim și cu ocazia oricărei contemplări, de pildă a documentelor antichității: o statuie, un templu, o urnă, un idol, care nu sunt simple obiecte de muzee, ci pot fi „mai mult, și altceva”. Un simplu stejar bătrân, e un crâmpeiu de antichitate, iar un tablou de Rembrandt, e „altceva și mai mult” decât o bucată de pânză vopsită cu ulei. Și e mai mult ceva vechi decât ceva nou. E ceva ce apare sufletului care îl contemplă, ca aparținând unui trecut îndepărtat. Putem deduce prin urmare un fel de dependență a trecutului de prezent. Dar mai putem deduce prin analogie, că în depărtările spațiale în cari obiectele ne apar, ele sunt cu atât mai depărtate cu cât se pierd mai mult în trecutul istoriei omenești. Și prin asta, participă mai mult la ceea ce numim realitatea trecutului, decât fenomenele, cari sunt mai aproape de vremurile noastre. Corelatul depărtare-apropiere.

Dar dacă putem afirma că prezentul depinde de trecut și cum vedem trecutul însuși depinde de prezent, atunci trebuie să precizăm, că acest fapt este posibil numai întrucât nu mai stăm pe pământul gândirii simbolice. Aci realitatea este ireversibilă. Fiindcă am obiectivat istoria (*gegenständliche Auffassung des Geschehens*) și am rămas pe pământul gândirii obiectelor. Am substituit realității, existența faptelor trecute și prin aceasta ele au devenit nereale. În felul acesta „în urma oricărui moment prezent, socotind în orice caz împreună cu el momentele sale anterioare, care îl întovărășesc, realitatea se prăvălește în prăpastia neantului. Linia crescândă a tim-

pului este un neant mereu crescând, care împinge înaintea sa peretele abrupt egal de lat al prezentului. Să te gândești sau să-ți amintești ceva trecut, înseamnă în acest caz să te gândești la ceva despuiat de realitate, sau să-ți amintești de ceva neadevărat, un început steril vizibil, dela care sufletul se îndepărtează însă cu silă, pentru a se dedica cu totul asupra producerii viitorului, care e tot atât de lipsit de realitate și el<sup>1)</sup>). Sau altfel: „Pentru rațiunea noastră goală, orice trecut ar fi un „nimic” sau folosind a analogie geometrică, e într-o oarecare măsură factorul unui produs al cărui celalt factor ar fi zero”<sup>2)</sup>).

Sub aspectul temporal al lucrurilor, este evident pentru noi, că întrucât trecutul devine prezent numai în clipele când sufletul leagă prezentul de trecut (fără această legare sufletul ar fi dealtminteri gol), imaginile trecutului se schimbă din clipă în clipă. Din această pricină, realitatea trecută va fi mereu alta pentru noi. Alta e realitatea după o mie de ani. Alta după o sută de ani. Putem spune că: „forma originară a felului de a fi a trecutului, este esențial determinată la rândul ei de puterea de a percepe imaginile oricărui purtător de suflet prezent”<sup>3)</sup>). Sufletul apropie în felul acesta trecutul și odată cu acesta se naște în noi nostalgia lui.

Trecutul trăiește însă, cum am văzut, datorită prezentului. Sau moare în prezent. Trecutul e conținutul prezentului, iar fiecare din noi purtăm urmările faptelor și întâmplărilor trecute. „Revenirea conștiinței la stările anterioare nu închide în nici un caz ideea unei posibilități de viețuire a ceea ce este trecut. Dimpotrivă. În orice regret despre ceva ce a fost făcut, despre ceva ce a fost părăsit, sau despre ceva ce este oricum o întâmplare, tremură fără îndoială ceva din ceea ce este trecut, și cu atât mai mult și mai bolnăvicios în orice caință puternică, și în definitiv este ceea ce este trecut, ridicat amenințător împotriva făptuitorului”<sup>4)</sup>). Trecutul se răsbună pe oricine îl nesocotește. Viața se răsbună împotriva spiritului.

De aci caracterul dualist al metafizicei lui Klages.

În alți termeni, — spiritul, care este voința, renunță la cunoașterea structurei lumii (die Artlichkeit der Welt). În

1) op. cit. pag. 1219.

2) op. cit. pag. 1221.

3) op. cit. pag. 1220.

4) op. cit. pag. 1221.

felul acesta, spiritul își realizează scopurile. Dar riscă să cadă în eroare. Iar omul, ca singur posesor al spiritului, este pedepsit prin realizarea faptei sale. Omul nu este pedepsit așadar pentru păcat, ci pentru fapta sa, pentru răsvrătirea sa. N'am găsit nicăieri un adevăr mai genial formulat, anume „că omul crează misterul, tocmai prin acele măsuri ale prevederii sale, prin care caută să-l evite. Să ne amintim de Tantalizi și mai ales de Oedip. În acest sens, la fel de străin omului creștin, cât și celui științific, antichitatea istorică se mărturișește, independent de tendința sa neîngrădită de a transfigura, ca aparținând eticei patice, care socotește că pieirea nu vine din păcat, ci din răsvrătire (Frevel) și care consideră, ca izvor primar al oricărei răsvrătiri, acea „hibis”, adică voirea subiectivă sau în fine fapta ca atare”<sup>1)</sup>. Ceeace colorează păgân întreaga gândire a lui Klages. Acelaș păgânism îl găsim dealtminteri și în afirmarea cealaltă a protivniciei dintre viață. (Magna Mater) și spirit (lumină, foc), protivnicie din care în cele din urmă triumfă viața. Nu moartea, cum afirmă creștinismul. Aci găsim poate greșala fundamentală a filosofiei de care mă ocup. Stăruind însă să rămân în ținuturile proprii ale acestei filosofii, — este necesar să ne mai oprim asupra acestor idei ultime: Noroc că în lupta dintre viață și spirit, afirmă altundeva Klages, intervine epoca unei umanități pelasgice și limba (Sprache), cari ne dau o imagine nemișlocită asupra realității, eliberându-ne de greșelile posibile ale spiritului.

O astfel de imagine ne-ar duce însă în esență la recunoașterea, că *macrocosmosul și microcosmosul nu sunt decât manifestările aceleiași unități de viață* și că, dacă într'o lume microcosmică putem vorbi de pământ, văzut ca centru al ei, într'una microcosmică putem vorbi de sămânță, de ou, de mamă, maternitatea însemnând locul vieții ce apare și dispare, sau ceva ce nu este opus bărbăției, ci dimpotrivă este ceva ce e dincolo de apariția bărbat-femeie, adică este o realitate încă nedesvoltată, o realitate în care lumină și întuneric, zi și noapte, spațiu și timp, liniște și mișcare sunt încă nedespărțite. Așa că „unitatea care se specifică în fiecare imagine (Sinnbild) stă sub semnul femeii ca mamă, a oului, a seminței, a pământului. Ea este în primul rând coincidența opozițiilor, dela care pornesc raze spre toate simbolurile elemen-

1) op. cit. pag. 1399, 1400.

tare și care, dincolo de ultima esență a polarității în genere, ne împărtășește cea din urmă perspectivă posibilă de a fi atinsă”<sup>1)</sup>).

Putem încheia expunerea filosofiei lui Klages cu această idee a sa: Dacă isbutim să ne pătrundem de adevărurile de mai sus, atunci trebuie să vedem că o cunoaștere logocentrică nu ne aduce altă mulțumire decât pe aceea a cunoașterii însăși, pe când o cunoaștere biocentrică ne face să ajungem „în esența realității, ceea ce este urmat de o bucurie mai înaltă decât aceea pe care ne-o dau folosul și puterea”.

---

---

1) op. cit. pag. 1329.

## FENOMENOLOGIA.

---

### Ed. Husserl

E un fapt oarecum de neîntâlnit că mișcarea filosofică germană, și de asemeni filosofia streină orientată de către cea germană, stau dela începutul acestui veac sub influența fenomenologiei husserliene, în așa măsură, încât mulți se gândesc la proporțiile înrăuririi kantiene, către începutul veacului precedent. Și tot ca despre filosofia kantiană se poate spune despre fenomenologie, că influența coplesitoare pe care o exercită, nu e totuși o dovadă că e înțeleasă în structura și în semnificația ei reală. Neconținut, Husserl<sup>1)</sup> își manifestă amă-

---

1) *Edmund Husserl*, născut la 1859 la Prostejew în Moravia, a fost privat docent la Halle, profesor la Göttingen și apoi la Freiburg, mort la 4 Mai 1938.

Opere: *Philosophie der Arithmetik*. (Tom I. Halle 1891) (prelucrarea tezei „Über den Begriff der Zahl“ 1887). *Logische Untersuchungen* (Tom I. 1900; tomul II 1901, Niemeyer Halle).

În lucrarea de față, referințele trimit la ed. IV 1928, reprodusă neschimbat după ediția II (refăcută) din 1913 pentru tomul I și partea I din tomul II, iar pentru partea II din tomul II, la ed. III 1932, reprodusă după întâia ediție, fără modificările proiectate.

*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Halle 1913). Noi ne referim la ediția III, neschimbată 1928. *Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie der inneren Zeitbewusstseins*, extras din *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1928, cu mențiunea: publicate de Martin Heidegger; *Formale und Transzendente Logik*, extras din *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* Bd. X. 1929 cu mențiunea editorială Max Niemeyer Verlag Halle, 1929.

*Méditations cartésiennes* (1931 Arm. Collin Paris). Un ciclu de 4 conferințe ținute de Husserl la Sorbona, în limba germană, la 23 și 25 Februarie 1929, traduse de Gabrielle Peiffer. De reținut deasemeni, următoarele dintre articolele și studiile izolate:

*Philosophie als strenge Wissenschaft in Logos* 1910.

*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie in Philosophie*. Vol. I 1936.



răciunea, că nu e înțeles în spiritul tezei sale, că e interpretat greșit, și cere stăruitor un studiu mai atent, mai aplicat al lucrărilor sale, oricâte sforțări și oricâtă trudă, — recunoaște el, — ar impune această cercetare, pentru ca să se evite neînțelegerile. Firește, e paradoxal ca o filosofie neînțeleasă, să exercite o atât de mare înrâurire, dar până la urmă, o explicație psihologică și poate și altele nu ar lipsi, și de altfel, cazul e frecvent în filosofie.

Cât de mare este desorientarea în această privință, ne-o poate arăta o cercetare descriptivă a înțelesurilor termenului „fenomenologie”, pe cari le putem identifica în literatura filosofică de astăzi.

Găsim astfel pe planul cel de mai jos, un sens înrudit cu cel de „teoretic”, „principal”, „obiectiv”, ca opus istoricului, psihologicului. Se vorbește în acest sens de o estetică fenomenologică obiectivă, opusă unei estetici de origine subiectivă, ori unei estetici empiric genetice.

Alt sens, pe o treaptă mai sus, este cel care ar confunda fenomenologia cu psihologia descriptivă intențională pură, adică fără preocupări genetice și istorice. De aci, un fel de metodă pur descriptivă, opusă metodelor genetice și istorice.

Clarificările de semnificații, de esențe, de intuiție a esențialității formelor ideale, ne duc spre un alt sens al fenomenologiei, foarte frecvent în scrierile relative la temele ei.

În încercările de sistematizare pe acest plan, fenomenologia capătă rolul unei epistemologii, menite să fundeze științele în funcție de esențe (Eidos) și forme pure (eidetische Wissenschaften).

În sfârșit, dela o vreme a apărut din nou sensul de dinainte de Husserl, de „raportat la conștiință”, la conștiința empirică. E adevărat că toate aceste înțelesuri corespund vag unor „etape” din evoluția fenomenologiei, dar ele nu implică neapărat ceea ce Husserl numește o *teză fenomenologică* (preferăm să traducem termenul *Einstellung*, în loc de „poziție” ori „atitudine” cu acela de „teză” care respectă aceste sensuri în structurile fenomenologice), ci ele pot funcționa și în *teza naturală*, a concepției psiho-fizicului, în natură. E totuși neapărat necesar, să se știe cât valorează aceste înțelesuri, ca să nu se formuleze pe baza lor judecăți mai cuprinzătoare, deviate. Căci e nevoie să se știe că ele sunt eronate și că nu conduc în regiunea *transcendental fenomenologică*, ba mai mult, prin asemănarea lor cu vechile înțelesuri știute, dau

loc la confuzii de tot soiul. În lumina lor, fenomenologia apare — se plânge Husserl — când ca o colecție de nume noi pentru lucruri știute în filosofie, când ca o disciplină întemeiată pe „entități” aproape iraționale, care nu se pot încadra unei adevărate gândiri științifice. Adevărul este că, drept „știute”, pot părea conceptele fenomenologiei, numai celor obișnuiți cu falsele clarități, celor ce consideră înțelese lucruri, cari, cercetate cu adevărat, își pierd sensurile în incommensurabilul totalității concrete. Cine socotește că știe ce este „reprezentarea”, „evidența”, „cunoașterea”, este un naiv, victimă a unei terminologii superficiale, convenționale, care nu bănuiește ce adâncimi amănitoare, insondabile, zac necercetate sub suprafața care pare familiară. Pentru cetitori, dificultățile de a se desprinde din „poziția naturală” (*natürliche Einstellung*), pentru a privi existența pur fenomenologică, sunt de altfel atât de mari, încât impun nevoia unui adevărat exercițiu sistematic. Nu e destul să execuți „Reducția fenomenologică”, chiar când izbutești cu adevărat, (fiindcă în genere cercetătorul rămâne cu numeroase legături naturaliste și cu iluzia doar, că s'a depășit) ci mai e necesar ca toate noile perspective și sensuri să fie permanent coordonate, orice problemă de amănunt s'ar discuta. Cât e de greu să pui stăpânire pe această nouă metodă de cercetare filosofică, o putem înțelege din faptul extrem de sugestiv, că Husserl însuși a găsit-o cu mare dificultate, că ani de zile a stat numai în preajma ei, că apoi când a găsit sfera „conștiinței fenomenologice”, i-a fost atât de greu să se menție în ea tot timpul, în cercetarea tuturor problemelor, încât el însuși a greșit de nenumărate ori, a făcut confuzii, s'a exprimat greșit, după cum mărturisește în ediția refăcută și în lucrările succesive, cu toată sinceritatea. De aci și acuzarea care a stârnit aprigi polemici a „convertirilor sale” dela obiectivism realist la „subiectivism kantian transcendent”. Invinuirea e însă fără temei, în sensul în care e formulată (deși alte rezerve se pot face), fiindcă nu ține seamă că de pildă, atunci când publicase *Logische Untersuchungen*, deși nu ajunsese la „Reducția subiectiv transcendentă”, pe care avea s'o descopere ulterior, Husserl găsisse totuși poziția ideologică nouă — care a funcționat oarecum inițial — a sferei esențelor în genere, planul numit mai târziu noematic. În numeroasele sale „retractări”, el nu dovedește că a schimbat o poziție filosofică, ci numai că a trebuit să renunțe la unele perspective presupuse, atunci când

a descoperit pe cea socotită apoi autentică. E posibil ca acele perspective presupuse, să-l fi dus la unele devieri în explicație și la unele confuzii terminologice, dar în sine, poziția rămânea câștigată. Columb, dacă ne e permisă o comparație din alt domeniu, nu a descoperit mai puțin America, deși el a crezut că nu a ajuns decât în Asia, și deși insulele descoperite au fost numite de el Indiile Occidentale. Ba încă în cazul de față, nu numai primul fragment din noua regiune i se datorește lui Husserl însuși, ci întreaga configurație, descoperită în prelungirea trudnică a primelor date. Negreșit însă, că dibuirea autorului, interferențele sensurilor, imprecizia terminologiei, fac adeseori penibil accesul unei opere și altminteri plină de dificultăți, atât prin originalitatea ei, prin caracterul de o complexitate rar ajunsă a analizei filosofice, cât și prin proporțiile ei considerabile, de peste două mii de pagini format mare, compacte, care după realizarea tezelor fundamental constitutive, nu sunt decât un imens *inventar* analitic, descriptiv, al structurilor esențiale, în sferele subiectivității transcendente.

2. — Poate că, într'un studiu atât de restrâns, am putea să renunțăm de a mai expune întâile scrieri ale lui Husserl, cele anterioare constituirii fenomenologiei, fiindcă și așa ele aveau nevoie de refaceri importante, iar pe de altă parte, asupra lor, el revine în restul operei.

Dacă însă putem face acest lucru pentru „Philosophie der Arithmetik”<sup>1)</sup>, care e o expunere pe temeuri vechi psihologice, nu credem însă că putem ocoli „Cercetările logice”. Nu numai fiindcă poziția lor esențială rămâne neschimbată, numai dezvoltată și integrată, dar și fiindcă „Logische Untersuchungen” înseamnă o dată în cultura europeană, iar influența lor poate că a fost mai mare decât a fenomenologiei transcendente însăși. Câteva teme duse la consecințe „nedorite” de Husserl, ba și unele greșeli împinse la limită, au pătruns în spiritul epocii, unele devenind bunuri comune, altele dând naștere la adevărate școli filosofice, cum e de pildă așa zisa școală realistă dela München. Mai e necesar să ne ocupăm de această operă și fiindcă, urmărind ceea ce Husserl numește „evoluția” sa, vom găsi unele coordonate care să ne ajute la determinarea spiritului operei însăși. Sunt, deci, motive

---

1) Pe care dealtfel nu am avut-o la îndemână și o cunoaștem numai din referințele pe care le dă Husserl însuși.

temeinice de care o „istorie a filosofiei” nu se poate desinteresa.

3. — Punctul de plecare al acestor cercetări e în matematici. E știut că, în ultimul pătrar al veacului trecut, această știință a făcut progrese atât de considerabile, datorită mai ales acelei „teorii a multiplicității” (Mannigfaltigkeitslehre, apoi Mengenlehre) a lui G. Cantor, (care a dus la o teorie completă, formalul pur matematic al lui Bolzano) încât s’a simțit nevoia unei noi fundări logice a matematicii, iar urmările au fost un spor de interes neobișnuit pentru cercetările logice (s’au reluat astfel problemele aporiilor logice ale sofistilor antichității) și s’a ajuns chiar la consolidarea unor discipline noi, alături de logica aristoteliană și de cea inductivă, ca, „logistica” și „logica simbolică”. Pe calea aceasta, Husserl face însă descoperirea că logica generală însăși este un compromis și că se impune o nouă cercetare esențială a ei<sup>1)</sup>.

Dificultăți mari îndeosebi, precizează el, i-au provocat cercetările aritmetice formale și ale teoriei multiplicității (Mannigfaltigkeitslehre). A ajuns la considerații de sens foarte general, care se ridicau peste sferele înguste ale matematicii, și impuneau o Teorie generală a sistemelor formal deductive. Când a întâlnit în „Logica matematizatoare”, o matematică într’adevăr necantitativă, a început să-și confirme părerea despre conexiunea dintre formalul aritmetic și formalul logic. „În mod firesc” a trebuit să treacă apoi la problemele fundamentale despre esența formei cunoașterii, spre deosebire de materia cunoașterii și la precizarea sensului deosebirii dintre determinările, adevărurile și legile materiale și cele formale.

A crezut la început, că în această privință îi poate fi de ajuns psihologia, așa cum în genere era credința epocii, dar dacă în unele privințe, această disciplină i s’a părut de folos, a întâmpinat piedici de neînvinci, atunci când a fost

1) Pe lângă influențele limpede recunoscute și indicate (în cazul de față a lui Descartes, Leibniz, Bolzano și Brentano) ni se pare că adeseaori, se pot identifica altele, de care autorii își dau mai puțin seama și despre care dau mai diluate indicații. În ceea ce îl privește anume pe Husserl, ni se pare necesar să menționăm aci, că G. Cantor (1845—1918) începuse încă de prin 1877 publicarea răsunătoarelor sale studii despre „teoria multiplicității”, că în 1879 era profesor la Halle, că în 1883 apar „Grundlagen einer allgem. Mannigfaltigkeitslehre”, că teza tânărului matematician Husserl deja Halle („Meine Hallenser Habilitationsschrift”) e din 1887, cu un subiect („Über den Begriff der Zahl”), înrudit strict cu preocupările teoriei multiplicității, că această teorie însăși ocupă un loc considerabil în logica sa. Nu e pe de altă parte fără semnificație, să amintim că H. Poincaré îi socotea pe „cantoriani” drept „realiști”, recunoscând în doctrina lor, „teoria ideilor lui Platon”.

vorba „să treacă dela complexurile psihologice ale gândirii, la unitatea logică a conținutului gândirii” (Unitatea Teoriei). În felul acesta, și-a dat seama de câtă lipsă de continuitate și de claritate, este în însăși fundarea în psihologie, a obiectivității matematicilor, și a oricărei științe în genere.

Ajuns la o serie de reflexiuni asupra esenței logice, a întâlnit relația dintre subiectivitatea cunoașterii ca act psihic și obiectivitatea conținutului cunoașterii. Rezultatul anilor de reflexiune, a fost o nouă „fundare a „logicei pure” și o transformare a „teoriei cunoașterii”.

Scoaterea conținuturilor logice și deci a logicei însăși din domeniul psihologiei a fost o întreprindere de mare răsunet, care a transformat toată logica modernă și e desigur cea mai ades legată de numele lui Husserl<sup>1)</sup>.

4. — Volumul I alcătuit aproape în întregime dintr'o *Prolegomena zur reinen Logik*, este dedicat desbaterilor principiale și încă dela început, după o pătrunzătoare analiză a condițiilor generale ale unei științe în genere, (scopuri, determinare conceptuală, delimitare a domeniului respectiv ca o unitate obiectiv închisă, etc.), cu mențiunea că în științele filosofice prezintă o însemnătate și mai mare, problema „cuprinsului și a granițelor”, se fixează controversele fundamentale ale delimitării (Abgrenzung) logice:

1) Dacă logica e o disciplină teoretică sau o disciplină practică (eine „Kunstlehre”);

2) Dacă ea e o știință independentă de alte științe, și în deosebi de psihologie ori de metafizică;

3) Dacă este o disciplină formală, adică dacă, după cum e concepută de obicei, ea se ocupă cu „simpla formă a cunoașterii” sau ia în considerație și „materia” acesteia;

4) Dacă are caracterul unei discipline apriorice și demonstrative, ori al uneia empirice și inductive.

Părerea lui Husserl este că aceste discuții sunt încă o dovadă că logica e departe de a fi constituită, deși tocmai ea e considerată în genere ca știința pe care se întemeiază toate celelalte științe. De aci desigur și insuficiența acestor științe. În acest sens, nici măcar matematica, deși încă e prețuită ca

1) N'au lipsit nici aci polemicile. Astfel, dacă unii socot că Husserl „a anexat tot studiul gândirii, domeniului logic” (Delacroix cap. „Les opérations intellectuelles” din *Nouveau Traité de Psychologie* Dumas), alții socot că analizele din *Logische Untersuchungen*, constituie numai o „Denkpsychologie”. În realitate, soluția e dată numai prin constituirea fenomenologiei transcendente.

un ideal al tuturor științelor, nu poate pretinde să fie socotită drept excepție, dovadă „vechile controverse, încă nerezolvate definitiv, despre temeiurile geometriei, sau acelea despre fundamentele metodei imaginarelor”.

Deci în ceea ce privește determinarea epistemologică a Logicei, două concepții stăteau față'n față. Unii o vedeau ca o disciplină independentă, cu punctul de greutate în teoria cunoașterii (la Kant, Herbart și alții) ori cu caracter normativ numai (la Drobisch, Bergmann etc) iar de cealaltă parte, stau cei care în frunte cu J. St. Mill și tot empirismul pozitivist vedeau în logică doar o ramură a psihologiei. Propriu zis, acesta este punctul de vedere dominant la sfârșitul veacului trecut. Depășind ambele aceste concepții, Husserl opune un principiu pe care-l consideră de o însemnătate covârșitoare, pentru cele ce urmează: „Orice disciplină normativă și deci practică, se bazează pe una sau mai multe discipline teoretice, atât timp cât regulile ei trebuie să aibe un conținut teoretic, deosebit de gândul normativ, și a cărui cercetare științifică, e în sarcina acelor discipline teoretice”.

„Un rășboinic trebuie să fie viteaz”, înseamnă predicativ că „numai un rășboinic viteaz e un bun rășboinic”; „o dramă nu trebuie să se risipească în episoade”, își are sensul teoretic „numai o dramă care nu se risipește în episoade poate fi o dramă bună”. În ambele cazuri științele teoretice respective vor cerceta și vor determina în prealabil, conceptul „bun” în sens particular fiecăruia, într-o judecată de valorizare. În orice caz, după cum se vede, forma normativă implică forma teoretică și predicatul.

Norma fundamentală este deci corelativă definițiunii „bunului” în cuprinderea „celui mai bun” în sensul luat în discuție; ea ne arată după ce valori fundamentale se îndeplinește indicația normativă, și în sensul acesta particular, nu e o propozițiune normativă. Unitatea norme fundamentale însăși dă unitatea disciplinei normative, și această unitate îi e particulară, fiindcă științele teoretice nu o posedă, căci conexiunea și unitatea cercetărilor lor, sunt determinate exclusiv de interese teoretice.

5. — Dar admitând că logica este o știință normativă, se naște atunci o întrebare: în care știință își are ea fundamentele esențial teoretice? Și cu aceasta intrăm în cunoscuta controversă a „psihologismului”, privind relațiunea dintre psihologie și logică. De o parte, opinia lui J. St. Mill, că

„logica nu e o știință deosebită de psihologie”, care a ajuns dominantă în știința timpului, exprimată neconținut în expuneri categorice. Argumentul decisiv al acestei formulări, e că, de vreme ce oricum am numi-o, tehnologia logicei se folosește de „gândiri, judecăți, concluzii, cunoaștere, dovadă”, etc. totdeauna la baza ei găsim o activitate psihică și produse de ale acesteia. Deasemenea, în conceptele de adevăr și falș, afirmare și negare, generalitate și singularitate, motiv și urmare, etc., „logica este o disciplină psihologică, de vreme ce cunoașterea are loc numai în psychè, și gândirea, care se desăvârșește în ea, este o întâmplare psihică...” „Logica este fizica gândirii, ori nu e nimic”, e de părere și Lipps<sup>1)</sup>.

La aceasta, partizanii logicei independente, lămuresc că, deși „gândirile, judecățile, etc.”, aparțin psihologiei care le cercetează legile, logica are totuși domeniul ei, cu o legislație specifică. „Gesetz” înseamnă ceva cu totul deosebit din fiecare punct de vedere.

Judecățile pot fi bune ori greșite, perspicace sau oarbe, au loc desigur după legile naturale, cauzale, ca fenomene psihice, pe logician însă nu-l interesează aceste conexiuni naturale, căci el caută altele ideale, care nu se produc totdeauna, ci excepțional în cursul gândirii. „Nu o fizică, ci o etică a gândirii constituie scopul logicei”.

Bine înțeles, că la asemenea argumente, grupul logicei psihologice a răspuns cu alte analize adâncitoare, pe cari nu e locul să le urmărim aci. Vrem numai să arătăm că argumentarea cea mai susținută antipsihologistă e a lui Husserl, că ea a răsturnat în totul cele două poziții, că a devenit oarecum clasică.

Nu însă pentru acest motiv ni se pare necesar să o înregistrăm măcar sumar aci, cât pentru faptul că ea ne poate îndruma spre o mai ușoară înțelegere a tezei transcendente însăși. Argumentarea folosită de Husserl, este metoda specifică matematicilor a „reducerii la absurd”. Dacă adevărul se întemeiază pe psihologie, atunci trebuie să urmeze soarta acesteia. Dar după însăși concepția psihologiștilor, partizani ai logicei inductive, ai metodei experimentale, această știință este abia pe cale de formare, dibue și ține seamă de contradicția faptelor. Legile fixate de ea sunt propuneri de probabilitate maximă, și sunt revizuibile în lumina descoperirilor ulterioare.

---

1) Cel de dinainte de fenomenologie, căci în urmă a adoptat punctul ei de vedere.

Dacă ideia de adevăr, care este la temelia logicei, urmează soarta psihologiei, atunci adevărul este contingent, relativ, fără nimic necesar în el. „Legea asociației” de pildă, pe care o pun adeseaori înainte chiar psihologii, nu e o lege tot atât de certă și universal valabilă, pe cât e legea care dictează că  $2+2=4$ .

Legile naturii, legea newtoniană a gravitației chiar, stau toate sub semnul „e probabil că”<sup>1)</sup>, sunt „ficțiuni idealizatoare”, însă principiul că din două judecăți contradictorii, una este falsă, nu mai stă sub acest semn. E o certitudine absolută. J. St. Mill pretinde, e adevărat, că principiul contradicției, este o generalizare inductivă a faptului că experiența ne-a învățat că stările opuse nu pot sta împreună: întuneric și lumină, sgomot și liniște, egalitate și neegalitate, simultaneitate și succesiune.

Această propunere afirmativă, stârnește mânia lui Husserl, și atât i se pare de nefundată, încât, lucru puțin obișnuit la el, ajunge aproape la tonul invectiv, i se pare că aci „atât de pătrunzătorul Mill pare părăsit de toți zeii”. După ce arată că fraza ar fi fost mai corect exprimată, spunându-se că: „în aceeași conștiință, nu pot dura împreună, într’un așa de redus laps de timp, acte contradictorii”, se întreabă: E aci cu adevărat o lege? Putem vorbi adevărat, cu o generalitate neîngrădită? Unde sunt inducțiile psihologice cari îndreptătesc afirmarea generalității? N’au fost și nu sunt oameni, cari, ocazional, de pildă înșelați, să țină drept adevărate în același timp, date contradictorii? În cazurile de nebunie, de hipnoză, de delir? E valabilă legea și la animale? Dar poate că empiristul, ca să evite acestea, își mărginește afirmația la individul normal? etc. E destul atât, spune Husserl, ca să se vadă, la ce uimitoare consecințe s’ar ajunge, arătându-se că principiul contradicției atât de sigur, care întotdeauna a fost considerat ca lege evidentă, absolut exactă și fără excepție valabilă, își are într’adevăr mostra într’o judecata așa de grosolan aproximativă și neștiințifică<sup>2)</sup>.

1) Astăzi, este destul să ne gândim complicațiile relativității einsteinene.

2) Ni se pare totuși că obiecțiunea lui Husserl, nu lovește cu adevărat argumentarea lui J. St. Mill, care în cazul acesta avea în vedere numai sursa principiului logic, nu și caracterul lui de lege. Ni se pare că ar fi fost însă mai sigur și mai convingător să observe, că afirmația empiristului nu e confirmată, chiar de fapte, adică să rămâie tot în primul plan al discuției. În cele mai multe cazuri, în experiență, stările opuse stau împreună: credință și necredință, lumină și întuneric, sgomot și liniște. Tocmai de aceea



În realitate, Husserl are dreptate când constată că asemenea legi, care nu au decât valabilitatea contingentă a legii psihologice, ar duce la imposibilitatea oricărei argumentări, și deci la imposibilitatea unei teorii stricte. „Cel mai serios reproș ce se poate aduce unei teorii, și în deosebi unei teorii a logicei, constă în aceea că păcătuiește împotriva condițiilor evidente, ale unei teorii în genere, contrazicând anume, ori doar implicit, înseși principiile care sunt la baza sensului și justificării oricărei teorii în genere”<sup>1)</sup>.

Dacă celui care judecă, îi lipsește în judecată „evidența”, (conceptul husserlian despre evidență este specific fenomenologiei și mult mai adânc decât cel curent), care „deosebește judecata de oarbă prejudecată”, dacă nu deosebește avantajul judecății evidente, față de judecata oarbă, își anulează prin aceasta, tocmai ceea ce deosebește o afirmare justă de una arbitrară și nejustificată, își anulează însăși posibilitățile fundării cunoașterii, deci ale teoriei în genere, ale științei. Aceasta din punct de vedere *subiectiv*, dar nu al *subiectivității individuale*, nici al condițiilor reale, care își au rădăcinile în speciile schimbătoare ale esenței care judecă, (de pildă cea omenească), căci sunt condiții ideale ale subiectivității în genere. Aceste condiții, Husserl le numește *noetice* spre a le deosebi de cele obiective, pe cari deocamdată le numește *condiții logice*. El deosebește teorii false, absurde, logice și noetice absurde și în sfârșit teorii sceptice, implicând un relativism inadmisibil. E ceea ce s'a întâmplat cu știința la sfârșitul veacului trecut. Căci nu de un scepticism metafizic e vorba aici, așa cum se face ades confuzia din pricina echivocității termenilor obiectiv-subiectiv, ci de un scepticism dedus din subiectivitatea conștiinței biologice, empirice, deci din „legile psihologice”.

Relativismul consecutiv e numit de Husserl „*relativism individual*” (amintitor de forma sofistă) iar când se socotește că „omul în genere (că specia om) este măsura tuturor lucrurilor”, *relativism specific*.

La aceasta duce inevitabil orice concepție psihologistă a

---

nimic mai dificil pentru cel întrebat (în afară de cazurile de maximă depărtare pe scara gradării), decât să „se pronunțe” precis. În asemenea condiții, devine de mirare, nu că s'a ajuns la „axioma” principiului contradicției, printr'o generalizare a faptelor, cum afirmă J. St. Mill că ar fi cazul, ci că dimpotrivă, principiul contradicției nu a fost infirmat tocmai printr'o generalizare a faptelor, care îngăduie acte contradictorii simultane în conștiință.

1) Log. Unt. I. pag. 110.

logice, care prin renunțarea la condițiile apriori ale subiectivității, renunță și la posibilitățile oricărei teorii în genere. Căci dacă un scepticism individual e prea „obraznic” ca să mai poată fi susținut astăzi, „scepticismul antropologic” care domină știința pozitivistă empirică (pe la 1900) nu e mai puțin antiștiințific.

Constituția unei specii e un fapt, din fapte însă nu pot eși decât fapte. A întemeia adevărul pe constituția unei specii, este a-i da și lui caracterul de fapt. Aceasta este absurd. Faptele sunt individuale, deci determinate în timp,  $2+2=4$  este însă un adevăr valabil, nu numai pentru speța omenească, ci și pentru „zei ori îngeri”, căci ceea ce este adevărat este adevărat în mod *absolut*, este adevărat în sine. Numai când se confundă două lucruri fundamental deosebite, „judecata în sensul de conținut al judecății” (Sachverhalt), deci de unitate ideală, absolută, și judecata în sensul de act al judecății, care e real și individual<sup>1)</sup>, se poate ajunge la o astfel de relativizare „antropologistă”, care nu ar mai permite o filosofie „als strenge Wissenschaft”.

Altă consecință absurdă a deducerii adevărului din constituția general omenească, e că dacă n’ar exista o asemenea constituție n’ar exista nici adevăr. Teza acestei afirmații este absurdă, pentru că propoziția „nu există adevăr”, devine egală cu propoziția „este adevărat că nu există adevăr”.

Și dacă în adevăr speța omenească ar dispărea, ar dispărea și adevărul? (altfel decât în dependența cauzală). Mai departe, relativitatea adevărului, ar duce la relativitatea existenței lumii. Căci lumea nu e nimic altceva, decât unitatea obiectivă, întreagă, care corespunde sistemului ideal al tuturor adevărilor factice, și e nedespărțită de el. Nu se poate subiectiva adevărul, și să se lase o valabilitate absolută obiectivului său, care nu există decât dacă există adevărul.

Însfârșit, sâmburele esențial al reproșului e în constatarea, că relativismul este în contradicție evidentă cu *evidența existenței nemijlocit intuitive*, anume cu evidența „percepției interne”.

1) Log. Unt. I pag. 116—120. Din confuzia acestor două planuri de existență s’a ajuns să se vorbească de „logica primitivilor”, ori „logica copiilor”. De altfel fenomenologia n’a împiedicat pe O. Spengler să publice ulterior teoria ciclurilor culturale cu „adevărul” relativizat istoric, ori o parte din fizica modernă să echivaleze principiul cauzalității cu principiul indeterminării relației cauzale, fără să mai vorbim de logica psihologică, atât de comentată, ori de estetica psihologică.

Pe de altă parte, psihologismul confundă necesitatea subiectivă „a convingerii”, cu alte feluri de necesitate, în deosebi cu necesitatea apodictică proprie felului specific al conștiinței în care se constituie perceperea certă a unei legi, sau a unui dat conform legii. O esență este astfel constituită încât, indiferent de condițiile ei fizice și psihologice, ea este general valabilă. Conținutul de judecată  $4+3=7$  este valabil chiar dacă a fost găsit la mașina de calculat, chiar dacă nu e nimeni să ia act de el, chiar dacă speța omenească ar dispărea, chiar pentru îngeri și zei, indiferent ce metodă ar întrebuința ei, ca să ajungă la acest rezultat. Psihologismul confundă „generalitatea” (Allgemeingültigkeit: gültig für alle) cu adevărul obiectiv, confundă credința că un lucru e, ori poate fi, cu evidența apodictică (Die Einsicht in prägnantem Sinn des Wortes) a incompatibilității (Nichtzusammenwahrseins) principiilor, propozițiilor contradictorii.

Autenticul principiu al contradicției este tocmai legea acestei incompatibilități. Evidența apodictică se întinde apoi și asupra unei entități practice psihologice, avem deasemeni convingerea, oă două „judecăți” (Urteile) cu conținut contradictoriu, nu ar putea exista împreună în așa mod, ca ele să poată cuprinde numai subț unghiul judecății, ceea ce e dat cu adevărat în intuiția inițială<sup>1)</sup>.

Dar esența „evidenței” trebuie just înțeleasă, ca fiind trăirea unei unități ideale, nu ca trăirea unui dat individual concret. Nu e un sentiment al necesității psihologice (real, și care își are condițiile lui naturale: concentrarea interesului, oarecare prospețime spirituală, exercițiu, etc.), care ar admite formula aceasta: două persoane încearcă aceleași senzații, dar sunt în mod diferit afectate. „Evidența este trăirea (das Erlebniss) adevărului însuși care e unitatea ideală a unei multiplicități infinite și nelimitate (în posibilitatea ei) de formulări juste de aceeași formă și materie”. „Jede Wahrheit ist eine ideale Einheit zu einer der Möglichkeit nach unendlichen und unbegrenzten Mannigfaltigkeit richtiger Aussagen derselben Form und Materie”<sup>2)</sup>.

Că evidența nu este natural-psihologică, o dovedește faptul că ea există acolo unde trăirea ei este în această formă imposibilă. Sunt numere de zeci de cifre, și sunt adevăruri în legătură cu ele. Nimeni însă nu poate să-și închipue cu

1) idem 91.

2) idem 187.

adevărat acele numere, nici să execute real adunările, înmulțirile lor, etc..

Dacă am accepta teza psihologistă și n'am accepta natura apodictică a evidenței, n'ar mai fi posibilă nici o afirmație rațională, căci simplul acord psihologic ne-ar rămâne neștiut, de altfel în genere nu am mai ști nimic. Fără convingere, nu există „știut” (Wissen). Legile logice nu sunt psihologice, reale, ci sunt legi ideale, care se fundează în mod pur, în sensul (im Sinne, im Wesen, Inhalt<sup>1</sup>) conceptelor adevăr, principiu, obiect, structură, relație, articulație, etc., adică în sensul conceptelor care sunt bunul ereditar al tuturor științelor, fiindcă ele reprezintă categoriile, prin care se construiește știința ca atare, conform conceptului ei. Legi de acest fel (ideal) nu pot fi stânjenite de nici o afirmație teoretică, de nici o argumentare, de nici o teorie, nu pentru că acestea ar fi false, ci fiindcă ar fi contradictorii în sine. O afirmație „se anulează în ea însăși” (hebt sich selbst auf), este „logic contradictorie”, atunci când conținutul ei deosebit contrazice ceea ce solicită general propriile ei categorii semnificative (was die ihm zugehörigen Bedeutungskategorien allgemein fordern). Deci în sensul acesta pregnant orice teorie e contradictorie logic, dacă deduce principiile logice din fapte, contrazice conceptul de „adevăr, care se fundează în simplul conținut al conceptului” și de adevăr cu existență supraindividuală (überindividuelles Dasein<sup>2</sup>).

Dar asemenea concepte, din care se construiesc legile ideale, nu au o sferă empirică. Cu alte cuvinte, nu pot să aibă caracterul conceptelor simplu universale, a căror sferă se compune exclusiv din indivizi factici (tatsächlichen), ci trebuie să fie autentice concepte generale a căror sferă se compune din indivizi (Einzelheiten) ideali, din specii autentice. De aceea propozițiile (Sätze) pur conceptuale nu afirmă nimic despre real. Chiar acolo unde e vorba de judecăți, nu e vorba despre judecăți ca experiență reală (als reale Erlebnisse), ci e vorba de judecăți în sensul semnificațiilor enunțiative (Aussagebedeutungen), în specie.

Relațiile ideale și legile ideale, alcătuiesc un imperiu propriu. Acesta se constituie în judecăți (Sätze) pur generale,

1) Dăm paranteze husserliene, anume ca să se vadă cât de departe sunt Log. Unters. de structura de mai târziu a fenomenologiei pure.

2) idem pag. 123.

construite din „concepte”, care nu sunt conceptele clasificatoare (Klassenbegriffe) de acte psihice, ci concepte ideale, concepte esențiale (Idealbegriffe, Wesensbegriffe), care își au temeiul concret în asemenea acte, adică în corelatele lor obiective.

Adevărul care e numit după Pythagora „numărul trei”, și cele asemenea lui, nu sunt unități empirice sau clase de individualități, ci sunt obiecte ideale, pe care le sesizăm printr’o „experiență pură” în actele corelate ale numărării, ale judecății evidente<sup>1)</sup>.

În acest sens, domeniul de cercetare al logicei pure, este analog cu acela al matematicii pure, rezultat al „ideafiei”. De altfel, mulți logicieni (Lotze, Riehl) le consideră științe „surori”, ori chiar socot că aritmetica nu se ocupă cu numărarea, cu numerile ca prezentări concrete, ci cu numerele ca „individualități ideale”, ca specii de treapta cea mai de jos. În acest sens, cifra trei nu este o numărare a lui 3 a mea ori a altcuiva — nu e o reprezentare 3 — a mea ori a altcuiva — ci e mai curând specia ideală a unei forme (ideale Spezie einer Form) care își are cazurile individuale concrete în anume acte de numărare, în sfera colectivului constituit.

Din cauza asta propozițiile aritmetice nu spun nimic despre „ceea ce se află în simpla noastră reprezentare despre numere”. Ele se ocupă mai curând cu numere și coligări de numere, exclusiv, într’o puritate abstractă, în idealitate. Principiile acelei „aritmetici universale” (ale nomologiei, am putea zice), sunt legi care se fundează pur în esența ideală a genului număr.

Ca și în logica pură, psihologia și științele de fapte nu au ce căuta aci, cercetarea *procesului gândirii este inoperantă*.

6. — Am căutat să redăm cât mai fidel acea atât de cunoscută „Prolegomena”, care cuprinde aproape tot tomul I, cu multe simplificări și lăsând la o parte chiar și refutația logicii concepute pe temeiul „principiului economiei gândirii”, fiindcă prin acțiunea ei critică, așa cum am spus, această introducere delimitează domeniul logicii și constituie datele liminare ale unei precise înțelegeri a fenomenologiei. Întâlnim aci nu numai o poziție nouă, dar și delimitări cari aveau să rămâie și în teza transcendențială: „*existența supraindividuală*”, *esența, conceptul de esențialitate, evidența apodictică, conceptele*

1) *idem* pag. 186-187.

de ideal, ireal, adevăr absolut, etc., care sunt forme primitive<sup>1)</sup> ale structurii esențiale și specifice ale fenomenologiei.

Adevărul este însă că, așa cum spune Husserl, referindu-se la Hume „a îndeplini o discriminare importantă din punct de vedere al teoriei cunoașterii, nu înseamnă încă a sesiza just și esența ei din punctul de vedere al teoriei cunoașterii”<sup>2)</sup>). Toate generalitățile enunțate în Prolegomena, sunt destul de vagi, neprecis formulate, deci un motiv explicabil pentru rătăcirii disidente și pentru critici, în anume sens îndreptățite, astfel drumul până la prinderea esențelor transcendente e într-adevăr lung, iar precizările pe cari le încearcă să le aducă în constituirea logicei pure, în sensul vederilor enunțate, în tomul II, deși nu părăsesc terenul câștigat în introducere, și deși îl îmbogățesc cu zone noi, sunt lipsite de perspectiva precisă, ba dimpotrivă, dau apă la moară disidențelor și interpretărilor nedorite de el, extremiste. Regretăm că nu putem face o expunere măcar sumară, a acestui tom, spațiul nu ne-ar îngădui-o, deși avem convingerea că ar folosi cercetătorilor ca să evite o înțelegere greșită dăunătoare a fenomenologiei pure. Cum însă asupra celor pozitiv câștigate, Husserl revine în lucrările ulterioare, pe care le vom cerceta, să notăm aci, punctele care au dus la confuzii și controverse, după ce vom fi expus sumar planul lucrării.

