

UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI

FACULTATEA DE FILOSOFIE

CATEDRA DE ISTORIA FILOSOFIEI ȘI LOGICĂ

B. I. L.

U

Nr.

92.136

Prof. dr. ALEXANDRU BOBOC

**PRELEGERI
DE ISTORIA FILOSOFIEI CONTEMPORANE**

PARTEA A II-a :

FILOSOFIA NEMARXISTA

Tema 1 :

FILOSOFIILE NEOROMANTICE GERMANE

BUCUREȘTI

— 1978 —

II 22136

UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI
FACULTATEA DE FILOSOFIE
Catedra de Istoria Filosofiei și Logică

Prof.dr. ALEXANDRU BOBOC

PRELEGERI DE ISTORIA FILOSOFIEI CONTEMPORANE

Partea a II-a:
FILOSOFIA NEMARXISTĂ

Tema 1:

Filosofiile neoromantice
germane

BIBLIOTECA INSTITUTULUI DE LINGVISTICĂ
INVENTAR CĂRȚI Nr. 22742

Tipografia Universității din București

- 1 9 7 6 -

Prezentul curs este destinat studenților de la Facultatea de Filosofie, secția filosofie, anul III curs de zi și anul V fără frecvență.

Lecția a fost analizată în colectivul de catedră, care s-a declarat de acord cu multiplicarea în actuala redactare.

În pregătire pentru acest an universitar: tema 3 - neespiritualismul francez; tema 4 - necriticismul; tema 5 - nehegelianismul.

1. Teme și caracteristici. Sensul "metafizicii inductive"	5
2. H. Lotze și noile deschideri în filosofie . . .	9
a) Psihologia, filosofia naturii și metafizica . . .	10
b) Valabilitatea și valoarea. Ideea eticii valorilor	18
c) Sistemul filosofiei. Semnificații istorice și actuale	26
3. G. Th. Fechner și "concepția poetico-speculativă a lumii"	29
a) Ideea "psihofizicii"	33
b) Estetica experimentală	38
c) Semnificația și actualitatea operei lui Fechner.	40
4. W. Wundt ca savant și filosof	42
a) Intemeierea psihologiei experimentale . . .	44
b) Sistemul științelor și "sistemul filosofiei științifice".	49
c) Metafizica, logica și teoria cunoașterii ..	57
d) Etica și "psihologia popoarelor"	63
e) Elemente de istoria și teoria culturii. . .	71
5. Ed. von Hartmann și voluntarismul	73
a) Concepțiile social-politice	75
b) "Filosofia Inconștientului"	77
c) Etica și axiologia	86
d) Teoria cunoașterii și a categoriilor. . . .	91
6. Semnificații și limite	96
7. Bibliografie	99

1. Teme și caracteristici. Sensul "metafizicii inductive"

Progresele științei moderne a naturii, în special cele ale biologiei și psihologiei, în contextul mai larg al lărgirii orizontului cultural și al creșterii influenței ideilor materialiste, a determinat, pe la mijlocul veacului trecut, o puternică reacție antimaterialistă. Desigur, aceasta trebuie pusă în legătură cu orientarea tot mai conservatoare a cercurilor dominante ale burgheziei de după 1848, îngrijorate de succesele mișcării muncitorești socialiste și de afirmarea marxismului pe plan european. Ceea ce s-a numit curentul neoromantic reprezintă o încercare de a continua tradițiile spiritualismului filosofiei romantice în sens larg (inclusiv filosofii naturii ale lui Schelling și Hegel), renunțând însă la speculație și adaptându-se la noile rigori ale științei și creației culturale. Pe de altă parte, curentul amintit afirma o atitudine antipositivistă și pleda pentru actualitatea metafizicii, a valorii teoriei generale filosofice, atitudine care trebuie apreciată mai ales în măsura în care, cel puțin la unii gânditori neoromantici (Fechner, Wundt), exprima orientarea unor veritabili oameni de știință.

Curentul neoromantic trebuie considerat deci ca o "încercare de adaptare a spiritualismului la ultimele cuceriri ale științei. Fizica a priori a lui Hegel și Schelling, care nu puțin a contribuit la compromiterea sistemelor lor, apărea acum ca un adevărat anacronism.

Protegoniștii noului spiritualism țin seamă de progresele științelor, acceptă adevărurile lor; ei fac rezerve numai în privința consecințelor filosofice ce sînt scoase din ele. Ei nu admit că materialismul este concluzia firească a ultimelor descoperiri științifice, ci cred dimpotrivă că adevărurile științelor sînt perfect compatibile cu o interpretare spiritualistă a existenței. Hartmann excelează în această privință"¹.

Ceea ce s-a numit "metafizica inductivă" nu epuizează însă conținutul operelor lui Lotze, Fechner, Ed.von Hartmann și Wundt, gînditori care, în afară de contribuțiile în psihologie (Fechner, Wundt), au trasat contururile unor noi domenii filosofice (axiologia, filosofia culturii) și au propus o remodelare a vechilor domenii (logica, ontologia, teoria categoriilor, estetica etc.). Va trebui, în consecință, să facem o netă demarkație între filosofii neoromantice și contribuțiile gînditorilor respectivi în diferitele domenii teoretice.

Pentru început, și cu titlu de introducere, interesează să explicăm sensul principal al "metafizicii inductive", a cărei construcție o vom urmări apoi la reprezentanții ei principali din filosofia germană (reținem că și în neospiritualismul francez, mișcare contemporană cu idealismul neoromantic german, A.Fouillée încearcă o reconstrucție similară a metafizicii).