7. — „Logica pură”, cel puțin în forma inițială din Log. Unt., va fi o reformă încercată de un matematician, care are revelația adevărului în știința lui particulară, dar care dorește o lumină cât mai adâncă în toată problematica formală a adevărului în genere. Din deprinderea de a coborî până la datele originare, până la axiome, Husserl își propune în tomul doi, o cercetare mai adâncă „a fenomenologiei și a teoriei cunoașterii”, implicând „fixarea categoriilor” pure de semnificație; categoriile pur obiective și complicațiile lor legale. A-

1) În prefața celei de a doua ediții, Husserl găsește totuș că s'a orientat prea unilateral după conceptul „Vérités de raison”, în expunerea adevărului în sine, dar aceasta privește doar explicația, pentru că poziția sa rămâne valabilă și pentru teza transcendentală.

2) În acest sens într'altă lucrare a noastră am căutat să arătăm că o *attitudine conceptuală* nu înseamnă însă și o *concepție sistematică*, deși se pot referi ambele la o poziție identică. Sunt lucruri pe care o „Fenomenologie a explicației” nerealizată până astăzi, ar urma să le lămurească complet și distributiv. Atunci se va vedea că un „sistem” nu se poate explica numai prin comentarii și referințe atitudinale, ci printr'un concret al datelor lui originare, în care coordonatele sunt date într'un analogon strict. Este demersul pe care îl încearcă chiar expunerea de față în dorința de a rămâne ea însăși în cadrele fenomenologiei.

ceasta ar constitui întâia problemă generală a Logicei pure. Cea de a doua să fie cercetarea „*legilor și teoriilor*” care se fundează prin aceste categorii; iar cea de a treia înfățișat, ar fi „o teorie a formelor posibile teoretice”, („o teorie a teoriilor posibile), adică „*teoria pură a multiplicității*” (reine Mannigfaltigkeitslehre). Logische Untersuchungen își iau asupra lor numai cea dintâiu dintre aceste probleme constitutive, aceea a unei analize a datelor fundamentale, Ideia constitutivă a unei logici formale, pure.

El realizează această analiză esențială, cu o putere de pătrundere și cu o subtilitate care-ți dă impresia că au fost rareori atinse în filosofie, și de pildă analiza sensurilor termenului „*Vorstellung*” poate sta desigur alături de analiza termenului de „*Begriff*” din Critica rațiunii pure a lui Kant. Pornind de la relațiile empirice ale „*trăirilor*” (Erlibnisse) de semnificație, caută să lămurească mai întâiu termenul echivoc de „*expresie*”, arătând care sunt *deosebirile esențiale* (fie logice, fie fenomenologice), care *aparțin aprioric expresiilor*, cu alte cuvinte, *legile apriorice ale semnificațiilor*. Și aci face distincția rămasă aproape clasică, anume că în orice expresie sunt date multiple: datul fizic (physische Seite) și trăirea psihică (psychische Erlebnisse), cu fluxul intențional.

Apoi deosebește încă între *actul de a comunica* (was er kundgibt) și între *actul de a semnifica* (was er bedeutet); și iarăși în ceea ce privește semnificația însăși, între *was er bedeutet* (adică e vorba de conținutul reprezentării nominale) și de *ceea ce e numit* (Gegenstand der Vorstellung). Pe de altă parte, expresia ca atare în afară de „*sunetele ei*”, are drept *esențiale*, două soiuri de acte: *actul simplei semnificații*, care pune doar *intențional*, dar gol (leer) *ceva*, și actul care într'un mod sau altul împlinește, *realizează*, (erfüllt, bestätigt, bekräftigt), intenția, *ceea ce e vizat*, într'o sinteză specifică, în intuiție (în *Bedeutungsverleihender Akt*, iar în al doilea *Bedeutungserfüllender Akt*, actul cunoașterii însuși, dat în primul caz anschauliche Fülle<sup>1)</sup>), toate deosebiri de mari consecințe pentru fenomenologia însăși. Să se reție însă, că aci, termenul „*Akt*” n'are nici o legătură cu actul luat în sensul clasic, etimologic.

În deosebi, l-a preocupat pe Husserl, conținutul ideal, intențional, al actelor logice așa numita de el *obiectitate*

1) Log. Unt. vol. II pag. 31, 32, 34, 39.

(Gegenstandlichkeit) ca să o deosebească de obiect în sensul real, cu toată problema *sensului deosebiri* dintre *obiectele reale* și cele *intenționale*, *unitatea ideală a speciei*, linpezirea ideii de adevăr în relație cu *idea evidenței în judecată*, ca și clarificarea conceptelor categoriale, dătătoare de formă (conexiunile categoriilor logice și noetice). „Intențiile obiectivante” (treptele și modalitățile sintezei evidenței), împreună cu fundamentalul capitol (contribuția originală, revoluționară oarecum a lui Husserl) după *intuițiile sensibile*, despre *intuițiile generalului* și *intuițiile categoriale* (ale conținutului judecăților, „Sachverhalt” de unde apoi atât de aprig discutata *Wesenschau*, respectiv *Wesenserschauung*, cu *aprioricul formal* și *aprioricul material*), ne dau cheia fenomenologiei transcendente așa cum dealtminteri i-au dat-o lui Husserl însuși.

8. — E necesar să arătăm însă, că Logische Untersuchungen nu oferă, după cum de altfel precizează autorul, un „sistem de logică”, ci doar pregătirea unei „logice filosofice”, explicată din izvoarele fenomenologiei.

În întregul ei, tema structurii *constitutive* va fi reluată mai întâiu sumar, în primul capitol din *Ideen* și apoi, târziu, sistematic, analitic, în „Formale und Transzendente Logik”, în prima parte pe care o dedică tot „Logicei obiective, formale, apofantice”. Astfel după ce explicitează termenul „a gândi”, de unde reținem mai ales formula care ni se pare definitivă: „*gândirea în înțeles larg* (este) *o trăire care constituie un sens*”<sup>1)</sup> (sinnkonstituierendes Erlebnis), reia în formă nouă, *esența formalului*, deosebind mai precis între *aprioricul analitic formal* și *aprioricul sintetic contingent* (material); aceasta dedus din faptul că „*rațiunea însăși și în deosebi rațiunea teoretică, e un concept al formei*” (Formbegriff)<sup>2)</sup>. Ca să dăm un exemplu în această privință, vom spune că „o judecată apriorică despre „*tonuri în genere*” este doar un „aprioric contingent”, pe când o judecată apriorică despre „*conținuturi în genere*” este un aprioric formal.

Dacă ne mărginim la rațiunea care judecă (Urteilende Vernunft), atunci putem socoti logica drept însăși desfășurarea (Selbstausslegung) rațiunii pure<sup>3)</sup>. Pe de altă parte, cum am mai arătat, ca orice știință apriorică, logica e chemată și la funcțiuni normative, practice, dar aceasta nu interesează aci.

1) F. und Tr. Log. 19.

2) F. und Tr. Log. 25-26.

3) F. und Tr. Log. 27.



Descriind structurile logice formale, Husserl își propune întâi să expliciteze esențial cele trei trepte, din ce în ce mai înalte ale ei, ca discipline analitice deosebite: a) *Teoria formelor pure ale judecăților* (sau cum o numea în Log. Unt. gramatica logiceî pure), care privește doar simpla posibilitate a judecăților ca judecăți (Möglichkeit von Urteilen als Urteilen); b) Logica fără contradicție, (Konsequenzlogik, Logik der Widerspruchslosigkeit), disciplină menită să cerceteze formele și „legile esențiale”, care condiționează în mod pur „lipsa de contradicție” internă și externă a judecăților, care pun probleme ale consecvenței ori inconsecvenței, „in forma” numai, fără să se întrebe de adevărul ori neadevărul lor, deci Teorie a sensului (Sinneslehre)<sup>1)</sup>.

O treaptă mai înaltă a Logiceî formale, ar fi depășirea purei analitice, într'o logică a adevărului (Wahrheitslogik), corelată cu „Logik der Konsequenz”, care îi e baza însăși; și care ar reprezenta orientarea dela forma pură la obiect real.

9. — În sfârșit, spune Husserl, treapta cea mai înaltă a logiceî formale, ar fi așa zisa „*Teorie a multiplicității*”, (Mannigfaltigkeitslehre) prevăzută și ea în planul inițial al Log. Unt. ca o „*teorie a formelor de teorii posibile*”, a cărei temă este să descrie în *totalitatea lor, sistemele de judecăți*, care fac posibilă *unitatea unei teorii deductive*. Obiectiv, apare aci „conceptul întregului” (Totalbegriff) pe care matematica îl are în vedere, fără nici o desfășurare determinată, sub titlul de *multiplicitate* și care este „conceptul formeî” (Formbegriff) unui domeniu de științe deductive. „E un domeniu care e determinat numai și numai prin aceia că e supus unei teorii de o „anumită formă”, adică pentru obiectele sale, sunt posibile anumite conexiuni (Verknüpfungen) care supuse unor „anumite legi”, stau sub forma determinată. În ceeace privește „materia lor”, aceste obiecte sunt nedeterminate”<sup>2)</sup>.

Rolul acestei *teorii a multiplicității*, e între altele să explice expozitiv și sistematic, aproape infinitele forme de teorii, și deasemeni, să recunoască teoretic, multiplele forme de teorii, de această specie, drept cazuri particulare ale generalităților formale de trepte și mai înalte (aber auch mannigfaltige Theorienformen dieser Art, theoretisch als Einzelheiten höherer Formallgemeinheiten zu erkennen), deasemeni să deslușească *Ideea*

1) F. und Tr. Log. 46-47.

2) F. und Tr. Log. 79.

de ordinul cel mai înalt al unei forme de teorie în genere, a unui sistem deductiv în genere, într'o teorie sistematică, în formele ei particulare și determinate<sup>1)</sup>. Cazul particular, care ar putea fi luat drept model pentru cele de mai sus, e geometria lui Euclid, care a și călăuzit matematicile spre acea „teorie a multiplicității, proprie lor”, și al cărei ideal, dacă ar fi să se realizeze, ar urma să deriveze dintr'un sistem de axiome, ultim, ireductibil, în deducție pur silogistică, întregul sistem infinit al geometriei spațiului, „adică ne-ar destăinui teoretic și deplin, esența apriorică a spațiului”.

Problema unei lămuriri radicale a relațiilor dintre logica formală și matematica formală, îl preocupă în deosebi — după cum e și explicabil — pe Husserl, și el vede o definitivă lămurire a sensului de „matematici pur formale” (inclusiv silogistica formală pură) în determinarea acesteia, ca o pură analitică a lipsei de contradicție. De altfel, el unifică logica pur formală, cu toate disciplinele ei: teoria formelor judecătii, teoria logicei lipsei de contradicție într'o analitică apofanticeă atotcuprinzătoare, în Ideea acelei *Mathesis Universalis*, inițiate de Leibniz, atrăgând luarea aminte că numai conceptul de formă goală (*Leeruniversum*) al matematicilor moderne, permite azi acest lucru, „căci matematica antichității, nu ajunse la ideea de formă pură în aceste discipline”<sup>2)</sup>.

Pe de altă parte, o cercetare esențială ne arată că posibilitatea acelei discipline, pe care am numit-o *Wahrheitslogik*, e datorită unei „*Ontologii formale*”, ca o știință apriori despre obiecte în genere. Aci întâlnim din nou geniala determinare a lui Husserl despre „obiectitățile categoriale”, de ceeace ea a numit „*Gegenständlichkeit*”, obiect al intuiției esențiale formale.

„*Kategorial geformte Gegenständlichkeit*, das ist kein apofantischer Begriff, sondern ein ontologischer”<sup>3)</sup>. Dar despre ontologia formală și materială, va mai fi vorba în expozeul nostru. Cu acestea am terminat expunerea sumară a logicei formale „obiective”, pe care o schițase abia în *Log. Unt.*, însă Husserl o socoate cu totul insuficientă chiar în această formă complectă și înțelege să fundeze o logică transcendentă, despre care vom vorbi după expunerea descriptivă „subiectivă” (și se va vedea în ce sens) a filosofiei idealismului transcendentă.

1) F. und Tr. Log. 80.

2) F. und Tr. Log. 70.

3) F. und Tr. Log. 129.

10. — Revenind acum la incertitudinile care l-au dus la Cercetările logice, putem spune că golul pe care l-a găsit Husserl în această zonă a fundării logice, în zona cea mai de dedusubt a cunoașterii și a expresiei, s'a dovedit atât de puțin explorat, atât de nebanuit, încât încercările de delimitare au condus la o nouă disciplină, intercalată între psihologia tradițională și logica formală, cel puțin asta pare să fi fost prima lui soluție, în *Logische Untersuchungen*, și în orice caz, aceasta este forma în care „Fenomenologia” apare în această lucrare.

Menită în gândul dintâi, să salveze idealitatea matematică și apoi cea logică, noua disciplină a trebuit să îmbrățișeze treptat tot domeniul cunoașterii, într'un mod atât de revoluționar, că a influențat aproape toată filosofia contemporană. Dar, pe de altă parte, deosebirea dintre fenomenologia cunoașterii, a expresiei și a judecății, și o psihologie descriptivă a acelorași date psihice, a fost extrem de controversată, și Husserl a trebuit să revie neconținut asupra ei, căutând un principiu unitar de explicație sistematică.

Când în cele din urmă a ajuns la conceptul *Reducției transcendente*, el a fost nevoit să recunoască insuficiența primei forme și a precizat cu regret, că „a indicat greșit în prima ediție a Log. Unt., Fenomenologia, drept o psihologie descriptivă”<sup>1)</sup>.

Nu e singura concesie pe care o face, ba e nevoit să atragă luarea aminte că în ediția nouă a refăcut serios o parte din materialul primei ediții și, în deosebi, a căutat să pună terminologia la punct. În două sensuri pare-se, păcătuia cu deosebire prima formă a „Cercetărilor logice”: întâiu printr'o considerare, când subînțeasă, dar adesea și expresă a lucrurilor” (*Dingen*) ca transcendente, iar pe această linie s'a dezvoltat — susținută și de acea revoluționară „obiectivitate”, o orientarea către obiect — o disidență realistă în sensul aristotelic, dar mai ales, pe de altă parte, continua afirmare a esenței adevărilor, ca o existență „netemporală” „supraindividuală”, existența esențelor, necondiționate nici fizic, nici psihologic, a dus la ceea ce s'a numit „realismul platonice” al lui Husserl, la o „hipostasiere” a esențelor, analoagă existenței reale a ideilor în concepția creatorului dialecticei idealiste. Dar dacă unora dintre elevii lui Husserl, această revenire modernă la o

1) Log. Unt. I pag. XIII.

temă clasică li s'a părut un câştig de preţ, şi au preferat să rămână pe această poziţie, chiar când erau desavuaţi, Husserl considera drept „răstălmăcire” deopotrivă „hipostasierea metafizică a generalului prin acceptarea unei existenţe reale a speciilor în afară de gândire”, cât şi „hipostasierea psihologică a generalului prin acceptarea unei existenţe reale a speciilor în gândire”<sup>1)</sup>. Asta nu a împiedicat să fie îndârjit criticat de reprezentanţii neocriticismului. Pare-se că numai din pricina acestei „răstălmăciri”, evoluţia lui Husserl spre un idealism transcendenţal a fost socotită de aceştia ca o întoarcere a lui spre idealismul transcendenţal în sens kantian.

În realitate, cu condiţia de a nu vedea în *Logische Untersuchungen* decât o lucrare pregătitoare, o încercare de curăţire a terenului şi de fixare a câtorva elemente constitutive, aşadar, renunţându-se la prelungirea acestor date în sensuri posibile, dar nu reale, ni se pare excesiv să se socoată că Husserl a parcurs drumul dela realismul platonician la idealismul kantian. Dar asupra acestei chestiuni vom reveni în încheiere, căci sunt sensuri care se cer neapărat precizate.

Ni se pare pentru moment necesar, să deducem învăţătura pe care pare să o fi tras Husserl din încercarea lui de a scruta şi de a explicita *elementele fundamentale ale cunoaşterii*. Anume, oă nu poate exista explicaţie în această zonă, care să nu implice un sistem întreg, o vedere unitară despre lume, în quidditatea ei. Chiar atunci când s'a abţinut, alţii au prelungit pentru el liniile, şi în sensul nedorit de el. De altfel însăşi insuficienţa terminologică e totdeauna efectul lipsei unei viziuni sistematice, totaliste.

Astfel, putem deduce că în urmă el ajunge la convingerea că o „nouă ontologie” e necesară, că trebuie găsită „o nouă dimensiune a existenţei”, (a lui *Sein*), iar rezultatul cercetărilor lui îl constituie „*Ideile despre o fenomenologie pură şi o filosofie fenomenologică*”, opera din 1913, despre care noi vom vorbi, desemnându-o sumar cu termenul „*Ideen*”.

11. — Înainte de a trece la cercetarea noii lucrări, să indicăm sumar, măcar o parte din materialul care rămâne din *Log. Unt.* nu numai valabil pentru fenomenologie, dar constituie chiar pragul ei adevărat.

E astfel mai întâiu ceeace constituie aşa numitul *primat al intuitivităţii, preţuirea datului „în persoană”, a datului „el*

1) *Log. Unt.* II 121-122.

*însuși*” (selbstgebende) ca opus *simplei semnificații*, apoi ideia și metoda *obiectității* ideale ca și obiectitatea *categorială* (Gegenständlichkeit) deopotrivă *intenționale*, descoperire, care pornită din concepția (psihologistă totuși) a lui Brentano, avea să lărgască în mod considerabil domeniul „existenței” în filosofie, ducând pe Husserl la deducția fenomenologiei transcendente.

Tot așa de interesantă apare prețuirea din ce în ce mai mult a *Evidenței*, ca un *atribut esențial al intenționalității*, analiza ei sistematică constituind după Fink, singurul progres real dela acel „clara et distincta perceptio” al lui Descartes, încoace.

Fundamentală pentru doctrina husserliană apare și descrierea atât de originală a *formelor categoriale*, cu corelatul revoluționar al *intuiției categoriale*, toate contribuind la ceea ce s'a numit intuiționismul lui Husserl.

În afară de aceste contribuții precise la dezvoltarea ulterioară a fenomenologiei pure, Log. Unt. cuprind un material de specialitate, care le fac indispensabile cercetărilor *logicei apophantice* îndeosebi.

Cum am spus, insuficiența generală a acestor contribuții era datorită faptului, că le lipsia un fundament teoretic unitar, că păstrau în definitiv pecetea de a-și fi avut sursa în cercetări strict, am zice, local determinate, în matematicile superioare.

Față de precaritatea filosofică a poziției din prima ediție din Logische Untersuchungen, noua formulare din Ideen apare mai cuprinzătoare, și în acelaș timp „*radicală*”. Desigur că această purificare implică reale dificultăți, care socotim că vor fi ușor de trecut, acum când cetitorul posedă sensul existenței *ideate*.

12. — Am spus că față de Logische Untersuchungen, poziția filosofică a lui Husserl capătă în noua lucrare un caracter „*radical*”. Depărtarea de realitate, de lumea faptelor naturale, pe care o solicită cetitorului său în considerarea trăirilor intenționale, va fi generalizată în așa măsură, încât „*experiența pură*”, care era corelată cu experiența empirică, în reducția eidetică este universalizată, nu se vor mai suspenda pe rând și întâmplător „*faptele*”, ci totalitatea lumii reale va fi pusă în suspensie, și încă nu numai atâta, dar conștiința empirică întreagă va fi *purificată* ca să se obțină *câmpul pur al conștiinței transcendente*.

În acest sens, fenomenologia devine „o teorie eidetică descriptivă (deskriptive Wesenslehre) a actelor pur transcendente, în poziție fenomenologică”.

Această suspendare a existenței lumii reale, folosită ca o *metodă* în procesul de cunoaștere, am mai întâlnit-o fără îndoială. Ea este la temelia filosofiei moderne. Într'un anume sens, și tot are dreptate Husserl când tăgăduiește că s'a întors la idealismul kantian, fiindcă el pretinde că s'a întors la sursa însăși a filosofiei kantiene, la acel „cogito” care stă deopotrivă la baza idealismului filosofic modern, ca și la baza raționalismului scientist al acestei epoci.

Punctul de plecare și-l alege Husserl metodologic, în dorința de a da științei o bază sigură, un sistem corelat care să permită o nouă organizare a științei „pe un fundament absolut”.

„Ca punct de plecare, luăm conștiința într'un sens pregnant și în primul rând „prezent”, pe care îl indicăm în modul cel mai simplu prin „Cogito” cartesian. După cum se știe, Descartes lua aceasta într'un sens foarte larg, care cuprindea sensurile: „eu percep, eu îmi amintesc, eu îmi închipui, eu judec, simt, doresc, etc.”<sup>1)</sup>).

13. — Husserl, însă, nu se va opri, asemeni lui Descartes, la *evidența* dobândită în acest act original, pentruca după modelul acestei evidențe să judece despre existența altor concepte și să se călăuzească în întreg ținutul cercetărilor de fundare a științei și filosofiei. El înțelege să rămâie metodic în fluxul actelor pure, „în toată deplinătatea concrețiunii lor”, așa cum apar în implicațiile esenței lor proprii, și în acest sens „concret” e desigur mai aproape de subiectivismul lui David Hume, decât de oricare altă filosofie.

Aceasta e cu puțință, căci fiecare trăire (Erlebniss) a fluxului, pe care îl întâlnește privirea reflexivă, are o esență proprie, care poate fi intuită, are adică un conținut pur, care poate fi observat în particularitățile lui înseși<sup>2)</sup>.

Ceeace rămâne în acelaș timp neobservat în particularitatea lui însăși, ceeace nu e lanțul continuu al lui „das wache Ich”, deși tot Erlebniss intențional *este modul de inactualitate* al conștiinței, simplul *potențial*, ca opus *modului actualității*, „*explicitatului*”.

Această operație a suspendării lumii reale, această „*epochè*”,

1) Ideen pag. 61.

2) Ideen pag. 61.

ἐποχή, care părea destul de ușoară, prezintă totuși dificultăți atât de mari, încât nici măcar nu pot fi bănuite înainte de o cercetare a condițiilor liminare. Husserl consacră o mare parte din această întâie carte, unor „cercetări pregătitoare”, care constau în analize împinse până la limita nuanțării posibile. De altfel, este destul să arătăm că enunțarea cuprinde termenul „lumea reală”, a cărui determinare înfățișează greutatea neînchipuit de mari, pe cari filosofia universală a încercat zadarnic până acum să le depășească.

Husserl sfârșește prin a crea o nouă dimensiune a existenței (a lui Sein) și ca atare fenomenologia e de fapt o „nouă ontologie”, dar tocmai pe calea aceasta „fenomenologia pură” a stârnit cele mai vii întâmpinări. Cum am spus, o întreagă serie de cercetări preliminare au fost necesare pentru pregătirea acestei soluții filosofice, de altfel unele încep încă, mai ades cu altă terminologie, din „Logische Untersuchungen”.

14. — Astfel, împrumutând dela Brentano, care și el îl luase dela scolastici, conceptul despre *intenționalitate*, Husserl deosebește în orice dat psihic un *act* și un *obiect al actului*. Orice reprezentare, implică astfel un *act* deoparte, iar de cealaltă ceeace a „vizat” (gemeint) în acest act, *reprezentatul însuși*. Orice *dorință* implică actul dorinței deoparte și ceeace *e vizat în această dorință*. Această „intenționalitate”, care la Brentano și la ceilalți caracterizează toate actele psihologice, însă în înțelesul psihologist naturalist, trecută acum în planul esențialităților, va constitui una din temele constitutive ale fenomenologiei. În această deslușire despre act și conținutul lui corelat, își află temeiul cele mai de seamă operații fenomenologice: *orientarea spre obiect* (care a influențat toată știința contemporană) și unde se întâlnește Husserl cu urmașii lui Bolzano, ca Meinong, etc., *structura semnificațiilor*, *structura sferelor de conștiință* (paralelismul noetic noematic) și însăși această „epochè”.

Deci, de vreme ce obiectul e transcendent propriei lui percepții, a exista, nu înseamnă acelaș lucru pentru actul de conștiință și pentru ceeace e dat în el, ci dimpotrivă lucruri diferite, de consecințe hotărâtoare, pentru destinele fenomenologiei. De o parte actul de conștiință transcendențială însăși, are existență absolută, o unitate care nu admite nici dedublări, „nici nuanțări” (Abschattungen), nici prezență reprezentativă (sie stellt sich nicht dar). Percepția ei — fiindcă toate Erlebniss-ele sunt conștiente — este o simplă privire (Er-

schauen) a unui *ce*, care în această percepție este dat ca *absolut*, nu ca un dat identic într-o serie de fenomene. Percepția aceasta nu are „laturi” care s'o înfățișeze succesiv și felurit. Pot gândi despre ea adevărat sau fals, dar ceea ce e dat în fiecare privire asupra ei este acolo, cu calitățile ei, cu intensitatea ei<sup>1)</sup>.

*Caracteristica actului intențional într-o percepție, este în acelaș timp și caracteristica întregii conștiințe.* Intenționalitate, existență absolută, lipsă de nuanțări (Abschattungen), caracterizează în totalitatea ei conștiința, iar obiectul ei intențional este de o parte percepția externă, de alta, ceea ce e dat ca obiect în conștiință însăși, în analogie modificată cu existența transcendentală.

15. — Cu totul diferit este modul de a exista al obiectului actului intențional, în percepția externă.

Aparține percepției transcendente ca obiect (Dingwahrnehmung) și aceasta constituie și necesitatea esențială a ei (Wesensnotwendigkeit) să fie dată cu oarecare „*inadecvare*”. Deci nu poate fi înfățișată decât dintr-o parte (einseitig), ea e dată în simple moduri de apariție (Erscheinungsweisen care la Husserl nu înseamnă „fenomene”), în mod necesar ea cuprinde un *sâmbure* (ein Kern) de *realități înfățișări* înconjurat de un orizont impropriu de ceea ce a „dat împreună” (Mitgegebenheit) și într-o mai mare sau mai mică nedeterminare. In dieser Weise in infinitum unvollkommen zu sein, gehört zum unaufhebaren Wesen der Korrelation Ding und Dingwahrnehmung... kein Gott kann daran etwas ändern, sowenig wie daran dass  $1+3=4$  ist<sup>2)</sup>...

Aceste moduri în care e dată percepția externă sunt valabile și în „modificările reproductive”, dar în feluri modificate: („Dingliche Vergegenwärtigungen, Vergegenwärtigen durch Darstellungen, wobei die Abschattungen selbst, die Auffassungen und so die ganzen Phänomene durch und durch reproduktiv, modifiziert sind”)...

De altfel, chiar Errlebniss-urile au reproduceri și acte de intuiție reproductivă, și anume în reactualizare cu reflexiune despre reactualizare. Firește, nu se întâlnesc aci și nuanțări<sup>3)</sup>, căci trăirile „schatten sich nicht ab”.

Se înțelege acum că obiectul intențional al percepției nu

1) Ideen 81.

2) Ideen 80. 81.

3) Ideen 82-83.



are aceeași existență absolută ca actul însuși. Experiența, oricât de adâncă și pătrunzătoare, lasă deschisă posibilitatea *ca el să nu existe* — oricât de permanentă ar fi conștiința despre prezența lui corporală (leibhaftigen Selbstgegenwart). „*Legea esențială*” spune că *existența lucrurilor nu este implicată în mod necesar în faptul că sunt date, ci e într'un anumite mod totdeauna contingentă*<sup>1)</sup>. Pe când dimpotrivă aparține fiecărui flux de conștiință și eului, ca atare, posibilitatea principială să câștige evidența (existența) și fiecare (act) poartă în sine garanția unei absolute existențe, ca posibilitate<sup>2)</sup>. E aci un moment metafizic pregnant căci „în modul *acestea teza lumii, care e contingentă, stă în fața tezei eului meu pur și trăirii mele psihice (Ichleben) care „în mod necesar” este absolut neîndoelnică. Orice lucru material dat corporal poate și să nu fie, nici un Erlebnis dat corporal nu poate să nu fie, iată legea esențială, a necesității și a contingentei*<sup>3)</sup>.

Reținem deci că „esența conștiinței” ne este dată de Husserl într'o teză care întoarce toate datele științelor naturaliste, care tăgăduiau „obiectivitatea” conștiinței, căci văd în ea doar succesiuni de fenomene subiective, cărora, reduse la categoriile naturei, încearcă să le dea structura legală abia prin studiul pozitiv și empiric al faptelor (succesiuni cauzale, quantificarea senzațiilor, etc.). Este o răsturnare, și fiindcă în corelația transcendent-imanent absolutul cade în lotul imanentului, deci imanentul pune teza „lumii”, el îi dă semnificație și dacă omul de știință vrea să „cunoască într'adevăr” și să întemeieze sistemul cunoștințelor sale, el trebuie să aibe ca punct de coordonare conștiința transcendentă însăși. Cu această raportare la conștiință, dobândim un nou înțeles al fenomenologiei, care însă în forma aceasta nu constituie decât pragul unei noi sistematizări, și mai ales un nou sens al „subiectivității” devenite absolute.

16. — Înarmați cu această expunere sumară, căci a trebuit să suprimăm extrem de numeroase precizări de particularități, din lipsă de spațiu și din dorința de a simplifica pentru o mai ușoară înțelegere a corelației imanent-transcendent, să ne întoarcem la reducția fenomenologică, la epochè. Teza pe care o adoptăm. este aceea a suspendării provizorii (Ausschaltung), „a punerii în paranteză” (Einklammern) a ori-

1) Ideen 86.

2) Ideen 85.

3) Ideen 85.

cărei existențe transcendente, „adică în primul rând existența lui Dumnezeu, apoi lumea naturală, orice obiectivități individuale constituite prin funcțiuni de conștiință valorizatoare și practice, toate speciile de creații culturale, operele și valorile tehnice și artistice, implicit științele morale (*Geisteswissenschaften*) și cele naturale. Odată cu aceasta, cade bineînțeles lumea psiho-fizică, deci eul care realizează reducția fenomenologică își pierde nu numai corporalitatea fizică, ci și existența psihologică în sensul empiric ca fiind un dat al naturei. Prin urmare, reducția fenomenologică înlătură toată conștiința empirică, adică și așa zisa experiență internă, ceea ce sporește considerabil dificultățile, și așa destul de mari, ale posibilității realizării ei.

Mai mult încă sporesc aceste dificultăți, când e vorba de științele eidetice materiale și formale, în sfârșit când e vorba de „eul pur”.

„Cum e cu puțință”, se întreabă Husserl, „ca pe de o parte conștiința să fie absolută, în care se constituie tot ce e transcendent, în definitiv și întreaga lume psihofizică — iar pe de altă parte, conștiința să fie totuși un eveniment real în cuprinsul acestei lumi?”.

Soluția nu o vede decât datorită unui mod specific de „sezizare” (*Auffassung*) ori de „experiență”, o specie anume de „apercepție”, care determină conexiunea celor două moduri de conștiință într’un act de transcendență sui-generis, ce ne înfățișează într’o dublă atitudine (*doppelte Einstellung*) conștiința „in seiner fliessenden *Diesheit*” odată, iar altă dată: „als etwas aufgefasst”. În această dublă atitudine, trăirea psihologică transcendentă este relativă și contingentă, pe când cea transcendentală, e necesară și absolută<sup>1)</sup>.

Cea dintâiu, trăirea psihologică fiind deci reală, cade prin reducția fenomenologică, împreună cu toată „realitatea lumii”.

17. — Pe de altă parte și „obiectele generale”, și esențele, sunt într’un anume sens transcendente conștiinței pure, căci nu se găsesc real în ea. Totuși, purificarea transcendentală nu poate să însemne reducerea *tuturor* transendențelor, căci atunci „ar rămâne cu adevărat o conștiință pură, dar n’ar mai rămâne nici o posibilitate pentru o știință a conștiinței pure”.

Ca să se înțeleagă mai bine dificultățile reducției fenomenice în ceea ce privește științele eidetice materiale respectiv

formale, e necesar să facem o scurtă expunere de ordin logic. Husserl deosebește fundamental pentru noua fenomenologie, între științele de fapte și științele de esențe (Tatsachenwissenschaften și Wesenswissenschaften), fiindcă domeniile lor de cercetări sunt deosebite. Cele dintâi se ocupă de date originare în experiența externă (percepția lumii așa zise reale de o parte) oarecum științele naturale, iar pe de altă parte, tot ceea ce e înțeles sub numele de „fapt” psiho-fizic și psihic (deci și psihologia deopotrivă cu așa numitele Geisteswissenschaften). Aci sunt valabile categoriile naturii și metodele empirice inductive, în acest sens lumea este un concept (Gesamtbegriff), subsumând obiectele experienței posibile (deci contingente) ca și cunoștințele empirice despre obiecte, formulate în sisteme teoretice.

„Însă conceptul de contingență (aci „fapticitate”) e mărginit prin aceea că e corelativ raportat la o *necesitate*, care nu e simplă stare faptică a unei reguli de valabilitate în ansamblul de fapte spațiale și temporale, ci are caracterul unei necesități de ordin esențial (Wesensnotwendigkeit), iar prin aceasta, referențe de generalitate de ordin esențial” (Wesensallgemeinheit) <sup>1)</sup>.

„Fiecare fapt (Tatsache) poate fi, după esența lui, altfel”, ceea ce înseamnă că aparține sensului (Sinn) oricărui dat contingent, să aibe o esență și cu aceasta, un „rein zu fassendes Eidos”; Eidos care la rândul său poate fi de o *generalitate esențială de grade diferite*. Am realizat deci printr’o experiență pură, așa zisa *reducție eidetică*, o realitate nouă în care faptul nu mai e redat decât în esența sa.

18. — Ceea ce aparține unei esențe a individului, poate să aparțină și altui individ, și generalitățile esențiale cele mai de sus de această specie, alcătuiesc *regiuni și categorii de indivizi*.

La fel, *esența*, „Eidos”, poate fi dată ca o nouă specie și ca atare poate fi obiectul unui fel de intuiție, care în sensul pur se numește o *intuiție de esențe* (Wesensanschauung). În această intuiție de esențe (termenul e dificil, dar intuiție esențială ar fi tot atât de impropriu ca intuiție de esențialitate) esența, eidosul, e dat în mod originar în „corporalitatea” lui, într’un mod propriu însă, de o nouă modalitate față de celelalte intuiții, care aparțin corelativ altor categorii și în deosebi

1) Ideen 9.

față de intuiția în înțeles obișnuit restrâns, individuală. Deosebiri esențiale dintre felurile de intuiție le corespunde relația esențială, dintre existență și „esență” (*Existenz und Essenz*), raportul dintre fapt și eidos... Esențele pure, date ca atare, însă nu cuprind nici cea mai mică afirmație despre fapte. adevărul acestora — spune Husserl — nu poate fi dedus în nici un mod din adevărul celor dintâi, ele reprezintă o *reducție eidetică*. Eidosurile constituie un imperiu propriu științific, imperiul științelor eidetice. În acest sens sunt deci constituite științele pur eidetice, ca logica pură, matematica pură, geometria, mecanica, discipline ale unei ontologii formale, al cărui ideal fusese vag formulat, într-o „mathesis universalis”<sup>1)</sup>.

Dacă privim însă orice domeniu al obiectivității reale empirice, constatăm că acesta se subordonează cu esențele lui materiale (și precizăm că *teoria unui „apriori material” constituie unul din aporturile originale, fundamentale și probabil definitive ale lui Husserl*) unui gen material superior, unei „regiuni” de obiecte empirice.

Fiecărei esențe pure, îi corespunde o știință *eidetică regională*, care îi fundează obiectele, descriindu-le structurile pure, deci, o ontologie eidetică regională. Căci dacă științele eidetice au un caracter de independență față de științele faptelor, reciproca nu e valabilă. Nici o știință de fapte nu se poate întemeia decât ca un corelat ale unei științe eidetice fundative. În acest sens, toate disciplinele științelor naturale, își au corelatul în „*știința eidetică despre natura fizică*” (*ontologia naturii*). În acest mod, toate celelalte regiuni cari răvnesc să devie științe „de treapta exact” (nomologice) au și ele nevoie de o fundare strictă, într-o disciplină corespunzătoare, într-o „ontologie eidetică”. În înțelesul celor de mai sus, geometria este disciplina eidetică materială, în care se fundează științele, cari au ca obiect lucrul material, deoarece esența lucrului material, e să fie „res extensa”. Pe de altă parte în însuși cuprinsul unei științe eidetice, de pildă în cuprinsul ontologiei naturii, privirea se poate îndrepta nu numai asupra esenței ca obiect, ci asupra obiectelor esențelor subordonate regiunii naturii: „Nicht auf Wesen als Gegenstände gerichtet, sondern auf Gegenstände der Wesen... der Region Natur untergeordnet sind”. De pildă, esențele „lucru”, „însușire”, „re-

1) Ideen 18.

lație", „stare de lucruri” (Sachverhalt), „mulțime, ordine”, care constituie un fel de obiectivitate originară (Urgegenständlichkeit).

Întâlnim aci conceptul de *categorie*, care se referă la ceea ce e pur formal în această regiune și care înseamnă, așa cum am arătat vorbind de Logische Untersuchungen, una din contribuțiile cele mai originale și mai rodnice pentru fundarea adevărată a filosofiei, pe care le-a adus fenomenologia. Deslușirea dintre esențele formale și cele materiale, o precizează Husserl cu o rară subtilitate.

„De o parte se găsesc esențele materiale, și într'un anumite sens proprii” (eigentlichen), iar de cealaltă parte, stă realmente un „eidetic”, însă esențial și fundamental deosebit: o simplă formă esențială, care e într'adevăr o esență, însă una deplin goală (ganz leeres), o esență ce în modul unei forme goale, convine tuturor esențelor posibile, care într'o generalitate formală cuprind toate, chiar cele mai înalte generalități materiale și le prescriu *legi* prin aceste adevăruri formale<sup>1)</sup>.

Dacă ne întoarcem la dificultățile pe cari le întâmpină o autentică *reducție fenomenologică*, înțelegem șovăiala lui Husserl. Esențele pure și categoriile formale alcătuiesc, la rândul lor, o regiune de obiecte, ca atare constituie o regiune *concretă*, de o demnitate specială, dar concretă. Pe de altă parte, toate esențele au o existență care nu e nici reală, în sensul platonician, nici reală în sens empiric, ci sunt mai curând, deși de o existență absolut valabilă, *ireale*.

Ele sunt datorite unei experiențe pure, de „*ideație*” (care nu trebuie în nici un caz confundat cu idealizarea și pentru ele e valabil *principiul tuturor principiilor*, anume că *orice intuiție care ne dă originarul, este un izvor legal de cunoaștere, că tot ceea ce ni se înfățișează ca originar în intuiție, trebuie luat pur și simplu drept ceea ce se dă, dar numai în limitele în care se dă*<sup>2)</sup>).

Cum același lucru e valabil și despre intuiția esențelor (Wesenschau) însemnează că ne găsim în fața unui paradox. De o parte depășim concretul conștiinței, prin actul de pură ideație, dar pe de altă parte tot în conștiință se formează o nouă zonă concretă, deși de o altă specie<sup>3)</sup>).

1) Ideen 21.

2) Ideen 43.

3) Se va reveni ulterior asupra sensului și valorii acestui „concret de specie nouă”.

În ceea ce privește logica formală, e dela sine înțeles, că n'ar putea fi pusă în paranteză, deoarece nu e de conceput nimic în afară de principiile ei, nici chiar Erlebniss-urile pure nu se pot sustrage principiului identității de pildă, la fel, noetica generală, disciplina care ne dă certitudini despre raționalitate și iraționalitate în gândirea care judecă în genere. Totuși, dacă luăm ca normă, să nu luăm în considerație decât pura imanență a conștiinței, atunci restrângându-ne la strictul inevitabil al noeticei pure, putem pune în paranteză logica și ontologia formală, împreună cu celelalte discipline, din întreaga Mathesis, deci matematicile de orice formă.

19. — În ceea ce privește sferile material eidetice, e cel puțin una care nici nu intră în discuție: sfera esențială a conștiinței fenomenologice purificate însăși, fiindcă *aprioricul conștiinței este de neocoliț*, și pentru că în definitiv, acesta este imperiul strict al fenomenologiei pure însăși, ca teorie descriptivă a esențelor conștiinței<sup>1)</sup>.

Rămân însă *științele materiale eidetice*, care se ocupă cu esențele respective, care nu corespund datelor individuale ale fluxului conștiinței însăși, căci și în această zonă a esențelor există deosebirea între immanent și transcendent de pildă: „lucru”, „formă spațială”, „mișcare”, „culoare a lucrului”, deasemeni „om”, „sensatie omenească”, „suflet”, „trăire psihologică” (Erlebniss in psychologischem Sinne) „persoană”, „însușiri de caracter”, etc.. Științele cari corespund unor esențe de felul acesta, și cari sunt geometria, poronomia ca știință a mișcărilor, fizica pură, psihologia rațională, sociologia pură, etc., le punem în paranteză, într'un fel, și ca să asigurăm puritatea absolută a fenomenologiei<sup>2)</sup>.

20. — Necesitatea eliminării va apărea mai îndreptățită când vom arăta deosebirea de specii pe care Husserl o face între „esențele fluide” și „esențele ideale”, deosebire care, socoate Husserl, îi îngăduie să depășească dificultăți pe care filosofia încă nu le-a depășit până la fenomenologie.

Cele dintâi „Idealwesen” sunt corelatul conceptelor exacte, „idea în înțeles kantian”<sup>3)</sup>, pe când celelalte sunt corelatul conceptelor descriptive.

Esențele ideale își găsesc aplicația în anume științe, în

1) Ideen 113.

2) Ideen 114.

3) Ideen 137-139. Să amintim aci că Husserl denunța deasemeni confuzia dintre ideia platoniciană reală și eidos ca pură esență (Ideen 40-41).

cele în care sferile sunt constituite din *multiplicități definite* (de pildă, în geometrie).

Fenomenologia însă nu e o știință a sferelor axiomatice, dimpotrivă „esențele trăirii” (Erlebnisswesen) nu sunt abstracții ci date concrete. „Ideația aceea care dă esențele ideale drept „*granițe ideale*” ...este pe de altă parte în mod esențial și fundamental deosebită de percepția esențială prin simplă „abstracție” în care un „moment” e luat și ridicat în regiunea esenței drept un vag *în principiu*, ca un tipic” (als ein prinzipiell Vages, als ein Typisches<sup>1</sup>). Oricum științele morfologice, pur descriptive, și cele ideale, exacte, sunt în mare legătură, astfel chiar discipline concret eidetice cum e fenomenologia au momente abstracte, acest lucru nu trebuie să ne împiedice însă să le deosebim categoric și, în cazul care ne preocupă, să le facem să cadă ca tot ce depășește concretul de esențe al conștiinței transcendente.

20. — Rămâne în sfârșit, o ultimă dificultate, în calea reduției fenomenologice: Problema *eului pur*, care de altfel e una din problemele fundamentale ale fenomenologiei, constituind în același timp și punctul ei de articulație, în anume sens metafizică. Husserl e nevoit să recunoască insuficiența scepticismului său în privința *eului pur* din Log. Untersuchungen, ca și ineficiența atacului său critic împotriva lui Natorp în jurul acestui *eu pur*. Mai anunță că a doua carte din Ideen, va fi dedicată în întregime acestei grave dificultăți<sup>2</sup>). .

În sensul acesta, el își însușește punctul de vedere atât de cunoscut, kantian, că: „*eu gândesc*” trebuie să *întovărășească toate reprezentările mele*”, și admite deocamdată *eului pur* o *transcendență de specie proprie, necondiționată așa cum am spus, o transcendență în imanență*<sup>3</sup>).

În acest sens, *numai, eul pur* nu e cuprins în suspendarea fenomenologică. După aceste succesive eliminări, ne găsim în fața câmpului „curățit” al conștiinței transcendente, care ne e dat în anume sens, ca o existență absolută (absolutes Sein). Aceasta este categoria originară a „existenței în genere”, regiunea originară în care își au rădăcinile toate celelalte regiuni ale existenței, iar fenomenologia transcendentală ne apare ca o

1) Ideen 139.

2) Ideen 110.

3) Ideen 109. Dar asupra acestei esențiale probleme a filosofiei transcendente se va reveni în cele ce urmează.

„știință eidetică a actelor de conștiință pure, transcendente, date în pure esențe, într'o atitudine fenomenologică”<sup>1)</sup> (phänomenologische Einstellung). Poate fi considerată ca o știință fundamentală (Grundwissenschaft), fiindcă pe ea se întemează toate celelalte științe posibile și metoda ei constituie modelul preocupărilor metodice în științele eidetice. Întrucât studiază structurile transcendente ale științei, este în același timp și singura filosofie care merită numele de „critică”, în sensul pe care l-a încercat cu „ochii închiși” D. Hume, și pe care l-a năzuit Kant, care după ce a avut în vedere acest câmp de existență pură, în deducția transcendentă din prima ediție a Criticei rațiunii practice, l-a socotit din greșeală psihologic și a renunțat la el<sup>2)</sup>. Prin urmare toate celelalte încercări filosofice și științifice, care de altfel au fost puse în paranteză, trebuie socotite ca dogmatice. Cu acestea urmează să încheie acest capitol, care nu constituie decât o operație pregătitoare în fenomenologie.

21. — I-am dat mai multă dezvoltare, (deși am fost siliți să lăsăm deoparte extrem de numeroase precizări de particularități și sensuri de excepție), pentruca să evităm în expunerea noastră o simplă enumerare de termeni dela început până la sfârșit. Reînnoirea terminologică a fenomenologiei e atât de compactă și de diferențiată, încât propriu zis, un rezumat nici nu e posibil, căci, într'un anume sens, constituie o limbă nouă în filosofie.

Dacă n'am fi urmărit în structură cât mai apropiat măcar una dintre operațiile impuse de metoda fenomenologiei, cetitorii noștri ar fi fost lipsiți de contactul autentic cu această „strictă filosofie științifică”. Pe de altă parte „reducția fenomenologică” a devenit după război o formulă de mare circulație, într'o formă superficială și improprie, și am fi vrut măcar să atragem luarea aminte asupra dificultăților reale, pe care metoda le înfățișează, pentru ca nu cumva o ușurință nemotivată, să închidă porți care altfel ar putea fi accesibile, înzestrând pe celitorul atent cu un minim necesar pentru încercarea de a pătrunde în sferele pure ale fenomenologiei. Căci, dacă de pildă „punerea în paranteză” a lumei transcendente reale pare simplă, celelalte transcendente, după cum am arătat, pun dificultăți atât de mari, încât Husserl, nu numai că se plânge

---

1) Ideen 139

2) Ideen 118.



de preopinenții lui, care confundă sferile psihologice cu cele transcendente, dar arată că el însuși e supus greșelii.

„Cu multă hotărîre am realizat acolo (în Log. Untersuchungen), primul pas: Drepturile eidetice împotriva psihologizării au fost excelent argumentate. În ceea ce privește însă cel de al doilea pas (determinarea *esențelor* imanente și transcendente) el a fost făcut cu certitudine numai într'unele teorii — pe când dimpotrivă în alte expuneri din același tom, șovăiala pare evidentă, anume atunci când conceptul principiului logic e orientat, când în funcție de obiectivitățile logice categorice, când în funcție de ceea ce e corespunzător, de esența immanentă a gândirii care judecă<sup>1)</sup>.

22. — Odată realizată această „epochè” menită să fundeze o filosofie a *subiectivității transcendente*, sunt posibile o serie de probleme menite, pe de o parte, să cerceteze valabilitatea și apodicticitatea lui cogito (elucidând astfel definitiv sensul pur metodic al temei *puse numai* de Descartes) și acestea vor avea un caracter „critic”, iar pe de altă parte, să încerce o vastă investigație a structurilor pure ale acestei sfere transcendente, căci fenomenologia nu va urma calea indicată de Descartes, a unor sisteme deductive, ci va căuta să pătrundă toate sferile de existență esențială ale lui Ego-transcendental, dat evident într'o structură universală și apodictică, adică totalitatea „*fenomenelor*”, în sens pur fenomenologic, creind astfel o *Egologie fenomenologică* (care nu va fi totuși o filosofie solipsistă). Cea dintâi constatare în investigația transcendentală, va fi că multiplele *cogitationes*, actele *noetice transcendente*, păstrează specific modificat, ca „puse între ghilemele”, toate raporturile cu lumea pusă în paranteză, reductivă și în primul rând specificul intenționalității. „Astfel, percepția acestei mese este și în experiența pură tot percepția mesei” ca și în experiența reală. Vom caracteriza conținutul lui *ego cogito* transcendental, spunând că, „orice cogito sau orice stare de conștiință vizează ceva și că astfel poartă în el însuși, în calitate de cogitatum, obiectul *intențional* (în manierele specifice ale fiecărui cogito).

Acest cogitatum ne apare într'un act specific, *reflexiunea fenomenologică transcendentală*, în care cogito își pierde „spontaneitatea primitivă, devenind din dat originar, obiect eidetic. E cu deosebire specific conștiinței de a constitui la infinit

1) Ideen 117.

obiecte eidetice corelate, și e ceea ce scapă adeseori cercetătorilor fenomenologiei, iar eul devine în cazul acesta „un spectator dezinteresat” al esențelor trăirii.

23. — Dificultatea cea mai de seamă este deci că, în această reflexiune transcendentă, trebuie păstrată permanent o corelație, care înseamnă una dintre structurile constitutive ale conștiinței pure, *corelația noesă-noemă*, prin care așingem problemele fundamentale ale fenomenologiei (aller grössten Probleme sind die funktionellen Probleme<sup>1</sup>), adică acelea ale constituirii obiectităților în conștiință.

„Funktion” în acest sens e ceva cu totul deosebit de funcțiunea matematică, e ceva specific, ce se fundează în esența pură a noeselor, și este actul care din date eterogene într'un anume sens, dă o realitate conștiinței, care nu e, cum o credeau psihologiștii naturaliști, alcătuită din simple complexe de conținuturi (Inhaltskomplexe).

„Noesă” numește Husserl actul pur intențional, cel care dă specificul acelui noos în cel mai larg înțeles al termenului, e actul originar care pune ceva, actul ce dă un sens, actul real al conștiinței care constituie fluxul acelor *cogitationes*, fluxul eului pur.

Fiecărei *noese*, îi corespunde un obiect constituit intențional analog cu ceea ce e dat în actul originar însuși, dar nu în sensul unei psihologii empirice (ca la Brentano), și nici măcar în sensul unor evidențe de ordin logic, etic ori epistemologic, ca esențe ale intenționalității ci e o noemă. „A vedea altfel e un mijloc foarte simplu să se boteze doctrina esențială fenomenologică, drept ceva străvechi, care nu aduce decât un nume nou pentru vechea logică”, etc.<sup>2</sup>).

Numai în teza transcendentă își găsește *corelația noesă-noemă*, adevărata semnificație funcțională. Dar înainte de a preciza această corelație, trebuie să arătăm că actele noetice reale, implică anumite date reale, așa zisele date ale simțurilor (Empfindungsdaten) de pildă culorile, dar nu culorile obiectelor din afară, ci corelatele lor pur psihice (pe care în Ideen Husserl le numește date *hyletice*) și care animate de actele pure (Auffassungen) tot reale, își crează corelatul intențional noema, care e ireal. Astfel, „pretutindeni unei multiplicități de date ale conținutului real, noetic, îi corespunde,

1) Ideen 176.

2) Ideen 179.

după cum vom vedea, o multiplicitate de date evidente, într-o pură intuiție, într'un conținut noematic, sau mai pe scurt noema.

Fiecare Erlebnis intențional este, datorită momentelor *noetice*, anume noetic, esența lui e să ascundă o semnificație și eventual mai multe semnificații, pe temeiul acestei semnificări (*Sinngebung*), și odată cu ea, să îndeplinească și alte producții, care prin ea devin „cu semnificație”<sup>1)</sup>.

24. — Deci, percepția mai cuprinde în afară de actele noetice și în afară de materia ei, datele hyletice, încă un dat, anume ceea ce e perceput, dar nu ca un lucru transcendent, ci ca un dat în percepție însăși, în așa măsură, că dacă obiectul real poate să dispară, ceea ce e dat perceput în percepție, nu e supus nici unei distrucții posibile<sup>2)</sup> și aceasta este semnificația percepției însăși, moment pur intențional, noema cum am numit-o. Semnificația însă nu e toată noema, căci aceasta constă într'un întreg complex de momente noematice (*Abschattungen*), în care momentul specific semnificativ formează numai un *sâmbure noematic* (*noematischer Kern*), restul de momente, putând fi și ele momente semnificative, dar în sens mai larg. În orice caz, acel orizont de „dat împreună (*Mitgegebenheit*) eterogen, are un variabil coeficient de indeterminare”, (*Unbestimmtheit*), care e în același timp determinarea unui stil prescrist, în care se constituie astfel „die unaufhebbaren Wesen der Korrelation Ding im Dingwahrnehmung” și la această lege de esență „nici Dumnezeu nu poate schimba nimic”<sup>3)</sup>.

Se ivește aci o confuzie pe care Husserl vrea s-o risipească neapărat, fiindcă o deosebire făcea și scolastica, între obiectul mintal, intențional, imanent conștiinței și obiectul real, transcendent. Cel dintâiu, este negreșit ireal, Husserl nu acceptă teza scolastică, a unui obiect mintal, despărțit de obiectul real și totuși real și el (căci nu e posibilă decât o singură realitate<sup>4)</sup>).

Obiectul intențional al noemei complete (*volles Noema*) apare într'un complex de modificări, care formează în jurul nucleului central (sensul obiectiv pur) un gen propriu de straturi (*Schichten*) datorită modificărilor posibile în jurul sensului obiectiv.

Modificările, „peregrinările noetice” (*noetische Wand-*

1) *Ideen* 181.

2) *Ideen* 184.

3) *Ideen* 80-81.

4) *Ideen* 185.

längen), atacă deasemeni și *noema corelată*, și aceste modificări, cari nu ating *sâmburele identic noematic*, reprezintă o specie proprie de caracterizări. Diferitele schimbări de lumină noetice, nu schimbă obiectul care apare în propria lui constituire semnificativă, însă „lumină” și „întuneric”, modifică modul său de apariție.

Această funcțiune a privirii schimbătoare, când mai restrânsă când mai cuprinzătoare, în raport cu spațiul supus tensiunii (Spannraum) înseamnă o dimensiune specifică de modificări corelative noetic-noematice, a căror cercetare esențială înseamnă una dintre problemele fundamentale ale fenomenologiei generale (allgemeinen Phänomenologie)<sup>1)</sup>.

Ceeace e valabil cu privire la structura acelor „Erlebnisse”, cari au simplitatea unui act, e valabil și pentru acele trăiri concrete, în unitatea cărora sunt implicate noese complexe și corespunzător corelatele noematice, căci legea se menține.

„Denn kein noetisches Moment ohne ein ihm spezifisch zugehöriges noematisches Moment, so lautet das sich überall bewährende Wesensgesetz”<sup>2)</sup>.

Despre irealitatea noemei am mai vorbit, afirmația trebuie făcută însă cu grije, fiindcă ea nu trebuie să înțeneze și convingerea că datele noetice ori cele hyletice sunt și ele ireale. Dimpotrivă: „Ein phänomenologisch reines Erlebniss hat seine reellen Komponenten”<sup>3)</sup>. Pentru ușurarea înțelegerii paralelismului noetic-noematic, să luăm un exemplu, și să considerăm în locul unei trăiri complexe (ca actele de gândire, actele afective ori actele voliționale) simpla percepție a unui copac în grădină. Ce rămâne din acest copac, după efectuarea reducerii fenomenologice, ce elemente pure ale trăirii găsim și ce nu?

Ajungem la constatarea că, de pildă „pomul perceput ca atare respectiv noema întreagă, aparține esenței perceptive (zum Wesen des Wahrnehmungserlebnisses), care nu poate fi atinsă prin reducerea realității pomului însuși, ori a lumii întregi, dar că, pe de altă parte, această noemă cu pomul său între ghilemele, (adică modificat), este cuprinsă tot atât de puțin real în percepție ca și pomul realității. Mai departe, culoarea pomului pur știută conform percepției, este întocmai

1) Ideen 189-193.

2) Ideen 193.

3) Ideen 201.

„aceeași” ca aceea pe care am luat-o drept a pomului real, înainte de reducția fenomenologică. Această culoare pusă între paranteze, aparține acum noemei, dar nu aparține ca element real al trăirii percepției, deși se poate găsi și în ea „așa ceva ca o culoare”, anume culoarea senzației, momentul hyletic al trăirii concrete, în care se nuanțează culoarea noematică „obiectivă”<sup>1)</sup>.

Materia, hyleticul, culoarea, e „însuflețită” de momentele noetice, și împreună, „beide in eins”, sesizarea și „apariția” culorii (eventual a tonului ori a oricărei calități a obiectului) aparțin structurii (Bestand) reale a conștiinței.

Unitatea reală în trăire a elementelor noetice și hyletice e cu totul alta decât aceea („care e dată știută în ele”) a elementelor noemei și deasemeni alta decât unitatea care unește acele trăiri reale cu ceea ce ajunge în conștiință ca noemă, prin și în ele. „Indicarea reducției fenomenologice și la fel a sferelor pure ale trăirii drept „*transcendentale*” se întemeiază tocmai pe faptul, că noi găsim în această reducere, o sferă absolută de materii și forme noetice, cărora le aparțin implicații precis specificate prin necesitatea esențială immanentă minunatului mod „de a fi știut” a unui determinat sau determinabil dat în amănunte (nach immanenter Wesensnotwendigkeit dieses wunderbaren Bewussthaben eines so und so gegebenen Bestimmten oder Bestimmbaren), care stă în fața conștiinței înseși ca opus, ca altul, ca ireal, ca transcendent, și că aci e izvorul original pentru singura soluție care poate fi gândită, a celor mai adânci probleme ale cunoașterii, care privesc esența și posibilitatea cunoașterii obiectiv valabile a transcendentului”<sup>2)</sup>.

Trebuie lămurit, ca specific fenomenologiei în această modalitate, ce deosebire este între conținuturile hyletice, ca de pildă conținuturile de culoare, în actul trăit al percepției, și între aceleași conținuturi în actul care analizează. În cazul dintâi erau conținute ca momente reale, dar nu erau percepute, obiectivate; în al doilea caz, în trăirea analizoare sunt în mod obiectiv, scopul funcțiunilor noetice, care nu erau prezente în celălalt caz.

Fiecare Erlebniss se caracterizează prin aceea, că are în mod virtual, privirea îndreptată sau asupra lui însuși, sau,

1) Ideen pag. 202.

2) Ideen pag. 204.

dimpotrivă, asupra noemei, oarecum asupra pomului văzut ca atare.

„Ceeace e dat în această privire este într'adevăr, logic vorbind, un obiect, dar cu totul independent. „Esse” al său constă exclusiv în „percipi”, numai că această propozițiune nu trebuie luată în sens berkeleyan, căci „percipi” nu cuprinde aci pe „esse” ca element „real”.

„Das in dieser Blickstellung Gegebene ist nur zwar selbst, logisch gesprochen, ein Gegenstand, aber ein durchaus unselfständiger. Sein *esse* besteht ausschliesslich in seinem „*percipi*” — nur dass dieser Satz nicht weniger als im Berkeleyschen Sinne gilt, da das *percipi* das *esse* hier ja nicht als reelles Bestandstück enthält”<sup>1)</sup>.

Și încă o proprietate a noemei, care e de mare importanță, în ceea ce privește temeiul cercetărilor noastre în lămuririle fenomenologiei pure; „Cu toată dependența sa” (specifică) noema poate fi privită drept ea însăși, comparată cu alte noeme și cercetată în ceea ce privește transformările ei. Se poate aduce astfel o *teorie a formelor generală și pură, despre noeme* (eine allgemeine und reine Formlehre der Noemata) care stă corelativ în fața unei nu mai puțin pure și generale *teorii a formelor despre trăirile concrete noetice*, cu componentele lor hyletice și specific noetice<sup>2)</sup>.

25. — Concluzia care se impune, e faptul că *sunt mai multe paralelisme*, iar în primul rând: Un paralelism între noesis și noema, cu posibilitatea de a li se descrie datele corespunzătoare, noematicul fiind câmpul unității, iar noeticul, acela „al multiplicităților care constituie” (konstituierenden Mannigfaltigkeiten).

În genere, aceste paralelisme sunt legate de numeroase dificultăți care trebuie lămurite. Mai ales trebuie urmărită deosebirea dintre trăirile concrete noetice, trăirile luate împreună cu datele hyletice, și noesele pure, ca simple complexe de momente noetice. Deasemeni, trebuie deosebit: *noema întreagă*, (das volle Noema), și în cazul percepției „obiectul care apare ca atare”. În sfârșit, trebuie avut în vedere, că paralelismul dintre unitatea obiectului noematic „așa și așa presupus” (so und so vermeintes) a obiectului „în sens” și dintre formațiile constitutive ale conștiinței (ordo et connexio rerum — ordo et

1) Ideen 206.

2) Ideen 206.

connexio idearum), să nu fie confundat cu paralelismul noesis-noema, înțeles îndeosebi ca paralelism al caracterelor noetic și corespunzător noematic<sup>1)</sup>.

26. — Când paralelismul noetic-noematic depășește sfera actelor de consecință simple, chiar înainte de ceea ce Husserl numește *sinteză* în conștiința pură, găsim o serie de noese așa zise *fundate* (fundierte Noesen), cărora le corespund *noui momente noematice*, în care se constituie un *nou sens cu o nouă dimensiune*, cu alt „Sinneskern”, care nu mai e acela de *lucru*, ci de *pildă de valoare*, de simbol, etc..

Este o *nouă conștiință „pozițională”*, care pune acest act: Der Wert ist doxisch setzbar als Wertseiend<sup>2)</sup>.

Aceste teze fundate largesc considerabil conceptul de teză și Husserl generalizează: Orice conștiință este sau *actual* sau *potențial tetică*<sup>3)</sup>, totuși constată el că *tezele doxice* se bucură de un anumit *privilegiu* (Vorzug) care face ca *toate actele* (și cele afective ori de voință), să constituie obiecte, să fie *noui regiuni ale lui „Sein”*<sup>4)</sup>.

Ceea ce face pe unii exegeți ai săi să considere pe drept cuvânt că el acordă un anumit primat tezei teoreticului (de altfel el precizează: doxische Urthesen).

Dar poate fi vorba de modalități și mai complexe de constituiri în conștiință (Neue Setzungsarten) și atunci avem de aface cu „*autentice sinteze*” „în care o unitate de *conștiință*” constituie „*unitatea unei entități intenționale*, anume cu aceeași identică entitate, prezentată în feluri variate și multiple”.

Husserl deosebește acte sintetice de diferite „*trepte*”: „*sinteze articulate*”, unitar, (gegliederte Synthesen), *sinteze continue* („lăsăm de o parte „Akte höherer Ordnung” tratate în Philosophie der Arithmetik), cu alte cuvinte „*sinteze politetice*”. Se constituie astfel „*grupe de sinteze*” și sunt de reținut cu deosebire acele grupe de sinteze „die nach den reinen Formen der sich in ihnen konstituierenden synthetischen Gegenständlichkeiten die formal-ontologischen Formen bestimmen, und andererseits hinsichtlich des Baues der noematischen Gebilde, sich in den apophantischen Bedeutungsformen der formalen Logik (der durchaus noematisch gerichteten Logik der Sätze) widerspiegeln”<sup>5)</sup>.

1) Ideen 207-208.

2) Ideen 240.

3) Ideen 242.

4) Ideen 243-244.

5) Ideen 246-247.

Totalitatea lui cogito, viața universală descrisă în unitatea și totalitatea ei nelimitată și indefinită, face posibile sintezele simple (unitățile de conștiință) iar forma *fundamentală* a ei este *conștiința immanentă a timpului* (Zeitbewusstsein), căreia, corelativ îi corespunde *durata immanentă* însăși, în virtutea căreia toate Erlebniss-urile accesibile reflexiunii, trebuie să se prezinte ca ordonate în timp, — simultane sau succesive, având un început și un sfârșit în timp, în sânul *orizontului* infinit și permanent al timpului immanent el „însuși”<sup>1)</sup>.

27. — Cele constatate până acum, nu sunt decât un moment în marea problemă fenomenologică a *constituirii transcendente*<sup>2)</sup>, căci problema existenței reale „pusă în paranteză” sub forma „lumea reală” în teză naturală, reapare în conștiința pură, într-o formă specifică, așa cum fiecare experiență empirică are corelatul ei într-o experiență pură. Cu această problemă a realului și irealului în sferele transcendente, problemele constitutive se întregesc cu noi noțiuni de „rațiune” și de *irațiune* (respectiv irațional), rațiunea fiind o „formă de structură universală și esențială a subiectivității transcendente în general”<sup>3)</sup>.

O analiză de complexitate rară ori ajunsă — și care nu poate fi rezumată — reduce la temeiul raționalului, conceptul de *evidență* în sens fenomenologic cu nesfârșitele lui nuanțări în paralelismul noetic-noematic. (Originär gebendes Sehen; das *Wie* der Erfüllung als Einheit einer Vernunftsetzung; originäre und reine, assertorische und apodiktische Evidenz, adäquate also ohne Gradualität eines Gewichts, oder inadäquate und damit Steigerungs- und Minderungsfähige<sup>4)</sup>, etc.

Motivul originar al oricărei justificări fundative (Urquelle aller Rechte) în toate domeniile obiective, în toate tezele implicate de ele, stau în *evidența originară*, nemijlocită și strict limitată, respectiv, în ceea ce originar dat fiind, o motivează<sup>5)</sup>. La acest datum originar trebuie să se reducă înseși *evidențele* mijlocite. Prin aceasta, *caracterul fundamental intuiționist* al filosofiei husserliene e din nou întărit, dar în același timp e

1) Aceste modalități ale constituirii în timpul concret fenomenologic sunt pe larg expuse în culegerea de prelegeri a lui M. Heidegger: Vorlesungen für Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. Deasemenea Formale und Transzendente Logik. Vezi Méd. Cart. 35-37.

2) Vezi despre aceasta „Konstitution” și Form u. Tr. Logik pag. 147, și urm.

3) M. C. 48.

4) Ideen 288-293.

5) Ideen 293.



comprimat prin noua concepție a existenței pe care o determină ontologia fenomenologică.

So ist die Evidenz eine universale, auf das gesamte Bewusstseinsleben bezogene Weise der Intentionalität, durch sie hat es eine universale teleologische Struktur, ein Angelegtsein auf „Vernunft“ und sogar eine durchgehende Tendenz dahin, also auf Aufweisung der Richtigkeit (und dann zugleich auf habituellen Erwerb derselben) und auf Durchstreichung der Unrichtigkeiten (womit sie aufhören als erworbener Besitz zu gelten)<sup>1)</sup>.

Evidența, prin origina ei activă, determină rațional funcțiunea tuturor obiectelor, ca unități sintetice, „fie ele reale, fie ireale, căci categoria” obiectității și categoria evidenței sunt corelate<sup>2)</sup>, aci trebuie găsit motivul și sensul faimoasei „parole” fenomenologice: „an die Sache selbst” care caracterizează *metoda fenomenologică* sub raportul unei suprimate ori cel puțin transformate teorii a cunoașterii.

„In mod principal (în aprioricul generalității esențiale necondiționate) fiecărui obiect care „*este într'adevăr*” (wahrhaft seiender Gegenstand) îi corespunde ideia unei *conștiințe posibile* (die Idee eines möglichen Bewusstseins) în care obiectul însuși e dat original și în modul acesta, este prins în mod deplin adecuat”<sup>3)</sup>.

Astfel, unica realitate a obiectului e în însuși actul esențial de conștiință, care îl constituie transcendental, prezența unității lui depline în conștiința rațională, în determinările specifice fiecărei categorii de sezișare (Auffassungskategorie) care e corelată fiecărei categorii obiective (Gegenstandskategorie). „Fiecare categorie obiectivă (respectiv fiecare *regiune* și fiecare *categorie* în sens restrâns „pregnant”) este o esență generală, care urmează să fie ea însăși principal, un datum adecvat. În datul ei adecvat ea prezintă o regulă generală, precisă (einsichtig) pentru fiecare obiect care devine știut în multiplicitatea Erlebniss-urilor concrete (cari Erlebniss-e nu se iau aci ca „singularități individuale” ci ca esențe, deci concreturi de treapta cea mai de jos). Un exemplu:

Determinările nevăzute ale unui lucru material sunt, asta o știm noi în evidență apodictică, în mod necesar spațiale: avem aci o regulă legislatoare pentru orice fel de întregire spațială

1) Formale und Tr. pag. 143.

2) Form. und Tr. pag. 144.

3) Ideen 296.

ale părților nevăzute ale lucrului, care se înfățișează; o *regulă care în complecta ei desfășurare se numește geometrie*<sup>1)</sup>, știința aprioricului spațial.

Unitatea corelată a fluxului conștiinței pure, căreia îi corespunde unitatea noematică, unitatea în actul de ideație, o numește Husserl *ideea în sensul kantian*<sup>2)</sup> al cuvântului, și ea constituie principiul regulativ aprioric al tuturor datelor respective noetic-noematice.

În sensul acesta „fiecare înfățișare de obiect, ascunde în ea în mod necesar o *schemă obiectică* (ein Dingschema) în așa mod, încât de pildă, determinările esențiale ale lucrurilor spațiale sunt valabile în mod absolut, nu numai pentru noi, dar pentru Dumnezeu însuși, ca reprezentant ideal al cunoașterii absolute, și aceasta în intuitivitatea tuturor orientărilor și perspectivelor<sup>3)</sup>.

28. — Un rol mare important îl joacă în fenomenologia rațiunii grupul de probleme, determinat de ceea ce Husserl numește „Seinsmodi”, modul specific în care eul pur ia atitudine față de relațiile noetic-noematice, ceea ce el caracterizează drept „modificări doxice”. De altfel acest grup de probleme stă la baza întregului așezământ teoretic, fiindcă stă la baza judecății, și deci a întregii vieți teoretice<sup>4)</sup>.

În acest grup de caractere *certitudinea și evidența* (Glaubensgewissheit), capătă valoarea particulară a unei „*Urdoxa*” ori „*Urglaube*”, credință fundamentală. Când însă eul pur nu ia nici o atitudine față de realitatea sau irealitatea sâmburelui noematic și a determinărilor sale, atunci avem o „*conștiință neutralizată*”. „Der blosse „Gedanke” von Wirklichkeiten, Möglichkeiten usw. aprähendiert nicht, er ist weder als richtig anzuerkennen, noch als unrichtig zu verwerfen”.

Trebue să avem deasemenea în vedere numeroasele implicații (Verpflechtungen) divers tetice, căci evidența nu e un simplu titlu pentru asemenea întâmplări raționale în sfera evidenței (numai în sfera judecății predicative) ci în *toate sferele tetice* și în deosebi în importante relații raționale dintre ele.

Aceasta privește în deosebi dificilele și cuprinzătoarele grupuri de probleme ale rațiunii în sfera tezelor afective și

1) Ideen 297.

2) Ideen 166.

3) Ideen 315.

4) Ideen 214.

volitionale, ca și în implicațiile lor cu *rațiunea doxică*, adică teoretică. Adevărul teoretic ori doxologic, respectiv evidența, au paralelele lor în adevărul axiologic și practic, când adevăărurile cu aceste titluri parvin la cunoaștere și expresie în adevăruri doxologice, anume și „specific” logice, apofantice<sup>1)</sup>.

Este incontestabil însă, că o demnitate specială ocupă în fenomenologia transcendentă teza teoretică a cunoașterii și într-un anume sens, cu reticențe proprii, Husserl comentează favorabil teza lui Brentano, „că orice act este sau o reprezentare, sau e fundat pe o reprezentare”<sup>2)</sup>.

De altfel, însăși teoria constituirii, care e tema fundamentală a fenomenologiei transcendente, e menită după Husserl<sup>3)</sup>, să înlocuiască așa zisele „teorii ale cunoașterii”, devenite inutile, deoarece obiectul e dat în evidența apodictică transcendentă.

29. — Toate aceste moduri și paralelisme joacă un rol hotărâtor în problemele constitutive, în ceea ce s’a numit „noua ontologie”, ele caută să stabilească semnificația *faptului de a fi*, și tot ceea ce am încercat noi aci, trebuie urmărit (de către adevărate grupuri de fenomenologi), în toate regiunile materiale și formale, pretutindeni cercetându-se această semnificație a lui *a fi* (ce sens, ce înțeles are acest fapt *a fi*).

Regăsind astfel în câmpul conștiinței pure realizat prin reducere transcendentă, totalitatea eidetică a lumii reale, Husserl și-a dat seama însă, că o dimensiune lipsește acestei presupuse totalități eidetice. Lumea reală a esențelor constitutive, era ca o lume statică, în care principiul mișcării și dinamismul creației erau carente.

Această lipsă înțelege el să o remedieze reluând studiul abia schițat al „eului pur” al lui Ego transcendent, încercând ca prin noi explicitări, să ajungă la constituirea geneticului pe care forma dintâiu a fenomenologiei transcendente îl ignora.

E de reținut neapărat faptul că Husserl nu și-a publicat decât o parte din opera sa esențială „*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*”, că nu a apărut decât cartea întâiu, anunțate fiind încă două cărți despre filosofia fenomenologică.

Lungul articol din *Philosophia* nu e nici el decât un în-

1) Ideen 290.

2) Log. Unt. II 388.

3) Vezi *Eug. Fink*, Die phänomenologische Philosophie Ed. Husserls in der gegenwärtigen Kritik. Kant-Studien XXXVIII Band 1933.

ceput care își anunță continuarea. De altfel, cu autorizația evidentă a lui Husserl, E. Fink anunță (în 1933) că opera esențială, continuarea „Ideilor”, e încă inedită și că numai publicarea ei va lumina definitiv controversile structurii filosofiei fenomenologice.

În ce mod se va înfățișa această continuare, putem doar bănuî, la asta ajutându-ne, în afară de cele știute și de unele precizări sumare, descriptive în „Formale und Transzendente Logik”, ca și în „Méditations Cartésiennes” ca și de schimbările terminologice și sugestiile lui E. Fink, în articolul citat. Astfel vedem în primul rând, că el urmărește o complectare a idealismului transcendent, printr-o introducere a genetismului pe care îl ignora oarecum până aci, obținând astfel *dinamismul* specific al existenței, fie el și un dinamism specific transcendent.

El ajunge astfel la concepția unui *ego pur, pol identic* al tuturor Erlebnis-urilor, care în prealabil se polarizează în obiecte identice. Și într'un caz și într'altul, e vorba de sineze trăite, particulare nouii constituirii fenomenologice, *constituiri genetice transcendente*. Astfel, eul pur apare ca un ce specific, un pol identic în fluxul cogitațiunilor, un substrat de „*habitusuri*”, un substrat al tuturor actelor noetice, care ar putea fi caracterizat prin formula: „e acțiunea mea și o recunosc drept a mea”. Astfel constituindu-se ca un substrat identic al proprietăților sale permanente, eul se constituie ulterior drept un *eu - persoană - permanentă* și luat în totalitatea concretă „*eu monadă*” în termen leibnizian. De altfel, același lucru e valabil paralel și pentru eul psihologic.

Înăuntrul acestui „*ego transcendent*”, se reconstituie eidetic tot universul, dar firește că avem de a face cu un univers de *pure posibilități*. Totuși acest univers imanent de pure posibilități, are legile lui esențiale și necesare apriorice, acelea ale coexistenței și succesiunii egologice ale composibilității. Căci toate experiențele, toate habitus-urile, toate unitățile conștiente care aparțin lui ego, — și din punct de vedere eidetic lui ego în genere — au un *caracter temporal* și participă la sistemul de forme temporale universale, cu care orice ego imaginabil se constituie pentru el însuși<sup>1</sup>).

Legile generale ale composibilității, sunt după Husserl legile „cauzalității”, termen căruia el îi preferă în sfera trans-

1) Méd. Cart. 63.

cedentală pe cel de „motivare”, și forma acestei „motivări” e forma *universală a fluxului transcendental*, care în sânul ei cuprinde o „încătenare de activități constitutive particulare, determinate de o multiplicitate de  *motive*  și de sisteme de  *motive*  (subliniate de noi aci), particulare, care *conform legilor generale ale genezei*, alcătuiesc unitatea *genezei universale a lui ego*<sup>1)</sup>.

30. — La rândul ei, această geneză constitutivă poate să aibe un caracter activ și unul pasiv. În cel dintâi caz ea apare ca dând naștere, creind și constituind, cu ajutorul actelor specifice ale eului, rațiunea practică, rațiunea logică, și orice soi de creație, cum și orice altă activitate intelectuală ori practică, în care pe bază de obiecte deja date, se crează obiecte noi. Geneza pasivă e aceea care primește structurile *sintetice, date ca atare, adică lumea reală în sensul curent, ca și în sens transcendental*. E de reținut că această sinteză formală are *istoria ei*, care „se anunță în ea însăși”.

31. — Principiul universal al genezei pasive care constituie toate obiectele pe care le găsește activitatea, se numește *asociație* și nu e decât o intenționalitate, forma transcendentală a vechiului concept asociaționist a lui Hume, „la care fenomenologia a găsit accesul foarte târziu”. În această nouă formă „asociația” îmbrățișează un ansamblu întins de legi esențiale ale intenționalității, care prezidează la constituirea concretă a lui ego pur, ea desemnează o regiune de apriori „*înăscut*”, fără care un ego ca atare ar fi fost imposibil<sup>2)</sup>.

Dar evident, înlocuind un principiu transcendent cu o activitate imanentă, Husserl socoate că anulează existența unei lumi în sine transcendente conștiinței pure, a unei realități naturale, în sensul categoriilor ei (cauzalitate, substanțialitate, lege fizică, etc.), realizând astfel un *idealism transcendental*, în care universul întreg apare drept constituire genetică și statică, intențională. Rămâne întrebarea, cum acest flux universal de sinteze active și pasive, desfășurat în imanența conștiinței, poate câștiga o semnificație obiectivă, aceea evidență (*clara et distincta perceptio*) pe care Descartes o întărea prin invocarea autorității divine. Husserl declară însă această problemă drept o „contradicție”. Dacă în loc să te oprești ca Descartes, în pragul transcendentalului (ca să iei

1) Idem 64.

2) Idem 68.

calea deductivă) urmărești nemijlocit pe *ego concret* în toate zonele concrete ale existenței lui, trebuie să recunoști că orice problemă transcendentă ori imanentă se pune numai în interiorul conștiinței, în domeniul subiectivității transcendente<sup>1</sup>). Nu e mai puțin însă adevărat că aci pare să se deseneze și o renunțare la orice transcendent a eului pur, fie ea și sui generis cum lăsau să se înțeleagă Ideen.

32. — În idealismul transcendental, fenomenologia universală va arăta într'un mod sistematic, cum un ego se constituie el însuși ca existență în sine, din propria-i esență; iar în al doilea rând, va arăta cum ego constituie în el pe *ceilalți* (celelalte „centre monadice” constituite în propria lui monadă), „obiectivitatea”, „lumea comună nouă tuturor”, și tot ceea ce pentru ego — în eu ori în afară de eu — posedă o valoare existențială.

Spațiul nu ne mai îngăduie să urmărim de aproape această determinare a domeniului transcendental ca *intersubiectivitate monadologică* a celei ce duce de la acel fel de *Einfühlung* (experiența altuia) din Ideen, printr'o reducere a experienței transcendente la *propria mea sferă de apartenență*, în care găsesc mai întâiu propriul meu corp ca singurul *corp organic* în lumea redusă, singurul corp de care pot dispune în mod nemijlocit, în sfârșit „un corp psiho-fizic”, suflet și „eu personal”, întregit în natură grație acestui corp. Am cu alte cuvinte, spune Husserl, o *apercepție a mea, care mă transformă într'o ființă în lume*. O analiză strictă însă, va descrie potențialitatea acestei *sfere primordiale*, care e o „transcendență” în „imanență”. Primul pas pe care-l fac pentru constituirea lumii obiective, întâmpină existența unui *altuia*, a cărui experiență internă eu nu pot să o am, dar pe care-l pot realiza printr'o oarecare *intenționalitate mediată*. Aceasta este o co-existență, pe care n'o am „în persoană”, ci printr'o *apercepție prin analogie*<sup>2</sup>) numită *aprezentare*, care apare cu sensul unui *alter ego*. *Ego și alter ego* sunt dați într'un *cuplu original*, care e una dintre formele primitive ale sintezei pasive, pe care, spre deosebire de *sinteza pasivă a identificării*, Husserl vrea s'o numească *asociație*, în speță o *asociație acuplantă*, dată într'o *unitate de asemănare*. Dacă sunt mai mult de două unități, se constituie unitatea fenomenală a grupului, a pluralității,

1) Idem 70-71.

2) Idem 92.

unde apare ca esențială un fel de „transgresiune” intențională, care se stabilește în ordinea genetică. Cu sagacitatea analitică obișnuită, descrie caracteristicile relațiilor ego și alter ego, felul transcendenței reciproce, verificată prin experiențele succesive, specific mediate, ale *aprezentării*.

33. — O treaptă imediat superioară este *comunitatea monadelor*, constituind în primul rând, „ființa comună a naturii”, cuprinzând-o pe aceea a „corpului, și a „eului psiho-fizic” celuilalt, în *cuplu cu sfera mea primordială*. Aceste propuneri par ori prea simple (ceea ce nu e cazul) ori prea enigmatice, când sunt considerate cu interes filosofic, dar după Husserl, enigma acestei realizări dispăre, dacă vedem în actul constituirii *altuia*, o *sinteză* între un *nucleu de reprezentări*, percepția corpului fizic și a tuturor actelor de experiență de o parte, și *aprezentarea* însăși, în așa măsură, încât într'un anume sens, putem vorbi ca de o *percepție a celuilalt*. Cum și celălalt are percepția mea, se poate vorbi de o identitate între sistemele respective de fenomene, legate prin intenționalitate<sup>1)</sup>. Lumea subiectivă odată constituită, cu timpul său obiectiv, cu oamenii săi obiectivi, subiecte de gândiri posibile, înlesnește înțelegerea supra-temporalității *obiectelor ideale*, care nu au decât o *omnitemporalitate*<sup>1)</sup>.

Comunitatea temporală a monadelor, legate mutual și reciproc în constituirea lor, este inseparabilă, căci e legată cu constituirea unei lumi, și a unui timp cosmic. Rezultatele metafizice — în sensul că doar rezultatele cunoașterii ultime ale existenței sunt adevărata metafizică pentru Husserl — ale explicării experienței „celuilalt” le vede el în îndreptățirea care nu se poate refuza acestei explicații, de a afirma existența unei *comunități universale și unice*. „Nu poate să fie în realitate decât o singură comunitate de monade, aceea a tuturor monadelor existente, prin urmare o singură lume obiectivă și un timp unic obiectiv, un singur spațiu obiectiv, o singură natură și această singură și unică natură trebuie să existe, de vreme ce eu port în mine structuri care implică coexistența altor monade”<sup>2)</sup>.

Nu fizica ori fiziologia pe de altă parte ne vor explica „origina psihologică” a „timpului”, a „spațiului” ori a „lunii

1) Idem 109.

2) Idem 120.

experienței”, ci intenționalitatea în sensul explicitat în corelația noetică-noematică, dar pentru că totuși Kant cel dintâiu — deși într'un mod limitat și puțin clar — a văzut în Critica rațiunii pure, un aprioric noematic al intuiției sensibile, „complementul fenomenologic transcendent al problemelor constituirii”, Husserl numește acest grup de cercetări: *Estetica Transcendentală* („luat într'un sens mult lărgit”), dar refuză să numească „Analitică transcendentă” „etajul superior al aprioricului constitutiv, acel al lumii obiective și al multiplicităților care îl constituie, acesta rămânând rezervat „teoriei” experienței celuilalt”, „problemei Einfühlung-ului”.

Domeniul transcendent al a devenit domeniul intersubiectivității.

34. — În ceea ce privește quidditatea realității în afară de sensul ei ontologic, sensul transcendenței ei, în cadrul acestei subiectivități transcendente, Husserl îl formulează cu relativă lapidaritate. „Într'un anume mod și cu prudență în folosirea termenilor se poate spune: Toate unitățile reale sunt unități ale sensului” (Alle realen Einheiten sind Einheiten des Sinnes). O realitate absolută nu e pentru Husserl decât ceva contradictoriu, ca un *pătrat rotund*<sup>1)</sup>.

Aceasta este semnificația existenței, ca o structură transcendentă și Husserl, într'o pagină de rară acuitate metafizică, din „Formale und Transzendente Logik”, atrage luarea aminte, că toată filosofia „realității absolute” a epocii moderne, este bazată pe o greșită interpretare a lui „cogito” cartesian, din cauza unei totale neînțelegeri a specificului transcendentului. Greșeala e că s'au schimbat între ei ego cu eu! realității ca suflet omenesc. (Verwechslung des Ego mit der Realität des Ich als menschlicher Seele). Adevăratul sens existențial al „sufletului” (ca exterioritate) e însă de a fi un „*pol intențional* al experienței” în sânul interiorității pure a lui ego<sup>2)</sup>.

E de sigur o nouă „ontologie”, un nou „sens al existenței”, ba în compactul răspuns pe care Eug. Fink îl dă criticilor aduse fenomenologiei de către școala criticismului modern a lui Rickert (prin Kreis și Zocher) nu numai în sensul vederilor proprii ale lui Husserl, dar și cu adnotarea creatorului fenomenologiei, „că nu e în acest studiu nici o propozițiune pe care să n'o recunoască ca pe propria lui convingere” găsim

1) F. und Tr. pag. 204

2) F. und Tr. pag. 205



formularea sensului existenței transcendente, prin precizarea temei fundamentale a fenomenologiei „*ca o întrebare despre origina lumii*” (als die Frage nach dem Ursprung der Welt)<sup>1)</sup>.

35. — În *Med. Cart.*, Husserl întrevede următoarea *Idee explicativă, infinită*: „o sinteză constitutivă universală, în care toate sintezele să funcționeze în acord, după o ordine determinată și care să îmbrățișeze prin urmare toate entitățile reale și posibile, întrucât ele există pentru eul transcendent și corelativ, toate modurile de conștiință corespondente, reale sau posibile”. „Cu alte cuvinte, continuă el, se desemnează o sarcină formidabilă, care e aceea a întregii fenomenologii transcendente și iată în ce constă: în unitatea unei ordini sistematice și universale, și luându-se drept ghid mobil sistemul tuturor obiectelor unei conștiințe posibile — sistem care va trebui să fie degajat treptat și, în acest sistem, acela al categoriilor lor formale și materiale, să se efectueze toate cercetările fenomenologice cu titlul de cercetări constitutive, ordonându-le sistematic și riguros, unele în raport cu altele”.

În sensul însuși al fenomenologiei filosofice, în sfera absolută a subiectivității transcendente, urmează a se reconstitui, sau mai bine a se alcătui apoi din nou toate științele care să fie cu adevărat științe. Ele se vor întemeia toate pe o logică „teorie a științelor”. ea însăși constituită în subiectivitatea *transcendentală*, ceea ce nu e tot una cu subiectivitatea psihologică, în care confundă psihologismul celălalt antropologic: „Numai o știință justificată și explicitată în sens fenomenologic transcendent, poate fi ultima știință, numai o lume explicată fenomenologic transcendent, poate fi o lume în ultim înțeles, numai o logică transcendentă poate fi o ultimă epistemologie; o ultimă, cea mai adâncă și mai universală doctrină a principiilor transcendente și normelor tuturor științelor” ca științe adevărate<sup>2)</sup>.

36. — Ignorarea acestor condiții constitutive e cauza crizei în care, cu toate aparențele unor succese statornice, se află științele europene. După un început reușit în timpul Renașterii, nebănuindu-se specificul sensului transcendent, ele și-au pierdut contactul cu semnificația vieții”. (*Lebensbedeutsamkeit*).

Intr-o „meditație critică istorică” de o rară subtilitate, menită să descopere deviația evoluției greșite, Husserl reluând datele unei discuții mai vechi despre o „filosofie ca știință

1) *Eug. Fink*, Op. cit. pag. 338-342.

2) *F. und Tr. Log.* 14.

strictă" opusă filosofiei naturaliste, sau filosofiei psihologic subiectiviste (istoriciste, filosofie a înțelepciunii) ajunge la constatarea că sensul originar al științelor a fost falsificat chiar de către marele inițiator al acestor științe, prin matematizarea totală, absolută a naturei: „Galilei... ist ein entdeckender und verdeckender Genius”<sup>1)</sup>.

Un „obiectivism fizicist causal” a putut să ia naștere de altfel, numai printr’o pierdere a sensului originar al gândirii geometrice, căruia i s’a substituit un sens de formule gol (Formelsinn), din care viața și conștiința erau excluse.

Fizicismul lui Galilei a pregătit „dualismul cartesian”, căci în mod inevitabil a trebuit să se admită și o lume sufletească” alături de lumea corpului și de altfel dependentă de ea, ca să se ajungă la o raționalitate a lumii „more geometrico”, lumea fiind luată ca o *totalitate* căreia să-i corespundă o știință unitară, într’un *progres infinit* ca metodă, însă ramificată în discipline specializate, inclusiv o psihologie naturalistă, conceptul de știință însuși, moștenit din antichitate, fiind adaptat noului ordini rațional<sup>2)</sup>. Creatorul acesteia avea să fie Descartes, care cu ajutorul fizicismului raționalist, realiza o filosofie ca o „matematică universală”. Dar în același timp prin „cogito”, marele geniu al timpurilor moderne avea să creeze sursa celeilalte filosofii, cea subiectivistă, concret empirică mai întâiu prin linia Locke, Berkeley, Hume și transcendentală apoi prin Kant și filosofia idealistă germană.