"Anul 1848, care, de altminteri, în Germania, n-a dus nimic pînă la capăt, - preciza Engels - a înfăptuit acolo o răsturnare totală numai în domeniul filosofiei. Orientîndu-se în mod categoric spre practică... națiunea a respins cu hotărîre filosofia clasică germană, îpotmolită în vechiul hegelianism berlinez... Dar

1)P.Botezatu, Eduard von Hartmann, în "Istoria filosofiei moderne", vol.III, București, 1938, pp.273-274.

o națiune care vrea să fie la înălțimea științei nu se poate lipsi de gândire teoretică. O dată cu hegelianismul a fost aruncată peste bord și dialectica, tocmai în momentul când caracterul dialectic al proceselor naturii se impunea irezistibil, când deci numai dialectica putea ajuta știința naturii să învingă dificultățile teoretice; astfel, ea redevenea victima neputincioasă a metafizicii. În rîndurile publicului au început să bîntuie atunci, pe de o parte, reflecțiile plate, croi-te pe măsura filistinului, ale lui Schopenhauer și apoi chiar ale lui Hartmann, iar pe de altă parte materialismul vulgar al unor predicatori ambulanti ca Vogt și Büchner"1).

Fără doar și poate, metafizica inductivă nu corespundea exigențelor spiritului dialectic al științelor naturii, deși venea cu aspirația de a păstra cultul pentru valoarea teoriei filosofice. Este interesant că, independent de Engels, Mircea Florian "a recunoscut trei idei pe care le-am întîlnit în Dialectica naturii: 1) legătura dintre metafizica inductivă și științele naturii; 2) stabilirea statului metafizicii inductive ca o reacție față de filosofia clasică și 3) inconsecvența și confuzia teoretică specifică reprezentanților metafizicii inductive"2). Gînditorul român argumenta ideea "că metafizica inductivă, care își propunea o egală receptivitate față de metodele adaptate de știință și cele ale vechii metafizici, nu a fost decît o încercare nereușită de a răspunde necesităților teoretice ale științei și filosofiei... Prin structura sa internă, metafizica inductivă era pentru Mircea Florian o imposi-

-
- 1) Fr.Engels, Dialectica naturii, în K.Marx-Fr.Engels, Opere, vol.20, Editura Politică, București, 1964, p. 351.
- 2) Gh.Al.Cazan, Fundamentul filosofiei la Mircea Florian, București, Editura Politică, 1971, p.71.

bilitate teoretică¹⁾.

Metafizica inductivă este astfel o "metafizică ipotetică" și se încurcă în problema fundării metafizicii cu ajutorul experienței, dar depășind experiența. De aci și transcenderea mijloacelor raționale la reprezentanții "metafizicii inductive" și apelul la intuiția supraempirică, chiar mistică, afundându-se în aperi în-surmontabile..

Era nevoie de o altă perspectivă teoretică în înțelegerea experienței și de o altă concepție despre raporturile dintre filosofie și știință. Așa cum argumenta Engels, era momentul unei reconstrucții materialist-dialectice riguros științifice a metafizicii (filosofiei), depășind orice mărginire empiristă și orice viziune voluntaristă sau panteistă, așa cum erau cele ale reprezentanților "metafizicii inductive", al cărei merit rămîne, totuși, de a fi venit, în cadrul filosofiei burgheze, cu o exigență scientistă în conceperea obiectului și menirii filosofiei, de a fi reacționat riguros împotriva speculației și a pozitivismului totodată.

În felul acesta, operele curentului neoromantic merită un studiu atent și diferențiat, pentru a înțelege participarea lor la încercările de reconstrucție filosofică din a doua jumătate a secolului trecut, precum și la conturarea unor noi domenii ale creației teoretice.

1) Ibidem.

2. H.Lotze și noile deschideri în filosofie

Rudolph-Hermann Lotze (1817-1881)¹⁾ este cel care deschide calea metafizicilor neromantice, elaborând lucrări de largi perspective pentru dezvoltarea logicii, metafizicii, eticii și axiologiei mai ales. Este de remarcă că Lotze nu a fost doar filosof, ci și un medic și un naturalist de seamă, care a apărut anumite teze ale materialismului mecanicist și a criticat vitalismul. În filosofie însă, el s-a situat pe pozițiile unui idealism de factură leibniziană, concepiind existențele individuale prin analogie cu viața sufletească a omului. De aici și un anumit finalism, constitutiv viziunii sale de ansamblu asupra lumii. "Creația filosofică a lui Lotze începe în epoca prăbușirii filosofiei speculative și a încrederii nețârmurite în puterea universală a științelor naturii. Lotze a luat parte la ambele, la cea veche și la cea nouă. Sistemul său este o unire a idealismului

- 1) Lucrări principale: Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften (1842); Metaphysik (1841); Logik (1843); Leben, Lebenskraft (articol în R.Wagners Handwörterbuch der Physiologie, Band I, 1843); Instinkt (Idem, Band II, 1844); Seele und Seelenleben (Idem, Band III, 1846); Ueber den Begriff der Schönheit (Göttingen Studien, 1845); Ueber Bedingungen der Kunstschönheit (Idem, 1847); Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens (1851); Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele (1852, Neudruck 1896); Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit (3 vol., 1856-58; 1864; 5.Aufl. 1896-1909; 6.Aufl., 1923); Streitschriften (1857); Geschichte der Aesthetik in Deutschland (1868; Neudruck 1913); System der Philosophie, I. Teil: Logik (1874, 2.Aufl., 1881); II. Teil: Metaphysik (1879); Die Prinzipien der Ethik (1882); Kleinere Schriften, hrsg. von D. Peipers, Bd. I-III, 1885-1891; Nach Vorlesungsdiktaten: Grundzüge der Psychologie (1881), der praktischen Philosophie (1882), der Religionsphilosophie (1882), der Naturphilosophie (1882), der Logik und Enzyklopädie der Philosophie (1883); der Metaphysik (1883), der Aesthetik (1884); Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant (1882).