Căci negreșit, spune Husserl, încercări de fundare transcendentală s’au făcut în acest timp, dacă n’ar fi de citat decât idealismul transcendental al lui Kant și sistemele idealiste eșite din el. Insuficiența acestor încercări vine din lipsa lor de pătrundere: „În imensele adâncimi ale felului de a gândi a lui Descartes nu s’a scoborât Kant niciodată”<sup>3)</sup>.

O filosofie transcendentală e cu atât mai adevărată cu cât e mai *radicală* (își propune Husserl să dovedească în studiile ce vor urma), e adică necesar ca filosoful să ajungă la o *limpede înțelegere a propriei lui subiectivități, în funcțiunea ei de izvor originar*. Negreșit Kant, și la fel cu el filosofia idealistă care i-a urmat, stau pe terenul adevărat în convingerea lor că „științele obiective, mai ales științele exacte oricât

1) Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendentale Phänomenologie pag. 138.

2) Die Krisis 141.

3) Die Krisis 175.

s'ar socoti ele, datorită realizărilor lor evidente teoretice și practice, ca depozitare ale unicele metode adevărate și ale ultimelor adevăruri, totuși nu sunt în genere științe în mod serios, nu sunt cunoașteri de ultim temei, adică despre *ceea ce e în fond adevărul*<sup>1)</sup>.

Dar și lui Kant și succesorilor săi, le-a lipsit profunzimea radicală (*Mangel der Radikalismus*), ca să poată realiza *noua modalitate* esențială a științificității și a filosofiei<sup>2)</sup> și *pe care nu o poate oferi decât o fenomenologie transcendențială*.



O judecată atotcuprinzătoare despre fenomenologia pură și filosofia fenomenologică, nu putem formula ca încheiere a expunerii de mai sus<sup>3)</sup>. Nu numai că opera nu e deocamdată în întregime publicată, dar nu putem ști nici măcar dacă gândurile creatorului au putut birui piedicile vremelnice, și s'au realizat în măsura în care au fost năzuite, esențial. Ne e teamă, că o viață de om, chiar ajunsă la 79 de ani, nu va fi fost deajuns ca să epuizeze nesfârșitele aspecte ale unei viziuni unitare despre lume, de proporțiile, pe care *ceea ce a constituit efectiv*, ne fac să le bănuim.

Căci fără îndoială, seria de lucrări în care Husserl încearcă să arate în ultima esență „origina lumii”, înseamnă — atât cât ne-a fost dat — un material sistematic atât de vast și în același timp atât de nou, pentru știință, încât de multe ori ai impresia că, analog revoluției din știința atomului, elementele de până la el, ale cunoașterii supuse unor analize ne mai încercate pună acum, au apărut oarecum ca adevărate și ne bănuite microcosmosuri, dându-ne un infinit mic al metafizicei. Dacă aceleași puteri neobișnuite de investigație, îl vor fi ajutat și în determinarea absolută a structurii specifice și eventual a coordonatelor acelei „*Idei explicative infinite*”, de care vorbea cu emoție în „*Méditations Cartésiennes*”, nu ne putem ascunde sentimentul că ne aflăm în fața unei sistematizări, care depășește cea mai mare parte din cugetarea filosofică de până astăzi. Ne întrebăm de asemeni, dacă Husserl va fi isbutit, în opera ine-

1) Din *Krisis* 174-5.

2) *Idem*.

3) De altfel numeroasele polemici duse în ultimele două decenii în jurul acestei filosofii s'au dovedit inefficiente. (Oarecare indicații bibliografice despre o parte dintre aceste polemici le poate găsi cititorul român în lucrarea d-lui I. Brucăr „*Filosofi și Sisteme*” Ed. Societatea Română de Filosofie 1933).

dită, să ne dea pe de o parte o explicitare suficientă a *Unității genezei universale a lui ego și a legilor ei generale*, abia indicate și schițate în „Formale und Transzendente Logik” și în „Méditations Cartésiennes”; iar pe de altă parte, *dacă va fi încercat, dacă a realizat cumva o descriere fenomenologică integrală, a semnificației faptului de a exista în mod absolut* care ni se pare că lipsește deocamdată filosofiei fenomenologice. În orice caz, trebuie să mărturisim că studiile ample care să epuizeze toate datele acestei filosofii nu ni se pare că vor putea fi scrise decât abia după câteva decenii, de la publicarea operei întregi, cu beneficiul unei perspective care astăzi ne lipsește.

## Max Scheler

### I. Ansamblul.

Scheler (1874-1928) este în filosofia germană de imediat înainte și după război nu numai un strălucit colaborator al lui Husserl, dar un răscolitor de idei noi, un inițiator: toată gândirea filosofică modernă germană a suferit înrăurirea lui, a profitat de sugestiile lui. Nici o problemă în care Scheler să nu fi avut un cuvânt de spus, o perspectivă fecundă de deschis: în ontologie, metafizică, etică, sociologia culturii și a cunoașterii, antropologie filosofică. Dar nu numai problemele teoretice îl interesează. Scheler este un spirit viu, care trăește intens realitatea timpului său. Pentru el, ca și pentru Fichte, judecarea secolului este o problemă filosofică, indică una din datoriile filosofului: el caută să înțeleagă aspectele concrete ale tendințelor timpului, definindu-le orizontul esențial. Eseurile sale din timpul războiului (*Genius des Krieges und der deutsche Krieg, Krieg und Aufbau; Die Ursachen des Deutschen Hasses*), cele din *Schriften zur Soziologie und Weltanschauung* (în special *Moralia*), *Vom Umsturz der Werte* (probl. burgheziei, a viitorului lumii capitaliste, etc.), cele din *Vom Ewigen im Menschen* dedicate propagandei creștine (idea creștină și lumea contemporană, reclădirea culturală a Europei, etc.), arată gama largă de interese, sociale, etice, politice, religioase a lui Scheler. Tröltsch l'a numit „*un Nietzsche catholic*” și, într'adevăr, activitatea lui imensă nu este — ca și a lui Nietzsche, — decât o confesiune, o traducere în idei a unei experiențe emoționale trăite pasionat, întretăiată de crize adânci de conștiință (cum este cea care l-a făcut să renunțe

la teism), dar spre deosebire de Nietzsche, fără perioade pur critice ca aceea din *Morgenröthe*, fără semnul durtății voite, — de tendință *totdeauna* constructivă.

## II. Risipire-Evoluție-Unitate.

Împărțită astfel între obiecte de interes atât de diferite, gândirea lui Scheler poate apare risipită, lipsită de unitate. Contribue la aceasta și mersul gândirii sale în digresiuni continue în jurul concretului. Scheler este pasionat de concret: în etica sa, lucrarea sa poate cea mai sistematică, sistemul cedează la fiecare pas comentariilor largi în care viața morală se reflectează în toată profunzimea nuanțelor sale delicate; această pierdere în concret este numai aspectul de suprafață. Sistemul există, plan de construcție de ansamblu, mai mult decât demonstrație strânsă. Scheler știe dela Nietzsche că sistemul poate fi „ein Wille zur Lüge”; ceea ce caută el este sistemul ascuns în firea lucrurilor, ceea ce fenomenologii numesc „die Wesenszüge” — structura esențială, ideală, a lucrurilor.

În fine, ceea ce dă impresia unei lipse de unități este evoluția însăși a gândirii lui Scheler: aceasta este reală. Scheler a început cariera sa filosofică sub influența protestantismului liberal al lui Eucken, la care a trecut tezele sale. (*Die transcendente und die psychologische Methode* în care se desemnează deja net una din tezele sale centrale de mai târziu: opoziția față de logicismul extrem al neokantienilor și în care este denunțată de altă parte, eroarea psihologiei empirice care falsifică autenticitatea vieții sufletești, prin desagregarea în elemente). Perioada a 2-a este perioada fenomenologică. Husserl a fost pentru Scheler o revelație: el vede în Husserl un restaurator al filosofiei autentice, așa cum o voia Platon — ca o cunoaștere a esențelor, a „ideilor” lumii; filosofia nu poate fi nici o „ancilla scientiae”, nici „eine Polizei der Wissenschaft” (criticismul neokantian și „așa zisa filosofie a științelor”). Este în același timp perioada de intensă propagandă creștină a lui Scheler. Lucrarea fundamentală, în această perioadă, este *Etica*, în jurul căreia se situează nenumărate studii mai mici cari îi așează baza psihologică (studiile, fenomenologice, asupra sentimentelor de simpatie) sau studii cari precizează detalii (sentimentul rușinei, *Vorbilder und Führer*, studiul despre căință, etc.), sau, în fine, cari îi definesc orizontul (creștin) situând valorile morale față de valorile divinului (*Vom Ewigen im Menschen* și studiul despre resentiment). Temele cen-

trale ale acestei epoci sunt: tema fenomenologică, tema creștină, tema axiologică (filosofie a valorilor). Perioada următoare — cea din urmă — este determinată de renunțarea lui Scheler la teism, și caracterizată prin locul de primul plan dat cercetărilor sociologice (sociologia științei, a cunoașterii — și sociologia culturii în general); problema centrală este aici a progresului sau regresului valorilor umane. Apoi, *antropologia filosofică*. Scheler lucrează la o antropologie filosofică și la o metafizică, amândouă neterminate. Orizontul său este dat de o metafizică panteistă; Scheler se apropie de Spinoza.

Perioadele gândirii scheleriene sunt net diferențiate una de alta; temele centrale ale fiecărei perioade formează unități bine cristalizate: ele au totuși o unitate. În prefața ediției 2-a a eticei, Scheler, care între timp ieșise din catolicism, scrie în mod expres că nu are nimic de retractat din Etica sa, scrisă în timpul perioadei catolice; teza teistă a dispărut, dar a rămas ideea centrală a eticei — a unei ierarhii unice, apriorice, a valorilor umane — teză care formează și axa întregii antropologii din perioada sa ultimă. Etica lui Scheler este o etică personalistă: teza personalistă, nu numai că rămâne centrală, dar este suportul întregii metafizice ultime a lui Scheler. Interesul pentru sociologie este constant dealungul întregii sale cariere. Rămâne, înfine, *aceiași* concepție pe care Scheler și-o face despre filosofie (de comparat, aici, *Vom Wesen der Philosophie* (în *Vom Ewigen im Menschen*) — 1921 — cu *Philosophische Weltanschauung* din epoca panteistă 1928).

a) Grijă mare a lui Scheler este să separe radical cunoașterea filosofică de cunoașterea științifică; scopul științei este luare în stăpânire a universului: ea este, așa cum o vede școala biologică germană (Mach, Avenarius) și cum o vede pragmatismul (vezi *Erkenntniss und Arbeit*) în strânsă legătură cu interesele noastre, cu nevoile noastre. Scheler o numește *Herrschaftswissenschaft* sau *Leistungswissenschaft*; obiectul ei este de a repera contactul, în timp și spațiu, al fenomenelor ordonate, pentru a ni le pune la dispoziție. Este știința care caracterizează civilizația noastră occidentală, progresele noastre tehnice; b) cunoașterea filosofică este „erste Philosophie” — filosofie primă. Este cunoașterea, cu totul dezinteresată, a *esențelor* lucrurilor și fenomenelor, „erst von kurzer Zeit durch E. Husserl und seine Schule wieder entdeckt”, este cunoaștere independentă de existența *reală* a lucrurilor (*So-sein*, nu *Dasein*), „deasupra imperiului unic al lumii reale”, revelând structura

esențială a lumii — este *ontologie*. c) Pe planul cel mai înalt este însă cunoștința *metafizică*. Este *Heilwissen*, cunoașterea „mântuirii”; întrebarea nu mai este aici *ce este lumea?*, ci *ce este omul* și care este contribuția lui în totalitatea creațiunii.

### III. Ordo Amoris.

Această ierarhie a domeniilor cunoașterii este caracteristică și pentru perioada sa teistă și pentru perioada panteistă. Fiindcă — ceea ce formează, în realitate, unitatea operei scheleriene este atitudinea centrală — de dragoste — a lui Scheler față de lume — atitudine pe care *Jaspers*, în *Psychologie der Weltanschauungen* o numia, gândindu-se la Scheler — și distingând-o de „atitudinea reflectată, — „*die enthusiastische Einstellung*”. Atitudine care, la Scheler, cristalizează în noțiunea de *ordo amoris*.

Dragostea este resortul adânc al oricărei înțelegeri a lumii. Ea este „*die Weckerin für Erkenntnis und Wollen*”. Bogăția ei, specificările ei, diferențierile ei conturează bogăția, diferențierile, întinderea contactului nostru cu universul: *Die Dinge aber zu lieben möglichst so wie Gott sie liebt, wäre das höchste was der Mensch vermag* (O. Amoris). Dragostea dă *die personale Einsicht* — viziunea personală. Ceea ce diferențiază pe un om de altul este „ordinea dragostei și a urei” sale, aceasta definește „în spațiu, mediul său moral, în timp, soarta, adică toate posibilitățile sale”. „Ordinea dragostei și a urei” definește și Ethosul unui popor, unei epoci. Ea fixează — în fine — ordinea unică a ierarhiei valorilor — accesul către divinitate.

În domeniul strict al cunoașterii, ea face posibilă cunoașterea prin „*esențe*”, cunoașterea filosofică ein liebendes (subliniază Scheler), *die Urphänomene und Ideen der Welt aufsuchendes Verhalten*: „ordo amoris” este drumul lui Scheler, către fenomenologie.

### IV. Fenomenologie.

Poziția lui Scheler în fenomenologie poate fi acum fixată: este între structura de spirit a lui Scheler și teza intuiționistă a fenomenologiei o corespondență profundă. „Primul caracter pe care trebuie să-l aibă o filosofie bazată pe fenomenologie este o trăire (*Erlebnissverkehr*), — cea mai vie, mai intensă, și mai nemijlocită cu lumea însăși, adică cu lu-

crurile chiar despre care este vorba... Insetat de ființa lucrurilor, fenomenologul va bea la izvorul însuși în care apare conținutul lumii" (Nachlass p. 267). În fenomenologie, Scheler a găsit o justificare teoretică, metodologică pentru o filosofie intuiționistă, în contact direct cu lumea. El va adapta astfel doctrina fenomenologică a primei filosofii a lui Husserl, nu aceea reflectată a „fenomenologiei transcendente” adică: 1) Teza intuiției (*gebende Anschauung*), ca izvor al oricărei cunoașteri („Principiul principiilor” oricărei cercetări fenomenologice) cu leit-motivul „*Zurück zu den Tatsachen selbst*” și înlăturarea oricărei construcțiuni intelectuale, interpretative, a obiectului studiat; 2) Teza structurii ideale a „regiunilor” lumii — *esențe* — *Wesenheiten* — *Wesenszüge* care apar, *evidente*, privirii fenomenologice — „ireale”, independente de experiență; — cu consecințele lor; 3) Teza *apriorismului material*: aprioricul nu este un caracter care aparține numai rațiunii, ci structurii ideale a lucrurilor în sine (fenomenologia este ontologie); 4) distingerea radicală între științe ale esențelor (*Wesenswissenschaften*) apriorice, fondate pe *Wesensschau* — și *Tatsachenswissenschaften* — științe bazate pe observare banală, *inductive*, și cari ele se fundează pe *Wesenswissenschaft*, nu invers.

Fenomenologia lui Scheler, — străină de desvoltarea ulterioară a doctrinei husserliene prin reflexia asupra Eului pur — a conștiinței pure ca fundament al tuturor actelor de cunoaștere (întoarcere din nou spre Kant) este o „fenomenologie obiectivistă”. Esențele „au pentru Scheler o realitate în sine”; ceea ce interesează pe Scheler înainte de toate este depășirea atitudinii reflectate kantiene, este distrugerea identității kantiene între aprioric — formal — rațional și de altă parte inductiv, material, aposterioric — deci posibilitatea *apriorismului material*. Il interesează, în primul rând, respectul fenomenologic pentru *structura originară* a „regiunilor” studiate.

## V. Fenomenologie și ontologie afectivă.

În primul rând, în domeniul vieții afective. Tema centrală a „*ordo amoris*” fixează în mod natural atenția lui Scheler asupra domeniului actelor emoționale, apoi a domeniului etic și al domeniului valorilor. Numai o cercetare fenomenologică poate desprinde structura lor autentică. Actele emoționale, sunt date în trăirea noastră; orice interpretare intelectuală, reconstrucție a lor, „explicativă”, a intelectului este aici o falsificare; ele au logica lor proprie, inabordabilă pentru



logica intelectului, „ordre du coeur” spunea Pascal. Fraza lui Pascal „le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas” devine un leit-motiv al gândirii scheleriene. Studiul despre „Simpatie” o justifică. *Etica* o adâncește.

În *Formen und Wesen der Sympatie* Scheler studiază toate nuanțele variate ale „simpatiei” — ale „simțirii în comun” (Mitgefühle) — ale *Simpatiei intenționale* (act intențional emotiv) opunând interpretării psihologice sau filosofiei anterioare a afectivității, înțelegerea lor fenomenologică. Detaliile interesează puțin aici, într-o schiță de ansamblu. Problema importantă, și pentru problema cunoașterii, este a *percepției Eului celorlalți* care, pentru Scheler, este *reală*. Fuziunea afectivă este definitivă în ceea ce Scheler numește „Einsfühlung”. De nuanțele variate ale simpatiei, trebuie distinse net dragostea și ura: ele se adresează *persoanelor* — și persoanei divine. Actul de dragoste nu are, pentru Scheler, nimica intelectual. El nu presupune, ca în concepția greacă a dragostei — o percepție anterioară a valorilor, a aspirației către valori superioare; persoana este iubită așa cum este, însă, dragostea odată fixată, ea tinde să realizeze în obiectul ei, maximum de valori posibile. *Wesen und Formen der Sympathie* au avut asupra gândirii germane moderne o importanță deosebită. Scheler a apărut ca descoperitorul unei regiuni noi, autentice — a regiunii actelor afective — a actelor de trăire împreună cu alții, Nicolai Hartmann le dă un loc important în ontologia sa (Ontologie des realen Seins) sub numele de *emoțional-transzendenten Akte*. Ele fac parte integrantă din „atitudinea existențială” a lui Heidegger — joacă un rol capital în analiza existențială. Ele formează una din cele mai importante contribuții la lărgirea tematicii ontologiei pe care a făcut-o posibilă fenomenologia.

## VI. Dragostea creștină.

Noțiunea dragostei capătă însă sensul ei schelerian plin numai în dragostea creștină. Aceasta are un sens *etic*. Intenția etică este totdeauna pe primul plan la Scheler. *Wesen und Formen der Sympathie* a fost scrisă ca o critică „a așa ziselor morale ale simpatiei”. Cartea mică despre *Resentiment im Aufbau der Moralen* fixează țința finală a întregii axiologii etice a lui Scheler: aceasta este indicată de dragostea creștină. Morala creștină este situată față de acuzațiunile aduse de Nietzsche în *Genealogie* de a fi o morală a sclavilor, revoltă

a plebeilor contra celor puternici, o morală a resentimentului. La Scheler influența — puternică — a lui Nietzsche se unește cu cea a Sf. Augustin. Creștinismul este pentru el, în primul rând, o doctrină „a dragostei care beatifică dincolo de orice rațiune” (Augustin). Actul de dragoste este un act liber, care presupune o vitalitate spirituală intensă, este un act de dăruire. Nietzsche nu a văzut că renunțările creștine, castitatea, sărăcia, de ex., nu sunt atât de importante în ele înșile, cât în actul liber de renunțare, în actul de preferință al altei valori pozitive, etic superioare. Dai — din bogăție. Creștinismul este *personal* — este pur de resentiment, este o doctrină a dragostei pure. Confuzia nietzscheană este însă explicabilă: creștinismul și-a asimilat în cursul evoluției sale multe elemente străine și unul din acestea este umanitarismul modern, cu care Nietzsche îl confundă. Umanitarismul este într’adevăr o doctrină a resentimentului, a resentimentului maselor care se ridică în lumea modernă și de care creștinismul autentic, original, trebuie înainte de toate distins. Umanitarismul este de fapt o răsturnare a valorilor creștine, fondate în spiritual, nu în utilități materiale, sociale, etc. Creștinismul este dragoste, este renunțare, fiind preferință de valori pozitive, intense, cari nu au nimic de a face cu valorile utilitare, biologice care, pentru Nietzsche, erau un criteriu.

## VII. Etica materială a valorilor.

Etica (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthethik*) își are astfel, fixat, cadrul său: studiul asupra simpatiei a așezat substratul psihologic, în înțelegerea fenomenologică a domeniului afectiv; eseul despre „resentiment” direcția axiologică fundamentală.

Etica lui Scheler este sistematizată sub forma unei opoziții față de tezele etice kantiene, față de formalism. Știm că depășirea kantismului este una din tezele fenomenologiei care importă mai mult pentru Scheler; consecințele pentru etică sunt importante: o lege morală *apriorică* nu va trebui să fie o lege formală, ca imperativul kantian. Apriorismul moral — structură axiologică fundamentală — aparține însăși „materiei” valorilor morale. Un „sollen” kantian nu mai are atunci nici un privilegiu etic; el este găsit în însăși intenția valorilor etice, în *simțire*, în *Fühlen*, în care se revelează structura lor preferențială.

Între lucrările lui Scheler, *Etice* trebuie să i se re-

zerve un loc unic. Nu numai pentru caracterul său sistematic; am văzut — însă — că intenția etică este totdeauna intenția primară la Scheler, și va rămâne așa până la metafizica lui ultimă, care este fondată tot etic. Reflexiunea etică este pentru el „un point de croisement” — un punct de întâlnire al tuturor tezelor sale esențiale — ontologice, metodologice (fenomenologie), epistemologice (depășirea punctului de vedere kopernican), teologice, sociologice; etica este un punct de a-jungere și un punct de plecare al întregii sale concepții despre lume. Infine locul eticei este unic și pentru bogăția infinită a distingerei nuanțelor celor mai fine ale aprecierilor noastre interioare.

Pentru Kant, legea morală are forma unui *imperativ* al cărui obiect nu poate fi realizarea unui scop, unui bun, obiect oacare, nici chiar al fericirii. Orice morală eudemonistă nu ne poate da, cel mult, decât imperative ipotetice, „aber kein Gesetz”. Grijă cea mare a lui Kant este de a salva demnitatea omului prin separarea radicală a datoriei (Pflicht) de orice *înclinație*, — de aici caracterul *formal* al legii morale, al adevăratei distincții între bine și rău. Imperativul moral este un imperativ al voinții *raționale*, „ein Sollen”, universal, aprioric, valabil pentru oricine, asemenea unei legi a naturii și pe care poți să-l împlinești, fiindcă *trebuie* să-l împlinești (*du kannst, denn du sollst*).

Scheler acordă lui Kant că o etică nu se poate fonda pe „bucurii”, pe „materia” unui „obiect” dorit. Dar aceasta nu exclude posibilitatea unei etici „materiale” a valorilor, a unei etici care își caută axiologia în însăși *materia* valorilor. *Valorile* nu sunt „bunuri” (Husserl făcuse deja distincția în *Ideen*); acestea le suportă numai (*Träger der Werthe*), sunt realizări ale lor în experiență; valorile sunt *esențe* „ideale”, independente de realizarea lor efectivă: ele sunt date, imediat, în simțire, în Fühlen și nimeni nu confundă *valoarea în sine* cu gradul în care și cu „bunul” în care este realizată: confundarea se face numai voit, este fariseism. Tot așa, este meritul lui Kant de a fi înlăturat orice etică fondată pe materia scopurilor; valorile însă nu sunt extrase din scopuri. Tocmai scopurile pe care ni le propunem sunt determinate de capacitatea noastră mai largă sau mai îngustă de a percepe, interior, valori.

Pentru a asigura, *contra oricărei etici inductive*, autonomia actului moral, Kant se refugiază în caracterul lui *formal*,

îl identifică cu un act rațional, un act al rațiunii practice; este aici, o eroare de înțelegere psihologică a regiunii etice, este apoi tendința manifestă a lui Kant de a ajunge la un paralelism cât mai apropiat între structura celor două *Critici*, — este apoi, esențial falsă, — identificarea kantiană între *aprioric* și *formal*, între *aposterioric* și „*material*”. Aprioricul nu are nici o legătură cu formalul (la Husserl numai în „ontologia formală”) și aprioricul nu este exclusiv rațional. Pentru fenomenologie experiența prezintă structuri apriorice — date în mod evident — *nu inductiv* — în intuiția originară: aceste structuri formează „ontologiile” materiale ale „regiunilor” de fenomene. În același mod, pentru Scheler, valorile etice — ideale — au o structură apriorică bine determinată, un rang bine fixat într-o ierarhie ideală pe care o găsim în experiența etică, în *Fühlen* —, în „actul de preferință”, — în „ordinea dragostei și a urei”. Etica lui Scheler nu este astfel mai puțin apriorică decât etica kantiană; nu este o etică inductivă; „experiența etică” inductivă — a valorilor realizate, trebuie distinsă net de intuiția evidentă — în *Fühlen* — a rangului ideal al valorilor; niciodată nu vom acorda un rang superior unui act plăcut sau util față de un act de jertfă. Există un *apriorism material-emoțional*, privind însăși materia vieții noastre morale, acel „*ordre du coeur*” de care vorbea Pascal. Conștiința etică nu este o conștiință dezordonată. Dacă Kant avea nevoie de o instanță superioară „*inclinațiunilor*”, de o *rațiune practică*, care singură distinge între bine și rău, este că pentru el omul, — fără această rațiune — nu era decât un haos al tendințelor sale instinctive — *Triebimpulse* — nu caută în mod natural decât plăcerea, satisfacerea lor. Tot așa după cum numai rațiunea poate aduce o ordine în haosul intuițiilor sensibile, numai rațiunea poate aduce o ordine superioară tendințelor noastre instinctive. Rigorismul kantian este astfel fondat pe o depreciere a omului.

Această poziție fundamentală față de Kant odată fixată, liniile mari ale eticei scheleriene se desemnează clar; fundamentală va fi perspectiva etică — mai largă sau mai îngustă — care o avem fiecare dintre noi asupra lumii valorilor; ea va determina orizontul ethosului nostru, sau puterea de atracție, „*eine Forderung*”. Etica lui Scheler nu va fi deci o etică a *datoriei* (*Pflicht-Ethik*). Imperativul kantian (*das Sollen*) nu poate da, niciodată, din el însuși — o valoare pozitivă. Preferința unei valori superioare unei valori

inferioare — fondată în *Forderung der Werthe* este însăși viața etică; dacă cerința de realizare a valorii nu este îndeplinită (So-Sein nu capătă un Da-Sein) avem o suferință. *Actul de preferință* realizează, totdeauna, o lărgire a domeniului etic, actul de „Nachsetzen” o îngustare a lui.

Axiomele formulate deja de Brentano în etica sa (Scheler aparține fenomenologiei în forma ei primă, de inspirație directă din Brentano) i-a permis lui Scheler o formulare mai precisă a unei axiologii etice. Această formulare, care pare vagă la prima vedere, are tocmai un caracter larg, formal, pentru a fi încăpătoare pentru orice conținut material al valorilor etice și pentru orice evoluție posibilă a lor: 1) Existența unei valori pozitive *este ea însăși o valoare pozitivă*; 2) Existența unei valori negative *este ea însăși o valoare negativă*; 3) Non-existența unei valori pozitive *este ea însăși o valoare negativă*; 4) Non-existența unei valori negative *este ea însăși o valoare pozitivă*. La Kant, binele și răul aveau o poziție privilegiată față de alte valori etice: distingerea lor este actul etic autentic, aparținând „rațiunii practice”. La Scheler această poziție privilegiată este păstrată: *bun* este tot ceea ce tinde la *realizarea unei valori pozitive* (la neexistența unei valori negative), *rău*, tot ce tinde la *realizarea unei valori negative* (la neexistența unei valori pozitive).

Axiologia, fondată pe rangul aprioric, ideal al valorilor, trebuie să dea criterii de distingere ale valorilor superioare de valorile inferioare. Acestea, reluate de Hartmann în *Etica* sa sunt: 1) Valorile superioare sunt mai *durabile*, valorile inferioare sunt trecătoare; 2) o valoare este cu atât mai superioară, cu cât poate fi *mai puțin împărtășită* altora (valoarea personală — val. a „massei”) 3) o valoare este cu atât mai superioară *cu cât este fondată mai puțin pe alte valori*; 4) cu cât o valoare este mai superioară, *mulțumirea* pe care o dă este *mai profundă*; 5) o valoare este cu atât mai superioară cu cât are mai puțin nevoie de un suport — „obiect” — care să o realizeze (Träger). Astfel precizată, privirea lui Scheler în viața morală adevărată, reală, devine adâncă: nuanțele ei delicate sunt nu numai surprinse în toată bogăția lor, dar situate, văzute clar în mișcarea lor continuă — preferențială, între 2 planuri: al rangului ideal pe care îl au sau caută să-l capete, apoi al realizărilor lor afective mai mult sau mai puțin parțiale; conștiința morală este activitatea continuă pentru situarea lor în ierarhia etică.

În fapt — ierarhia valorilor (tema constantă dealungul întregii sale cariere filosofice), este pentru Scheler următoarea: a) pe rangul cel mai inferior, valorile *plăcutului și neplăcutului*; b) pe altă treaptă, *valorile vitale*, interesele vieții, cu valoare supremă, conservarea vieții însăși (valori pe care hedonismul le reduce, eronat, la valorile „plăcerii” — și tot așa Kant, pentru care urmărim numai *plăcerea*); c) înfine, *valorile spiritului*, transgresând biologicul — ne putând fi reduse la valori biologice (frumos-urât, drept-nedrept, adevărat-neadevărat); d) pe treapta cea mai înaltă sunt însă *valorile divinului și profanului*, cari sunt, — ca valori — cu totul independente de orice reprezentare religioasă (mit, dogmă) în legătură cu ele: sunt valorile absolutului.

Este acum ușor de înțeles soluționarea pe care o dă Scheler problemei relativismului etic. Rangul valorilor este a-prioric fiindcă el depinde de esența valorilor. Variaza însă structura noastră preferențială, „ordinea dragostei și a urei”, fiindcă variaza „cunoașterea” valorilor, privirea noastră, mai largă sau mai îngustă, asupra esenței lor — a fiecărui individ în parte — și a fiecărei colectivități; variaza apoi instituțiunile în care valorile cristalizează, moravuri, obiceiuri (morală practică). Dar tocmai etica care admite o ordine obiectivă a valorilor, determinată numai de *esențele* lor, are nevoie de acest perspectivism etic.\* Relativismul valorilor ne arată numai că domeniul valorilor este *mult mai bogat* decât am bănuî la prima vedere; însă perspectiva pe care fiecare *Ethos* o are asupra domeniului etic este mărginită, mai mult sau mai puțin cuprinzătoare. Tocmai această relativitate asigură posibilitatea progresului înțelegerii etice; acest progres se face, pentru Scheler, totdeauna în aceeași direcție a valorilor dragostei. Există deci descoperitori de valori etice, *genii etice*: sunt valori etice cari nu pot fi cunoscute decât de un singur individ (figura unică a lui Christos). Dar de altă parte evoluția valorilor etice poate fi și un regres; valorile etice se pot falsifica — este seria largă a iluziunilor etice (ethische Täuschungen) și — când falsificarea este voită — a fariseismului.

Caracterul *personalist* al eticei scheleriene poate fi acum scos în evidență. Toată viața etică nu este decât o serie de acte cari variaza, progresează, regresează în înțelegerea experienței etice: nu vom putea înțelege însă un act fără intenția prealabilă a unei *persoane* (în sensul fenomenologic al intenției). Persoana este „ein Akt vollziehender Wesen” —

în fiecare act al ei se găsește întreagă și variază persoana întreagă; persoana nu este „o sumă” de acte: „vielmehr ist die Person selbst die in jedem ihrer Akte lebend und jedem voll mit ihrer Eigenart durchdringt”. Scheler nu se gândește aici la persoana „psihologică” în carne și oase — la persoana psihofizică; este vorba de „persoana fenomenologică”, de esența însăși a persoanei. Persoana nu este un lucru, o substanță, este „*die unamittelbare miterlebte Einheit des Erlebens*” (concepția corespunzătoare cu cercetările, netipărite, ale lui Husserl asupra persoanei). Actele etice sunt pătrunse adânc de caracterul personal, de personalitatea ființei care le îndeplinește; persoana întreagă se reflectează în ele, este în ele: sunt actele cele mai autentice ale persoanei.

În acest sens fenomenologic de „centru de acte personale” noțiunea de persoană poate însă fi extinsă — cu toate caracterele ei, de trăire personală, de acte autonome, și colectivităților, mediu real în care se realizează actele persoanelor individuale (pe care Scheler le numește *Gesamtpersonen*) și, de altă parte, ea poate fi extinsă *persoanei divine*. Etica capătă astfel o bază, un cadru sociologic și de altă parte, o definire a orizontului ei suprem — a raportului față de divin.

Perspectiva „Sociologiei personaliste” din ultimele pagini ale Eticii lui Scheler completează etica individuală. Nu este propriu zis o sociologie. Ființa morală colectivă — fondată pe *Mitgefühl*, *Miterlebniss* și *Mitverantwortlichkeit*, pe trăire comună și răspundere comună, — îl interesează mai mult pe Scheler decât instituția juridică, statul, care nu este forma cea mai superioară de colectivitate; deasupra a) a masei; b) a comunității vitale (*Lebensgemeinschaft*); c) a „societății” (*Gesellschaft*) este d) comunitatea de dragoste (*Liebesgemeinschaft*) în care individul și colectivitatea formează o unitate perfectă, în aceeași iubire și aceeași răspundere; tipuri de „*Liebesgemeinschaft*” sunt națiunea, biserica. Este tot idea esențială a scării unice a valorilor, reluată acum pe plan sociologic. Aceiași idee, centrală, revine încă odată în rolul fundamental pe care Scheler îl atribuie oamenilor mari; este iar una din temele constante la Scheler, și care nu face decât să-și accentueze importanța în ansamblul sistemului schelerian, căpătând în ultima fază a lui, proporții metafizice. Funcțiunea îndeplinită de oamenii mari este *die Vorbilderhaft*. Eroul întrupează valorile vitale ale colectivității, geniul întrupează valorile spirituale, Sfântul întrupează valorile divinului. Tema

personalistă este dusă astfel până la capăt: în interiorul persoanei colective (*Gesamtperson*), personalitățile mari 'crează istoria. Dar nu — ca la Nietzsche — istoria este făcută pentru a crea oameni mari; nu acesta este scopul ei ultim; istoria crează, *prin* oamenii mari, devenirea umanității. Personalismul lui Scheler are altă lege internă decât personalismul nietzschean, pe care am putea-o numi *legea autenticității*. Nu valorile *voite*, căutate expres, au valabilitate, ci numai valorile autentice, în care nu este nimic forțat, nimic intenționat cu tot dinadinsul. Este aici, sub altă formă, aceeași ostilitate contra voinții ca factor autonom, ca și în critica adusă eticii kantiene; nici actele numai voite ale persoanei individuale, nici cele ale colectivității, nu au autenticitate: valorile autentice sunt simțite, „văzute” în autenticitatea lor, în esența obiectivă a structurii lor.

### VIII. Fenomenologie religioasă. — Divinitatea.

Prin lărgirea ideii fenomenologice de persoană și asupra persoanei divine, teza *personalistă* centrează întreg sistemul schelerian în epoca Eticei — îi susține întreaga arhitectură. În *Probleme der Religion* (în *Vom Ewigen im Menschen*) Scheler încearcă să construiască o teologie naturală, care să satisfacă în același timp și exigența religioasă și exigența critică a spiritului contemporan, mai mult decât o doctrină ca aceea a lui Hegel. Schelling sau Schopenhauer pentru care religia nu este decât o formă populară a unei concepții a lumii (Hegel: ein Wissen in Form der Vorstellung) — sau decât agnosticismul pozitivist, sau, încă, decât raționalizarea extremă a tomismului. Fenomenologia poate, și aici, deschide drumul: pentru fenomenolog, actul religios este prins în autenticitatea lui adevărată, „ca un act spontan — tot așa de originar ca actul percepției” ireductibil la acte de altă natură; pericolul unei raționalizări excesive, sau a confundării între metafizic și religios este astfel înlăturat, „der religiöse Gott ist der Gott der heiligen Personen und Volksgott, nicht Wissensgott der Gebildeten” și „scopul religiei nu este cunoașterea rațională a substratului lumii, însă mântuirea omului printr-o comunitate de viață cu Dumnezeu — adică Vergottung.

Actul religios aparține constituției umane tot așa de constitutiv, ca și gândirea, etc. Fenomenologic el este caracterizat prin intenția sa transcendentă; prin satisfacerea numai



prin divin. *Alles Wissen über Gott ist Wissen durch Gott.*

Divinitatea apare acestei intuiții autentice cu atribute personale: spirit infinit și personal. Atotștiutor și atotputernic, el a creat lumea din nimic într'un act personal de iubire; ne simțim infimi față de creațiune, dar legați față de divinitate prin același act de dragoste. Metafizica lui Scheler este o metafizică creștină. Divinitatea este simțită *etic*, „orice voință etică fără o privire asupra divinității este o imposibilitate de fapt”. Ierarhia valorilor etice tinde către divin: valorile supreme sunt valorile divinului și profanului („sfințenia”). De altă parte nu ne putem închipui o conduită religioasă care să nu implice valori etice: Religia și etica nu sunt astfel autonome una de alta, sunt „conforme” una cu alta (*Konformitätssystem*). Ele devin independente numai în măsura desagregării lor, a imperfecțiunii lor, în formele pe care le pot lua în cursul devenirii umanității, progres, dar și regres uneori.

### IX. Alunecarea Sistemului. Sociologie a culturii.

Întreg sistemul lui Scheler în epoca *Etice*i poate fi considerat ca un comentariu filosofic personal — el îl voia „augustinian” — al ideii creștine. Intenția etică este dominantă, dar ideea etică are ultimul său suport în divinitatea personală creatoare a lumii într'un act liber de dragoste — în ideea teistă. După ieșirea din catolicism, după părăsirea ideii teiste, lipsit de punctul său de gravitate, întreg sistemul alunecă, se desface în iradiațiuni asupra tuturor aspectelor lumii. Atenția, interesele variate ale lui Scheler nu mai sunt captate de o direcție unică; ceea ce este luat divinității este împărțit lumii, omului, aspectele multiple ale devenirii lui în zig-zag, devenirii lui reale; tendința către absolut este împrăștiată în considerarea multiplicității relativului. Interesul sociologic trece pe primul plan: considerarea devenirii aspectelor variate pe care le-a luat cultura, ființa umană, găsirea condiționării fiecărui aspect important în structura sociologică subjacentă. Fără tendință etică: considerarea sociologică are un scop în sine: desfășurarea ca pe o hartă explicată, a tuturor valorilor omenești, instituții, concepții filosofice, valori morale, concepții științifice, religioase, sisteme politice, tehnice, etc.

Totuși sistemul este centrat din nou — alt sistem. În centrul lui, nu divinitatea creatoare a lumii din nimic, ci lu-

mea însăși, devenirea ei reală, a omului în lume. Scheler nu a renunțat la teza fenomenologică a unei structuri ideale a lumii: aceasta este descoperită, ca și în sistemul anterior, printr'o cunoaștere dezinteresată — ein „liebendes Verhalten”. Numai că structura „ideilor absolute a lumii” este infinit mai bogată decât o bănuim, o putem bănuși până acum, ideea „perspectivismului” valorilor din Etică, a descoperirii progresive a structurilor lor apriorice, esențiale, este reluată pe un plan larg — interesând toate aspectele lumii, structura absolută a ei. *Der Wesensidee des Menschen entsprechende absolute Ideen und Wertreich der Welt* este mult deasupra a tot ceea ce ne-au dat, de fapt — toate sistemele de valori ale culturii — idei, valori, scopuri, norme — în religie, în artă, știință, etică, drept, etc., — în devenirea lor relativă, istorică și sociologică.

Fiecare din sistemele de cultură este numai o privire parțială asupra esențelor lumii, este privire relativă, condiționată în dezvoltarea ei istorică; fiecare formă a culturii reprezintă o „funcționalizare” parțială a „ideilor” lumii (*Funktionalisierung der Ideen der Wesensschau*). Ceea ce se schimbă este concepția pe care omul și-o face despre el însuși, despre situația lui în cosmos. Înseamnă cultura o umanizare progresivă a omului?

Este acum ușor de înțeles de ce în *Probleme einer Soziologie des Wissens* (I-a parte din *Die Wissensformen und die Gesellschaft*) Scheler distinge între 2 sociologii: *Kultursoziologie* și *Realsoziologie*. Prima este *eine Geisteslehre des Menschen* — sociologie a „spiritului” — a 2-a *eine Trieblehre des Menschen* — o sociologie a formelor pe cari le iau tendințele instinctive ale omului; acestea din urmă sunt factorii *reali* ai devenirii sociale (motivul opoziției între *Trieb* și *Geist* este fundamental pentru toată ultima gândire a lui Scheler). *Prin el însuși spiritul nu are nici o forță*. El nu se poate realiza decât cu ajutorul factorilor *reali* (instituții politice, economice, religioase (dogme) etc.), devenirea lui este condiționată sociologic; factorii sociologici reali o fac posibilă, dar fixează și limitele în care spiritul se poate dezvolta — *der Spielraum*. În tot ce este cultură, creație, spirit, există, potențial, autonomie și libertate desăvârșită; *potențial*, adică în măsura în care autonomia spiritului nu este limitată sau împiedecată — suspendată — de cauzalitatea proprie a

factorilor reali (forme ale vieții instinctive) — deci, o libertate „modificabilă”. În câmpul factorilor reali — o fatalitate, dar o fatalitate amendată de spirit, „une fatalité modificable” de care vorbea deja Auguste Comte. Schimbările de perspectivă le fac oamenii mari — (tema din etică); ei ne dau idea întregii noastre puteri, ne fac liberi. Legile cari determină totalitatea jocului factorilor reali spun mai mult — ca și legile naturii — ceeace nu poate fi, decât ceeace se poate face.

Ideile, în detaliu, ale lui Scheler asupra devenirii de până acum a umanității nu pot fi date aici. Ele trebuiau să formeze materia unei filosofii a istoriei pe care Scheler nu a mai avut răgazul să o scrie. *Probleme einer Soziologie des Wissens* indică numai problemele; „Sociologie a cunoașterii” înseamnă la Scheler toată sociologia (a științei, sistem. metafizice — dar și a tehnicei, dreptului etc.) — înseamnă nu numai studierea condițiunilor în care s'a produs o cunoaștere adevărată, dar și a condițiunilor cari au produs erorile, miturile, superstițiile — adânci uneori — cari au contat și contează în istoria umanității — înseamnă studierea factorilor cari au favorizat sau au ținut pe loc (dogma religioasă fixată — în progresele științei pozitive — piedică pentru efortul filosofic). Fenomenul elitelor îl favorizează. Ridicarea maselor moderne — democrația — favorizează tehnica, știința pozitivă (*Erkenntniss und Arbeit*) dar produce în același timp „alexandrismul” turbure, amestecat al epocii noastre contemporane. „Indumnezeirea” creatorului fiecărei religii este o piedică, etc. Este portanț de a ști dacă schimbările în modul de a gândi, în aprecierea valorilor, al formelor de a înțelege lumea (una din erorile cele mai profunde este de a crede în posibilitatea unei concepții filosofice ultime) este numai un proces *cumulativ* — o acumulare de experiență umană — sau dacă ele înseamnă într'adevăr o *schimbare reală* a tipului uman. Nimic nu contează mai mult în istoria umanității decât concepțiile pe care omul și le-a făcut despre el, despre rostul lui în univers. Istoria prezintă și perioade cumulative și schimbări radicale. Pentru a le distinge, trebuiesc *criterii*; dacă avem atâtea concepții al istoriei câți istorici, atâtea sociologii câți sociologi este că lipsește o concepție unitară despre om, despre *esența* lui, despre situația lui în Cosmos, lipsește o antropologie filosofică.

## X. Antropologie filosofică. — Ontologie — Metafizica.

Toată gândirea lui Scheler din ultima perioadă a vieții sale este centrată în jurul problemei destinului omului. Aceiași intuiție etică, deci, ca în tot cursul carierei sale filosofice. De îndată ce omul este mai mult decât un animal, el are, în cosmos, o situație unică — microcosm în macrocosm. Această situație unică (*Sonderstellung*) — trebuie înțeleasă clar — și va încerca să o facă antropologia filosofică; nesprîjinită pe o divinitate creatoare a lumii — esența omului trebuie căutată într-o relațiune *esențială* a lui cu universul (ontologie-cunoaștere); trebuie fixat rolul său în devenirea de ansamblu a lumii (metafizică).