- mai întâi subiectiv, apoi obiectiv - și a interpretării mecanice a naturii"1).

a) Psihologia, filosofia naturii și metafizica

Gîndirea sa se originează la Platon, Leibniz, Kant și Herbart. Așa cum rezultă din lucrarea sa "Mikrokosmos", Lotze "a prețuit ideea herbartiană a unei mecanici a sufletului și a reclamat aceleași principii și pentru istorie."2) De fapt, Mikrokosmos, Vrea să fie, în științele despre om, analogul "Cosmos"-ului lui A. von Humboldt din științele naturii; el tratează despre corp și suflet, om și istorie, ansamblînd un mare număr de date pozitive. "Intenția sa, în ansamblu, este de a uni rezultatele științei, care par să conducă la o natură fără Dumnezeu, în idealism; trebuie să urmărim metoda leibniziană care subordonează mecanismul unei realități spirituale; lumea spațio-temporală nu este decît un fenomen. În concepția sa despre spirit, el este riguros monodologist... nu este panteist, ci teist"3).

Este adevărat însă că, în Psihologia medicală (1852), el demonstrează spiritualitatea sufletului prin unitatea eului, admitînd o acțiune reciprocă între suflet și corp, ceea ce nu înseamnă trecerea unei influențe de la unul la altul, întrucît causalitatea tranzitivă ar fi imposibilă. În plus, teoria sa a "semnelor locale" aplică ideea sa că pluralismul sfîrșește în monism, întrucît acțiunea, în aparență tranzitivă, se schimbă într-o acțiune imanentă, a absolutului asupra lui-însuși și nu o acțiune între două existențe finite.

1) Philosophen-Lexikon, hrsg. von W. Ziegenfuss und G. Jung, Zweiter Band L-Z, W. de Gruyter et Co., Berlin, 1950, pp. 80-81.

2) Ibidem, p. 81.

3) É. Bréhier, Histoire de la philosophie, Tome II, fasc. 4, 5^e édition, P.U.F., Paris, 1968, p. 864.

După teoria "semnelor locale", influențele externe nu sînt decît semnale, al căror rost este de a face ca sufletul să producă în el anumite stări interne după legi imuabile. "Ar fi trebuit să fi rămas la înclinarea infantilă a primilor ani - scria Lotze - pentru a vorbi încă de imagini, care, detașându-se de la obiectele exterioare, ar pătrunde în suflet pe calea simțurilor. Noi știm astăzi că tot ceea ce este în afara noastră rămîne în afara noastră, și că impresiile care emană de aci nu pot decît să determine sufletul să scoată din fondul propriei sale naturi senzațiile care pot răspunde la apelul lor"¹⁾.

Autorul critică, pe bună dreptate, simplismul și mecanicismul, ajutînd la încheierea pozitivă că nici "ipoteza sufletului întins", nici cea a "sufletului imaterial" nu sînt suficiente pentru a explica formarea noțiunii de spațiu. "Că am adopta una sau alta, rămîne totdeauna de rezolvat prima chestiune: cum se face că poziția punctelor excitate, puncte ale sufletului sau puncte ale sistemului nervos, devine obiectul acestei apercepții active care, pentru un suflet întins, nu ar trebui să fie mai puțin unică și mai puțin indivizibilă decît pentru spiritul imaterial?"²⁾.

Este necesar să existe o diferență, după care două senzații \tilde{T} și \tilde{K} își schimbă locul, sau două excitații p și q acționează asupra extremităților A sau B ale liniei AB , care reprezintă distanța de la un punct excitat la altul. Se înțelege imediat că producerea unei a treia senzații, care ar reprezenta mărimea și direc-

1) H. Lotze, De la formation de la notion de l'espace. La théorie de signes locaux (în "Revue philosophique de la France et de l'Étranger", Tome IV, Octobre 1877), în H. Lotze, "Kleinere Schriften", Dritter Band, Erste Abtheilung, S. Hirzel, Leipzig, 1891, p. 372.

2) Ibidem, p. 376.

ția liniei AB, nu ar putea fi suficientă aci: această senzație sau această idee ar fi de fapt totdeauna aceeași și ea nu ne-ar învăța dacă senzația K sau \mathcal{K} , este cea care, la un moment dat, trebuie să fie raportată la una sau altă extremitate a liniei AB. Nu există deci decât senzațiile \mathcal{K} și K care să poată aduce cu ele însele semnul localizării lor. Senzațiile pentru calități diferite, de pildă senzația de roșu, \mathcal{K} , cea de verde k, pot să se producă peste tot; cea de roșu, \mathcal{K} , nu e totdeauna fixată în același punct A, și, cu atât mai mult, cea de verde, K, în punctul B. Nu calitatea de roșu sau verde ar fi indiciul localizării senzațiilor; ele nu ar putea aduce acest indiciu decât ca un semn accesoriu pe care ele îl vor fi primit la un moment dat, mai precis pentru că în acest moment ele au fost provocate într-un astfel de loc și nu în altul. "Punctul nervos A, suferind o excitație oarecare p sau q, va adăuga deci la senzațiile astfel determinate, \mathcal{K} sau K, acest semn accesoriu α , semnul său local, care va fi în mod constant același α , oricare ar fi calitatea... pe care o reprezintă senzațiile provocate de excitația pe care a suferit-o"¹⁾.

Numai experiența nu ar putea răspunde însă în ce constau semnele locale; ele "nu sînt relații pe care sufletul are să le interpreteze, ci doar afecțiuni pe care sufletul le suferă realmente în el-însuși. Nu afirmăm că le-am putea privi ca senzații de aceeași natură cu celelalte senzații principale, \mathcal{K} , K... la care aceste semne se adaugă; ele se aseamănă îndeosebi cel mai adesea cu acele senzații de oboseală, de lîncezeală sau de vigoare, care însoțesc exercițiul activității noastre ... Fără îndoială, semnele locale se nasc din anumite

1) Ibidem, pp. 376-377.

mişcări nervoase, provocate în punctele în care se produce excitația; ele nu constau însă în aceste mișcări fizice, ci în afecțiunile psihologice care derivă de aci și sînt deja gata formate¹⁾. Prezența semnelor locale "poate să împiedice percepția de a confunda senzațiile egale sau să o fprțeze a le distinge...noi le-am descris ca semtimente care nu indică decît o manieră de de a fi, un «cum ne purtăm»"²⁾.

Teoria "semnelor locale" este una din contribuțiile cele mai originale ale lui Lotze la dezvoltarea psihologiei. "Teoria lui Lotze a fost completată mai tîrziu de W.Wundt și a luat denumirea de teoria sintezelor psihice, și de James și Ward prin teoria «extensivității», potrivit căreia semnele locale nu sînt numai calitative, ci și extensive"³⁾.

Teoria lui Lotze încearcă să concilieze apriorismul kantian în teoria spațiului cu asociaționismul școlii asociaționiste engleze, pe terenul unei participări mai largi însă a autorului la întemeierea "psihologiei fiziologice" (psihologia experimentală) și în direcția unui spiritualism teleologic, cu accente teiste. Această orientare denotă dificultățile prin care trece un gînditor în fața complexității fenomenului științific modern și ea nu trebuie să ne facă să uităm contribuția remarcabilă a lui Lotze la întemeierea psihologiei științifice, prin încercarea de a lega fenomenele sufletești de cele organice. Lucrarea lui Lotze "Die medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele" (1852) marchează începutul întemeierii experimentale a psihologiei ce se

1) Ibidem, pp.377.

2) Ibidem, p.380.

3) M.Ralea - Cl.I.Botez, Istoria psihologiei, Editura Academiei R.P.R., București, 1958, p.397.

va perfecta apoi prin Fechner și Wundt.

Lotze dă o interpretare spirituală psihologiei sale, deși sesizează cu multă pătrundere că procesele psihice își umează legile lor proprii. Așa cum remarca Höffding, pentru Lotze, sufletul nu se reduce la senzații sau reprezentări, iar organele materiale se află în serviciul celor spirituale, exeritându-se ele-insele atunci când sînt date cele materiale¹⁾. Opunîndu-se paralelismului psiho-fizic, Lotze ajunge la un "spiritualism monist", după care corpul și sufletul sînt "două substanțe diferite, dar omogere"; admiterea unei "substanțe psihice particulare" are numai sensul de "formă fenomenală a acțiunii reciproce a elementelor psihice"²⁾.

De fapt, o notă de spectulativism domină întreaga concepție a lui Lotze, nu numai viziunea sa asupra psihicului. Autorul "Mikrokosmos"-ului îmbină motivele idealiste romantice cu concepția mecanică a naturii. Deși, sub influența științelor pozitive, el separă elementul poetico-religios, unit în filozofiile romantice cu cel speculativ, idealul său rămîne cel al filosofiei romantice: a deriva toată înlănțuirea universului într-o idee eternă, care ar conține: "rațiunea ultimă" a tot ceea ce este și va fi și a valorii aceea ce va fi.

Spre deosebire de romantici însă, la Lotze "interesul speculativ" se leagă de tendința realistă în conceperea fenomenelor naturii; gîndirea filosofică trebuie să descopere postulatele pe care se bazează înlănțuirea fenomenelor. Astfel Lotze unește elementul filosofic cu cel științific și poetic, căutînd să rezolve "problema pe care situația morală a timpului i-o impu-

1) H.Höffding, Histoire de la philosophie moderne, Tome Second, Alcan, Paris, 1924, p.546.

2) Ibidem, p.545, 547.

nea": reconstrucția unei filosofii idealiste pe o bază realistă", neglijată de romantici¹⁾.

Ceea ce s-a numit "concepția mecanică a naturii" a lui Lotze se precizează în teză că principiul naturii este: o diversitate de elemente reale în acțiuni reciproce. Deci, admiterea pluralismului. O multiplicitate de "existențe independente" însă, ar face acțiunea reciprocă incomprehensibilă. De aceea, trebuie să concepem o existență infinită, atotcuprinzătoare a tuturor celor individuale; "trecerea" de la un element independent la altul nu are o "cauză tranzitivă", ci o "cauză immanentă"; stările aceleiași existențe se comportă între ele ca principiu și consecință, nu însă și stările a două existențe independente"²⁾.

Lotze consideră însă, în urma analizelor conceptelor de raport cauzal și acțiune reciprocă, că pluralismul trebuie să facă loc monismului. Aceasta întrucât există o "substanță primitivă", un principiu ce îmbrățișează totul. Numai dacă concepem natura elementelor prin analogie cu propria noastră esență spirituală, putem să înțelegem că nu numai ceea ce se petrece între existențe, ci și ceea ce se produce în existență este ceva adevărat și real. Oricum, precizează Lotze, trebuie să admitem că "elementele universului" sînt însuflețite în diferite grade și, ca urmare, trebuie să concepem principiul universului ca fiind de esență spirituală.

În cartea întâi a "Metafizicii", intitulată semnificativ "Despre conexiunea lucrurilor", Lotze expune propriu-zis ontologia sa, ca deosebită de psihologie,

1) Ibidem, p.535.

2) H.Lotze, Grundzüge der Logik und Enzyklopädie der Philosophie. Diktate aus den Vorlesungen, 6, Aufl., S.Hirzel, Leipzig, 1922, pp.99-100.