În nici o epocă a istoriei concepția despre om nu a fost mai neprecisă. Concepția creștină (omul creatură căzută, dar care se poate mântui), concepția greacă, *homo sapiens* (radical diferit de animal, având o scânteie divină, rațiunea înțelegând singur lumea, concepție constantă dela Aristot până la Hegel), concepția pozitivistă și pragmatistă (între om și animal numai o diferență de grad; valorile umane, gândire, sentimente, voință numai o deghizare a instinctelor; omul, animalul care știe să-și facă semne, vorbire și instrumente) își împletesc temele lor variate în concepția obscură a lumii contemporane despre om. Mai ar trebui adăugate două concepții mai puțin cunoscute cari l-au impresionat mult pe Scheler prin caracterul lor radical: omul, o înfundătură a naturii — *eine Sackgasse der Natur* — o direcție bolnavă a vieții universale — și concepția curioasă a lui Nicolai Hartmann care a dus mai departe tema nietzscheană a omului fără Dumnezeu (*Gott ist tot*): Dumnezeu nu există, dar *nu trebuie* să existe, fiindcă numai așa răspunderea omenească poate fi integrală (Hartmann o numește: ateism postulator al răspunderii!). Niciodată problema antropologiei nu a fost mai urgentă: este omul un proces de devenire în care își adâncește progresiv, *obiectiv* situația sa adevărată în univers, sau este *ein gefährlicher Wahn*, prezintă simptomele unei înbolnăviri progresive?

Anii din urmă ai lui Scheler au fost consacrați unei antropologii pe care nu a terminat-o (a rămas schița din *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, publicată la Darmstadt). Tematica se organizează în jurul noțiunilor de *instinct*

și *spirit* (Trieb-Geist). Demnitatea omului (*homo sapiens*) a fost clădită pe o depreciere a animalului (Descartés=animalele mașini). Psihologia recentă (Köhler de ex.) arată resursele largi de cari dispun animalele — mult mai largi decât le bănuim și decât le arată o psihologie animală rudimentară; animalele construiesc; între construcția dirijată de instinct și tehnica noastră, numai o diferență de grad, nu de natură. Diferența între om și animal este în altă parte; animalele trăesc în lucruri, în situațiile determinate de instinctele lor; omul poate considera lucrurile în sine — deși din situații — consideră lucrurile independent de instinctele și nevoile sale; este ceeace instinctul nu poate face, ceeace separă spiritul de instinct. Privilegiu al omului: 1) Posibilitatea de a considera un *lucru* pentru el însuși — făcând abstracție de relațiunea lui cu instinctele noastre; 2) Posibilitatea de a avea *valori* — în abstracto — independente de orice lucru — de un „bun”, „obiect”; 3) Posibilitatea de a separa *esența* de existență (So-Sein de Da-Sein), de a avea cunoștință „a-priori”. Cine neagă omului posibilitatea de a avea cunoștințe apriorice îl aduce, fără să-și dea seama, pe planul animal: este ultimul mod în care este valorificată — la Scheler — fenomenologia. Privirea esențelor lumii — a „ideilor” lumii este însăși caracteristica omului. Acum, diferența față de animal poate fi văzută clar: nu o creație pozitivă, tehnică, etc., deosebește spiritul de instinct, sau o „voință liberă”, ci posibilitatea de a opri instinctele. Aciul voluntar a fost totdeauna pentru Scheler un „nou fiat” mai mult decât un „fiat”. Pe această stăvilire a instinctelor se bazează însă posibilitatea noastră de a vedea valori morale, de a înțelege lumea în sine, de a privi aprioric: omul este într’adevăr „un ascet” al vieții — direcția umană este într’adevăr „eine Sackgasse der Natur” — în ce privește desvoltarea sa biologică (biologic, supra-omul este o eroare); tocmai acest ascetism relativ îi deschide perspectiva proprie asupra lumii, hotărăște rolul său unic în cosmos.

Modul în care Scheler vede problema cunoașterii este trasat de concluziunile antropologiei. Pe primul plan separarea radicală pe care Scheler a făcut-o întotdeauna între știința pozitivă — știință de dominație — (*Herrschaftswissenschaft*) și cunoaștere a esențelor lucrurilor — a „ideilor lumii” *erste Philosophie* —; *Erkenntniss und Arbeit* este o critică a pragmatismului, dar și o justificare; pragmatismul are dreptate să

susție că atitudinea primară a omului față de lume este o atitudine practică — are dreptate apoi să susție că scopurile cele mai îndepărtate ale științei sunt condiționate practic, deși indirect, de nevoi biologice; aici, pragmatismul vede clar și rupe mirajul științei pentru știință. Teza pragmatistă este însă numai valabilă pentru științele pozitive, tehnice, în legătură directă cu stăpânirea noastră, a lumii. Este însă falsă confundarea cunoașterii pozitive cu cunoașterea în general. Eroarea pragmatismului începe cu această identificare. Pragmatismul nu știe să facă distincție între știința inductivă și *Wesenswissenschaft*. Ideea pragmatistă a adevărului — adevăr garantat de reușita lui, ist ein *Unsinn* — o nebunie.

Cunoașterea adevărată este cunoașterea esențelor lucrurilor; total desinteresată. Aici, teza fundamentală a lui Scheler: *Das Wissen ist ein Seinsverhältniss* — o relațiune ontologică între subiect și obiect, teză similară cu teza lui Nic. Hartmann din *Metaphysik der Erkenntnis*. Cunoașterea nu este deci o „producere” a obiectului după regulile logice ale gândirii (Marburg); nici formarea unui „material” printr’o judecată (școala badică), nici un raport între reprezentări, este o relație ontologică și anume de formă *parte și întreg*, „este un raport de participare al unei existențe la esența (Sosein) altei existențe, așa încât să nu se producă în aceasta nici o schimbare”, ceea ce este știut (das Gewusste) — obiectul — devine parte (Teil) a celui ce știe (subiect). Relațiune care nu este nici spațială, nici temporală, nici cauzală. „Mens” oder Geist heisst das X oder Inbegriff durch die solches Teilhaben möglich ist. Ceea ce deosebește teza scheleriană de teza lui Hartmann este că pentru Scheler relația ontologică nu ne dă decât *das So-sein* al lucrurilor, *esența*, ce este lucrul (Existența, *das Dasein*, rămâne în afara actului de cunoaștere — *ausserhalb und jenseits der Wissensbezogenheit* — relevându-se numai prin rezistența lucrurilor; teorie care aduce aminte pe a lui Maine de Biran). Este cunoaștere, pentru Scheler, când *das Sosein* este identic, *în re* și *in mente*. Indiferent de criticile cari i se pot aduce („joc periculos cu conceptele de *în mente* și *extra mentem*: Hartmann, Ontologie), Scheler rămâne împreună cu Hartmann, cei cari au arătat mai clar că problema cunoașterii nu poate rămâne închisă într’o problematică autonomă, că aceasta se rezolvă în ontologie.

Această „ieșire din sine” a subiectului, această participare la esența obiectului, fără a-l schimba (realism) nu poate

fi provocată decât de o tendință profundă în existența subiectului însăși — și această tendință este *iubirea*. Tema veche a lui Scheler, tema dragostei, a dragostei care cunoaște lumea. Numai acum, adâncită: cunoașterea este relațiune ontologică, este parte de fapt luată în *devenirea lumii*, cunoașterea are un orizont metafizic.

Și acum, se strâng toate motivele scheleriene: tema „funcționalizării” ideilor, în evoluția culturii umane, tema situației unice a omului în univers, — el singur putând cunoaște esențe apriorice — valori — tema cunoașterii, ontologică — parte în *devenirea lumii*, tema dragostei descoperitoare și creatoare, tema personalistă adâncită prin răspunderea omului în lume, definind împreună perspectiva metafizică ultimă a lui Scheler.

De îndată ce omul este mai mult decât un animal, situația lui în lume devine centrală, microcosm în macrocosm. El nu este „ein ruhendes Ding” — o ființă care s'a oprit — nici nu tinde către supraom, care este o eroare biologică. Este vehiculul unei deveniri posibile — *eine mögliche Progressrichtung* — în viața lui scurtă, într'o devenire socială condiționată de factorii instinctivi, reali, cari determină structura societăților omenești, cu progrese, cu regrese cari pot duce până la animalizare, cu știință sau fără să știe, el realizează un proces de *umanizare*, *eine nie ruhende Menschenwerdung*. Este greu să fii om, ai înaintea ta „*eine ewige Aufgabe*”. Dar *umanizare* este *Vergottung* — îndumnezeire. Persoana, în om, este o concentrare unică a spiritului divin. Omul înseamnă astfel ceva pentru *devenirea divinității însăși*. Divinitatea nu mai este la începutul lumii, creatoare a lumii într'un act liber, ea este la sfârșitul realizării, în etape parțiale, a tuturor posibilităților nemăsurate încă ale lumii — *devenirea lumii* și *devenirea divinității* nu fac decât una, caracterul divinității este „*ein Drang*”, un elan, care se rezolvă în toate posibilitățile lumii, omul ia parte la realizarea divinității însăși. Scheler este aproape de Spinoza.

Divinitatea și lumea nu sunt cauză și efect, creator și creatură, sunt o devenire identică. Aceasta înseamnă însă o *solidarizare* cu tot procesul de devenire istoric al omenirii; acesta capătă proporțiuni cosmice. Divinitatea este solidară cu toată *devenirea omului*, — nici un sfârșit, decât desfășurarea enormă, infinită a tuturor posibilităților lumii, *devenirea divinității însăși*.

## XI.

Scheler a fost un spirit avid de absolut. Fenomenologia i-a indicat o metodă și i-a permis o justificare teoretică a intuițiilor sale fundamentale: ideea lor centrală, ideea demnității omului. Creștinismul, pentru care a luptat atât, nu l-a putut reține. Panteismul final, a cărui frumusețe constă în desvoltarea pe un plan *larg, cosmic*, a tuturor temelor sale bogate anterioare, a fost o treaptă de scăpare. I-a trebuit o solidarizare cu întreaga istorie a umanității, o solidarizare cu întreaga desvoltare viitoare a tuturor posibilelor lumii, i-a trebuit o îndumnezeire însăși a omului pentru a compensa ceea ce — spirit neliniștit — prin ieșirea lui din creștinism, pierduse.

## Heidegger

1. — Cu „*Sein und Zeit*” al lui Martin Heidegger, (născut la 1889, profesor la Freiburg) motivul ontologic, — esențial întregii fenomenologii — devine obiectul unei cercetări proprii. Problema lui Heidegger este problema care „a oprit răsuflarea” lui Plato și Aristot — problema esenței *ființei*, căreia Heidegger preferă să-i dea formularea: problema *sensului ființei* (Sinn von Sein). Nu mai este vorba aici, ca în ontologia scheleriană, de o cercetare asupra ceea ce Husserl numea „ontologii *materiale*”. Este vorba nu de *existență* (das Seiende) ci de „das Sein” — de *ființa în sine*, — comună oricărei existențe. Problematika ontologică — fixată de filosofia grecească — renăscută în discuția medievală între nominaliști și realiști, reconstruită de Descartes prin cogito ergo sum, este încă obscură: *ființa în sine* apare ca „der leerste Begriff”, conceptul cel mai gol (Hegel: das unbestimmte Unmittelbare) — sau ca un concept „dela sine înțeles” sau ca un concept care nu se poate defini. În realitate, întreaga istorie a ontologiei a urmat fixarea conceptuală antică, a rămas o discuție abstractă de concepte, în direcția fixată de ontologia antică. În timpurile moderne, interesul pentru problema ontologică a fost pierdut tot mai mult.

Acest interes trebuie reînviat. Pentru Heidegger, problema *ființei* are o structură bogată, cea mai bogată, însă cea mai ascunsă. A o lumina, a o face clară, vizibilă este urgent. Ontic, toată structura științifică este fondată pe sensul pe care îl are „*Ființa*” (Sinn von Sein). În crizele fundamentelor



științei (și aceste crize fac vitalitatea, asigură progresul fiecărei științe) cercetarea ontologică devine indispensabilă. Etica de altă parte — modul nostru de a fi aici — sensul existenței noastre, au nevoie de o clarificare a noțiunii de *a fi*. Noțiunea „ascunsă”, *ființa* în sine are nevoie, pentru ca sensul ei să fie înțeles, de o „desvăluire” a întregii sale problematice.

Aceasta nu poate fi făcută, după Heidegger, decât căutând „sensul de a fi” al ființei într-o *existență* (ein Seiendes) a cărei *esență* însăși este de *a fi*, a unei existențe „exemplare” (în sensul husserlian) și această existență privilegiată este însăși existența noastră, pe care Heidegger o numește *Dasein* (*Das Dasein ist Seiendes dem es in seinem Sein um dieses selbst geht*).

Ontologia clasică — fixată, pentru întreaga istorie a filosofiei de către gândirea greacă — își luă punctul de plecare în considerarea lumii exterioare, a lucrurilor care ne înconjoară; dar „lucrurile” nu sunt decât punctul de intersecție al relațiilor noastre cu ele. Desvăluirea „ființei lor” (Sein) nu poate fi completă — în independență de noi; apoi, ele sunt definite prin esența lor numai (Sosein); în singură existența noastră proprie, *esența se sfârșește odată cu existența*: este existența în care „seinem Sein um dieses selbst geht”. Este existența de care suntem ontic — ireal — mai aproape dar tocmai prin aceasta „ontologic” mai departe: dar este singura care se poate „desvălui” în întregime.

Heidegger va întrebuința deci termenul de „categorii” pentru legile generale ale lumii — va întrebuința termenul de „existențial” pentru legile fundamentale ale structurii existenței noastre (Dasein). Ontologia sa va fi un proces de descoperire al structurii existenței proprii; în acest proces, se va arăta, la capătul final, ce înseamnă „a fi” (Sinn von Sein).

Sensul *ființei*, a existenței noastre este ascuns. Totuși el se relevă în formele obișnuite ale existenței noastre (acțiune, simțire, înțelegere, limbaj, etc.) — cari, toate, închid existența (a fi). Acestea sunt accesibile cercetării fenomenologice. Fenomenologia înlătură orice construcțiuni anterioare, lasă să se vadă fenomenele așa cum sunt, merge direct la *fapte* însăși, „zu den Tatsachen selbst”. Fenomen este ceace apare. Logos, la Aristot ἀποφαίνεισθαι — a lăsa să se vadă. Fenomenologia va lăsa să se vadă „despre ce este vorba”; *ontologia nu este posibilă decât ca fenomenologie* (a structurilor existenței noastre); — fenomene cari revelează „ein Sinn” — în sensul

husserlian; de altă parte, orice fenomenologie, descoperitoare de esențe (Wesenheiten) este ontologie. (Sachlich genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden: Ontologie”).

Structurile obișnuite ale existenței noastre au un sens ascuns. În ele, sensul existenței — și apoi sensul de *a fi* — nu se relevă în mod imediat; este de multe ori uitat, altă dată nedescoperit, altă dată revelat și apoi ascuns din nou: totuși, câtă „aparență”, atâta „ființă”.

Acest mod în care existența se revelează (erschliesst sich) și se ascunde apoi din nou este, poate, cel mai frecvent: toate doctrinele mari cuprind un „adevăr” asupra existenței: ceeace a văzut un Platon, un Aristot, un Augustin, un Pascal, un Nietzsche, un Kierkegaard, sunt revelații parțiale asupra sensului existenței, ascunse iar apoi în banalizarea istoriei culturii pe care o tragem după noi. Scopul pe care și-l propune Heidegger este văzut astfel în toată amploarea lui: Toate motivele mari cari au contat în istoria umanității, cari au în ele o revelație asupra existenței, trebuiesc îmbinate, — interpretate ontologic, sensul lor parțial făcut unitar într-o concepție unică — a existenței. Pentru concentrarea lor, pentru a salva revelațiile adevărate — va fi nevoie de o „distrugere” a întregii ontologii clasice (Destruktion der Ontologie). Această distrugerea va forma obiectul vol. II din *Sein und Zeit*, din care, sau ca introducere la care, Heidegger nu a publicat până astăzi decât un fragment „Kant und das Problem der Metaphysik”. În vol. I nu este vorba decât de examinarea structurilor existenței, așa cum ni le dă o cercetare fenomenologică concretă (fără teoriile emise asupra ei).

Însă cercetarea fenomenologică nu este suficientă: ea ne dă numai *esența* structurilor fundamentale pe care le găsim în existența noastră, nu însă *sensul lor ascuns*. Un pas mai departe este făcut dacă distingem între existența *obișnuită*, existența noastră banală de toate zilele (alltägliche Existenz) în care trăim mai mult la suprafață și existența adâncă, personală (eigentliche Existenz), momente în care trăim profund sensul autentic, unic, al existenței fiecăruia dintre noi. Fenomenologia va descrie și aici, va vedea în esența lor aceste moduri de *a fi*. În *Psychologie der Weltanschauungen*, Jaspers vorbise deja de ceeace numia *Grenzsituationen*, situații-limite, în care suntem aproape de întreaga noastră existență: în fața morții — vina morală — suferința. Suntem mai aproape de

revelarea existenței noastre, dar nu am găsit încă, în ele, sensul de a fi; metoda fenomenologică are nevoie de o complectare: structurile văzute esențial, fenomenologic, ale existenței de toate zilele și ale existenței profunde trebuie *interpretate*, „făcute luminoase, străvezii”. Trebuie găsit „sensul” lor: este obiectul *hermeneuticii* heideggeriene: trebuie „deschis”, degajat, sensul structurilor pe cari le găsim în existență.

Drumul ontologiei lui Heidegger este astfel fixat: pentru a înțelege ceea ce este „a fi”, trebuie să vedem clar asupra singurii ființe a cărei esență însăși este de a fi, a eului propriu. Toate formele de a fi ale eului nostru trebuie însă „interpretate”, desvăluite în sensul lor profund, raportate unele la altele în modul de *fundare* (sensul husserlian) a lor una pe alta; planurile dela suprafață capătă sensul lor dela planurile profunde și acestea, în ultima analiză, dela „sensul de a fi”. Fenomenologia existențială ia astfel o formă dialectică — dialectică opusă dialecticii hegeliene — o dialectică a concretului și în care nimic nu este neglijat din ceea ce poate da „sensul” formelor variate în care trăim (în care „*suntem*”): nici analiza filologică pe care Heidegger o întrebuințează foarte des pentru a găsi un punct de plecare, pentru analiza hermeneutică, în sensul obișnuit al vorbirii curente, al fenomenului studiat — nici „*eine deutende Psychologie*”, o psihologie care caută în orice fenomen, sensul ontic și care nu are nimic comun nici cu psihologia științifică — pe care, tot într-o filosofie existențială”, o întrebuințează Jaspers, nici cu „*erklärende Psychologie*” a lui Dilthey.

Caracteristicile „filosofiei existențiale” pot fi degajate acum: ea nu trebuie confundată cu o „antropologie filosofică” deși materia analizată este aceeași: existența omului și întrebarea despre sensul existenței este similară: ce este omul? *Intenția* filosofiei existențiale este însă alta: analiza existenței omului este numai un punct de plecare, privilegiat, „*exemplarisch*”, fiindcă existența noastră are singură o superioritate (*Vorrang*) a existenței asupra esenței — (ne importă întâi de a fi, de a exista) și apoi are caracterul de a fi *a mea* (*Jemeinigkeit*); scopul însă, al cercetării, este altul: este găsirea, prin revelarea în această existență a mea — a sensului *de a fi*, a ce este *ființa*, a ce înseamnă, în general, *a fi*.

De altă parte, alt caracter distinctiv al filosofiei existențiale (aceasta față de toată ontologia veche): analiza existențială va avea ca obiect *atitudinea integrală* a existenței în fața

lumii. Nu mai este vorba în filosofia existențială de cunoașterea unui „obiect” de către „subiect”, nu numai rațiunea *teoretică* este în joc, ca în vechea ontologie. *Existența* nu este numai rațiune; este și rațiune, înțelegere — dar și simțire și acțiune. Speculația pur rațională (a relațiilor dintre subiect și obiect) nu ne poate spune ce înseamnă sensul lui *a fi*, — ci numai analiza atitudinii integrale a existenței față de lume. Relațiunile stabilite rațional, abstract, nu au sens (în această privință Heidegger a profitat mult de ontologia lui Scheler), de aici, imposibilitatea soluționării definitive a „aporiilor” filosofice — și de aici iar, insuficiența cu care a fost pusă până acum problema ontologică — de aici concluzia că „ființa în sine” este cea mai goală noțiune și lipsa de înțelegere pentru noțiunea de *Sinn von Sein*.

2. — Existența care trebuie analizată „suntem noi înșine” „*Das Sein dieses Seienden ist je meines*”. Eu mă găsesc într-o lume de lucruri, de fenomene. „A fi într-o lume” — *in der Welt sein* este o caracteristică fundamentală a existenței (*Da-sein*). Lumea trebuie deci considerată ca un „existențial”, o structură fundamentală a existenței (existenziale Bestimmung des Daseins), ea nu poate fi descoperită decât de Existență (*Dasein*) — aceasta nu înseamnă „subiectivism” — dependență a lumii față de Eu; este numai mențiunea în fenomen, în ce ne apare (existența noastră *în lume*) și constatarea structurii fenomenului, în care *Lumea* apare ca o parte constitutivă. Adâncind structura fenomenului *lume* nu părăsim, pentru aceasta, analitica existențială. Din contră, ontologia care pleacă dela lumea exterioară — dela „categoriile” ei — „sare peste” fenomenul lume (*überspringt*): aceasta este numai pentru ființa care există. Acest principiu odată stabilit, analiza fenomenului *lume* este deschis analiticei existențiale; aceasta pornește dela existența noastră „de toate zilele”. Lumea ne este dată în toate formele pe care le poate lua conduita practică (*Besorgen*). Primar dat este *das Zuhandene*, lucrul pe care îl luăm în mână, îl întrebuițăm, cu care avem ceva de lucru, cu care lucrăm. Însă, lângă obiectele cu care venim în atingere sunt cele „cari nu ne sar imediat în ochi (*unauffällig* — *unaufdringlich*) — pe care nu le putem întrebuița (*bewenden*) imediat; ele ne revelează că lumea este mai bogată, că are un „în sine”. *Das Zuhandene* — lucrul cu care lucrăm, este fondat în *das Vorhandene* (o prezență — termenul cel întrebuițat de Husserl în *Ideen*) care ne revelează totalitatea materiei lumii; ceeace

„nu se anunță imediat” (sich nicht meldet) este drumul care ne conduce către ființa în sine (das An-sich-sein) a lumii, a cărei structură ontologică este „substanțialitatea” (substanță, pentru Heidegger = ein Seiendes das so ist, dass es, um zu sein, kein anderes Sein bedarf). O examinare a ontologiei cartesiene (punctul de plecare este asemănător, în *cogito* — însă, după Heidegger, Descartes a stricat totul acordând lui *cogito* un substrat substanțial) permite lui Heidegger să precizeze ideea sa despre spațiu. Ideea cartesiană a spațiului este rezultatul unei sublimări raționalizate. Heidegger se menține, fenomenologic, în *concret*. Pentru el, în orice existență (ființă-Dasein) există o tendință de a se apropia, caută să învingă depărtarea (să apuce lucruri, etc.). Depărtarea este unul din factorii cari duc la convingerea că lumea există în sine — că depărtarea lucrurilor este *spațiul*. Atribuirea spațiului o existență în sine, „lumea este în spațiu” — sau, în teoriile filosofice spațiul devine „subiectiv”, Spațiul este al „lumii”, dar „lumea” este a existenței (Dasein) ca structură constitutivă. „Spațiul nu este în subiect, nici lumea nu este în spațiu; se poate spune mai mult că *spațiul este în lume*, așa cum o indică analiza fenomenologică primară a existenței noastre „a fi în lume”. Tot ce poate spune această primă analiză este că lucrurile, aspectele lumii au o importanță, un sens (Bedeutung) sau sensuri, în legătură cu acțiunea noastră posibilă asupra lor.

Dar analiza fenomenologică primară ne mai dă o dată extrem de importantă (vezi și Husserl, *Ideen, Die phänomenologische Fundamentalbetrachtung — Ich und meine Umwelt*). Nu suntem singuri pe lume, trăim împreună cu alții (Mit-sein — Mit-da-sein) (aici — și influența lui Scheler pentru care realitatea celorlalți este anterioară realității lucrurilor). Ceilalți au o ființă care se distinge ușor de lucruri — seamănă cu a noastră — au un *Dasein* a lor — pe care îl simțim prin „Einführung”. Și aici un exemplu tip de „deutende Psychologie” heideggriană — de psihologie care descoperă ontologicul. Nu procesul de „Einführung” constituie — ca la Scheler — faptul de a fi împreună, ci înțelegerea celorlalți este fondată — ontologic, — pe Mit-Sein. Importanța semenilor noștri ca factori ai datei fenomenologice primare: *a fi în lume* este enormă. Ea dă un răspuns la întrebarea „cine este existența noastră” (*Wer des Daseins*). Nu suntem noi, *individual*, ci în *modul de a fi al tuturor*. În existența noastră obișnuită, de toate zilele (alltägliche Existenz), *ființa* existenței noastre este

formată mai mult de ideile, interesele, sentimentele persoanei colective în care trăim — de ceea ce Heidegger numește *das Man*, „man singt” „man arbeitet” — pronumele impersonal substantivat — și care indică că modul de a fi zilnic este nu al nostru, ci al tuturor. Gândim ca ceilalți, simțim ca ceilalți, lucrăm ca ceilalți, este existența ne-autentică (die un-eigentliche Existenz). Semenii noștrii exercită asupra noastră o influență care este *liniștitoare*, fiindcă ne iau răspunderea celor mai multe din actele noastre, pe care le facem, „ca și ceilalți”. Această ființă anonimă este deci ființa noastră în existența ei de toate zilele. Caracterele ei „a pune totul într’una (Durchschnittlichkeit) „a nivela” (Einebnung) — o tendință de a lua toate lucrurile superficial, ușor; este o despovărare de *ființă* pe care o avem în noi (Seinentlastung) — de aceea o „liniștire”. Toate aceste considerații, etice în fond, nu au o intenție etică, nu este vorba de o „umilintă” în „modul de a fi ca alții”. — Este o constatare — *un mod al nostru de a fi* — intuiția este ontologică: a descoperi ce înseamnă *a fi* în modurile curente în care suntem: suntem ca ceilalți (Man) sau în modul existenței personale, autentice „ființa care se regăsește — (Influența lui Kierkegaard și Nietzsche).

Lumea — cu lucrurile (Vorhandenes) și cu semenii noștrii (Man) formează fenomenul primar: el trebuie adâncit, structurile lui făcute „vizibile” — adică, trebuie să descoperim sensul adânc al lui *Da* din *Da-sein*, tot ce implică acest fapt, că suntem aici, pe lume. Tocmai în ceea ce pare mai dela sine înțeles (selbstverständlich) âși va găsi analiza existențială problematica ei. Hermeneutică înseamnă „a scoate la iveală”.

Lumea este conturată pentru noi de „stările” — de cum ne simțim față de ea” (Befindlichkeit) — apoi de modul în care o putem înțelege (Verstehen). Atitudinea existențială este o atitudine integrală, deci și afectivă; modurile variate „în care suntem dispuși” — aceasta este Befindlichkeit, ne apropiem sau ne depărtează de lume — ele sunt revelatoare pentru structura adâncă a faptului de a fi într’o lume; de exemplu *frica*, frica nu poate fi decât a unei existențe „a cărei *ființă* însăși este în joc odată cu existența”. Din fenomene concrete cari par naturale, — înțelese în esența lor ontologică — Heidegger ne face să vedem structuri largi, de dimensiuni cosmice, ale existenței. Frica ne revelează, prin excelență, *căderea* noastră în lume; suntem „predați” lumii, suntem căzuți în lume, existența noastră este „aruncată” în lume (Geworfenheit); ast-

fel este făcută clară, constituția esențială a faptului că suntem aici-Da (a corelației dintre Da și Sein = *a fi într-o lume*). Nu este aici vorba de teologie, „omul căzut”: concepția teologică cuprinde însă un adevăr „existențial”, un sens ontologic.

Atitudinea de *înțelegere* (Verstehen) față de lume revelă alt caracter propriu al lui Da (*a fi în lume*). G. Simmel vorbise deja, în cele 4 capitole metafizice scrise înaintea morții, de viață ca ceva ce se depășește continuu pe ea însăși, care devine „mehr-als-Leben”, creindu-și, continuu, granițe noi. După o schemă asemănătoare, existența este pentru Heidegger „*ständig* „mehr” als es tatsächlich ist” — este totdeauna *mai mult* decât este de fapt. Heidegger vorbește despre *Sein-können* (existența cuprinde și *ce poate fi*). În fața lumii această „posibilitate de a fi” constituie *înțelegerea* — ea dă „planul” lucrurilor înțelese, ne revelează lumea în întregimea ei. A înțelege nu este decât un mod de a putea fi, dar care nu este conștientă de tendința ei ontologică; ea se rezolvă în *Auslegung* (explicare) („*ceva* înțeles ca *ceva*”), raportare a necunoscutului asupra cunoscutului și a exprima în *vorbire*, în *predicațiune* (Aussage ist mitteilend bestimmende Aufzeigung). *Da* apare ca *înțeles și explicat*: o lume existând pentru ea, în care suntem „căzuți”.

Existența nu este însă numai „aruncată” în lume — este căzută (verfallen) și în ființa anonimă a Man-ului. Dasein, existența proprie, este data ontologică fundamentală: *suntem*. Dar trăim depărtați de noi, pierduți în lucrurile lumii exterioare (toată atenția noastră este pentru lucruri), pierduți în lumea semenilor noștri, în modul de a fi „ca alții” — deci, ontologic, departe de *ființa* în sine, a noastră. În modul de a fi „ca ceilalți” tot ce are în noi o intenție ontologică este descărcată de greutatea ei: vorbirea devine „*das Gerede*”; vorbim, la suprafață „orice despre orice”, fără să adâncim lucrurile despre care vorbim (ohne vorgängige Zueignung der Sache); apoi, curiozitatea (Neugier) — „concupiscenta ochilor”, de care vorbea Augustin și Pascal, căutarea statornică a „ce este nou”, a ce să te scape de *plictiseală* (plictiseală = căutare perpetuă, neadâncită, fără oprire nicăeri) — căutarea statornică a *distracției* (Pascal, *divertissement*: la seule chose qui nous éloigne de nos misères est le divertissement et c'est cependant la plus grande de nos misères, car c'est principalement ce qui nous empêche de penser à nous...) — înfine, un alt

caracter al modului de a fi cu toții este die *Zweideutigkeit*, ambiguitatea; nimic din ceace este creat nou, nu apare ca nou — i se găsesc *isvoare*, „a fost făcut deja de alții”. Lipsa de autenticitate: fiecare se uită întâi la alții — ce vor face ceilalți, ce vor spune ceilalți „unter der Maske der Nebeneinander spielt ein Gegeneinander”.

Ceeace Heidegger numește *cădere* (*Verfallen*) și *aruncare* în lume este acum bine conturat. Existența fiind „aruncată” în lume, lumea exterioară capătă o importanță mai mare decât existența (Pascal: nous sommes pleins de choses qui nous jettent au dehors). — Ontologia clasică nici nu vede posibilitatea de a-și lua un alt punct de plecare decât în *lume* (nici nu vede că aici este o problemă); de altă parte suntem căzuți în lumea anonimă a tuturor: acest mod de a fi nu este însă posibil decât pe baza constituției fundamentale: *Sein-in-einer-Welt*. *Da-Sein* este, astfel, în structura lui existențială, — *cădere*, *aruncare*.

3. — S’ar părea, uneori, că Heidegger în analiza lui nu spune nimic nou — în afară de tot ceeace știm cu toții de mult. Nu trebuie uitat însă că deocamdată analiza nu a fixat decât punctul originar de plecare — fenomenal (fenomenul *de a fi* într’o lume) — și, de altă parte, nu trebuie uitată *direcția* urmărită de analiza hermeneutică de a găsi sensul *ontologic* („existențial”) al planurilor banale, apoi al planurilor profunde. Existența își *ascunde* singură perspectiva asupra propriei ființe; de altă parte, în fiecare mod al existenței există o înțelegere, desigur încă neclarificată, ne revelată ontologic, în *Sein* (zum *ontologischen Struktur des Daseins gehört immer Seinsverständnis*) Trebuie găsit fenomenul caracteristic în care această înțelegere se revelează mai bine „in ausgezeichneter Weise” și acest fenomen în care existența arată originar ceeace este — scăpată de învăluirea, ascunderea față de ea însăși în viața banală de toate zilele, este pentru Heidegger, *teamă* (die *Angst* — l’angoisse). Teamă se raportează la ființa *noastră cea mai intimă* — nu la ceva amenințător din lumea din afară: frica). Ideea valorii ontologice, valorii revelatorii din *teamă* este luată din Kierkegaard — „ce brayeur de noir”. Kierkegaard însă, după Heidegger, dacă a înțeles toată adâncimea, toată importanța fenomenului de *teamă* — teamă, însăși esența existenței, — nu a știut să-l integreze „esențial”, adică să-i fixeze sensul ontologic ultim. Teamă este structura esențială — analiza existențială este dusă acum cu un pas mai adânc



— a faptului că suntem în lume (Wovor die Angst sich ängstet ist das In-der-Welt-sein). Aruncați în lume ne simțim „unheimlich” „nicht-zu-Hause-sein”, nu ne simțim în adăpost. Teamă ne face să ne gândim la suma posibilităților noastre pe lume (das Freisein für das eigentliche Sein-können), ne îndreaptă privirea asupra ființei noastre esențiale, adică asupra posibilităților celor mai adânci de a fi (Sein zum Seinkönnen); este ceea ce Heidegger numește Sich-vorweg (depășire) im Schon-Sein-in-der-Welt: posibilitățile noastre în situația de fapt de a fi în lume, de a fi „aruncați”. Trăim, esențial, temându-ne de lume: structura „existențială” profundă pe care o desvăluie teama este *grija* (*die Sorge*). „A fi” al existenței noastre, ființa noastră însăși este *grije*. Ființa noastră este o existență a cărei esență este însăși existența ei amenințată. *Grija* nu trebuie înțeleasă în sens psihologic — ci în sens adânc ontologic, ea „face” însăși existența noastră, *este* însăși existența. Toate aspectele văzute în primele constatări ale fenomenului „a fi în lume”: *besorgen*: a lucru cu lucrurile, *Fürsorge* — „grija de ceilalți — afecțele, înțelegerea lumii, intențiile noastre sunt acum explicate, își au fundarea lor ontologică în grije; fenomenul existenței apare structurat în planuri cu aspecte superficiale sau mai adânci, față de noi sau dând tot interesul lumii exterioare, fondate toate — ultim — în grije.

Heidegger pune o grije constantă ca nici un aspect important al existenței să nu-i scape, să nu-și desvăluie sensul ontologic, *ce este*. Nu este aici ambiția de a face, pe alt plan, ceea ce Hegel făcuse în „Fenomenologie” și în „Logică” în același timp? Fundate în existență — deci în grije — sunt și *realitatea* și *adevărul*. În planul de suprafață a existenței noastre Heidegger distinge „Bewandtnis”, înțelegerea (Verstehen) și limbajul. O adâncire a lor duce la noțiunea de *real* și de *adevăr*; teza filosofiei existențiale, care nu este o atitudine rațională în fața lumii, ci o atitudine a existenței *integrale*, poate fi aici precizată față de realism și de idealism; ea ar părea, la prima vedere, că dă dreptate realismului, pentru care lucrurile există în sine (existența noastră se găsește *în lume*); ceea ce Heidegger reproșează însă realismului este că vrea să *demonstreze* realitatea lumii externe. Aceasta nu are nevoie să fie demonstrată, ea *face parte constitutivă* din data fundamentală: a fi într-o lume; ea nu poate deveni o problemă, decât ieșind din atitudinea și problematica totală, *integrală*, existențială. De altă parte, idealismul se si-

tuează și el pe planul unui pur joc de concepte când privește lumea ca obiect, raportat la subiect. Problematika existențială este integrală: un „an-sich” — un în sine al lumii nu există decât atât cât există „*Dasein*”; dar nu există decât pentru „*Dasein*”. Fenomenul *realului* nu trebuie înțeles formal — el este legat de *grija* în fața lumii; lumea este înțeleasă în „adevărul” ei; considerarea clasică a adevărului — menținută și de Kant — ca o *adäquatio intellectus et rei* formalizează problema — problema adevărului devine o construcție intelectuală, prea generală și goală. Adevărul nu este corespondență între intelect și lucruri, este o descoperire — entdecken — un „furt”: fundamentul lui ultim, ontologic, posibilitatea „de a fi un adevăr” este structura primară a existenței — de a fi într-o lume. Existența este voalată, dar totuși accesibilă; adevărul se descoperă progresiv, în „revelări” succesive. Este un caracter al existenței însăși de a se revela ei însăși.

Existența noastră nu se realizează însă întreagă, totală, decât în cazuri extreme. Jaspers, în *Psychologie der Weltanschauungen*, le numește *Grenzsituationen*: moartea, suferința, vina morală: în fața lor avem de dat seama de toată existența noastră: toată existența ne este în mână, cu toate posibilitățile ei, cu tot ceea ce ne este imposibil. Analiza existențială nu va putea avea pretenția să atingă „der Sinn von Sein” înainte să fi desprins „sensul” acestui plan de trăire strânsă asupra noastră. Pentru Heidegger se vor pune deci două probleme: 1) a posibilității unei existențe totale — integrale — a ființei noastre (*Ganz sein können des Daseins*); 2) posibilitatea unei trăiri cu totul autentice, adânci (*eigentliche Existenz*).

Posibilitatea „totalității” pentru existența noastră ne-o dă *moartea*. Moartea este sfârșitul existenței (*Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinigen Daseins-unmöglichkeit*). Moartea este posibilitatea neantului — a ne-existenței a tot ce suntem. Suntem „ființă către moarte”, *Sein zum Tode*. În fața morții tot ce suntem se adună, suntem *tot ce am putut fi*.

Despre moarte, știm dela ceilalți: este o experiență indirectă. Știm că toată lumea moare, că vom muri și noi, dar ceilalți (*das Man*) au funcția de a ne liniști, „va fi odată, dar mai târziu”; în ceremoniile morții trăim moartea neautentic. În trăirea neautentică fugim de moarte — „*das alltägliche Sein zum Tode ist ständige Flucht von ihm*”; în existența de toate zilele fugim de moarte fiindcă fugim de tot ce este autentic, de tot ce este încărcat de *ființă*. Dar orice *trăire ne-autentică*

înseamnă că modul *trăirii autentice* este posibil. Aici — în moarte — nu ne poate înlocui nimeni (unvertretbar) — în moarte suntem *singuri*. (Idea singurătății în trăirea autentică, iar unul din leit-motivurile kierkegaardiene). Este în esența ființei noastre de a se depăși continuu pe sine — de a trăi în intenții, în viitor (sich vorweg-sein), de a fi „înaintea ei”: posibilitățile noastre sunt totdeauna noi, altele. Niciodată nu le-am împlinit pe toate. Putem muri oricând, fără să fi împlinit nimic: rămânem totdeauna datori. Deacea *teama morții* ne duce în autenticitate: în fața tuturor posibilităților noastre de a fi.

Grija, ființa însăși a existenței noastre, are rădăcinile ei adânci în teama de a muri, în „aruncarea noastră în moarte”. Das Sein zum Ende gehort wesentlich zur Geworfenheit des Daseins. Dar tocmai fiindcă moartea este sigură — ceva ce nu se poate ridica — ea este „posibilitatea” noastră cea mai autentică. În fața morții suntem în fața posibilităților noastre *integrale* de a fi. Sein zum Tode, „ființa către moarte” capătă „în trăirea autentică, singură, scăpată de pierderea „în a fi cu alții” o libertate față de moarte (*Freiheit zum Tode*).

Ființa noastră proprie se găsește pe sine, de altă parte — în conștiința morală: vină, decizie, etc. Filosofia lui Heidegger își definește o atitudine etică. Este o etică, tot așa cum în considerarea „aruncării în lume” era o teologie —; latura etică a concluziunilor heideggeriene — din considerarea existenței autentice nu poate fi analizată aici. Filosofia lui Heidegger este și o etică, dar intenția primară este ontologică. A fi *etic* este însă un mod de a fi — el intră în problematica ontologică a atitudinii existențiale care nu este numai rațională, este o atitudine *integrală* a existenței în fața lumii.

Trebue însă găsită rațiunea adâncă de a fi a conștiinței etice. Ea nu este un „tribunal”; conștiința împăcată și remușcarea sunt aspecte exterioare; este mai mult o chemare, care se desvăluște, ontologic — ca o chemare a existenței însăși; chemare, care se face în singurătate, în modul *tăcerii*; desvăluită de analiza hermeneutică este o chemare din pierderea ființei în ființa anonimă — din Man; existența noastră este cea care chiamă, și ea însăși este chemată; este existența care se teme între aruncarea ei în lume — și posibilitățile ei de a fi. Motivul care definește esențial existența este deoparte neantul aruncării sale în lume — de altă parte înaintarea (Vorlaufen) în ce îi mai este posibil, aceasta este esența însăși a grijei; conștiința este fondată în grije. Grija este frica de neant; în

structura ei adâncă — care este existența însăși, este pătrunsă de neant; este neantul cuprins în faptul că suntem aruncați în lume, și pe care-l simțim în teamă — în „Unheimlichkeit” — este neantul în care sunt ascunse posibilitățile noastre. Vina aparține însăși existenței. *Orice existență este vinovată* (aici iar, una din ideile fundamentale ale lui Kierkegaard și ale întregii teologii creștine); orice posibilitate pe care ai lăsat-o departe de tine, nu ai realizat-o, față de tine, față de ceilalți, fiindcă a trebuit să alegi, să preferi, ca să exiști, a lăsat un gol — un neant — eine Nichtigkeit — *este o vină*. Limitată în posibilitățile ei, „aruncată” în lume, existența este vinovată în ea însăși. Nu vinovăția este fondată în fapta rea pe care ai făcut-o, în judecarea ei de conștiința morală; dar conștiința morală nu este posibilă decât fiindcă existența este în sine vinovată. *Decizia*, hotărîrea (die Entschlossenheit) înțelege această vină a existenței, situația ei căzută o „ia asupra-și”; decizia realizează posibilitățile *de fapt*, în „situațiile” de fapt; în decizie, existența este autentică, nu-și ascunde nimic din neantul în care există, existența este revelată în esența ei, aruncată în lume, umilită, limitată, înaintând către ceea ce poate (sein-können): decizia *este* existența *adevărată*. Înțelegerea chemării conștiinței chiamă existența din învăluirea ei în existența anonimă; în care nu sunt nici *situații* (numai ocazii) nici răspundere. Decizia îi ține privirea asupra posibilităților proprii; însă revelată *total* nu este existența decât în fața morții „im verstehenden Sein zum Tode als der eigensten Möglichkeit”. Înaintarea către moarte (Vorlaufen im Tode) revelează — mai întâi — vinovăția întregii noastre existențe. Moartea și vina sunt deopotrivă structuri ale *grijei*. Aceasta s’a relevat analizei existențiale ca fiind însăși esența existenței; toate structurile ei, toate formele în care se ascunde trebuiesc însă cucerite; ființa existenței este, în trăirea noastră, cea mai apropiată, dar ontologic era mai depărtată; dacă grija este însăși existența noastră, ce face posibilă (fondare ontologică) grija însăși și unitatea structurilor ei — cari sunt acum — în existența *eigentliche*, desvăluite complet?

4. — Este *tempul*. Grija este fondată în  *timp* (Zeitlichkeit) Suntem îngrijați, trăim în toate structurile grijei, fiindcă existența noastră este *temporală*. Sensul ultim al analizei heideggeriene este dat de desvăluirea fondării structurilor grijei în timp; pentru a găsi fundarea ultimă a întregii structuri a existenței revelate de analiză până acum, trebuie să facem clar carac-

terul lor temporal și faptul că timpul este condiția lor de a fi. Analiza existențială trebuie deci reluată (Wiederholung). Numai în această reluare, în care găsim fondarea ultimă a structurilor ei, acestea vor deveni pregnante, văzute până în fund, (ceea ce i-a părut arbitrar în analiza existențială apare atunci numai deplin justificat).