("Despre existența spirituală concretă"). "Reale - scrie Lotze - numim lucrurile care sînt, în opoziție cu acelea care nu sînt; reale sînt evenimentele care se petrec, spre deosebire de acelea care nu se petrec; reale sînt, de asemenea, raporturile care există, în comparație cu cele care nu există. Nu lumea gînditului (Denkbaren) cu multiplicitatea ei necreată de relații interne etern valabile ne preocupă aici; reflexia noastră e valabilă în mod expres pentru aceste alte domenii, a căror înlăunțuire mai adîncă cu acel imperiu al ideilor, din vremea cînd pentru prima dată au captivat atenția lui Platon, a rămas încontinuu o problemă admisă în filosofie"¹⁾.

Realitatea veritabilă este, după Lotze, realitatea relației între lucrurile înțelese ca centre de energie, capabile de "acțiune și suferință". "Căci orice explicație nu este, în cele din urmă, nimic altceva decît reducerea unei simple existențe laolaltă a două fapte la o conexiune internă după un principiu general"²⁾. "Totul deci, ceea ce găsim în realitatea dată, curgerea evenimentelor, schimbarea raporturilor existente, existența concretă a punctelor de relație, între care acestea au loc, toate acestea ar trebui să le presupunem gata, pentru ca să facem inteligibilă formarea realității. Acest cerc evident l-a evitat părerea obișnuită și ea l-a evitat numai prin aceea că a redus realitatea existenței lucrurilor la realitatea raporturilor"³⁾.

Deși aparent relațiile dintre lucruri sînt presupuse mecanismului cauzal, în fondul lor mai adînc ele

1) H. Lotze, Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie, hrsg. von Georg Misch, F. Meiner, Leipzig, 1912, p. 3.

2) Ibidem, p. 7.

3) Ibidem, p. 32.

sînt manifestatea unei ordini finale, a unei substanțe divine, care, după Lotze le animă, le unifică și le dă sens. Astfel, crede Lotze, în perspectiva unui idealism teleologic, lumea trebuie să se conformeze unui plan, care urmărește realizarea ideii de bine și fundează etică metafizică. Lotze însuși scrie că "adevăratul început al metafizicii se află în etică". Eu pun preț pe nepotrivirea acestei expresii, însă am mereu convingerea de a fi pe drumul adevărat, căci în ceea ce trebuie să fie, eu caut temeiul a ceea ce este... ascuns, după acum, după ce probabil am ocupat atenția cititorului, închei cercetarea mea... cu maxima orientală: dumnezeu știe mai bine"¹⁾.

Numai pe aceste baze Lotze ajunge la convingerea că lumea este o totalitate de relații cu sens, relații care se evidențiază pe calea senzației: ceva există întrucît este simțit. Relațiile, după Lotze, sînt, în primul rînd, acțiune și suferință (Wirken und Leiden); în afară de acestea din urmă nu există alte relații între lucruri. "Existența lucrurilor, crezusem noi - scrie Lotze - trebuie să fie numită o stare (Stehen) în relații"; numai lucrurile care activează unul asupra altuia se află în relații"²⁾.

De aci și o anumită urmărire a problematicii, care amintește de dialectica hegeliană. "Metafizica lui Lotze - observa G.Misch - dezvoltă ipotezele ontologice și apoi paralele formele intuitive într-o structură sistematică, care duce treptat de la legislația abstractă cea mai simplă la determinările mai complexe asupra realității concrete, iar acest mers gradual intenționat al

1) Ibidem, p.604.

2) H.Lotze, Mikrokosmos, 6.Aufl., III.Band, F.Meiner, Leipzig, 1923, pp.519; 523-524.

conceptelor de existență, pe care limba le desemnează, 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 concept¹⁾.

b) Valabilitate și valoare. Ideea eticii valorilor

În atitudinea lui Lotze față de dialectică străbate același motiv antispeculativ, ca și în metafizica sa. Preocupat însă de mijloacele inductive, în reconstrucția sa filosofică Lotze nu conștientizează marea semnificație istorică a dialecticii și procedează în maniera neoromantică: antidialectic și anticonstructivist. De fapt, Logica sa, ca primă parte a "sistemului filosofiei", conține ideea unei reorganizări a logicii dar nu cu mijloacele dialectice, ci cu cele reducționiste, care l-au condus și la o anumită viziune platonizantă și relaționistă totodată asupra problematicii logico-gnoseologice, precum și la o metafizică spiritualistă.

Așa cum remarca M. Florian, Lotze "marchează clar deosebirea dintre metoda cauzalității din științele pozitive și metoda dialectică a filosofiei speculative"²⁾. În ceea ce privește natura metodei, el crede "că se poate ușor constata că dialectica nu e o metodă de cercetare, de descoperire, ci o schemă care îndeamnă să

- 1) G. Misch, Einleitung la H. Lotze, Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und von Erkennen, 2. Aufl., F. Meiner, Leipzig, 1928, p. XXVII.
- 2) M. Florian, Dialectica. Sistem și metodă de la Platon la Lenin, Casa Școalelor, București, 1947, p. 57.

căutăm un anumit conținut pentru o poziție dinaintea indicată. Conținuturile înșile au fost descoperite printr-o cercetare independentă de acea schemă, a obiectului în natura și structura lui. Schema reclamă să dezvoltăm dintr-o noțiune dată toate consecințele ei acelușare, numai în virtutea unui tratament exclusiv formal"1).

Lotze însuși, întrebându-se care este valoarea metodei dialectice scria: "Este acum ușor de explicat că ea nu este metodă proprie în sensul unui model sau al unei desemnări, care ne învață să aflăm ceva anume căutat; în sensul întrebuițat pînă acum ea este mai mult o schemă, care numai ne îndeamnă să căutăm dacă ceva și ce anume s-ar putea să fie găsit într-o direcție indicată sau într-un loc dinaintea determinat, cu speranța firească că nu ar putea fi o căutare zadarnică"2). Nu noțiunea însăși produce opusul său, ci obiectul finit exprimat de noțiune; "noțiunile însele nu-și schimbă eterna lor semnificație"3). Ca urmare, "în nici un fel logica nu poate recunoaște această teorie a auto-suprimării dialectice a noțiunilor"4).