Dar, prin caracterul temporal al structurilor existenței, prin condiționarea lor în timp (facerea lor posibilă prin timp) nu ne vom referi la noțiunea vulgară, obișnuită, a timpului. Existența nu este *în timp*, într'un timp autonom de ea. Acest timp obișnuit, măsurabil, al datelor, al calendarului, este numai, ontologic, un produs târziu a cărei structură va trebui să fie explicată (desvăluită) în analiza hermeneutică. Timpul nu este o existență în sine (Zeitlichkeit ist kein Seiendes). El se actualizează numai. Nu numai că întreaga analiză a structurilor de suprafață sau adânci ale existenței va trebui reluată pentru a arăta fundarea lor — posibilitatea lor de a fi numai în timp, (nu în timpul obișnuit), dar timpul însuși va arăta o structură de planuri diferite, fondate toate într'un *timp original*, aparținând suprafeței (uneigentliche Existenz) sau adâncului existenței (eigentliche) — în raport mai mult cu existența însăși (Sein) sau cu factorul lume (In-der-Welt-sein) cu pierderea în lumea exterioară: rostul analizei existențiale a timpului este să desvolte toată această structură, modurile de fundare ale structurilor temporale ale *felurilor de timp* una într'alta. Timpul lui Aristot, succesiune de momente uniforme, ascunde o întreagă problematică; ceea ce desvăluie această problematică este, *nu* modul de a fi în timp, ci *condiționarea* în timp a structurilor existenței; acestea nu pot fi, decât pentrucă *sunt timp*. A arăta caracterul esențial temporal nu este deci „eine Selbstverständlichkeit” (cum ar fi dacă am recapitula fenomenele arătând că toate se petrec în timp); structurile existenței *sunt esențial timp*: o analiză laborioasă va face să se vadă care este timpul fiecăruia dintre ele.

Existența a „apărut” în structura ei esențială fondată în grije. Grija posibilelor (sich-vorweg) indică *viitorul* (existența este esențial tendință către viitor), grija care arată *vina* oricărei existențe, arată *trecutul*; trecutul este vinovat. *Decizia* în care existența nu aparține întreagă, este acțiune *prezentă*. Sau, altfel: existența care se depășește continuu pe sine (sich-vorweg) are o privire asupra viitorului; existența este (*schon-sein-in-der-Welt*) aruncată în lume, într'o situație de fapt,

deci o privire asupra trecutului; este în lume (*sein-bei*), în prezent. *Existența însăși este timp*. Nu timpul este o existență, nici existența nu este în timp, existența însăși este timp: este ceea ce Heidegger numește *timpul originar*, *die ursprüngliche Zeit*. „*Zeitlichkeit ist die ursprüngliche Zeit*”. Cum îi vom spune? Are caractere asemănătoare cu durata bergsoniană fără să se identifice cu ea. *Die Zeitlichkeit* este o durată mult mai *explicată*, discriminată în toate aspectele ei în legătură cu structurile existenței. „Temporalitate”, care a fost întrebuintat, nu este totdeauna nimerit; rămânem la termenul de durată, cu rezerva față de Bergson indicată mai sus, sau *durată existențială*. *Caracterul ei o „ieșire perpetuă din ea însăși”*, „*Ecstase*”; ea privește către viitor.

*Timpul originar*, durată în sine a existenței, este limitată, este sfârșită în moarte (*endliche Zukunft*). Dar timpul este infinit. Lumea durează din infinit în infinit. Nu însă timpul originar — care este însăși ființa existenței, — este fondat ontologic cu timpul lumii — o porțiune a lui, ci, invers, timpul lumii, care ne pare așa de natural în infinitatea lui — este făcut posibil (nu psihologic, ci în sine) de către timpul limitat, durată originară care este existența. *Nur weil die ursprüngliche Zeit endlich ist, kann sich die „abgeleitete” als ein un-endlich zeitigen (să se actualizeze)*.

(Este un procedeu constant la Heidegger de a demonstra posibilitatea ontologică tocmai din contrariul ei — (timpul infinit făcut posibil numai fiindcă există timp limitat) — identitate des contraires — procedeu care ar aduce aminte de Hegel dacă analiza existențială nu ar fi exact opusul dialecticei hegeliane — sau, poate tocmai pentru aceea).

Ființa existenței este fondată în timp: a releva analiza hermenutică a tuturor structurilor ei, pentru a arăta că ființa ei este „a fi timp” — înseamnă a distinge, față de timpul originar, toate „timpurile”, felurile de timp pe care le avem „încălcite” unele peste altele în viața noastră de toate zilele — timpuri ale lumii, aparținând ei, timpul duratei existențiale, timpuri ale existenței conștiente, autentice, timpurile existenței neautentice; timpuri diferite unele de altele, fondate unele pe altele, ascunzându-se unele pe altele; înseamnă însă de altă parte, a arăta că structurile existenței nu ar putea să existe decât fixate în timpurile lor.

Înainte de toate trebuiesc distinse timpurile existenței autentice și neautentice (în *Man-Alltäglichkeit*), a existenței de

toate zilele. Aici aşteptarea neprecisă a evenimentelor (*gewärtig sein*) trebuie distinsă de aşteptarea adevărată (*Erwarten*), a viitorului autentic. Prezentul şters al vieţii de toate zilele (*Gegenwart*) trebuie distins de clipa (*Augenblick*) în care existenţa autentică îşi actualizează toate posibilităţile. Existenţa banală uită uşor; trecutul său este *Vergessenheit*, uitare; existenţa autentică are un trecut autentic pe care îl *reactualizează* (*Wieder-holung*), îl repetă. (Idea „clipei” este şi la Kierkegaard, — idea „repetiţiei” este la Nietzsche; este fondul concepţiei lui a reîntoarcerii eterne, în motivul lui Pindar „werde der du bist”). Tot aşa în atitudinea afectivă faţă de lume, fundarea în timp a fricei, în existenţa banală (*ingewärtige*) este alta decât a „angoisse-ii”, *Angst* — teamă, în *einem gewärtigen Erwarten* — într-o aşteptare autentică; de aici puterea (*die Mächtigkeit*) momentului de teamă; timpul existenţei banale este o „sărare” continuă a prezentului — prezentul său nu este autentic; „curiozitatea” — căutarea veşnică, superficială a noutăţii, este contrariul actualizării intense din „clipă”; existenţa banală se pierde în „distracţie”. Trecutul nu este actualizat, este uitat. *Toate aceste „moduri” temporale de a fi sunt fondate, făcute posibile, tocmai de modurile „ecstasice” ale „timpului original”.*

De altă parte existenţa banală preferă lumea, priveşte către exterior, pune accentul pe „*In-der-Welt-sein*”, pe lume. Lumea îi apare ca factorul important. Lumea îi apare ca transcendentă. Fiecare lucru din lume are *timpul său*, timpul în care se poate face, se poate lucra cu el; spaţiul are timpul său în „depărtare”. *Toate aceste timpuri ale lucrurilor lumii sunt însă făcute posibile numai prin faptul „ecstasurilor” duratei, ale timpului „original”.* (Concepţia lui Heidegger se deosebeşte de a lui Bergson: timpul nu e spațializat, din contră, tocmai distingerea timpului derivat al spaţiului — din timpul original — face să se înţeleagă *independenţa* spaţiului de timp).

Durată, timp, înseamnă însă devenire, *istorie*. Istoria noastră proprie „se întinde” (*erschreckt sich*) între naştere şi moarte. Analiza existenţială nu avusese până acum decât una din limitele totalităţii existenţei, sfârşitul existenţei, moartea; existenţa este totală între naştere şi moarte: este *istorică*. Istoria noastră proprie este însăşi fiinţa existenţei noastre; grija este posibilă numai fiindcă avem această istorie; ea este tocmai fiinţa acestui „între”. Dar iar, nu este vorba de istorie în în-

telesul obișnuit, de „știință a istoriei” — de istorie a lumii, din care existența noastră ar fi un segment. Nu existența este în istorie, ea însăși *este istorie* — istoria ei — și istoria lumii nu există decât pentru că istoria noastră personală *singura, autentică*, există.

Numai fiindcă existența este în fondul ei istorică, poate exista — ontologic — o istorie a „evenimentelor”, etc. Primar istorică, este existența noastră însăși; secundar istorie este istoria a tot ce întâlnești în lume, a lumii însăși. Istoria noastră este „soartă”, destin; nu putem fi „ajunși de soartă” decât fiindcă ființa noastră proprie este soartă; numai ființa care este, *este* în viitor, este în același timp în trecutul său, poate fi în „*clipa*” sa, în timpul său *limitat*; destinul este posibil numai pentru ce are o istorie, o devenire, ein *Werden*; istorie care se actualizează în *Wiederholung*; în repetirea, de către noi, a noastră, „*a fi noi*”. Istoria autentică este destin; istoria lumii (*Weltgeschichte*) — istoria a ceea ce există în lume este o istorie derivată; primară, este istoria noastră proprie (*Geschichtlichkeit*), ființa însăși a noastră. Fenomenologic, derivarea este surprinsă în fenomenul *distracției* (caracteristică pentru Man). Cu cât în decizie, hotărâți, suntem fideli existenței noastre proprii cu atât în distracție suntem departe de ființa noastră autentică, suntem pierduți în lume, în lumea exterioară, în lumea semenilor noștri, în „evenimente”.

Istoria lumii se petrece într'un *timp universal*, succesiune uniformă, infinită, fără limită. Orice se întâmplă în timp. Nu numai istoria, orice știință (fizica de ex.) contează cu el, intră în calcularea fenomenelor; este timpul universal, timpul tuturor, timpul științei, timpul mai mult sau mai puțin subiectiv al filosofilor. Ce înseamnă acest timp universal? Întrebarea lui Heidegger este răsturnată: de unde este luat acest timp? Ce îl face posibil?

Trebuie aici aduse aminte, o ultimă oară, caracterele metodei heideggeriene: intenția principală este „în ce se fundează” — *der Grund* — ceea ce face posibil faptul de *a fi*. De ce este? Dacă problema ontologică „ține în oprire răsuflarea” este că în conceptele ei, abstracte, este ascunsă o întreagă problematică, întreagă bogăție a tuturor structurilor existenței noastre. Metoda vechii ontologii, pur conceptuală, pierde pe drum această bogăție; (conceptele cele mai generale „mai goale” sunt cele mai bogate: în primul rând ființa în sine). Metoda care *face vizibilă* întreaga structură este metoda



fenomenologică care ne lasă să atingem cu mâna fenomenul, sensul lui; hermeneutica, care interpretează, arată derivările. Timpul universal nu va fi lămurit decât întrebând — de unde vine? *cum este posibil să fie timp?*

Fenomenologic, „atunci”, „acum” sunt legate de acțiunea noastră asupra lumii (Besorgen), de *Da-Sein*. „Acum”, care pare atât de „natural”, trebuie făcut vizibil în structura lui. Hermeneutica nu este decât găsirea problematicei complicate a tot ceea ce pare natural, apoi a relațiilor de fundare esențială. „Acum” înseamnă, fenomenologic, acum *asta* și *asta*. „Structura lui e legată de structura existenței noastre”. Facem *asta* și *asta*; a face *asta* și *asta* e făcut posibil numai prin caracterul ecstatic al „timpului original”, al duratei existențiale. Datarea lui „acum” și „atunci” este o „repetare” pentru noi — a caracterului ecstatic al propriei temporalități, al faptului că ființa noastră este timp. „Intinderea” duratei proprii (Erstreckbarkeit) permite fenomenele „până atunci” „la timpul său” „de atunci până atunci” etc.; datorită vine dela „timpul pe care ni-l lăsăm ca să facem un lucru”. Timpul este *obiectivat*, dar nu încă timpul matematic: este timp „cu găuri” în contact imediat cu acțiunea noastră; dar ideea fundamentală a timpului universal este deja în el: fiecare existență în lume are timpul său; timp încă aproape de timpul viu al existenței, nivelarea, uniformizarea o face *das Man*. În timpul „public” se fac din timpuri multiple, timpul uniform, al tuturor (Veröffentlichung), timpul pe care Heidegger îl numește „die Immerzeitigkeit”, unitatea este *ziua*, timpul în care lucrăm, apoi ceasul. Timpul nu mai este al nostru — este al *lumii*. Problema filosofică a timpului a fost de a ști dacă el este obiectiv sau subiectiv; timpul în care lucrurile lumii se mișcă sau se odihnesc nu este nici subiectiv nici obiectiv. El este *mai obiectiv decât orice obiect*, fiind o condiție a existenței lumii însăși, lumea revelându-se în dimensiunile „ecstasului” unic al timpului original — și *este mai subiectiv decât orice „subiect” posibil*, fiindcă el face posibilă însuși „a fi” al existenței.

Definiția lui Aristot din Fizică „acesta este timpul: ceea ce se numără în limitele mișcării întâlnite mai devreme și mai târziu”, este întâlnită de lămurirea fenomenologică. Este „timpul vulgar”, timpul matematic, succesiunea uniformă de momente, Succesiunea egală a lui „acum” este dată de „grija de timp”. Nivelarea este acum desăvârșită. Timpul aparține lumii —

este timpul „existenții de toate zilele”. Timp infinit; fiindcă existența personală singură moare, existența anonimă (Man) nu: ea ne ascunde tocmai fenomenul morții arătându-ne lumea infinită — ființa obiectivă, „Das Man”, este deasupra duratelor individuale. (Hegel vorbea de *objectiver Geist*). Și este în sfârșit timp care nu se întoarce, fiindcă, esențial, este fundat în direcția ecstatică unică, a „timpului originar”. Timpul matematic, infinit, ireversibil, al lumii, „în sine” este derivația duratei originare a existenții. Nu derivare psihologică: mai mult o „fondare pe”, o „facere posibilă prin...” Este făcut posibil fiindcă există *timpul originar*. Fără asta, nu ar exista; astfel există, și legitim, cu toate caracterele lui; există fiindcă există într’un mod de a fi al existenței (alltöglich). Analiza lui Heidegger se termină (vol. II nu a apărut) cu un semn de întrebare „duce un drum dela *timpul originar* la sensul însuși al *ființei în sine*?” Offenbart sich die Zeit selbst als Horizont des Seins?

Considerată în bloc, analiza heideggeriană arată dimensiunile mari, suflul filosofiilor mari, pe care l-a putut lua fenomenologia. Influența lui Nietzsche i-a dat poate suflul eroic, gândirea până la limite, Kierkegaard, adâncimea etică; cel care i-a dat însă — poate — dimensiunile întregii problematice — cel la care Heidegger s’a gândit ca la propriul lui rival, a fost Hegel.

## N. Hartmann

### I. Introducere.

Nicolai Hartmann (născut în 1882, la Riga, profesor în Berlin) nu poate fi socotit, cum se face uneori, între fenomenologi. Fenomenologia are, cert, un loc important în economia sistemului. Punctul de plecare metodic al lui Hartmann este fenomenologic, menținerea la „fenomen”. Teza apriorismului lărgit, devenit o structură ideală a lumii (nu legat de o judecată, ca la Kant), formează una din tezele esențiale ale sistemului lui Hartmann. Teza cunoașterii considerată ca o relație ontologică între două existențe este deja în Scheler. Etica lui Hartmann duce numai mai departe drumul indicat de Scheler în „Formalism” — al unei etici materiale a valorilor. Tezele fenomenologice sunt însă revăzute,

încadrate, situate într'un sistem critic, în care predomină nota kantiană (a și fost socotit, cu tot caracterul „realist”, ca o formă de neokantism). Ceeace lipsește fenomenologiei este, pentru Hartmann, o precizare critică a perspectivelor pe care le-a deschis. Problema cunoașterii, privită numai prin prisma „actului intențional” — deci neaccentuând suficient greutatea *obiectului* cunoscut față de actul de cunoaștere, nu poate găsi o soluție satisfăcătoare. De altă parte „ontologia” fenomenologică nu este decât parțială: fenomenologia nu are decât o privire asupra *esențelor*, a lumii ideale. Lasă să-i scape întreaga existență reală, pe care o lasă în cercetarea științelor inductive. Dar singură realitatea deplină este a realului, pe care ontologia lui Hartmann o va accentua.

Pentru a fi situat just, Hartmann trebuie poate înțeles ca încercând să facă o sinteză critică, o valorificare pozitivă a tuturor perspectivelor noi deschise de reflexia filosofică modernă. Aici fenomenologia și filosofia valorilor au aportul cel mai mare. Valorificare care să permită o actualizare a marilor teze istorice, o nouă interpretare a ceea ce rămâne veșnic în istoria filosofiei, în devenirea sistemului. Chiar Hegel — care este la antipodul gândirii lui Hartmann, este reinterpretat, reabilitat în studiul său despre filosoful german (în paginile frumoase: *Hegel und Wir*). Dar ceea ce îl interesează pe Hartmann în primul rând este o reinterpretare a gândirii kantiene, în care vederile „geniale” să fie despărțite de interpretarea suprapusă, idealistă. Niciodată o reinterpretare a lui Kant nu a fost mai actuală; tocmai teza strict imanentistă a idealismului logic (Marburg) care exclude orice incursiune asupra lucrului în sine face mai necesară o reexaminare a poziției critice față de metafizică. Pentru Hartmann tocmai „lucrul în sine” este conceptul eminent *critic* al criticei kantiene. Teza aprioristă trebuie valorificată din nou (fenomenologia a deschis aici drum): ea nu s'a putut desvolta decât în interiorul unui sistem idealist; acum însă, și prin meritul idealismului, importanța ei fiind văzută clar, ea trebuie desprinsă de idealism, de care nu este legată prin nimic esențial.

Și poate, dacă este să relevăm figurile pe care Hartmann încearcă să le actualizeze, trebuie să ne gândim întâi de toate la Aristot. Poate că intenția ascunsă a lui Hartmann este de a face pentru gândirea modernă, fecundă în descoperiri, dar încă insuficient sistematizată, cu perspective încă fragmentare,

însă negândite până la limită, ceea ce Aristot a făcut, după Platon, pentru gândirea greacă. Evident, orizonturile sunt altele, și cele științifice și complexitatea orizontului critic filosofic. Intenția este aceeași, a unei sinteze totale, precizate, sistematice. Platoniciană este privirea fenomenologică asupra lumii esențelor. În fața ei, Hartmann reabilitează realul și individualul. Fermenții aristotelicieni sunt numeroși la Hartmann; ei nu pot fi notați aici (virtuțile aristotelice sunt, de ex., reabilitate în etica sa). Ași nota numai reabilitarea unei metafizici înțelese ca ontologie și raportul ei strâns cu știința pozitivă. O filosofie care neglijează progresul științei este o filosofie care se condamnă singură: legile categoriale ale realității sunt deja prelucrate, fixate până la un punct de cercetarea științifică: aceasta le indică reflexiunii filosofice. Dar niciodată efortul filosofiei nu a fost mai necesar, — nu pentru a lămurii condițiunile în care se „produce” (Marburg) știința, ci pentru fixarea cadrului ei ontologic; numai o situație ontologică poate explica situația necunoscutului datelor ei ultime. Ontologia se bazează în parte, pe știință; știința nu poate fi fixată decât ontologic, într’un cadru de relațiuni care o depășește. Ontologia prelungește, *proiectiv*, indicațiile științei, determină limitele ontologice ale cercetării pozitive, fundarea categoriilor științifice în metafizic.

Progresul impresionant al științei moderne a făcut ca discuția filosofică să se fixeze asupra examinării condițiunilor în care știința este posibilă; este tema fundamentală a criticii kantiene. Interpretată îngust, înseamnă și a însemnat o întâietate a teoriei cunoașterii; critica este o introducere la orice metafizică posibilă. Problema lui Hartmann poate fi acum fixată precis: este posibilă o revenire la raportul clasic între disciplină, la primatul ontologiei? Pentru problema cunoașterii, în particular, o metafizică care să fie un prolegomenon la orice teorie a cunoașterii viitoare? Este posibilă restaurarea rangului privilegiat al unei „philosophiae primae”?

## II. Metoda.

Filosofia este metafizică. A fost întotdeauna. Durabilitatea sistemelor este însă limitată. În fața succesiunii lor continue, știința a progresat într’o creștere organică. Suntem cu toții convinși astăzi că timpul marilor sisteme a apus pentru totdeauna. Metafizica pare condamnată.

Și totuși sistemele rămân actuale. Au în ele ceva veșnic,

pozițiuni veșnice. Ceeace condamnă gândirea contemporană este metafizica speculativă a sistemelor. Ceeace nu poate fi eliminat, este metafizica conținută în însuși conținutul problemelor. Trebuie făcută distincția între teza speculativă care caută să dea o soluție problemei; aceasta depinde de situația tematicii filosofice într'un moment dat al istoriei filosofiei, este operă omenească, și conținutul problemei în sine, care nu mai este opera noastră, aparține lucrurilor în sine; nu trece, este veșnic (*Problemlage* și *Problemegehalt*). Acest conținut este ceea ce rămâne totdeauna actual în istoria filosofiei, în istoria sistemelor. Nu tot ceea ce este în conținutul însuși al problemelor — independente de sistemele în care au cristalizat — este însă metafizic, ci numai ceea ce este de nepătruns în ele — *undurchdringlich*, — această metafizică nu poate fi eliminată; ea aparține problemei, lucrurilor în sine. Nu numai problemele filosofice, dar toate științele ajung la o graniță la care necunoscutul nu mai poate fi pătruns prin metodele pozitive; în psihologie, în biologie, în fizică, în matematică, dacă vrem să adâncim însăși fundamentele științei, ajungem la o problemă care nu mai poate fi tratată, la o problemă metafizică. Această metafizică care nu aparține speculației, care nu poate fi eliminată ne arată *iraționalul* adânc care se ascunde în firea lucrurilor; toate domeniile cercetării sistematice prezintă asemenea *Restprobleme*, care nu pot fi tratate rațional. Pot fi, cel mult, reduse la un minim, încadrate, delimitate critic: Cercetarea care le încadrează este o cercetare metafizică, dar o *metafizică critică*. Tendința ei, ca și tendința tuturor științelor pozitive, este să reducă iraționalul la un minim, la un *minim de metafizică*.

Pentru aceasta trebuie însă, în orice problemă filosofică, o eliminare prealabilă a oricărei teze speculative, a oricărei pozițiuni filosofice, a oricărei „construcțiuni” a problemei; trebuie o întoarcere la conținutul originar al problemei, o întoarcere la „fenomen”. Punctul de plecare al metodei lui Hartmann este fenomenologic. Fenomenologia a dat aici direcția sănătoasă cu leit-motivul: *Zurück zu den Tatsachen selbst* — înapoi la fapte! Este valabil numai ceea ce se sprijină pe fenomen, independent de orice interpretare anterioară, dincolo de orice teză filosofică; pe ceea ce fenomenul originar „lasă să apară”; aici, întinderea considerată trebuie să fie maximă, fenomenul trebuie considerat în toată întinderea structurii lui. Unilaterali atea celor mai multe teze filosofice își are ori-

ginea tocmai în considerarea numai parțială, a unui aspect numai al fenomenului. Descrierea fenomenologică nu trebuie să negligeze nimic din ceea ce este dat, să privilegieze nimic; fenomenul trebuie fixat întreg, cu întinderea lui maximă.

Baza fenomenologică este însă, pentru Hartmann, numai un punct de plecare, o primă etapă a metodei. A doua etapă este discuția dificultăților pe cari le relevă descrierea fenomenologică. Fenomenele — structura fenomenală însăși a problemelor filosofice — conțin dificultăți cari le sunt inerente. Tezele filosofice caută să le soluționeze. Aristot le numea *aporii*. Vechea artă aporetică a lui Aristot — al cărui sens l-am pierdut astăzi, trebuie reînviată: este arta care consistă în discuția unei dificultăți, căutând să o aplaneze, fără însă a vrea cu orice preț, — trecând peste fenomen, — peste datele primare — să ajungă, neapărat, la o soluție. Aporetica este precizare critică. Ireductibilul din situația însăși a problemei este redus, prin discuțiune, la un minim; dar, nu este eliminat, dacă această eliminare ar însemna o depărtare de fenomen; este numai văzut clar, mai mult decât poate să apară privirii naive.

Pe baza discuției aporetice, se poate clădi *teoria*: este ultima etapă a metodei lui Hartmann. Teoria este „Schau”, privire; este sistematizare, punere în evidență a tuturor rezultatelor căpătate din fixarea inițială, fenomenologică, a fenomenului și din discuția aporetică; este organizare, punere în legătură a rezultatelor. Ea încearcă soluționarea aporiei, arată clar punctul unde dificultatea nu mai poate fi redusă, unde întâlnim un ireductibil, un irațional, punctul care duce în metafizic.

Metoda lui Hartmann păstrează toate avantajile metodei fenomenologice — dar o depășește; fenomenologia este numai baza pe care se poate clădi o filosofie critică. Caracterul neprecis, incomplet, al multor teze ale fenomenologiei pure (idealismul fenomenologic, de ex.) își are originea în lipsa unei instanțe de control a intuiției fenomenologice; aceasta nu poate da decât datele primare ale problemei. De altă parte, tezele speculative ale istoriei filosofiei își au viciul lor în considerarea incompletă a fenomenului, în insuficiența substratului fenomenologic; deaceia dificultățile sistemelor sunt de multe ori dificultăți „construite”, — *künstliche Aporien*; — Acestea trebuiesc înlăturate pentru a pune în evidență aporia reală, conținută în însăși structura fenomenului.

### III. Metafizica cunoașterii.

Problema cea mai încărcată de speculațiuni metafizice este problema cunoașterii. În *Metaphysik der Erkenntnis* Hartmann încearcă să-i definească întreg substratul fenomenal, să puie în evidență iraționalul, metafizica *reală* cuprinsă în fenomenul cunoașterii.

Cunoașterea este pentru Hartmann „*erfassen*”, „prindere”, „apucare”, a unui obiect de către un subiect (nu „*erzeugen*”, „construire”, ca la școala din Marburg) a unui obiect care este *transcendent* subiectului. Este sensul în care spunem în viața de toate zilele „cunoaștem *ceva*”. Acest *ceva* este *transcendent* actului de cunoaștere; este *ceva în sine*; are un „*an sich*”. Scheler văzuse deja că actul de cunoaștere este o relație ontologică între două existențe cari există fiecare în sine.

Relația este ireversibilă: nu este tot același lucru să fii obiect pentru subiect sau subiect pentru obiect; obiectului îi este total *indiferent* dacă este cunoscut sau nu; el are realitatea lui în sine, indiferentă față de actul de cunoaștere. În subiect obiectul este reprezentat printr’o imagine, o reprezentare (*ein Bild*) — transcendent — care poate fi adecvată sau inadecvată. Situația nu se schimbă pentru obiecte ideale (de ex. obiectele matematice). Acestea nu există decât pentru conștiința noastră; și ele sunt însă altceva decât actul care le cunoaște, au un mod de a exista în sine; pot fi cunoscute mai mult sau mai puțin, cunoașterea lor poate fi adevărată sau greșită; sunt și ele transcendente. Fenomenul care pune însă în evidență transcendența fundamentală a obiectului față de subiect este fenomenul problemei (*Problembewusstsein*) al progresului cunoașterii (*Erkenntnisprogress*). Amândouă ar fi imposibile, dacă obiectul nu ar avea o existență în sine, indiferentă față de subiect, de gradul în care este cunoscut. Avem o conștiință precisă a unei necunoașteri a obiectului în toată întregimea lui — *ein Wissen des Nichtwissens*; aceasta crează problema; avem o tendință de a înlătura această insuficiență; problema înlăturată, rezolvată, pariea din obiect cunoscută, „obiectivată”, este mai mare ca înainte; dar, pentru ca progresul cunoașterii obiectului să fie posibil, trebuie ca acesta să fie *ceva în sine*.

Este teza realismului naiv; dar în același timp, ceea ce oferă o constatare strict fenomenologică a relației de cunoaștere. Teză, însă, care prin importanța căpătată de doctrinele

idealiste cari au construit cel mai impunător edificiu filosofic, prin educația psihologistă sau prin considerarea cunoașterii ca un act logic — de judecată (logicism) — ne pare astăzi necritică. Am uitat că a cunoaște, înseamnă a cunoaște *ceva*. Istoric, rolul important a fost jucat aici de critica kantiană; aceasta a fost interpretată punându-se accentul pe teza idealistă; „lucrul în sine” a fost uitat; este drept că pentru Kant el este un X, o noțiune negativă; nu-l putem cunoaște; tocmai noțiunea „lucrului în sine” va servi lui Hartmann pentru o reinterpretare a Criticei. Critica a fost înțeleasă ca o instanță care condamnă efectiv orice incursiune metafizică, deci ontologică. Drumul era deschis pentru o interpretare psihologistă a cunoașterii (cunoașterea nu este decât un act al conștiinței psihologice) și era trasat pentru teza opusă psihologismului, pentru logicism: cunoașterea este un act de judecată logică, obiectivă. Ori cât de deosebită ar fi una de alta, de opuse, și psihologismul și idealismul logic (Marburg) au caracterul comun de a respinge orice incursiune în ontologic. Nici fenomenologia nu este aici mai satisfăcătoare; pentru ea cunoașterea este un „act intențional”, al cărui corelativ necesar este un obiect; dar, privit prin prisma actului intențional, accentul cade asupra actului, nu a obiectului; cunoașterea unui obiect de fantezie este greu de distins de a unui obiect al experienței reale; este imposibil, în doctrina fenomenologică, să separi complect un obiect de subiect; nu există, pentru fenomenologie decât ceeace poate face obiectul unui act intențional.

Dacă însă obiectul este în sine, atunci el poate, trebuie să poată fi separat de subiect; legea obiectului poate fi formulată în modul următor: el este, așa cum este, indiferent față de „obiecțiunea” lui (Objektion) de către subiect; trebuie făcută deosebirea între obiect în sine și obiect pentru subiect. Obiectul nu trebuie să intre întreg, în „obiecțiunea” lui, care îi este, lui, total indiferentă; aceasta poate fi numai parțială; se poate spune mai bine că obiectul nu *este* obiect, ci *devine* obiect pentru un subiect (Objektwerdung), devenire care, în obiect, nu schimbă nimic. În actul de cunoaștere nu „avem” obiecte, cum spun fenomenologii („Haben”). Obiectul este numai reprezentat în conștiință. „*Avem*” o reprezentare, dar „*prindem*” (erfassen) obiectul într’un act care transcendează real conștiința, care atinge obiectul (transcendent chiar când este cunoscut). Privit din partea subiectului, actul de cunoaștere este într’adevăr un act transcendent. Transcendent este mai



mult decât „intențional”: este un contact ontologic, nu numai o direcție către obiect.

Această transcendență pe care o găsim însă în fenomen — deci nu poate fi eliminată —, este la originea tuturor dificultăților inerente relațiunii de cunoaștere, ale problemei cunoașterii. Aceste dificultăți nu pot fi reduse în nici un chip, ele fac parte din structura fenomenului. 1) Cum se poate să cunoaștem un obiect real? Obiectul este transcendent. Subiectul trebuie să iasă oarecum din el ca să atingă obiectul. În același timp — ceeace fenomenologia numește *Satz des Bewusstseins* — o conștiință este închisă în cercul ei, nu-și cunoaște decât conținuturile proprii; obiectul nu intră niciodată în conștiință nici chiar când este cunoscut; rămâne transcendent; dificultatea este reală și de neînălțurat. 2) Cum este posibilă o cunoștință apriorică? Că aceasta există, o știm din descrierea fenomenului. Cum poți ști ceva despre un lucru când acesta nu este prezent — numai în mod aprioric, general; nu poți recurge aici la o explicare prin structura însăși a legilor gândirii; rămâne atunci de explicat cum această structură are o priză efectivă asupra realului. 3) Aporia adevărului: obiectul este reprezentat în conștiință printr'o imagine care poate fi adecvată sau inadecvată. Cum vom ști aceasta? Ar trebui o comparație cu obiectul care e transcendent, o nouă legătură cu el; aceasta ar fi pentru noi, un criteriu. Criteriul nu poate fi decât immanent conștiinței sau transcendent; dacă este immanent, corespondență între reprezentări, el nu poate fi decisiv, fiindcă este vorba de un obiect transcendent; de altă parte el trebuie să fie immanent, fiind un conținut al conștiinței. 4) Aporia problemei: cum putem să avem o știință despre ceeace nu știm — *ein Wissen des Nichtwissens*? Ce nu știm este transobiectiv; problema arată neobiectivarea; dar avem o cunoaștere a ei. Cum putem avea obiectivat, transobiectivul. 5) În fine, cunoașterea progresează. Cum se poate ca un subiect, din proprie inițiativă (spontaneitatea aparține subiectului), să transforme transobiectivul în obiectiv?

Dificultățile sunt reale. Ele arată că, în fond, relația de cunoaștere este adânc înrădăcinată în metafizic. Fiindcă dificultățile nu se pot soluționa: *man löst sie nicht, man behandelt sie nur*. S'ar putea construi, apriori, o schemă a tuturor pozițiilor filosofice posibile în fața dificultăților relevate de fenomenologia relației de cunoaștere: ar fi destul să pui accentul pe o teză a aporiei sau pe antiteza ei (bine înțeles,

sacrificând integritatea fenomenului), pentru a determina tipurile fundamentale; realismul va acorda o preponderență obiectului asupra subiectului. Idealismul se menține la cercul conștiinței, la *Satz des Bewusstseins* și caută în forme diferite să absoarbă obiectul în subiect. Monismul caută o unitate superioară și obiectului și subiectului. Tezele pe cari le găsim în istoria filosofiei nu s'au desfășurat la întâmplare; ele sunt făcute posibile de însăși structura fenomenului, sunt însă numai o interpretare parțială, o accentuare părtinitoare a structurii lui.

Soluția lui Hartmann este recunoașterea caracterului metafizic al relației de cunoaștere, rădăcinile ei adânci în ontologie; cunoașterea este prin natura ei — *vom Hause aus* — îndreptată asupra ființei în sine. Conceptul adevărat critic al criticei kantiene este „lucrul în sine”. Pentru Kant el este însă numai un concept negativ, un X, în spatele fenomenului. Înțelegerea pozitivă este făcută posibilă numai prin formele intuiției și prin categoriile înțelegerii; prin aceasta este salvată teza idealistă. Pentru Hartmann trebuie întâi făcut clar tot ceea ce cuprinde în ea noțiunea de „în sine”. Lucrul în sine trebuie valorificat pozitiv. Trebuie desprinsă, în Critică, substratul fenomenal de interpretarea idealistă; lucrul în sine se va găsi atunci în centrul înțelegerii pozitive.

Relația de cunoaștere este pentru Hartmann o relație ontologică între alte relații ontologice. Așa o văzuse și Scheler. Obiectul în sine se găsește într-o lume de relații determinate de structura categorială a lumii. Pentru el, cunoașterea lui, este indiferentă. Subiectul susține (ca și în filosofia existențială) relații cu lucruri, alți oameni, cu comunități sociale. Relația de cunoaștere este numai una din relațiile reale în acest „*Zusammenwirken des Leidens und Wirkens*”. Ea este condiționată de categoriile înțelegerii care sunt, parțial, corespunzătoare cu categoriile ființei în sine; astfel cunoașterea nu ar fi posibilă (principiile noastre logice au și ele un „an sich”, a cărei corespondență cu categoriile lumii trebuie verificată). Problema cunoașterii are astfel un dublu substrat ontologic: 1) prin originea ei însăși (relațiune ontologică) 2) prin limitele pe care corespondența, parțială numai, între categoriile ființei și categoriile înțelegerii le fixează posibilității cunoașterii. De o parte nu putem cunoaște din structura ontologică a lumii decât ceea ce intră în orizontul cunoașterii, de altă parte, fenomenul inițial însuși arată că cunoașterea ponderează către

ontologic, deci către ceva care o depășește, către necunoscut.

Metodic, teoria cunoașterii este poarta către ontologic. În sine ontologicul este superior.

Evident, ontologia în care se va putea încadra fenomenul cunoașterii nu poate fi ontologia clasică; aceasta era sintetică și deductivă; greșeala ei dogmatică gravă era identificarea principiilor ființei în sine cu principiile rațiunii, cu formele logice (*ratio essendi* cu *ratio cognoscendi*). Varietatea structurilor categoriale ale lumii depășește infinit principiile logice. În perspectiva fenomenologică a cunoașterii apriorice a esențelor, lucrurile nu se schimbă mult. Este drept că logica nu mai este decât „ontologie formală”. Fiecare regiune de fenomene are ontologia ei „materială”, descoperită în *Wesensschau* și care nu mai poate fi redusă la principiile logice; esențele sunt structuri autonome; cunoașterea lor este însă nelimitată. Teza identității între forma logică și ființa însăși este înlocuită numai cu identitatea între gândirea intuitivă, evidentă din *Wesensschau* și structura esențială a lumii.

O ontologie viitoare trebuie să rupă definitiv cu identitatea dintre gândire și principiile ființei în sine; acestea nu pot fi cunoscute decât *parțial*; cunoașterea nu acoperă existența. Iraționalul are un loc în ontologie tot așa ca și raționalul. Irațional și rațional sunt deosebiri cari aparțin perspectivei cunoașterii, nu ființei în sine; structurile categoriale ale lumii sunt așa cum sunt, indiferente față de cunoaștere. Ontologia trebuie să fie analitică și critică. Critică, fiindcă se situează critic față de punctul de vedere al cunoașterii; analitică, fiindcă tema ei principală este distingerea, analiza varietății „modalităților” de a fi (*Seins-Weisen*). Obiectele matematice „sunt” în alt fel, au alt fel de existență decât cele fizice; valorile au un alt mod de a fi al lor, etc. Ființa lumii se împarte în *Seinsschichten*. Materia ontologiei noi este variată; ea cuprinde toate aspectele lumii, în toată varietatea lor. Teza fundamentală a ei este următoarea: există o ființă în sine a lumii în afară de sfera logică, în afară de limitele rațiunii, de posibilitatea noastră de a cunoaște. Judecățile cele mai prețioase sunt date de chiar știința pozitivă. Aceasta se găsește pe o poziție filosofică asemănătoare cu a ontologiei: este îndreptată către obiect în sine (*intentio recta*, nu *intentio obliqua*, reflectare prin prisma problemei cunoașterii); ontologia poate prelungi, *proiectiv*, rezultatele căpătate de cercetarea pozitivă, cercetarea în detaliu aparține unei viitoare *Ka-*

*tegorienlehre*. Ontologia clasică procedă „de sus în jos” dela axiome, identități, principii; ontologia nouă procedează de jos în sus; dela atât cât se prezintă în structura pe care știința o relevă numai parțial, dar care este structura reală a lumii.

Pentru problema cunoașterii, situată față de ontologie, noțiunea de *irațional* capătă atunci o importanță capitală. „Lucrul în sine” devine o noțiune pozitivă. În sine, structura lumii nu este nici rațională nici irațională. Rațional și irațional aparțin numai cunoașterii: sunt noțiunile cari fixează limitele până la care poate ajunge „obiecțiunea”, cunoașterea. Imprejurul subiectului, regiunea obiectelor cunoscute pe care Hartmann o numește *Hof der Objekte*, curtea obiectelor. Dincolo de ea regiunea în care „obiecțiunea” este posibilă; o a doua graniță, granița cunoașterii posibile; peste această graniță cunoașterea este imposibilă, fiindcă nu mai avem categorii de înțelegere corespunzătoare: este regiunea iraționalului strict, a transinteligibilului.

Toate științele positive arată prezența unui irațional (in Restproblemen). Subiectul însă nu este mai puțin irațional decât obiectul. Heidegger o pune și el în evidență: suntem mai aproape de noi ca de orice, însă nimic nu este mai departe ontologic, mai puțin înțeles decât propria noastră ființă. *Cogito* cartesian poate fi menținut; nu trebuie însă uitat că principiile înțelegerii sunt îndreptate către afară, către cunoașterea obiectelor, nu către cunoașterea lor proprie; subiectul ne este cel mai aproape, dar structura lui ontică ne scapă complet. Rațiunea este încadrată între două iraționale, al lumii de o parte, al subiectului de alta (*Einbettung der Ratio zwischen zwei Irrationalitäten*).

Evident, nu tot ceea ce este irațional este în același grad și același fel. Gradul cel mai mare de raționalitate aparține „curții obiectelor”. În regiunea transinteligibilului nu mai este nici o pătrundere. Irațional, parțial, este alogicul; valorile de ex., așa cum o văzuse clar Scheler. Senzația este și ea parțial irațională, semn al iraționalității profunde a lumii. Total irațional este transinteligibilul, pentru care nu mai avem, în înțelegere, categorii corespunzătoare. Teza cea mai îndrăzneată a lui Hartmann este teza iraționalității însăși a *principiilor*; pentru categorii o arată clar încercarea noastră, dificilă, de a le fixa, progresul pe care îl facem în cunoașterea lor. Principiile logice — cari nu sunt „norme” — sunt și ele profund iraționale

în ele înșile: îndreptate asupra obiectelor, ele le raționalizează; în ele înșile însă sunt profund misterioase, de neînțeles, sunt iraționale.

Situația ontologică a cunoașterii fixată — încadrată în irațional — aporiile fenomenului de cunoaștere pot fi soluționate; evident, nu va fi o soluție care să reducă orice dificultate; pot fi cel mult netezite asperitățile.

Cum poate fi cunoscută lumea reală, transcendentă, când subiectul este închis în cercul lui (*Satz des Bewusstseins*)? Aceasta nu înseamnă însă o izolare. Subiectul este o existență între altele; între relațiunile lui cu alte existențe este și relația de cunoaștere care are caracteristica de a nu modifica nimic în obiect. În schimb subiectul este modificat într'un fel de obiect; el nu poate prinde decât ceea ce se reflectează din obiect, în el; imanența conștiinței obiectului nu este în contradicție cu transcendența obiectului, este numai aspectul gnoсеologic al unei dependențe funcționale care este în *sine*.

Cunoașterea lumii reale este în același timp, apriorică și aposteriorică. Aposteriorică, prin senzații. Senzația este o afectare a subiectului, o traducere, prin intermediul structurii noastre psihofizice, a prezenței unui obiect. Ea ascunde în ea mai mult irațional decât se poate încadra în „legile gândirii”. Aprioric, putem cunoaște structura generală a obiectelor; cum putem însă cunoaște un obiect real, când el nu este prezent, tocmai făcând abstracție de prezența lui? Este misterul cunoașterii apriorice a obiectelor reale. Aceasta nu ar fi posibilă dacă nu ar exista o corespondență, pe care Hartmann o numește *die kategoriale Grundrelation* între categoriile înțelegerii și ale ființei în *sine* a obiectelor. Ea se raportează la Kant: „Condițiile experienței în general sunt în același timp și condițiile lucrurilor din experiență și au o valabilitate obiectivă într'o judecată sintetică *a priori*”. Frază „genială” care trebuie însă detașată de orice interpretare idealistă; în teza strict idealistă este o tautologie să spui că principiile subiectului sunt în același timp principiile obiectului (aici imanent). Formula kantiană nu are un sens decât detașată de teza idealistă, decât dacă obiectul are o structură a lui, în *sine*, total indiferentă față de legile care organizează cunoașterea. Numai însă ce intră în aceste legi este cunoscut din obiect; nu există o identitate între structura categorială a obiectului și categoriile cunoașterii. Identitatea este numai parțială; ființa în *sine* are categorii care nu au nici un corespondent în gândirea

noastră; de altă parte gândirea poate avea și ea structuri fără corespondent în lumea reală (de ex. toate principiile de metodă, care duc la o pătrundere mai bună a obiectului, dar fără să aibă nimic corespondent în obiect). În fine, identitatea parțială între categoriile ființei și ale gândirii trebuie înțeleasă mai mult ca o *analogie* de structură decât ca o identitate de fapt. Dacă identitatea ar fi de fapt, nu ar mai putea exista fenomenul adevărului și neadevărului, a apropierii progresive, în cunoștința apriorică, de structura obiectului; este destul dacă cunoașterea apriorică dă o *schemă generală* corespunzătoare structurii obiectului. Și încă o precizare: lucrurile sunt cunoscute în măsura în care există o identitate parțială între categoriile obiectului și ale gândirii; este însă altă întrebare de a ști în ce măsură aceste categorii sunt cunoscute în *ele înșile*. Teza identității categoriilor nu exclude iraționalitatea lor parțială.

Cunoașterea intuitivă, empirică, desvăluie și ea un irațional; senzația este autonomă; ea ne dă cunoștința realului, a unui real independent de noi (*ist ein Realitätszeugniss*). Ea nu ne dă o cunoștință adecvată; tot așa cum cunoașterea apriorică era condiționată de „relația categorială fundamentală”, tot așa cunoașterea empirică este condiționată de altă relație fundamentală, a structurii noastre psihofizice; nu cunoaștem din „real”, din lumea realității decât ceea ce se încadrează în această structură fundamentală a organizării noastre. Senzațiile nu sunt decât simboluri; dar simboluri grele prin caracterul lor *real*, prezent; caracterul lor strict individual este atenuat prin constelațiile pe care le formează, puncte de reper diferite, pe registre diferite, asupra realului. Grele de realitatea lor, și prin aceasta, instanță ireductibilă a cunoașterii, sunt simboluri ale unei realități, care le depășește însă infinit. Numai pentru conștiința naivă este *realitate*, *real*, numai ceea ce este dat în senzație, în intuiția simțurilor.