Respingerea dialecticii îl conduce pe Lotze la o viziune platonizantă în înțelegerea problemelor logicii și ale teoriei cunoașterii. "Tot ceea ce știm despre lumea externă - scrie Lotze - se sprijină pe reprezentările pe care le avem despre ea și care sînt în noi... Multiplicitatea reprezentărilor în noi, deci, indiferent de unde ar putea să fie venite, constituie singurul dat imediat de la care poate începe cunoașterea noastră; în

1) Ibidem, p.58.

2) H.Lotze, Logik, p.247.

3) Ibidem, p.250.

4) Ibidem, pp.251.

ele și în cursul schimbării lor și al legăturilor lor, noi căutăm o ordine logică, după îndrumarea principiilor generale ale gândirii noastre, care ne definesc cu ce fel de ordine și adevăr, cu ce fel de contradicții și enigme avem a face. Ori de câte ori am descoperit o astfel de lege după care se reglementează în noi în general și totdeauna relația a două reprezentări B și F, de atâtea ori am atins o porțiune din ceea ce numim conștiința faptului; a nu reuși în strădania noastră de a decoperi astfel de relație între B și F, înseamnă că aci se află o enigmă, a cărei rezolvare nu o putem găsi decât în ideea că trebuie să căutăm relații mai generale între B și conținutul unei alte reprezentări M, între F și un al patrulea conținut N și că atunci se arată că relația care există între B și F nu poate fi exprimată prin simpla lege, adică prin forma de legătură cea mai simplă, care există între M și N, ci trebuie să poată fi exprimată prin alta mai complexă, care să ia în considerare pe N și M¹⁾.

Rezultă de aci că întreaga noastră cunoaștere este reductibilă, după Lotze, la sesizarea unui raport între reprezentări. Lotze nu rămâne însă la un punct de vedere empirist, ci admite, cu anumite corectări, "lumea ideilor" lui a Platon. Ceea ce adaugă Lotze este termenul valabilitate, care nu implică nici o existență; spre deosebire de Platon, care susținea, de fapt, "valabilitatea adevărilor", Lotze susține valabilitatea în sine.

Lotze distinge între a fi real și a fi valabil. Pentru aceasta el precizează în prealabil ce trebuie să înțelegem prin real. "Căci noi numim real un lucru care este, în opoziție cu altul care nu este; de asemenea un eveniment care se întâmplă sau s-a întâmplat, în opoziție cu unul care nu se întâmplă; reală e o relație care

1) Ibidem, p.493.

se formează, în opoziție cu una care nu se formează: în sfârșit real adevărată numim o judecată care e valabilă (gilt), în opoziție cu aceea a cărei valabilitate este încă problematică. Această întrebuintare a limbajului este inteligibilă; ea arată că prin realitate noi gândim totdeauna o afirmație, al cărei sens se prezintă însă foarte diferit¹⁾.

Caracterul "real" al "ideilor", independente de subiectul gânditor (ca și la Platon) ar consta, după Lotze, în valabilitatea lor; "realitatea valabilității" rămâne neatinsă de vreo schimbare. Spre deosebire de Platon însă, Lotze consideră "ideile" în relație unele cu altele, ceea ce ar permite actul judecării. Cercetarea "lunii ideale", etern valabilă, devine o cercetare a "primelor principii" ale cunoștinței noastre. Această "lume ideală" își are legile ei universale proprii²⁾.

Este adevărat că principiile generale, care stau a priori la baza cunoștinței, nu sînt active în noi decît la provocarea experienței; adevăturile sintetice ultime sînt valabile nu numai prin caracterul lor real, ci și prin evidența lor, care nu este o evidență logică, ci una "estetică", bazată nu pe imposibilitatea gîndirii; ci pe "evidența absurditate a opusului lor contradictoriu"³⁾. Este adevărat că, o ultimă garanție a acestei "evidențe estetice" se află în metafizica relaționistă și teistă a lui Lotze.

"Logica" lui Lotze a jucat, totuși, un anumit rol în istoria acestei discipline, atît prin distingerea unei "logici pure", cît și prin descrierea profilului logicii aplicate. Incontestabil, Lotze a deschis calea

1) Ibidem, p.511-512.

2) Ibidem, p.522-523.

3) Ibidem, p.592-594; 607.

spre autonomia logicului, dezbătînd pe larg conceptul de valabilitate.

Lotze însuși preciza că "logica pură", întrucît "va arăta și lămuri că formele conceptului, judecării și raționamentului sînt de privit mai întîi ca forme ideale, creează atunci, dacã izbuteste să rînduiască în sine materia dată a reprezentărilor, adevărata compunere logică a acestei materii. Logica aplicată se ocupă cu metodele cercetării"¹⁾.

"Logica pură" unește cele trei motive: cel etico-psihologic al spontaneității, cel obiectiv-ideal al factualității și cel realist-critic al participării gîndirii la cunoașterea realității²⁾. Ea se fundează pe "imperiul conținutului ideal", pe "lumea ideilor". "În timp ce cea din urmă orientare era de fundamentat mai întîi în metafizică, înlănțuirea gîndurilor, care este conținută în acea construcție a logicii pure înseși, se va lămuri în teoria cunoașterii în care Lotze "pune alături pe Platon și Kant", întrucît "apriorismul se fundează pe principiul examinării faptice"³⁾. Prin teoria cunoașterii, "logica pură" conduce la metafizică.

De fapt, logica și metafizica, sînt cele două prime părți ale sistemului filosofic al lui Lotze, pe care el l-a gîndit în trei, partea a treia trebuind să o constituie etica, estetica și filosofia religiei, care au rămas încă neîncheiate. Textele de bază ale acestei părți se află însă în "dictatele" după prelegerile lui Lotze și în "Mikrokosmos". Căci, așa cum am văzut, metafizica însăși, după Lotze, trebuie să aibă o fundare etico-religioasă. "Aceasta este poziția sa originală,

1) H.Lotze, Logik, p.13.

2) G.Misch, Einleitung, p.LXXII.

3) Ibidem, p.LXXV.

pe care el a exprimat-o în formula: «Ca și începutul metafizicii, și cel al logicii se află în etică și anume prin mijlocirea metafizicii însăși»¹⁾.

Se pare că nu este întâmplătoare situarea studiului "Principiile eticii" (1882) ca anexă la "Metafizică" (a doua parte a sistemului filosofic al lui Lotze²⁾). Aceste "Principii" pregătesc dezvoltarea unei "filosofii a spiritului" și a unei teorii a valorii, care sînt dezvoltate mai ales în "Mikrokosmos".

De fapt, Lotze admite trei "realități" sau domenii suprapuse: regnul legilor universale și necesare, condițiile oricărei realități posibile (adevărul sau valabilitatea); realitățile singulare sau faptele care nu se pot deduce din posibil și sînt cunoscute prin percepere (realitatea propriu-zis, Wirklichkeit); planul specific al lumii sau regnul valorilor, care dă unitate intuiției noastre despre lume.

Cu alte cuvinte, trei sensuri ale lui a fi: sînt de distins: 1. existența logică a raportului de fundamentare; 2. existența reală a raporturilor cauzale; 3. conexiunea teleologică cu existența sa trascendentă. Există cele trei lumi: 1. a adevărului; 2. a realității; 3. a valorilor. "Lumea valorilor este cheia pentru lumea formelor, iar realizarea valorilor este fundată într-un nex causal"³⁾.

Lotze apare, într-o anumită măsură, ca un precursor al eticii valorilor, întrucît, după el, principiul fundamental care stă la baza eticii este plăcerea

1) Ibidem, p. XLVIII.

2) H. Lotze, Metaphysik, pp. 607-626. Ideile sînt dezvoltate în Mikrokosmos (vol. II), "Grundzüge der praktischen Philosophie", "Grundzüge der Logik und Enzyklopädie der Philosophie".

3) Philosophen-Lexikon, p. 83.

(Lust), care nu este o simplă stare afectivă (procurată de satisfacerea nevoilor noastre organice), ci un ecou subiectiv durabil, provocat de trăirea unei întregi game de valori. Plăcerea se asociază cu Binele și constituie un scop în sine și, implicit, scopul necondiționat al oricărei acțiuni; plăcerea și neplăcerea, sub diversele lor nuanțe de intensitate, sînt singurele forme reale în care pot fi trăite valorile și nonvalorile¹⁾.

Deși merge pe linia eticii eudemoniste, Lotze "pune problema valorilor etice în raport cu trăirea etică concretă. Mai mult, după el, năzuința către fericire trebuie să corespundă idealurilor morale, iar întrucît acțiunile au valoare morală numai ca acte ale unei personalități, totul se leagă de conceptul de personalitate. Alegerea motivelor acțiunii presupune o alegere între valori, în funcție de intensitatea sentimentului²⁾. Această subliniere a rolului personalității în etică vine în contradicție cu ceea ce Lotze dezvăluie ca motivația adîncă a rezervei pe care și-a impus-o "metafizica inductivă" de a nu recunoaște omului o poziție centrală sau privilegiată în univers³⁾

Valoarea este în primul rînd obiectivă, ca un "imperiu" aparte, și apoi apare în realizarea ei. Anterioritatea valorii este, după Lotze, logică, de fundamente, și nu psihologică. În sine valabile însă, valorile se află numai în sentimentul de plăcere al unui individ viu. "Sentimentul" este pentru el izvorul valorilor;

1) H. Lotze, Grundzüge der praktischen Philosophie. Diktate aus den Vorlesungen von H. Lotze, 3. Aufl., S. Hirzel, Leipzig, 1899, pp.15-19.

2) Al. Boboc, Axiologie și etică în opera lui Max Scheler, Editura Științifică, București, 1971, p.62.

3) H. Lotze, Logik, p.11.

el vorbește de "sentimentul cuprinzător de valori"¹⁾. Prin aceasta omul se particularizează în univers. "Plăcerea și neplăcerea - scrie Lotze - le împărtășim în cele din urmă cu toate făpturile vii și împărtășim cu ele deasmena mobilitatea naturală, una de căutat, cealaltă din ocolit. Dar ideea de nestîrpit a unei datorii (Sollen) obligatorii, care însoțește activitatea și sentimentul nostru, autoaprecierea conștiinței deosebește și aci esența umană, ca membru al unui imperiu spiritual, de vivacitatea naturii pasionate a lumii animale"²⁾.

De fapt, pe un alt plan (al teoriei istoriei), Lotze preciza că există "o linie de demarcație precisă între natură ca imperiu al necesității și istorie ca imperiu al libertății"; istoria însăși este "dezvoltarea ideii de umanitate"³⁾. Istoria este umană și este o evoluție, un progres al societății și al culturii, al cărei suport este educația. "O cultură - scrie Lotze - care nu este un simplu bun al temperamentului natural, ci implică o cunoaștere a lucrurilor, o apreciere (Beurteilung) a stărilor vieții omenești și a problemelor vieții, este de neconceput fără cea mai variată influență a educației și a relațiilor sociale"⁴⁾.

Cu toate limitele sale, concepția etico-exiologică a lui Lotze a deschis căi noi în cercetarea valabilității și a valorii, îndeosebi în elaborarea unei teorii de nuanță aprioristă a valorilor. În acest sens, Windelband și Rickert se originalizează la Lotze. Toto-

1) O Kraus, Die Werttheorien. Geschichte und Kritik. R.M.Röhrer, Brün, 1937, p.157.