Cunoașterea autentică nu este decât cunoașterea *adevărată*. Aporia adevărului constă în dificultatea de a imagina o nouă legătură, pe lângă cea originară, între subiect și obiect; o legătură care să o confirme. Criteriul immanent, corespondență între reprezentări, nu ajunge aici, este vorba de o corespondență nu numai interioară, ci cu obiectul transcendent. Situația se schimbă însă, dacă legătura — immanentă — este făcută între instanțe diferite cari dau o priză reală asupra obiectului transcendent; din puncte de vedere diferite cunoș-

tiința apriorică și aposteriorică are această priză asupra obiectului. Aporia adevărului se atenuază. Nu mai este nevoie de o nouă relație transcendentă: corespondența între prizele reale asupra obiectului, din puncte de vedere diferite, ajunge. Tot așa aporiile problemei și ale progresului cunoașterii capătă, în teza ontologică, o explicare ușoară; în sistemul idealist ele erau numai o conștiință interioară a unei dezvoltări imanente — din motive inexplicabile — ale unui sistem de cunoaștere. În poziția lui Hartmann, conștiința problemei și progresul cunoașterii sunt explicate prin implicările, una într-alta, a categoriilor realului; acestea formează sisteme de relațiuni din care ceea ce este obiectivat este numai o fâșie: este natural ca aceasta să împingă spre cunoașterea întregului sistem. Cunoașterea apriorică este deja o anticipare; punctul de gravitate al cunoașterii nu este în cunoscut, ci în necunoscut. Faptul că cunoașterea depinde de instanțe diferite, face ca ea să progreseze în tendențe divergente (metodologia experimentală ne arată de ex. că punctul de greutate este situat când asupra experienței, când asupra interpretării raționale —).

Cunoașterea *realului* nu epuizează cunoașterea legilor categoriale ale lumii. Existența însăși se desparte în două „moduri de a fi”. *Ființa ideală* există tot așa de în *sine* ca și ființa reală (obiectul matematicii, ideile, valorile). Este vorba aici de o altă „modalitate de a fi” — *eine andere Weise zu sein*. Este meritul fenomenologiei de a fi atras din nou atenția asupra ființei în *sine* a structurilor ideale; acestea (pe care psihologismul voia să le reducă la aspecte psihice) apar în *Wesensschau*, în privirea fenomenologică. Ceea ce distinge existența structurilor ideale de cele reale este că ele sunt *numai* structuri generale; nu contează „realizarea” lor în experiența reală, dacă capătă sau nu o ființă reală, individuală — ele există în *sine*, indiferent față de gradul de realizare afectivă (valoarea etică, de ex. există în *sine*, indiferent dacă este aplicată într’un domeniu real sau nu). Sunt apoi în afară de timp; nu devin, ca realul, sunt pentru totdeauna. Cunoașterea lor este *numai* o cunoaștere apriorică.

Fiind în *sine*, existența ideală este tot atât de transcendentă ca și obiectul real. Structurile ideale nu pot fi reduse la „legi ale gândirii”, care s’ar confunda cu gândirea însăși. Cunoașterea lor poate fi adevărată sau neadevărată, să corespundă obiectului ideal, transcendent, sau nu. Există și aici un *Erkenntnisprogres*, o lărgire progresivă a domeniului cu-

noscute. Toate aspectele fenomenului inițial al cunoașterii, toate aporiile se regăsesc și aici. Se găsește și aici irațional, grade de iraționalitate (valorile sunt parțial iraționale, numărul irațional în matematică, etc.).

Fenomenul caracteristic (fiind aici vorba numai de conștiința apriorică) este al „aproprierii” de conștiință (*Nahestelung zum Bewusstsein*). Tensiunea între subiect și obiectul ideal este mai mică decât între subiect și obiectul real. Deaceia distincțiunile sunt aici mai subtile, confuziile mai ușor de făcut. Logica are structura cea mai generală, dar mai puțin determinată. Principiul contradicției este aici un criteriu. El nu mai este însă decât un criteriu negativ pentru matematică, care are o structură mai individualizată, un grad mai mare de real.

În cunoașterea ideală lipsește instanța de control a intuiției empirice. Hartmann caută un echivalent în distingerea între două feluri de intuiții — *die stigmatische Intuition*, intuiția fenomenologică a esențelor (*Wesensschau*) și *die konspektive Intuition*, intuiția relațională în care apar clar discriminate, toate relațiunile obiectului ideal

#### IV. Etica.

Etica lui Hartmann urmează drumul trasat de Scheler în „Formalismus”, al unei etici materiale a valorilor. Hartmann aduce complectări sau interpretări critice. Un oarecare rigorism de origine kantiană este combinat cu un individualism care reia unele teze nietzscheene. Apoi, o revalorificare a eticii lui Aristot care i se pare, lui Hartmann, posibilă în cadrul principiilor eticii scheleriene. Ideea fundamentală este însă a lui Scheler (și Nietzsche): valorile etice nu sunt încă toate descoperite. Viața etică consistă înainte de toate în capacitatea de a percepe valori etice, ierarhia lor, de a descoperi domeniul etic. Numai astfel o etică filosofică autonomă, poate fi legitimată. Valorile etice sunt date în moralele pozitive. Cea mai mare parte a reflexiei etice de până acum a fost numai un comentariu filosofic al unor valori date și cari nu mai erau puse la îndoială. Nietzsche a arătat pentru prima oară că tocmai aici începe cercetarea adevărată: *nu știm încă ce este bine și ce este rău*. Etica filosofică nu se poate justifica comentând numai valorile date în Ethos: cercetarea ei este autonomă. Într’un domeniu al valorilor care nu este încă descoperit în întregime, eticianul poate face descoperiri



noi. Nietzsche a descoperit *die Fernstenliebe*, iubirea pentru descendenți, pentru rasă, sau *die schenkende Tugend*, virtutea care dăruiește.

Față de Scheler, „die eigentliche Ethik” a lui Hartmann are un caracter mai individualist (tendința către Nietzsche), situând mult mai jos decât Scheler valoarea Ethosului, a dezvoltării istorice a valorilor. De altă parte, Hartmann tinde să dea cercetării valorilor un caracter mult mai obiectiv decât Scheler; ce era la Scheler simțire pură devine la Hartmann evaluare obiectivă, critică. Valorile însăși, în ele, capătă un caracter mai mare de obiectivitate.

Cunoașterea valorilor nu este *ein Erfassen*. „Es ist mehr ein Erfasstsein”. Este o cunoaștere emoțională, în care nu prindem, suntem prinși de ceea ce este o valoare, de ceea ce conține o *datorie*, *ein Sollen*: Nu este numai o contemplație, este o poruncă, *ein Gebot*. Această poruncă este independentă de noi și de realizarea ei afectivă. Ea se găsește, ca și la Scheler, în *Werthgefühle*, în simțirea valorii. Valorile au *eine Forderung*, o exigență. Hartmann insistă mai mult decât Scheler asupra caracterului ei absolut.

Nu există în capacitatea de prindere a valorilor același progres ca în progresul cunoașterii. Când conștiința etică progresează, ea pierde în același timp în care câștigă. O valoare nouă cere sacrificarea altei valori. Este ceea ce Hartmann numește „îngustimea conștiinței etice”. Pe această îngustime, esențială domeniului etic, este fundată unilateralitatea tuturor moralelor practice.

Și încă un caracter al valorilor: ele nu au prin ele înșile, nici o puțință de realizare. Teza lui Socrate nu se poate menține. Pe când legile naturii se realizează prin ele înșile, valorile nu sunt decât porunci, ele determină concretul numai în mod indirect. Este nevoie pentru aceasta de o ființă care să le înțeleagă — de o ființă rațională deci — și care să aibă în același timp puterea de a le realiza. Această ființă este omul. Este situația privilegiată a omului în univers, față de tot ce este natură moartă, viață, că, singur, poate realiza valori etice. Teologia aparține numai omului. Lumea este un proces cauzal, care nu duce către nici un scop. Tocmai aceasta pune în evidență libertatea omului. Într-o lume organizată final, această libertate nu ar fi decât iluzorie; ea ar fi dinainte determinată într-o direcție fixată. Numai într-o lume cauzală, fără scop, scopurile omului își capătă valoarea lor

deplină. Omul este împărțit între două domenii: al cauzalității reale a naturii de o parte, al determinării dictate de valori de alta; sunt două ordine de determinare diferite: pe de o parte situația în care se găsește; de altă parte, scopul: ce trebuie să facă? Tocmai lipsa de forță a valorilor în sine este o condiție a puterii omului; tocmai această lipsă de determinare afectivă asigură o suprafață de alegere libertății sale, îl face o „ființă etică” capabilă să distingă între bine și rău.

Hartmann — este obiecția pe care o să i-o facă Scheler — nu vede nici o necesitate de a fonda etica într-o teleologie superioară, într-o filosofie a absolutului, a divinității. Etica este autonomă. Ea are din contră nevoie de teza unui „ateism postulatoriu”. Trebuie ca lumea să fie un proces orb, fără nici o influență a unei divinități, pentruca întreaga libertate a omului să poată fi valorificată. „Ai de ales, sau teleologie a naturii și a ființei în general, sau teleologie a omului”. Hartmann lasă să cadă aici o parte din doctrina kantiană, refuză să vadă necesitatea postulatelor rațiunii practice (nemurirea sufletului, divinitatea). Teza sa este teza nietzscheană: Gott ist tot. Dumnezeu a murit. Aceasta nu înseamnă, o descărcare de răspundere; este tocmai, condiția pentru ca omul să-și realizeze, singur, creațiunea.

Problema metafizică a eticei este problema libertății. Ea nu-și găsește la Hartmann soluția într'un „plus de determinare” pe care ar aduce-o într'o lume cauzală. La Kant, problema libertății își găsea o soluție în autonomia legii morale. Hartmann cere mai mult: libertatea față de legea morală însăși.

Este obiectul unei ontologii viitoare de a găsi situația metafizică a libertății umane „absolut în relativ”. Cercetarea ontologică este însă, în domeniul etic, numai la început.

## V. Filosofia istoriei.

Tema filosofiei istoriei este o temă favorită a gândirii germane moderne. Hartmann o reia în *Das Problem des geistigen Seins*. Tema principală este aici dată de Hegel, cu noțiunea sa de spirit obiectiv, *objektiver Geist*. Spiritul este, evident, personal; dar el trăește într'o comunitate care îl determină, care îl „suportă”, care îl depășește, care are devenirea ei proprie, durata ei proprie, momentul ei de ridicare și decadență; care are *un mod de a fi* ce îi este particular. Nu este o substanță așa cum credea Hegel. Problema existenții

spiritului obiectiv — care are o existență reală — este o problemă ontologică.

Cu cât se adâncește mai mult natura ontologică a spiritului obiectiv, a istoriei, cu atât ea pare mai enigmatică, *rätzelhaft*. Massa nu are o conștiință a ei — precisă; are totdeauna o conștiință inadecvată. Conducătorul — „der Führer” — are funcțiunea de a lămuri masei propriul ei *spirit*, propria ei conștiință, modul ei de a fi. Reflexiile lui Hartmann aduc și aici aminte de reflexiile lui Scheler din „*Etică*” (*Vorbilder und Führer*). Ca și la Scheler istoria este condusă de factori instinctivi și de altă parte de puterea ideii (Scheler îi numea factori reali și ideali). Spiritul obiectiv are o existență care nu este nici conștientă, nici inconștientă, nu are scop; ceea ce o caracterizează este tocmai heterogenitatea factorilor cari o compun. Ea are mai mult un caracter procesual. Spiritul obiectiv nu este, așa cum îl credea Hegel, așa cum se vede el pe sine. Tocmai această conștiință proprie este inadecvată. Deaceia, procesul istoriei, proces real al spiritului, devine limpede numai după ce s'a făcut; istoria apare clar numai în perspectiva trecutului.

## VI. Ontologia.

Tema centrală a filosofiei lui Hartmann este tema ontologică. Toată problematica disciplinelor particulare este organizată de natura ontologică (*Seinsweise*) a obiectului lor. Tocmai acest *fel de a fi* este ceea ce este mai misterios (*rätzelhaft*) în problemele ultime pe care și le pot pune fiecare dintre ele: ce este materia? ce este viața? ce este spiritul? cum există valorile, ființa istorică? etc.

Cercetarea strict ontologică a fost cu totul neglijată de filosofia modernă. Ea este ascunsă însă în dosul oricărei tematici filosofice — a cunoașterii metafizicei, eticei, etc. Singura parte discutabilă din metafizică, este, pentru Hartmann, partea ontologică. Așa era și pentru Aristot, a cărui metafizică era aproape în întregime, o ontologie, *eine Seinslehre*. Evident, o revenire la Aristot este imposibilă; noțiunile, odată formulate, aruncate în istoria filosofiei, evoluează, își urmează cursul lor propriu. Este mult de reținut încă, pentru fixarea problematicii ontologiei, dela discuția medievală în jurul universalilor; distincția între *essentia* și *existentia* este fundamentală pentru orice ontologie. Ontologia lui Wolff poate să fie și ea reabilitată. Din „*Logica*” lui Hegel, care este în mare parte

o ontologie, rămâne, fundamental, ideea bogăției structurilor ființei. Între cercetările moderne: „Gegenstandstheorie” a lui Meinong; încercarea lui Heidegger, falsificată însă dela început prin punctul de plecare, restrângerea existenței la existența proprie.

Dificultatea cea mare constă în separarea punctului de vedere pur ontologic de orice punct de vedere al cunoașterii; irațional sau rațional, *Vorhandenes* a lui Heidegger, fenomen, sunt toate perspective ale cunoașterii. Onticul este *in sine*. Deaceia și ontologia fenomenologică este inconsistentă; ea se raportează la „fenomen”; dar structura ontologică nu este „ceea ce apare” în fenomen; ea poate să apară numai parțială; ea depășește infinit fenomenul. Trebuie, în ontologie, făcută net distincția între *intentio recta* și *intentio obliqua*. Cercetarea ontologică este tocmai o revenire dela *intentio obliqua* a tezelor filosofice la *intentio recta*. Cunoașterea naivă, îndreptată asupra lucrului, direct, cunoașterea științifică se găsesc aici pe același plan cu ontologia. Deaceia rezultatele cercetării științifice sunt prețioase pentru ontologie. Se va spune însă că progresul științific este divergent; dar această divergență nu poate fi infinită. Categoriile lumii au între ele relații, se ierarhizează în structuri tot mai complexe; divergența trebuie să aibă o limită. Analiza categorială este însă la început.

În *Zur Grundlegung der Ontologie* Hartmann studiază noțiunile capitale, formale încă, ale unei ontologii generale, delimitează domeniul, materialul. Ideea fundamentală a ontologiei hartmanniene este *die Schichtung des Seins*, separarea în *moduri deosebite de a fi* a Ființei; tema centrală a ontologiei va fi de a separa cu îngrijire aceste planuri, de a găsi caracterele lor, legea lor internă. Planurile mari cari se pot distinge sunt ale *Realului* (reales Sein) și ale *Idealului* (ideales Sein). La ele se ajunge prin distingerea celor două momente ontice fundamentale: al existenței (*Dasein*) și al esenței (*Sosein*). Din punct de vedere al cunoașterii, cunoașterea apriorică se întinde asupra domeniului esenței și existenței ideale, a esenței numai a realului; cunoașterea aposteriorică asupra esenței și existenței realului. Hartmann accentuează, față de fenomenologie, care nu are decât o privire pentru esențe, importanța *realului*, duritatea lui (*die Härte des Realseins*). Ontologia nouă este o ontologie analitică, care nu exclude din domeniul ei nici unul din aspectele existenței. Domeniul realului este foarte bogat. Actul de cunoaștere este

numai unul din contacturile posibile cu realul. Duritatea lui este mai ales simțită în viață — în actele emoționale pe care le semnalase Scheler și pe care Hartmann le numește *emotional-transzendente Akte* (actele de viață, suferință, afecțiune, acțiune, etc.). Atitudinea ontologică a lui Hartmann este așadar tot așa de integrală, de bogată ca și a filosofiei existențiale. Realul este individual, în timp și spațiu. Existența ideală este în afară de timp, nu are decât o structură generală; mai pregnant este dată în domeniul matematicii. Domeniul valorilor aparține și el domeniului idealului: felul existenței lor este încă foarte discutabil. Tot aici trebuiesc plasate esențele descoperite de fenomenologi (ideal implicate în real); tot aici înfine domeniul logicii, care nu trebuie confundat cu celelalte modalități ale ființei ideale; el este mult mai general decât obiectele matematice; acestea sunt supuse legilor logice, dar nu pot fi explicate prin ele; nu „intră” în ele; au, ca modalitate de existență, ceva în plus.

O ontologie analitică este atentă la toată bogăția, la nuanțele infinite ale modalităților de existență ale realului și idealului. Între planurile de existență există o ierarhie. Realitatea realului ca atare, are „die höhere Seinsweise”. Toată bogăția și varietatea individuală aparține realului; apoi, realul are structuri mult mai diferențiate decât idealul (chiar privit din punctul de vedere al valorilor, realizarea valorii este valoroasă în sine). Ființa ideală are și ea o existență în sine, există și aici o ierarhie; are însă, spus popular, o existență mai „subțire”, mai puțin consistentă, un fel de existență diminuată. Autonomia idealului este numai gnoseologică; pentru Hartmann, idealul este „o existență imperfectă”.

Legile logice condiționează structura matematicilor, fără însă să le poată crea. Categoriile matematice se regăsesc în fenomenele fizice; știința modernă cunoaște fenomenele fizice sub raport cantitativ; dar acestea sunt mai mult decât raporturi numerice: sunt spațiu, timp, cauzalitate etc.: aici se evidențiază un alt aspect al bogăției și ierarhiei modalităților ființei. Fiecare mod de a fi superior este dependent de un mod de a fi inferior (matematic de logic, fizic de matematic, biologic de fizic, etc.), fără însă ca structura ontică inferioară să fie suficientă pentru a crea structura ontică superioară. Relația este ireversibilă. Este drept că fenomenele fizice sunt cunoscute prin cantitativ, cantitatea este cantitate a *ceva*, care nu mai poate fi redusă la ea; realitatea fizică este infinit mai

bogată decât privirea noastră cantitativă asupra ei. (Scheler spunea deja că științele nu dau decât „puncte de contact” în timp și spațiu). Matematicul aparține fizicului, fără ca acesta să se rezolve în cel dintâi. Sau, cum spune Hartmann, matematica nu este știința cea mai înaltă, ci „viel eher die niederste Wissenschaft”, știința cea mai inferioară.

Aceleași relațiuni categoriale între fizic și biologic, biologic și psihic; este tema unei analize categoriale a viitorului de a determina toate aceste implicații ierarhice ale categoriilor, care, ontologic, sunt fondate în *densitatea* diferită a felului de a fi.

Metafizica — singura parte reală a ei este ontologia. Metafizică speculativă (Gebietsmetaphysik: problema sufletului, a divinității, etc.), nu se mai poate face astăzi. Virtutea reflexiunii filosofice este, astăzi, de a nu vrea să realizeze cu orice preț, repede, un ansamblu unitar. Virtutea filosofului este de a clădi, încet, analizând, sistematizând cercetări de domenii diferite. Numai astfel se poate ajunge, pas cu pas, la o analiză categorială, la o ontologie care să cuprindă în ea varietatea infinită a existenței, toată bogăția structurilor lumii.

---

## FILOSOFIA CULTURII.

---

### Nietzsche

Friedrich Nietzsche apare ca una din figurile gândirii contemporane, care a exercitat o fundamentală influență asupra timpului. Oscilând între directivele sistematice și cele fragmentar aforistice, cugetarea lui Nietzsche se prezintă neobișnuit de complexă și de indeterminabilă. Faptul derutant pentru cel ce încearcă să-i expună vederile, stă în aceea că orice amănunt ideologic ascunde câte un aspect biografic, singurul care poate întregi înțelesul ideii respective; dar, la rândul său, însăși excepționala experiență trăită a filosofului reclamă neîncetat o clarificare.

Spre deosebire de cea mai mare parte din gânditorii veacului XIX, a căror doctrină se află cu totul emancipată de trăirea lor practică și chiar teoretică, în cazul lui Nietzsche avem un conglomerat ireductibil alcătuit din viață și operă, cari nu pot fi separate una de alta nici 'chiar printr'un act de abstracție forțată<sup>1)</sup>. Aceasta pare să fie trăsătura necontemporană a filosofului, care-l așază mai degrabă în seria vechilor cugetători greci<sup>2)</sup>. Numai un neconținut apel la complexul de probleme și evenimente al vieții sale, ne deslușește contrazicerile întâlnite la tot pasul în opera nietzscheană. Principala dificultate stă în faptul că substanța filosofiei va fi privită acum sub specia devenirii, a prefacerii, așa cum se întâmplă cu momentele trăirii. Aci nu avem, însă, o simplă concepție

---

1) Tudor Vianu : Fr. Nietzsche și filosofia ca formă de viață în Idealul clasic al omului, Buc. Vremea, 1934, p. 63.

2) *Idem*, p. 94.

a devenirii cum e cazul cu alți gânditori, ci o aplicare efectivă a acestei idei, prin aserțiunile atât de multiple și contradictorii asupra aceleiaș realități.

Un asemenea mijloc de comunicare se pare că a fost singurul potrivit pentru exprimarea conșutului cu totul nou, verificator și răsturnător de valori, al formei sale de gândire. Într'adevăr, o viziune complect originală, care vrea să rupă orice filiațiune — atât metodic cât și substanțial — cu antecedentele, nu recurge la simplificarea elementelor sale până la o dirijată unitate de sens: astfel ea ar putea să-și confunde intenția cu ideile anterioare, scăpându-se prin aceasta însuș imponderabilul unei contribuții într'adevăr noi. Într'un atare efort spre o contribuție nouă constă riscul lui Nietzsche, pentru care nu există bucuria expresiei definitive, în vreme ce aruncă pe cumpăna devenirii orice afirmare a sa, așa încât la urmă să rezulte sau un efectiv spor spiritual sau nimic.

Asemenea lui Descartes, Nietzsche urmărește să însuflească o filosofie cu totul nouă, ale cărei elemente să nu se determine pe linia niciunei alte gândiri antecedente, urmărind ca orice amănunt să fie în totul cugetat de el. Dar deosebit de Descartes, nu se străduiește să facă apel exclusiv la temele propriei rațiuni, ci numai să verifice fundamentul, cu o minte proaspătă, orice date ale achizițiilor anterioare, cari ne-au rămas ca axiome. În această privință, el se apropie mai mult de Rousseau, legat fiind prin acelaș destin de a se opune secolului său cu o dramatică hotărâre.

Friedrich Nietzsche s'a născut în 1844 la Rocken, ca fiu al unui pastor protestant. Pierzându-și părintele încă delă vârsta de cinci ani, s'a retras cu mama sa la Naumburg. A urmat apoi la colegiul dela Pforta, unul din cele mai bune ale Germaniei, unde-și primeau îngrijirea îndeobște fiii de aristocrați.

Este interesant de semnalat că niciun filosof n'a contribuit la formația spirituală a lui Nietzsche în cursul tinereții sale. De fapt, chiar și mai târziu, Platon apară ca singurul filosof, pe care l-a cunoscut bine. Cea mai însemnată înrâurire din tinerețe a fost exercitată de poetul Hölderlin, cu destinul căruia se va întâlni și tristul sfârșit al lui Nietzsche; cu acest prilej se naște interesul și pasiunea pentru spiritualitatea grecească. O altă acțiune puternică asupra anilor săi de tinerețe, a fost aceea a cugetătorului american Emerson.

Mai târziu Nietzsche întreprinde studii aprofundate de



filologie clasică la universitățile din Bonn și Lipsca; aci intervine capitolul impresionant al sale prietenii cu Erwin Rohde. Studiul filologic, deși strălucit, n'a fost pentru Nietzsche decât un exercițiu de disciplină, pe de o parte spre a-și zăgăzui interesele sale multiple, cari amenințau să se spulbere, iar pe de altă parte spre a se introduce cu mai multă certitudine și profunzime la izvoarele mult doritei spiritualități grecești. Studentul Nietzsche a fost atât de excepțional, încât profesorul său, Ritschl, care-l considera drept geniu, îl recomandă ca profesor de filologie clasică la universitatea din Basel, deși tânărul nu avea studiile complet terminate.

Nietzsche își ocupă catedra în 1869, întrerupându-și cursurile peste un an spre a servi ca sanitar în tabăra prusiană, cu prilejul campaniei din 1870-71. La întoarcere, reluându-și catedra, intră în relații tot mai strânse cu Richard Wagner și cu soția acestuia, Cosima Liszt, cari locuiau la Tribschen, pe lacul Lucerna. În vremea aceasta, Wagner nu-și cucerise încă faima și lucra la al său *Sigfried*. Nietzsche recunoaște mai târziu că uniunea spirituală cu Wagner și zilele petrecute la Tribschen au fost cele mai frumoase din viața sa. Această tihnă durează până la 1876, când se întâmplă două mari evenimente: în primul rând boala lui Nietzsche — suferințe intense de cap și de ochii — iar în al doilea rând ruptura cu Wagner, care-și inaugurează acum teatrul dela Bayreuth. Până acum, scrierile lui Nietzsche alcătuiesc primul ciclu încheiat.

În acest timp el este silit să renunțe provizoriu la catedră, spre a-și vedea de sănătate; încearcă să-și reia din nou slujba în 1878, dar deoarece suferințele sale continuau să-l persecute, Nietzsche renunță definitiv la profesorat în 1879, odată cu pensiunea anuală acordată de universitatea din Basel, ce-i asigura existența pentru tot restul vieții. În anii cari urmează, Nietzsche, purtat ca de un blestem, cutreeră neîncetat diferite localități, stând deobiceiu iarna la Sils-Maria în Engadine iar vara la Rapallo (lângă Genova). Mai târziu îl vedem ducându-și existența la Torino. Între timp, își formează noi și sporadice prietenii: Paul Rée, Lou Salomé și Heinrich von Stein. Acest al doilea ciclu din viața sa, emancipat de o aservire profesională, durează până la sfârșitul anului 1888, când semnele demenței s'au manifestat pentru prima dată, sub o formă incurabilă. Maladia nu l-a părăsit până la moartea sa, survenită în 1900.

Natura deosebită a scrierilor lui Nietzsche se află grupată, în mod obișnuit, pe trei faze. Karl Jaspers, autorul unei bogate monografii asupra filosofului, dă următoarele numiri acestor etape: 1)  *timpul încrederii în cultură și genii* (până la 1876); 2)  *timpul încrederii pozitiviste în știință* (până la 1881) și 3)  *timpul filosofiei nouă* (până la sfârșitul lui 1888).

Prima fază cuprinde ca lucrări mai importante: *Die Geburt der Tragödie* (Nașterea tragediei), compusă între 1869 și 1871, publicată cu data de 1872, și *Unzeitgemässe Betrachtungen* (Considerații inactuale), alcătuită din patru părți: 1) *David Strauss der Bekenner und Schriftsteller* (David Strauss mărturisitorul și scriitorul, 1873); 2) *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (Despre folosul și neajunsul istoriei pentru viață, 1874); 3) *Schopenhauer als Erzieher* (Schopenhauer ca educator, 1874) și 4) *Richard Wagner in Bayreuth* (1876).

A doua fază (dela 1876 la 1882) cuprinde *Menschliches Allzumenschliches* („Omenesc, prea omenesc” compusă în 1876-1877); *Vermischte Meinungen und Sprüche* („Părerii și sentințe amestecate”, compusă dela 1876 la 1878, publicată în 1879 ca o continuare la *Menschliches Allzumenschliches*); *Der Wanderer und sein Schatten* („Călătorul și umbra sa” compusă în 1879, publicată cu data de 1880, ca ultimă parte a lui *Menschliches Allzumenschliches*, reunită cu această lucrare în 1886, spre a-i alcătui al doilea volum) și *Morgenröthe* („Aurora” publicată în 1881). Aceste scrieri, probabil și din pricina bolii sale, care-l împiedecă dela un efort susținut, au o formă aforistică, fragmentară.

Ultima fază (dela 1881 la 1888) cuprinde culegerea aforistică *Die fröhliche Wissenschaft* („Știința veselă” compusă în 1881, publicată în 1882); poemul în proză *Also sprach Zarathustra* („Așa grăi Zarathustra” în patru părți, prima și a doua parte publicate în 1883, a treia parte în 1884, iar ultima în 1885); *Jenseits von Gut und Böse* („Dincolo de bine și de rău” publicată în 1886), *Zur Genealogie der Moral* („Pentru genealogia moralei” 1887). Ultimul an de lucru al lui Nietzsche, adică 1888, este și cel mai fecund; în acest scurt interval apar într-o goană febrilă: *Der Fall Wagner* („Cazul Wagner”); *Götzendämmerung* („Asfințitul idolilor”), *Der Antichrist*, *Ecce homo*, *Nietzsche contra Wagner*. Printre operele sale postume cea mai importantă este *Wille zur Macht* („Voința

de putere"). Vom încerca o scurtă caracterizare a celor trei momente din cursul gândirii sale.

Prima fază, aceea a „încederii în cultură și genii” își fixează ca directivă critica față de formele vieții contemporane odată cu admirația Greciei antice. Lucrarea reprezentativă este „Nașterea tragediei”. Această scriere, cea mai frumoasă a lui Nietzsche, are ca țel surprinderea unui moment organic, originar înlăuntrul culturii grecești, situat în contrast cu tendințele raționale inaugurate de Socrates, cari pecetluiesc și spiritualitatea deficientă a lumii contemporane.

Sentimentul primordial, metafizic al Grecului este durerea și spaima existenței. Spre a se elibera de această stare apăsătoare, găsește vechiul Elen două căi, una analogă visului iar cealaltă beției. Numai în asemenea ipostaze, el se poate simți ușurat de povara individualității sale. Prima stare se află desemnată prin termenul de apolinică, recunoscută în arta statuară greacă și în spiritul epopeii; Homer apare ca prototip al poetului apolinic. A doua modalitate, cunoscută sub numele de *dionisiacă*, se evidențiază în înfăptuirile muzicii. Momentul apolinic este acela al contemplării liniștite pe calea visului, la care se sublimează toată durerea de a trăi; momentul dionisiac exprimă, dimpotrivă, ca o beție colectivă, acea aspirație spasmodică a omului de a-și pierde individualitatea, căutând să reintre în sânul naturii și să se contopească cu ea — (motiv orgiastic ce animă spiritul Bachanalelor. Aceste două replici deosebite la neliștea metafizică de care era bântuit vechiul Grec, se află îmbinate în țesătura tragediei pre-socratice, îndeosebi a lui Eschile. Tragedia întrunea, pe de o parte, calitățile plastice și epopeii, iar pe de altă parte atributele lirismului și muzicii, reprezentând, astfel, cea mai organică încununare a spiritului omenesc. De când, însă, Socrates a început să pună preț pe rațiocinare și dialectică formală, omul a pierdut contactul metafizic cu propria sa existență, suferind o diminuare vitală din această înstrăinare de el însuș.

Pentru a fi reîmprospătat și în vremea noastră, sentimentul unei trăiri autentice, este reclamat ca educator geniul. Acesta își află întruchiparea, în primul rând, în persoana lui Schopenhauer („Schopenhauer ca educator”), care opunându-se raționalismului socratic, încearcă să se apropie pe cale intuitivă de substratul metafizic al existenței, în vreme ce se adresează omului luat în totalitatea sa; apoi apare Richard Wagner, a cărui dramă muzicală, care caută să întrunească toate

artele și să facă apel la cea mai mare parte din funcțiunile sufletești ale spectatorului, constituie o reînviere a vechii tragedii grecești. Numai pe această cale poate fi regenerată omeniirea meschină și lăse a vremurilor noastre, unde predomină tipul „filistinului cultural” sugerat de persoana hegelianului David Strauss.

Prima fază, a entuziasmului și a încrederii în genii, dă loc — după descurajarea pricinuită de ivirea bolii și după decepția provocată de Wagner — unei etape sceptice, critice și analitice, unde preocuparea metafizică cedează locul unui interes moral-psihologic. Această înclinație este îndeobște deșteptată prin frequentarea moraliștilor francezi, recomandați de tânărul său prieten Paul Rée. Aci începe, de fapt, dificultatea gândirii nietzscheene, care exprimată parțial și aforistic suferă adeseori importante dificultăți de interpretare. Interesele analitice devin multiple, prelungindu-se ca atare și în ultima fază a gândirii sale.

Jaspers declară: „Nu există nicio realitate asupra căreia Nietzsche să nu fi spus ceva: din scrierile sale se pot scoate idei aproape despre toate lucrurile mari și mici, despre stat, religie, morală, știință, artă, muzică, despre natură, viață, boală, despre lucru, bărbat și femeie, iubire, căsătorie, familie, despre popoare, epoci, istorie, personalități istorice, despre ultimele întrebări ale filosofării”<sup>1</sup>). Dar pe Nietzsche însuș îl surprindem mai târziu în „Știința veselă” că-și exprimă o dorință a cunoașterii analitice de proporții aproape alarmante, neegalate poate decât de întrebările cazuisticii catolice: „S’au stabilit ca obiecte ale cercetării diferitele împărțiri ale zilei, succesiunile unei regulate fixări a lucrului, sărbătorii și odihnei? Se cunosc efectele morale ale alimentelor? (Scandalul care izbucnește mereu pentru și contra regimului vegetarian dovedește că nu există o asemenea filosofie a hrănirii). S’au adunat experiențele asupra vieții în comun, d. p. experiențele mănăstirilor? Moravurile învățaților, ale negustorilor, artiștilor, meșteșugarilor — și-au găsit pân’ acum cugetătorii lor? Este atât de mult de gândit la aceasta!”.

Dupăcum se vede, interesul analitic, verificator, exegetic, se află acum pe primul plan al preocupărilor nietzscheene. Din atâtea întrebări, se nasc o sumă de răspunsuri scânteie-

---

1) *Karl Jaspers: Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin u. Leipzig, Walter de Gruyter, 1936, p. 101.

toare, dar lipsite de un acord reciproc. Jaspers întrevăde însă o modalitate a coordonării chiar înlăuntrul acestor contradicții. Ceeace este negat pe planul rațiunii, alcătuind o infinitate de formule sceptice, își află afirmarea pe planul istoricității — al devenirii. Pe de altă parte, metamorfoza treptată a ideilor devine lege în cadrul unui efort continuu de adaptare a cugetării la cele mai imperceptibile variații dinlăuntrul propriei conștiințe.

Dupăcum am amintit, preocuparea fundamentală din acest timp este cea morală iar ca lucrare reprezentativă apare „Menschliches Allzumenschliches”. Orice valoare există numai aparent ca atare, nimic nu se înalță deasupra nivelului obișnuit și mediocru; totul este omenesc, prea omenesc. Adevărata morală se dovedește a fi numai aceea care se neagă pe sine. Scopul moralei fiind tocmai căutarea fanatică a adevărului, această disciplină se găsește în dilema provocată prin propria sa structură, de a propaga și constata binele. Deoarece acesta nu există, morala se află constrânsă să recurgă la formule ipocrite. Prin urmare adevărata morală corespunde tocmai propriei sale negări; aceasta ar fi singurul mijloc al ieșirii din impas.

De fapt, Nietzsche, dupăcum vom vedea mai târziu, nu neagă morala ci numai „o morală” și anume pe cea creștină. Spre deosebire de idealul creștin al milei și iubirii, privit ca efectul coaliției întreprinsă de indivizii mediocri împotriva celor excepționali și puternici, Nietzsche inițiază formula omului superior. În locul unei „morale a sclavilor, așa cum propagă creștinismul, el dorește instaurarea unei „morale a stăpânilor”, având ca ideal forța. Jaspers lămurește ca fiind totuși normală această postulare a sănătății și puterii la un om pe care suferințele fizice nu l-au părăsit tot timpul vieții. Sănătatea reclamată nu este, de fapt, cea organică, ci ea rezultă din armonia și prosperitatea specială a diferitelor funcțiuni sufletești, cari stau la baza personalității deosebite.

Această a doua fază pozitivistă, pe lângă influența moralistilor francezi, îndeosebi a lui La Rochefoucault, se mai caracterizează și prin atașarea la evoluționismul lui Spencer. Intuiția devenirii, atât de scumpă lui Nietzsche, care avea pentru Heraclit cea mai adâncă admirație, se îmbină cu idea de progres. Dar aci trebuie să semnalăm paradoxul dinlăuntrul acestui moment al gândirii nietzscheene. În vreme ce evoluționismul asociază, cum e și firesc, idea de progres cu o concepție opti-

mistă, la Nietzsche același gând al progresului, nu poate și nu trebuie să înlăture pesimismul, atributul aristocratic al omului tare. Numai cei puternici pot privi și înfrunta durerea existenței, fără s'o acopere cu vălul iluziei. Pe când în prima fază el aducea elogiul spiritului grecesc, fiindcă a știut să se ridice pe două minunate căi deasupra restriștei ce o oferă viața vidată de conținutul ei metafizic; acum privește, dimpotrivă, ca o marcă de noblețe, sfidarea pieptișe a oricărei suferințe. Prin urmare, cu aderențe spenceriene în ceea ce privește progresul, filosoful păstrează totuși în fundul sufletului pesimismul lui Heraclit, revelatorul veșnicei deveniri. Din acest aliaj pur temperamental va țâșni visiunea supraomului, pe care-l vom vedea vorbind cu cea mai adâncă eloquență prin gura lui Zarathustra.

Dar odată cu ultima fază din gândirea sa — întemeiată în cea mai mare parte pe străfulgerări interioare, scăpărări lirice, momente muzicale, alcătuind atâtea efecte ale unei iradiări mistice — ideea pozitivistă a progresului suferă o amendare. Într-o zi a anului 1881, aflându-se Nietzsche la Sils-Maria, are revelația subită a veșnicei reveniri. Ideea ciclică a reîntoarcerilor este cu mult mai veche, alcătuind baza unor speculații anterioare; totuși, lui Nietzsche i se impune această perspectivă sub forma unei intime desvăluiri. Timpul fiind infinit, iar virtualitatea evenimentelor mărginită, înseamnă că niciun fenomen nu apare ca nou, ci s'a repetat și poate se va mai repeta de mii de ori. Această intuiție a revenirilor, se pare, astfel, că ar contrazice vechea idee a progresului, pe care o adoptase; dacă totul se reîntoarce, atunci nu mai putem admite ipoteza unei propășiri infinite.

Totuși conceptul supraomului, care presupune încrederea în progres, se afirmă acum în toată amploarea. Expresia de „supraom” pare a fi denumirea unei noțiuni bastarde, provenită din alierea unor factori științifici și a unor factori mistici, uniune care se găsește deapururi la baza „utopiilor”.

Într'adevăr, perspectiva supraomului se poate determina în primul rând ca o consecință a evoluționismului și a darwinismului. Admițând ideea științistă a progresului, se poate susține că individul uman nu reprezintă ultimul stadiu evolutiv în neîncetata dinamică a existenței; dupăcum omul s'a dezvoltat din specii inferioare, tot astfel și din el se poate naște o nouă întrupare de viață, ce-l va depăși. Pe de altă parte, ținând seama de ideea „luptei pentru viață” preconizată de Darwin,

potrivit căreia se asigură biruința celor mai puternici, supraomul cu atributul forței sale, ar fi un astfel de învingător. El prezintă transpunerea factorului progresist de pe planul natural pe cel moral.

Dar idea supraomului mai apare și ca rezultanta unei acțiuni revelatorii de natură profetică, așa cum se vede în „Zarathustra” unde vechiul rol de educator la care era solicitat „geniul” — apariție determinată tot de cadrul uman — revine acum unui exemplar de extracție superioară. În această nouă înfrumusețare de viață se poate urmări cum încrederea în ideea de mai bine se poate concilia cu factorul sufletească ireductibil al pesimismului. Supraomul este, într-adevăr, trist din pricina singurătății și a menirii sale de a dăruia fără să primească. Acest amănunt, întâlnit neîncetat ca un leit-motiv tragic, în viața filosofului, se recunoaște adeseori și în operă, chiar înainte de publicarea lui „Zarathustra”; astfel în mica poezie *Morala stelelor* din „Știința veselă” recunoaștem superioritatea dar și însingurarea astrului, destinat să rămână numai el strălucitor și să răspândească lumină în nemărginitul întuneric al spațiului cosmic. Prin urmare, idea de progres și de ascensiune se află asociată la Nietzsche cu aceea a martirajului, care exclude bucuria. Pe lângă resortul revelatoriu, pesimismul ar fi încă unul din factorii interiorizării, situații complementare față de componentele evoluționiste, cari au conlucrat la geneza ideii de supraom.

Privind în întregime cugetarea lui Nietzsche, trebuie să accentuăm că rolul său cel mai hotărâtor a fost acela de filosof al culturii. În orice domeniu de activitate spirituală se poate surprinde la acest gânditor — în mod vădit sau latent — o aspră critică adusă timpului său. Astfel, încă din prima fază de gândire când propagă o reluare de contact cu fondul metafizic al existenței, Nietzsche atacă îndeosebi, lipsa de autenticitate în trăirea a omului contemporan. Prin acțiunea istorismului din veacul XIX, omenirea având ațintită privirea asupra altor vremuri, a ajuns să-și însușească anorganic elemente ale epocilor antecedente, fără a iniția o expresie proprie de viață. Lumea contemporană este, cu alte cuvinte, lipsită de stil. Odată cu aflarea acestuia, vremea noastră își va fixa deasemenea aceeași independență și organicitate ca oricare altă epocă vitală din istorie.

De fapt, Nietzsche, propovăduind însușirea unui stil, ia și el ca model epocile antecedente, orientându-se, prin urmare,

tot istoric. Filosoful dorește, însă, o trăire a momentului istoric prezent, iar nu o întâmplătoare achiziție teoretică a datelor trecutului. Această distincție se evidențiază și în convingerea că orice formă de viață contemporană nu se constituie decât ca produs al unei anumite istorii, pe linia căreia ea trebuie să evolueze. Astfel, Nietzsche, combătând istorismul veacului XIX, devine, totuș, primul teoretician al unei concepții istorice înlăuntrul culturii, în locul celei raționaliste, ajunsă la o mare înflorire în veacul XVIII<sup>1)</sup>.

Iar proclamarea geniului și mai târziu a supraomului ca educatori, își răsfrânge înțelesul tot într-o atitudine critică adoptată față de timpul său. Nu numai istorismul veacului XIX ci și alte fenomene contemporane au dirijat vremea noastră înspre acea cumplită penurie a mijloacelor de afirmare proprie. Unul din acestea ar fi pricinuit de primatul tehnicei, care desumanizează orice activitate omenească. O asemenea constatare, ajunsă atât de banală, astăzi, își afirma mai mult rostul în timpul lui Nietzsche, când un John Ruskin susținea cu energie aceeaș teză. Apoi individualismul, trecea iarăș ca una din cauzele sterilității, manifestată în cadrul ultimelor decenii; individualitatea anarhică s'a dezvoltat numai în dauna „personalităților” excepționale. Ea se constituie ca o ultimă consecință a creștinismului, care dezvoltă cultul mediocrității și dă glas gloatelor. Am mai amintit de invectivele sale împotriva creștinismului, privit ca o conspirație a mulțimilor, în măsură să paralizeze acțiunea oamenilor superiori; aceeaș obiecție este adusă și individualismului, considerat ca un derivat al condițiilor de viață creștine, primele resorturi ale „nihilismului” din zilele noastre.

Astfel, mai întâi „geniul” și, odată cu evoluția ideilor sale, „supraomul” trebuie să canalizeze și să substanțializeze din nou cursul anarhic al omenirii contemporane. De aci, căutarea cea mare a vieții lui Nietzsche a fost formula omului superior. Iar tranziția dela accepția geniului la aceea a supraomului — cu amintita fază sceptică intermediară — corespunde cu trecerea dela o soluție obiectivă la una subiectivă. Reclamarea geniului determină faza încrederii în alți inși, cari l-au decepționat în cele din urmă, arătându-i că totul este „omenesc, prea omenesc”. Desgustat, filosoful fuge de lume, cău-

1) Tudor Vianu : *Istorism și Raționalism*, București, Tiparul Universitar, 1938, pp, 41-60,



tând să-și afle refugiul și mântuirea numai în propria lui ființă, de unde dă la iveală elementele supraomului. Nietzsche însuși, retras pe culmile munților, în vreme ce devine tot mai singur, își asumă sarcina de nouă călăuză spirituală a omenirii decăzute.

## Oswald Spengler

Sunt rari gânditorii și puține operele, cari să fi avut un răsunet atât de adânc și răscolitor în conștiința europeană de după război, ca acela trezit de lucrarea „*Der Untergang des Abendlandes*” a lui Oswald Spengler (1880-1936). S’a spus că succesul uluitor al acestei sgomotoase cărți, atât de gravă și pesimistă în concluziile ei, s’ar explica prin faptul că vine după prăbușirea politică și militară a Germaniei wilhelmiene, a cărei înfrângere și-ar găsi în paginile ei o grandioasă justificare metafizică. Este posibil ca lucrul să fie adevărat în ceea ce privește primirea de care această carte s’a bucurat în Germania, deși ea a fost terminată, în prima ei formă, în preajma izbucnirii războiului. Dar pentru că opera lui Spengler, cu prevestiri atât de sumbre pentru viitorul culturii europene, a deșteptat un interes deosebit și dincolo de granițele patriei autorului, s’ar putea ca succesul unic pe care l-a avut să ascundă și alt tâlc: răsunetul mare, ecoul ei deosebit, s’ar putea datora și acelui sentiment intim, convingerii neexprimate dar existând latent în conștiința postbelică europeană, că întradevăr cultura occidentală este pe cale de a se stinge, prin sleirea forțelor creatoare și epuizarea posibilităților ei interioare. Acestui sentiment infiripat în întreg sufletul european, și nu numai în cel german, Spengler îi dă expresie lămurită și o formulare radicală. Mai mult ori mai puțin categoric, noi contemporanii vedem, simțim și gândim ca el, și deaceia multe din afirmațiile lui ne plac, ne conving și ne tulbură, prin nu știu ce aer de evidență pe care îl au.

Înainte oricăror anticipații subiective, să facem însă cunoștință mai de aproape cu gândirea filosofică a lui Oswald Spengler. În filosofia generală propriu zisă, Spengler nu este un spirit creator în genul marilor gânditori, cari să aducă o nouă concepție despre lume și viață, un punct de vedere nou și revoluționar în felul de a privi realitatea. Adânc pătruns de filosofia lui Heraclit, asupra căruia a și scris un frumos studiu, ideile filosofice fundamentale și directe pe care își

sprijină filosofia culturii și filosofia istoriei, unde este într-adevăr un deschizător de drumuri, le găsim exprimate de alți gânditori moderni, printre cari trebuie să în primul rând amintim Goethe și Bergson, deseori citați în scrierile sale. La această trebură incontestabil adăugat și Nietzsche, dela care a împrumutat, după propria mărturisire, punerea problemelor. Intocmai ca și Bergson, a cărui gândire este în atâtea privințe reprezentativă pentru veacul nostru, Spengler nu crede în puterea de cunoaștere a intelectului și a categoriilor sale. Inteligența noastră, și în genere formele raționale de cunoaștere, sunt proprii pentru înțelegerea și explicarea realității spațiale, cantitative și măsurabile, dar este incapabilă să pătrundă și să cunoască fenomenele vieții, existența calitativă și temporală, care nu poate fi încadrată în logica ei, logică a solidelor, a spațialității și cauzalității. Pentru înțelegerea fenomenelor vieții, mult mai complexe, mai plastice și nuanțate, a căror dimensiune specifică este durata și continua devenire, intuiția și sentimentul sunt singurele mijloace adecuate de cunoaștere.

În domeniul cunoașterii apoi, nu se poate vorbi de adevăruri definitive stabilite de rațiune, de teorii absolute și permanente. Adevăruri „în sine”, adică independente de condițiile sângelui și ale istoriei, nu există. În întreg cuprinsul ei, și peste tot în câmpul culturii omenеști, domnește o relativitate nelimitată. Adevărurile, principiile și teoriile socotite definitive se schimbă neconținut, și cu timpul dispar pentru a face loc altora, mai bine acordate cu timpul lor; fiindcă în realitate fiecare epocă își are filosofia ei, și orice filosofie este în esență expresia unui anumit timp. Nimic nu se poate sustrage legii riguroase și universale a eternei devenirii. Va rămâne ca unul dintre meritele mari și nepieritoare ale lui Heraclit stabilirea adevărului că nimic nu rămâne, și că dimpotrivă, totul se schimbă, totul curge. Pe principiul acesta heraclitic, care exprimă însăși legea existenței, trebuie întemeiată filosofia, eliberată de iluzia adevărurilor universal-valabile și permanente. Adevărurile, teoriile și principiile se schimbă neconținut, după cum neconținut se schimbă și realitatea. Ceeace era valabil în trecut, nu mai este astăzi, și ceea ce astăzi prezintă valoare, nu va mai prezenta în viitor. Este în natura valorilor cari formează cultura să se schimbe neîntrerupt, să se distrugă și să fie înlocuite cu altele. Dacă Heraclit și Bergson sunt gânditorii dela care Spengler a învățat că legea firii este eterna devenire, și că inteligența nu poate cunoaște ceea ce este

viața și durată, logica ei fiind aceea a spațialității, dela Goethe în schimb împrumută ideea și metoda morfologică, pe care o va întrebuința în studiul culturilor. Goethe cel dintâiu a arătat că există o deosebire fundamentală, o deosebire de structură între lumea anorganică și lumea organismelor, și că în cunoașterea fiecăreia trebuiesc folosite mijloace deosebite. În studiul organismelor vii, cari se prezintă cu însușiri absolut proprii, și neîntâlnite în domeniul anorganicului, nu putem aplica aceeași metodă, întrebuințată în cunoașterea materiei moarte. Fenomenele biologice, după cum se știe azi, sunt cu totul altceva decât fenomenele lumii anorganice, și metoda aplicată în explicarea unora, nu este valabilă și în înțelegerea altora. Organismele nu sunt altceva decât dezvoltarea unui fenomen originar, a unui fapt primordial, și pot fi înțelese și explicate numai prin metoda intuitivă, și nici decum cu ajutorul conceptelor generale, al principiilor și definițiilor științifice. Intuiția fenomenului originar, l-a dus pe Goethe la ideea unei morfologii întemeiată pe metoda cunoașterii intuitive. Enthusiasmat de această idee, care a dat rezultate admirabile în studiul fenomenelor vieții, Spengler caută să o aplice și în studiul fenomenelor istorice, cari se leagă între ele în așa fel încât alcătuiesc întreguri organice. Culturile, după cum vom vedea, sunt organisme, și prin urmare trebuiesc studiate după aceeași metodă morfologică goetheană. Istoria și filosofia istoriei trebuie să fie, după Spengler, o *morfologie a culturii*. Extinderea semnificației descoperirii lui Goethe la domeniul culturii și întemeierea unei filosofii a istoriei, constituie contribuția lui principală în cugetarea contemporană.

Vom prezenta succint, în liniile ei mari, concepția atât de originală și ingenios susținută în paginile operei capitale: *Declinul Occidentului*.

Pe drumul prestigios deschis de filosofii istoriei care l-au precedat, și au frământat multe din aceleași probleme desbătute de el, Spengler caută să arate, în primul rând, marea deosebire care există între natură și istorie, și să scoată cât mai pregnant în relief structura particulară a acesteia din urmă. În acest scop, începe prin a lămuri și delimita epistemologic noțiunile care au o însemnătate fundamentală în procesul cunoașterii realității. Odată limpeзите aceste concepte fundamentale, deosebirea profundă care stă între natură pe de o parte, și istorie pe de alta, va reeși în tot ascuțișul ei. Această deosebire se vedește în câteva noțiuni corelate, cum sunt acelea

de *devenire* și *devenit*, *propriu* și *străin*, *suflet* și *lume*, *natură* și *istorie*, din colaborarea cărora ne putem forma imaginea complectă a universului. Din analiza lor mai apropiată, se desprind, spune Spengler, două perspective opuse, din piscul cărora realitatea ni se înfățișează ca *natură* sau ca *istorie*. Dacă ținem seama de ceea ce este static, rigid, *devenit*, realitatea ne apare sub forma de *natură*; dacă punem accentul pe însuși procesul devenirii, privind totul din punctul de vedere al schimbării continue a realității, aceasta ne apare ca *istorie*. Tot ceea ce este un rezultat al devenirii, ceea ce este static, strein de eul nostru viu, de persoana și lumea noastră internă; tot ceea ce este lume externă, opusă sufletului, — prin care Spengler înțelege *posibilul*, realizabilul în viitor, prin opoziție cu *realul* care reprezintă lumea, — constituie natura. Prin natură trebuie să înțelegem totalitatea fenomenelor cârmuite de legi universale, necesare și constante, cari pot fi determinate cu o precizie matematică, fenomenele petrecându-se totdeauna în același fel. Istoria este, dimpotrivă, totalitatea fenomenelor cari se întâmplă o singură dată, și nu se mai repetă, fiind prin chiar esența lor individuale, unice. Natura și istoria presupun acte de cunoaștere principal deosebite. În timp ce fenomenele fizice, prin cunoaștere pot fi subordonate legilor universale, determinate cu certitudine, analizate și prinse în raporturile lor cauzale, faptele istorice, existând în timp și în afara oricărei necesități cauzale, nu pot fi decât trăite și intuite în însăși devenirea lor, ca tot ce este viu și unic. A aplica în cunoașterea lor aceleași metode, pe care le întrebuințează știința exactă în cunoașterea și determinarea obiectului ei, înseamnă a le distruge însușirea esențială specifică și proprie lor, care este *viața*. Noțiunile, cari prin esență sunt de o constituție cantitativă, cum se exprimă Spengler, duc fatal la o spațializare și mecanizare a faptelor istorice, și prin aceasta la o complectă falsificare a semnificației lor intime. Spre deosebire de obiectul științelor exacte — și numai acestea se pot numi cu adevărat științe — devenirea istorică comportă, nu o explicație științifică, ci o tratare poetică. Și fiindcă tot ce este natură, tot ce este devenit, fix și spațializat nu e altceva decât rezultatul unei deveniri consumate, istoria este modul cel mai vechiu, mai răspândit și tineresc de a înțelege lumea. Cunoașterea și explicarea științifică, reprezentând felul viril de înțelegere, apare mai târziu, într'un timp când o cultură ajunge la maturitate. Amândouă felurile de cunoaștere

presupun însă o experiență: chipul istoric, subînțelege experiența și cunoștința despre oameni, iar explicarea științifică presupune experiența naturală, științifică. Pentru fiecare din aceste genuri deosebite de cunoaștere, se cer calități și aptitudini speciale. Spre deosebire de omul de știință exactă, care învață să observe faptele fixe și spațializate, utilizează noțiunile și legile, descompune, măsoară și analizează totul cu ajutorul inteligenței, — istoricul crează, însuflețește prin intuiție, recurge la metafore și simboluri pentru a sesiza cât mai bine însăși devenirea vie și ineputabil creatoare. În timp ce intelectul omoară ceea ce cunoaște, prin faptul că descompune, analizează și mecanizează, intuiția prinde ceea ce este unic, viu, individual și plastic. Puterea de cunoaștere a conceptelor, nu va egala niciodată profunzimea viziunii poetice. Deosebirea radicală între natură și istorie apare însă și mai categorică, dacă ținem seama că pretutindeni în natură întâlnim cauzalitatea uniformă și rigidă, căreia îi sunt supuse toate fenomenele, tot ceea ce-i static, fix și devenit, în timp ce în istorie guvernează numai *destinul*, soarta, fatalitatea. Destinul, atotputernic în timp, fiindcă nimic nu i-se poate sustrage, este și el tot un fel de necesitate, însă de altă speță decât aceea a cauzalității mecanice care domină imperiul fenomenelor naturale, fiindcă istoria este devenirea într-o singură direcție, aceea a timpului, în interiorul căruia nu există nimic constant și general. Raporturile cauzale dintre fenomenele naturii, le putem cunoaște cu ajutorul rațiunii și al categoriilor ei logice, fiindcă sunt uniforme și necesare. Destinul nu poate fi decât simțit, intuit și trăit; nu poate fi sesizat decât printr-o „certitudine interioară” ca tot ceea ce depășește puterile inteligenței, și se găsește dincolo de domeniul cauzalității mecanice. Sensul profund și incomparabil mai bogat al ideii de destin, insesizabil prin procedee logice obișnuite, întrucât nu putem avea despre el decât o cunoaștere simbolică, ni-l poate revela numai arta și religia. Tot așa după cum cauzalitatea este intim legată de spațiu, destinul e unit cu timpul, și stăpânește istoria. Există o logică a istoriei, necunoscută științei și filosofiei de până aci, care față de logica anorganică, a extensivului și rigidului, este o logică organică, a vieții și a direcției. În interiorul și bogăția de forme a vieții și a istoriei, nu vom pătrunde niciodată cu ajutorul intelectului, al noțiunilor și analizelor sale abstracte care ucid ceea ce e viu, ci numai cu intuiția artistică

și simțirea adâncă; nu cu ajutorul științei, ci al cunoașterii poetice, al experienței vii și cunoașterii omului.

În rezumat deci, *universul - natură* și *universul - istorie* comportă două chipuri de cunoaștere esențial diferite. Dacă pe amândouă le caracterizăm ca morfologie, atunci avem după Spengler, o morfologie a mecanicului și extensivului pe care el o numește *Sistematică*, și o morfologie a organicului, a vieții și istoriei, numită *Fiziognomică*. Prima este o știință de legi naturale și raporturi cauzale; a doua are ca obiect *destinul*, direcția, timpul. Fiziognomica este arta portretului în plan spiritual, așa cum a înțeles-o Goethe și Rembrandt. În sensul acesta, portrete ale unei epoci culturale sunt Don Quijote, Julien Sorel și Werther. Iar în Faust, Spengler vede portretul unei întregi culturi, pe care o și numește *faustică*. În felul cum portretează Goethe și Rembrandt trebuiește făcută biografia culturilor, nu prin simplă adunare de cifre, date, amănunte și documente istorice. Istoricul marilor culturi trebuie să se servească de toate acestea, ca de *mijloacele* necesare pentru a pătrunde în sensul devenirii istorice, în structura ei particulară, iar nu să le privească drept scopuri în ele înșile. Vechiul obicei de a împărți istoria în epoci și a o considera ca evoluție rectilinie, continuă și progresivă, urmărind împlinirea unui scop, cum ar fi dezvoltarea ideii de libertate (Kant), realizarea spiritului absolut (Hegel) sau a supraomului (Nietzsche), trebuie părăsit definitiv. Structura istoriei nu este teleologică, fiindcă în istorie nu există cauzalitate, ci destin; iar teleologia e tot un fel de cauzalitate, inversată. Istoria nu este apoi nici așa de monotonă cum ne-au prezentat-o istoricii vechi, preocupați de amănunte și date irelevante; ci este o neîntreruptă creație, devenire și distrugere de forme organice. Aceste forme organice sunt culturile variate, manifestări și expresii ale sufletelor diferite cari le-au creat. Urmărind drept scop în sine adunarea datelor, amănuntelor și faptelor trecutului, fără grija de a desprinde sensul lor simbolic, ordinea și necesitatea interioară care le leagă, istoricii și chiar filozofii, n'au înțeles structura specifică a istoriei, ca știință și realitate deopotrivă, fiindcă n'au văzut fenomenul de capitală însemnată despre care vorbesc aceste date și mărturii ale trecutului: *fenomenul marilor culturi*. Or, fără cunoașterea acestui fenomen fundamental nu se poate întemeia nici filosofia istoriei, și nici filosofia culturii. Numai cunoscând în ce constau marile culturi înregistrate de istorie, care de fapt îi epui-

zează cuprinsul, ne putem da seama care este tipul ideal de cultură, și numai în comparație cu el putem aprecia mersul viitor al culturii noastre, cât și al altora posibile. Descoperind, cu ajutorul metodei morfologice goetheene, natura intimă a acestui fenomen, Spengler susține că întemează adevărata filosofie a culturii. În concepția sa, după cum vom vedea, culturile sunt organisme. Intrebuințând minunata expresie a autorului lui Faust, Spengler vede în existența culturii chiar „fenomenul originar” al istoriei. Ce-a înțeles Goethe prin fenomen originar, se știe: un fapt biologic primordial, cum este de ex. cotiledonul, care prin devenire dă naștere unei ființe complete. Fenomenul originar, intuiție pură a unei idei, ne ajută la explicarea tuturor fenomenelor și organismelor biologice. Intuiția aceluiași fenomen originar ne ajută și la înțelegerea autentică a culturii, spune Spengler, fiindcă în ultimă analiză și cultura este tot un fapt biologic. Culturile sunt ca plantele: expresii ale unui suflet, ele apar în anumite regiuni de care sunt tot așa de intim legate, cum sunt legate plantele de pământul în care cresc. Și întocmai ca și sufletul, a cărui manifestare sunt, ca plantele sau ca oricare alte organisme biologice, culturile trec prin aceleași faze: se nasc, cresc, îmbătrânesc și mor. Ele au, ca și omul, copilăria, tinerețea, maturitatea și bătrânețea lor. Mersul acesta dinspre copilărie și tinerețe, înspre îmbătrânire și moarte, trecând prin toate momentele mijlocii în care un suflet își desvoltă și împlinește toată gama virtuților lui creatoare, este drumul fatal al oricărei culturi. Când posibilitățile sufletești pe care le realizează treptat și organic, sub forma variată a popoarelor, a limbei, artei și științei s’au epuizat, culturile se vestejesc și dispar pentru a nu mai apare niciodată. Sufletul fiind sleit de forțe, cultura intră în faza declinului iremediabil, pe care Spengler o numește *civilizație*. Atunci sângele ei se încheagă, forțele i-se sfărâmă, și amorțește definitiv. Civilizația este destinul de neocolit al oricărei culturi. Ea este implicată în soarta culturilor, care formează logica immanentă a istoriei, cum este implicată moartea în însăși condițiile vieții. În perioada aceasta ultimă, constituind sensul suprem al oricărei culturi împlinite, tot ceeace se crează în domeniul valorilor spirituale, este fără strălucire și fără forță; sunt imitații cari nu pot înfrunta veacurile.

Să vedem acum mai amănunțit cari sunt caracterele culturii, fiindcă și aceasta, ca orice organism viu, are anumite ca-

ractere distinctive. Intocmai ca și la plante, la o cultură vom distinge un *habitus*, prin care trebuie să înțelegem „chipul înfățișării ei externe”, sau stilul ei propriu. Fiecare cultură își are un stil original și specific prin care se distinge de toate celelalte. Stilul acesta îl vom întâlni în toate creațiile unei culturi. În religia, arta, știința, moravurile, organizarea economică și formele statale ale unei epoci de cultură, stilul este acela care dă unitate interioară, și le apropie în așa fel încât un eveniment sau o personalitate însemnată, izolate de vremea lor, își pierde înțelesul. Caracterele specifice ale unei culturi, stilul ei, se citesc până și în cele mai mărunte lucruri, cum sunt fațadele caselor, aspectul piețelor, străzile și sgomotul lor. În toate și peste toate stăpânește o anumită atmosferă, un aer de familie pe care nu-l vom întâlni în cuprinsul alteia. Dar în afară de aceste caractere, o cultură ca orice organism, mai are în plus o *durată* care-i este proprie, și un *tempo* determinat al dezvoltării ei. După cum durata de viață a unei specii și a indivizilor cari îi aparțin este riguros determinată, având o limită peste care nu poate trece, tot așa orice cultură are o anumită durată, pe care Spengler o stabilește la circa o mie de ani. Și tot așa cum o perioadă din viața unui individ e aproape identică cu o aceeași perioadă din viața altui individ, o perioadă din viața unei culturi este egală în număr de ani cu faza corespunzătoare din altă cultură. Ceva mai mult: fazele necesare din evoluția unei culturi, le găsim și în desfășurarea vieții unei personalități reprezentative din cuprinsul ei; aceasta își are copilăria, tinerețea, maturitatea și bătrânețea ei, care reproduc în mic pe acelea ale culturii respective, întocmai cum în biologie ontogenia repetă filogenia. Astfel, după cum orice grec trăia în tinerețea lui vremurile cântecelor homerice, noi occidentalii din hotarele culturii moderne trăim în copilăria noastră gotică, vremea catedralelor majestoase, a castelelor și legendelor eroice. Fiindcă evoluția unei personalități de seamă reproduce în mic viața întreagă a unui macrocosm cultural, cu toate fazele succesive prin care trece, în opera din etapa ultimă a unei individualități creatoare noi putem citi dezvoltarea viitoare pe care o va cunoaște cultura respectivă, și pe care această operă o anticipează. În figura lui Faust din ultima parte a vieții lui, și a lui Parsival de Wagner, Spengler crede că este anticipată orientarea și cursul viitor al culturii moderne. Este posibil însă ca o cultură să se stingă înainte de a-și realiza



toate posibilitățile ei lăuntrice, înainte de a trece prin toate fazele care alcătuiesc ciclul complet. Istoria cunoaște și astfel de culturi nerealizate, cari au murit înainte de a ajunge la maturitate și a cunoaște faza de civilizație, cum au fost culturile persană și hetitică. Studiul lor constituie obiectul special al morfologiei istorice.

Pe lângă durată, din stilul fiecărei culturi mai face parte și o anumită măsură, un *tact* sau un *tempo* prin care se deosebește hotărât de stilul alteia. Așa de exemplu, *tactul* existenței omului antic, a fost altul decât al omului faustic sau al existenței arabe, fiindcă și sensibilitatea, sufletul culturii antice, erau altfel decât al celei moderne sau arabe. Se poate vorbi, spune Spengler, de un *andante* al spiritului greco-roman și de un *alegro-con-brio* al spiritului faustic.

Iată dar cum prin structură, tempo și măsură, care împreună formează ceea ce numim stil, o cultură se diferențiază de alta în acelaș fel în care un organism se deosebește de altul. Spengler merge însă mult mai departe cu asemănările stabilite între culturi și organisme, între istorie și biologie. Culturile fiind adevărate plante, organisme în toată puterea cuvântului, mijloacele de înțelegere și explicare valabile în biologie, vor fi perfect valabile și în istorie, în înțelegerea și explicarea structurii ei specifice. Și în cuprinsul culturilor, spune el, întâlnim *omologia* sau echivalența morfologică a organelor, și *analogia* sau echivalența funcțiunii, care în biologie au o largă întrebuințare. Astfel, fenomene istorice omoloage, sunt: stoicismul și socialismul etic modern; plastica greacă și muzica instrumentală nordică; curentul dionisiac și mișcarea Renașterii; campaniile lui Alexandru cel Mare și războaiele napoleoniene; iar fenomene istorice analoage ar fi același curent dionisiac și mișcarea Reformei. Faptul că aproape toate marile evenimente istorice dintr'o epocă își au echivalentul lor în alta, dovedește cu prisosință legătura strânsă a fenomenelor istorice. Cu ajutorul omologiei, Spengler stabilește apoi *sincronismul* faptelor istorice. Două fapte istorice sunt contemporane când fiecare în cultura din care face parte deține aceeași poziție și are un sens corespunzător. Platon și Laplace, Arhimede și Gauss, Polygnot și Rembrandt, sunt „contemporani” prin situația, rolul și momentul istoric în care apar. Deasemenea *simultane* sunt în toate culturile momentul când ele decad în civilizație. Socrate și Aristofan sunt „contemporani” cu Voltaire și Rousseau, fiindcă în cele două mari

culturi ei premerge în mod egal civilizației care le urmează. Orice fapt mare din viața unei culturi, cum este apariția religiei, artei, sau a fazei de civilizație își are, în împrejurări identice, corespondentul său în altă cultură. Sincronismul acesta istoric pe care Spengler îl ilustrează cu numeroase exemple, este universal și valabil pentru toate fenomenele trecutului. Pe temeiul lui, cunoașterea unui fapt istoric de mare însemnătate este suficientă pentru a reconstitui o întreagă cultură din care face parte, tot așa cum pentru naturalistul Cuvier era suficient un singur os pentru a reconstitui scheletul întreg al unui animal dispărut fără urmă, fiindcă faptele istorice ca și cele biologice, stau în conexuri morfologice precise. Cu ajutorul interpretării fiziognomice și al metodei morfologice, Spengler susține că nu numai trecutul poate fi cunoscut și reconstituit în ansamblul lui, chiar când nu avem prea multe urme rămase, ci poate fi prevăzut însuși viitorul, și determinate fazele prin care va trece o cultură încă în plină desfășurare.

În concepția organică-sceptică a acestui uriaș gânditor al istoriei, prezentată cu impresionant lux de argumente, culturile alcătuiesc existențe perfect închise și autonome. Despre „o continuitate a spiritului în istorie”, în sensul că valorile spirituale dobândite în sânul unei culturi s’ar transmite alteia, care-i urmează, și că astfel s’ar stabili o unitate interioară și o continuitate, nu se poate vorbi în nici un caz. Epocile de cultură ale omenirii, rămânând veșnic închise în propriul lor orizont, neprimind și netransmițând influențe, nu pot fi înțelese în semnificația lor reală de către spiritele cari nu s’au născut și format în climatul lor original. Aceasta este concluzia logică a faptului că orice cultură este expresia și manifestarea unui anumit suflet, total deosebit de toate celelalte cari au creiat culturi după posibilitățile și măsura lor proprie. Este inutil atunci, să căutăm stabilirea filiațiilor cari ar fi existat între diversele epoci culturale ale istoriei. Mai cu seamă noi moderni, ne înșelăm cu desăvârșire când ne credem moștenitorii și continuatorii spiritaui ai antichității greco-romane. O analiză sistematică a cuprinsului celor două culturi învecinate în timp și spațiu, ne va arăta prăpastia de netrecut care stă între aceste două epoci spirituale. Religia, știința, arta și filosofia greacă, erau cu totul altfel decum le înțelegem noi astăzi. Faptul acesta reese cu destulă evidență, dacă ne oprim asupra conceptelor fundamentale ale științei antice și moderne. Să ne oprim numai la matematică, privită drept prototipul științei

riguroase și exacte. Noi ne închipuim că gândirea matematică modernă este continuarea și dezvoltarea celei eline. În realitate, lumea modernă a creiat o matematică nouă, cu totul necunoscută antichității; și nici nu se poate vorbi de altfel despre o matematică, ci despre atâtea matematici câte culturi există. Numărul și spațiul de ex., aveau cu totul alt sens în matematica antică decât în cea modernă. În timp ce pentru greci, numărul exprimă lucruri sensibile, măsurabile și perceptibile, unități concrete și vizuale, fiind o *mărime pură*, pentru gândirea matematică modernă, emancipată de concret, el este un *raport pur*. Grecii nu cunoșteau apoi numerile imaginare și complexe, și nici *funcțiunea*. În ce privește spațiul, în geometria greacă el este mărginit, limitat, și nu are mai mult de trei dimensiuni; spațiul geometriei analitice moderne, eliberată de ceea ce e corporal și sensibil, are o infinitate de dimensiuni. În spațiul euclidian nu e posibilă decât o singură geometrie, pe când în cel al omului modern, mai multe, așa cum se vede din construcția geometriilor non-euclidiene, cari neagă postulatele geometriei lui Euclid. Ideia infinității spațiului, de o însemnătate hotărâtoare în toate privințele, este simbolul vieții omului modern. Limitată la faptul particular concret, la mărimi intuitive, matematica antică se bazează pe *construcție* fiind o știință a staticului, în timp ce matematica modernă, știință a dinamicului, trece dincolo de realitatea sensibilă, descoperind regiuni ideale. Deosebirile acestea fundamentale în modul de a concepe de o parte și de alta noțiunile de bază ale științei matematice, se explică prin aceea că la temelia fiecărei matematici găsim alt suflet: cea veche este fructul sufletului *apolinic*, cea nouă a sufletului *faustic*.

Nu mai puțin radicale sunt apoi deosebirile dintre fizică greacă și cea modernă. Cu toate că fizicienii urmăreau același scop, care era cunoașterea naturii și a legilor ei, natura este altfel înțeleasă și *trăită*, într-o cultură și cealaltă. Noțiunile de *formă* și *materie*, întrebuințate de greci în explicarea ei, sunt înlocuite cu noțiunile de *capacitate* și *intensitate*. Dacă fizicienii greci și moderni au ajuns la rezultate diferite, acestea se datoresc după Spengler, faptului că natura este o funcțiune a culturii, o trăire cu conținut personal, și ca atare divers interpretată.

Ideia spațiului infinit, caracterizantă și specifică pentru sufletul omului modern, a avut influențe asupra tuturor domeniilor de activitate spirituală. Spengler insistă asupra pră-

pastiei dintre religia, arta, știința și morala greacă, și religia, arta, știința și morala modernă, subliniind toată deosebirea celor două suflete, și căutând să spulbere iluzia că noi am fi continuatorii spirituali ai culturii antice, iluzie foarte răspândită în lumea istoricilor, din cauza ignorării naturii adevărate a fenomenului culturii. Pentru noi modernii, crescuți în alt climat spiritual, care ne aparține numai nouă, cultura antică în semnificația ei intimă și reală va rămâne pururea un mister de nepătruns. Este altă lume decât a noastră, fiindcă a fost și alt suflet care a creiat-o. Sufletul *apolinic*, care a creiat acea cultură stinsă pentru totdeauna, a fost liniștit, senin, echilibrat, aistoric și îndrăgostit de forme; static și armonic, legat de concret și finit, iubind lumina și conturul precis. Sufletul *faustic* dela temelia culturii moderne, este dimpotrivă chinuit și neliniștit, dinamic și impetuos, iubind clar-obscurul nedefinit, preluând conținutul și nu regula, urmărind în toate și veșnic *infinitul*, acțiunea și dominarea. Cu totul altele sunt apoi caracteristicile sufletului egiptean, ale celui magic arab, și așa mai departe pentru fiecare cultură în parte.

Considerarea culturii ca fenomen original al istoriei, are o seamă de importante urmări, în ceea ce privește interpretarea celor două noțiuni frecvent întâlnite în scrierile istorice ale veacului XIX: noțiunea de *popor* și aceea de *rasă*. Este cu totul greșit, susține Spengler, să credem că marile fapte istorice, printre cari trebuie să numărăm și culturile, s'ar datorii popoarelor și geniului lor specific. Raporturile trebuiesc răsturnate: nu popoarele sunt factorii primari și originari cari creiază culturile, cum o credeau marii istorici ai veacului trecut și chiar un Hegel, ci marile culturi produc popoarele. Cazul poporului arab care n'a creiat o cultură arabă, este tipic în această privință. Acest popor care reprezintă numai o comunitate de credință, este produsul cel din urmă al culturii magice.

Plecând dela convingerea că orice faptă modifică, prin efectele ei, sufletul celui care o săvârșește, Spengler vede în popor o *unitate sufletească*, produsă de marile evenimente istorice. Acestea au dus la închegarea popoarelor, și nu invers. Poporul american format din aluviunile rasiale cele mai diferite, abia după războaiele de secesiune a dobândit o conștiință proprie. Peste toate deosebirile de sânge și caracterele fizice diferențiale, acele mari sguduiri l-au făcut să trăiască o aceeași soartă și să urmărească aceeași țintă, prin eforturi

de epopee care au creiat o țară și un popor nou. Popoarele nefiind altceva decât formele corporale ale culturilor, întru-chipările lor sensibile, istoria universală nu este de fapt, afirmă Spengler, istoria popoarelor ci „istoria marilor culturi”. Numai națiunile constituiesc în adevăr obiectul preocupării ei. Națiunile însă, totdeauna reprezentate în fața istoriei printr’o minoritate născută dintr’o firească diferențiere socială și politică, nu mai sunt simple popoare, ci popoare cari s’au ridicat la conștiința de sine, au înțeles sensul culturii lor, s’au integrat definitiv și organic în ritmu-i creator și viu, identificându-se cu destinul ei unic în lume. La baza și origina oricărei națiuni, afirmă Spengler, găsim o idee pe care o trăiește cu toată plenitudinea sensibilității proprii. În aceeași ordine de idei, fiindcă conceptul de *rasă* este la modă în zilele noastre, să stăruim în câteva cuvinte asupra interpretării pe care i-o dă Spengler, fiindcă aceia de până acum e tot așa de falsă după el, ca și înțelegerea romantică a noțiunii de popor. Ceeace interesează în prima linie la o rasă, care în istorie are aceeași însemnătate ca timpul și destinul, nu sunt caracterele fizice, însușirile biologice ereditare, de netăgăduită importanță pentru știință, ci ambianța cosmică și semnificația sufletească pe care o cuprind. Ca și plantele, cari mor acolo unde prind rădăcini și cresc, rasele sunt legate organic de anumite regiuni ale pământului, așa cum se poate vedea tot în cazul atât de caracteristic al emigrării americane. Alături de această ambianță cosmică, creiator de rasă mai este și sentimentul de prețuire și admirație, adeseori inconștient, pentru forța, vigoarea și frumusețea corporală. Fără să-l cunoaștem, elementul de distincție și noblețe care intră neapărat în înțelesul noțiunii de rasă, îl simțim și îl trăim, mai ales în prezența unei rase frumoase. Pentru a o aprecia, nu e neapărată nevoie să recurgem la cercetările și indicațiile științei, fiindcă oasele sau formația craniană nu ne spun nimic despre aroma ei tare, care nu se măsoară, ci se simte. Ca și vinurile vechi și bune, spune Spengler, rasele nobile de oameni se deosebesc în mod spiritual, și nici decum prin analize științifice abstracte.

După cum reese chiar din semnificativul titlu apocaliptic al operei lui principale, Oswald Spengler a dezvoltat ingenioasa teorie a culturii, sumar expusă în rândurile precedente, cu scopul precis de a demonstra fatalitatea prăbușirii culturii occidentale, pe care nici o putere din lume n’o va putea împiedica sau ocoli. Căci ce forțe vor putea învinge destinul

implacabil, care constituie logica imanentă a istoriei? Este soarta acestei culturi ca ea să dispară pentru totdeauna, așa cum au dispărut toate celelalte culturi cunoscute în istorie. Sunt toate semnele că inevitabilul desnodământ se apropie, și că în scurtă vreme se va vorbi despre splendida cultură europeană-americană tot așa cum se vorbește despre marile culturi ale istoriei: ca despre un fapt ce aparține trecutului. Într'adevăr, cultura occidentală se află de mai multe decenii în ultima ei perioadă, în faza de civilizație, la rândul ei, aproape de sfârșit. Judecând după toate evenimentele, despre aceasta nu mai încapă nici o îndoielă. Ca în orice timpuri de civilizație, când ethosul lăuntric dispare și elanul creiator se stinge, și în această ultimă perioadă a epocii culturale moderne, asistăm la fenomenul tipic al *răsturnării tuturor valorilor*. Procesul acesta, firesc în viața oricărei culturi realizate, a început încă de la sfârșitul secolului XVIII, care reprezintă punctul culminant al înfloririi culturii occidentale. Raționalismul și ironia dizolvantă a lui Voltaire, dar mai cu seamă critica lui Rousseau cu privire la toate valorile și formele culturale; refugiul în utopie și pledoaria lui inspirată pentru *întoarcerea la natură* a omului sătul de oraș, de cultură și de toate convențiile, la traiul primitiv în care își va regăsi bunătatea și naivitatea pierdute, marchează începutul crizei care va duce la declinul ineluctabil. Rousseau joacă în cultura modernă exact același rol pe care ironicul Socrates l-a deținut în cultura antică. În același fel a început și decadența altor mari culturi ale istoriei, fiindcă momentul și modalitatea trecerii în perioada de civilizație sunt pretutindeni aceleași. Când forțele sufletești sunt sleite și omul nu mai trăiește interior valorile spirituale, e firesc să le critice, să le urască și să le nege. În adevăr, așa se comportă omul orașului. Viața lui, obosită și seacă, nu mai este o viață organică, simplă, naturală, fiindcă nu mai este expresia firească a unui suflet. Omul dela sfârșitul culturilor trăiește o viață fără suflet, deformată de tirania intelectului care critică, neagă și ucide totul. Este un fapt caracteristic că în faza de civilizație a unei culturi omul subordonează totul intereselor practice și banale, calculează și combină numai în vederea satisfacerii lor. Nu este o simplă întâmplare că budismul, stoicismul și socialismul, filosofii practice prin excelență, apar la sfârșitul a trei culturi glorioase, semnificând acea dizolvare interioară, care, prin slăbirea pasiunii cunoașterii pure și promovarea interesului pentru problemele practice ale

vieții, vestește triumful civilizației. Omul acestor vremuri nu mai cunoaște *perspectiva de pasăre a vieții*, care caracterizează pe omul culturii în plină înflorire, ci în tot ceea ce simte, gândește și face el, se observă *perspectiva de broască*, orizontul strâmt și meschin în care trăește. Morala *tragică* a celui dintâi, care acceptă cu mândrie seriozitatea existenței, este înlocuită cu o *morală plebee*, fiindcă omul civilizației, în loc să privească în față destinul și să lupte cu marile probleme ale existenței, caută să le ocolească sau să se împace cu ele. Morala secolului trecut, practică, plebee, trivială, este o morală dialectică și decadentă. Principiile și normele etice în loc să fie trăite *instinctiv*, sunt desbătute și discutate critic. Dintr'o practică desinteresată a binelui, morala devine o problemă teoretică, o chestiune a rațiunii, semnul cel mai sigur că valorile ei nu mai fac parte integrantă din viață. Întreg veacul al XIX-lea, preocupat, ca orice vremuri decadente, de chestiuni economice și sociale, și dominat de concepția materialistă a istoriei, nu putea avea altă morală decât etica socialistă. Fericirea masselor, ridicarea claselor muncitoare, realizarea libertății, egalității și dreptății sociale, asistența socială, pacea universală, etc., sunt preocupări demne de o morală plebee, dar nevrednice de o morală tragică și eroică. Nu numai caracterul decadent al moralei desvăluie criza culturii moderne, ci chiar faptul că morala ca atare formează baza filosofiei. În loc ca etica să fie simpla complectare și încoronare a sistemelor filosofice, cum a fost la marii gânditori ai epocilor de cultură în plină dezvoltare, ea constituie punctul de plecare al filosofiei, disciplina ei fundamentală, în disprețul oricărei metafizice. Este vrednic de subliniat că apropierea filosofiei de etică, și prin aceasta decăderea ei, se produce odată cu pierderea legăturii rodnice cu matematica. Pentru Spengler, cine n'a trăit lumea formală a numerelor ca simboluri, nu este metafizician. Atât în antichitate, cât și în epoca modernă, marii filosofi au fost matematicieni străluciți. Așa au fost Descartes, care a întemeiat propriu zis matematica modernă, Pascal, Leibniz; iar în vechime Platon, Pitagora și toți filosofi presocratici. Odată trecută vremea marilor matematicieni, a trecut și vremea marilor metafizicieni. Din speculație desinteresată, filosofia devine practică, și etica alungă metafizica pe un plan secundar, luându-i locul. Solul culturii occidentale este metafizicește epuizat.

Tot așa de evidentă este decadența și în domeniul artei.

Pictura întrebuințează un spațiu calculat și intelectual, în locul celui sufletesc și trăit. Muzica inventată, sgomotoasă și artificială, trădează numai caznă și efort penibil. Arhitectura recurge la bogăția de forme a secolelor trecute, pentru a inventa stiluri cari durează câte zece ani. Peste tot în domeniul artei, ceea ce se face este „neputință și minciună”. Artiștii nu mai sunt creatori, stăpâni pe marile forme, ci simpli muncitori și meșteșugari, dominați de ele, „cârpaci harnici și paiațe sgomotoase”, combinând cu intelectul artistic ceea ce odinioară creiau prin spontaneitatea instinctului. Stilul lor este căutat, studiat, chinuit; iar arta vremii, isvorită din cap și cunoștință, nu din suflet și trăirea autentică a naturii, este penibilă și obositoare, științifică și fără suflet, rece, artificială și programatică: o artă pentru nervi prea rafinați și obosiți, întrunind toate caracterele unei arte decadente.

Dacă ne oprim asupra domeniului științelor, avântul extraordinar și dezvoltarea excepțională pe care acestea le-au cunoscut în secolul trecut, sunt deasemenea semnele crizei pe care o străbate cultura occidentală. Ori cât ar părea de paradoxal, progresele științifice sunt după Spengler fenomene morbide, cari se produc către sfârșitul culturilor, în perioada lor de declin, iar nu în cea de înflorire. În istoria tuturor marilor culturi, dela cea chineză până la cea antică, s'a întâmplat totdeauna acest fenomen. Dezvoltarea neobișnuită a științelor însemnează progresul și supremația rațiunii, a cunoașterii intelectuale, care reprezintă chipul viril și „senil” de experiență și cunoaștere, caracteristic omului orașelor.

Trecând peste fenomenul expansiunii economice și politice, semnul cel mai sigur, poate, al declinului culturii faustice moderne, indiciul categoric că ea a intrat în perioada de civilizație, este lipsa complectă de religiozitate care se observă de un veac și mai bine. Tot așa după cum natura oricărei culturi este religia, civilizațiile prin esența lor sunt ireligioase. Marile orașe ale civilizațiilor, Alexandria veche ca și Berlinul modern, prin toată înfățișarea ce-o au denotă ireligiozitatea. Locuitorii din cuprinsul lor, plebe rătăcitoare, masse fără rădăcini și legături organice cu pământul, oameni inteligenți dar seci, aspri și fără suflet, trădează prin frământările lor lipsa totală a sentimentului religios, care prin prezența lui activă caracterizează epocile și popoarele de cultură. Preocupările principale, de o seriozitate aproape religioasă, ale omului civilizat din marile orașe atee, sunt: grija de alimen-



tație și sport, problemele igienei, alcoolismului și educației distractive. S'ar fi coborât vreodată religiile din pragul marilor culturi, la probleme atât de triviale, la scopuri așa de joase și periferice? Ele steteau sub demnitatea lor!

Acestea sunt, în rezumat, caracterele specifice ale culturii moderne, aflată în ultima ei fază: antimetafizică, practică, științifică, democratică, ireligioasă. Impotriva traectoriei decadente pe care o urmează această cultură e zadarnic să încercăm a reacționa. Este faza necesară implicată în însăși soarta ei, în același fel în care moartea e imanentă vieții. În fața inevitabilului, nu ne rămâne decât resemnarea și acceptarea desfășurării evenimentelor, dictată de puterea supremă a istoriei: destinul.

---

## Alți gânditori

Se cuvine înainte de a încheia, să pomenim atât de filosofi A. Liebert și Ernst Cassirer, cât și de filosoful Karl Jaspers. Primii doi sunt din școala lui Hermann Cohen. Cel de al treilea este un gânditor aparte, de o rară perspicacitate în adâncirea problemelor filosofice.

Arthur Liebert (n. 1878) a debutat cu lucrarea sa: „Das Problem der Geltung” (1914), și a devenit cunoscut prin lucrarea „Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich”. În acest op, Arthur Liebert se prezintă ca o neokantian ortodox, ca un gânditor profund care încearcă să demonstreze nu numai cum este posibilă filosofia critică (prin antinomiile kantiene la întemeierea cunoașterii, prin antinomiile rațiunii practice, etc.), dar care încearcă în acelaș timp, să ne convingă, că datorită caracterului dialectic al filosofiei criticiste și a rolului funcțional și constitutiv al unității rațiunii noastre speculative, problema fundamentală a filosofiei rămâne aceea a corelatului obiect-subiect. Dela apariția acestei lucrări în 1923 și până astăzi, A. Liebert a păstrat acelaș punct de vedere pe care l-a nuanțat în operele lui multiple și de amploare: „Geist und Welt der Dialektik” (1929), „Die geistige Krisis der Gegenwart”, „Kants Ethik” și „Die Philosophie des Unterrichtes” (1935). Mai ales în lucrarea pomenită: „Asupra spiritului și lumii dialectice”. Aci, paralel problemei corelatului obiect-subiect, este dezvoltată problema antinomiei dintre dogmă și criticism, antinomie care rămâne ireconciliabilă pentru un cugetător de strictă observanță kantiană, cum este A. Liebert.

Din aceeași școală face parte și Ernst Cassirer (n. 1874). Atât lucrările: „Substanzbegriff und Funktionsbegriff”,

„Das Problem der Erkenntnis” (3 vol.), „Die Philosophie der symbolischen Formen” (3 vol.), cât și critica pe care a făcut-o lucrării lui Martin Heidegger: „Kant u. das Problem der Metaphysik” (1929), critică prin care încearcă să respingă orice veleitate de a interpreta ontologic și metafizic filosofia kantiană, în sensul, că cele trei critici ale lui Kant ar constitui o propedeutică la o viitoare metafizică posibilă, este dovada unui kantism viu, păstrat cu stricteță de discipol.

Alături de acești doi neokantieni ar trebui poate să fie amintit și A. Görland. („Die Hypothese”, „Prologik”, etc.).

Cu totul deosebită apare filosofia lui Karl Jaspers (n. 1883), profesor în Heidelberg.

Acest filosof, la început de profesiune medic, a debutat cu lucrarea: „Psihopatologia generală”, care a stârnit un interes meritat. Renumele de mare gânditor și l-a câștigat cu lucrarea „Psychologie der Weltanschauungen” (1919) și cu lucrarea mai recentă „Die geistige Situation der Zeit” (1931) și mai cu seamă cu cele trei volume intitulate: „Philosophie”, apărute în 1931. În al treilea volum consacrat în întregime metafizicei, Jaspers caută să precizeze cari sunt metodele, obiectul, problemele și scopul metafizicei, încercând totodată să înfățișeze această disciplină ca un „cifru” pe care îl folosesc filosofi pentru a face speculațiile lor asupra existenței, care e văzută atât în devenirea ei, cât și ca locul de cetire sau de descifrare, prin acest cifru. Apreciată mult de specialiști, filosofia lui Jaspers, pare a fi sortită să rămână, din pricina stilului abstract și prolix în care este expusă, obiectul de studiu, numai al celor inițiați sau al celor cu aplicație specială pentru speculațiile metafizice.

---