2) H.Lotze, Mikrokosmos, Zweiter Band, p.340.

3) Ibidem, Dritter Band, pp.11; 31-45.

4) Ibidem, p.24.

odată, obiectualismul și metafizica sa, precum și teza despre sentiment (Gefühl) ca izvor al valorilor, prefigurează punctul de vedere fenomenologic al lui Max Scheler, continuând în același timp tema pascaliană a unei "ordre du coeur", prin care fusese anticipată ideea că afectivitatea conține o dimensiune valorică.

c. Sistemul filosofiei. Semnificații istorice și actuale

Pe ansamblu, Lotze conturează un sistem de filosofie, axat (așa cum o vor demonstra pe larg Windelband și Rickert) pe conceptul de valabilitate și, în cele din urmă, pe admiterea unui "imperiu" în sine al valorilor - idee preluată și dezvoltată de neokantieni într-o concepție despre filosofie ca sistem deschis al valorilor (teoretice, etice, estetice etc.). "Dictatele" după prelegerile lui Lotze despre "Enciclopedia filosofiei" discutată: a) conceptul și temele filosofiei; b) filosofia teoretică; c) cercetările asupra valorilor; d) filosofia religiei.

"Multe exemple ale logicii aplicate - scrie Lotze - ne arată că, cunoașterea lucrurilor nu se înfăptuiește numai prin aplicarea formelor și legilor logice pure la conținutul percepției"¹⁾. Cunoașterea are anumite "premise factice certe", se raportează la o lume de lucruri aflate în relații, ceea ce îndeamnă la o discuție despre rosturile și temele filosofiei. "În mod formal, sarcina filosofiei se lasă mai simplu exprimată în faptul că ea este o năzuință de a aduce unitate și conexiune în șirurile risipite de gânduri ale constituirii... în principal însă, gândurile, care în viață și în științele particulare sînt principii ale aprecierii, devin încă odată obiecte ale cercetării și se determină limi-

1) H. Lotze, Grundzüge der Logik und Enzyklopedie der Philosophie. p.93.

tele va'abilității lor"1).

"Filosofie" înseamnă "parțial cercetarea care trebuie să conducă la un anumit rezultat, parțial expunerea sistematică a însuși conținutului obținut"; în ambele relații, se caută "unitatea". Filosofie înseamnă, în primul rând metafizică, apoi filosofia naturii și psihologia, "ambele discipline aplicate ale metafizicii", după cum au ca obiect principal "viața naturală și cea spirituală"; în măsura în care cercetarea privește valorile, avem: estetica; etica sau filosofia practică; filosofia religiei 2). "Filosofia teoretică" cuprinde logica (inclusiv teoria cunoașterii) și metafizica; aceasta din urmă cuprinde: ontologia (cu două orientări fundamentale: realismul și idealismul); cosmologia; psihologia3). Lotze vorbește, și în acest context, de "primatul practicului"4), care străbate întreaga sa operă (așa cum am văzut în dezvoltările de mai sus).

O nouă sferă a cercetării o constituie "judecățile de valoare asupra frumosului și binelui"5). De fapt, în acest context Lotze dezvoltă o estetică, o etică, și implicit, o teorie a valorilor. Toate dezvoltările amintite conduc, după Lotze, la o filosofie a religiei, singura care "justifică forma personală a existenței", divinitatea ca fundament al celor trei "imperii": adevărul;realitatea și valorile 6)

1) Ibidem, p. 94.

2) Ibidem, p.100.

3) Ibidem, p.101, 107, 112, 121.

4) Ibidem, p.116.

5) Ibidem, p.122.

6) Ibidem, p.127, 128.

Peste această construcție a unui "sistem al filosofiei" domină ideea exprimată în "Metafizica" din 1841: "adevăratul început al metafizicii se află nu în ea însăși, ci în etică"¹⁾. Așa cum argumenta în "Mikrokosmos", sentimentul este fundamentul întregii vieți spirituale. "Pe el se bazează orice mișcare spirituală mai înaltă, chiar rațiunea, întrucît ea conferă lucrurilor sens și demnitate. Pe sentiment se reazimă direct sau indirect orice valorizare și valoare, inclusiv cea etică. În această doctrină fundamentală a unei teorii a valorii, Lotze se află în concordanță cu Fehner"²⁾.

Ca și Fehner, Lotze a vrut un idealism "fundamentat naturalist-științific"; prin metafizica sa el s-a opus însă mișcării psihologice, care începuse deja pe la 1870 să se instaleze în interpretarea logicii și a teoriei cunoașterii.

Psihologismul, preciza Lotze, se află pe o cale greșită atunci cînd "vrea să fundamenteze metafizica în manieră psihologică. Dimpotrivă, metafizica trebuie să fie fundamentul psihologiei"; metafizica păstrează pentru Lotze o anumită autonomie, întrucît "imperiul valorilor și cel al adevărilor alcătuiesc laolaltă sfera valabilului"³⁾.

Prin aceasta, Lotze a pregătit o mișcare anti-psihologistă de dublă factură: axiologistă neokantiană și fenomenologistă.

Astfel, deși nu a întemeiat o școală proprie, Lotze a exercitat o mare influență asupra gîndirii con-

- 1) W. Wentscher, Herman Lotze, I. Band; Lotzes Leben und Werke, Carl Winter, Heidelberg, 1913, p.327.
- 2) E. Becher, Deutsche Philosophen, Duncker u. Humboldt, München u. Leipzig, 1929, p.69.
- 3) O. Gramzow, Geschichte der Philosophie seit Kant, Band II: Die Philosophie der Gegenwart, 2. Aufl., G. Bürkners Verlag, Charlottenburg, 1928, pp.193; 195-196.

temporane. Intre gânditorii care se apropie de Lotze amintim aci pe G.Teichmüller, J.Bergmann, L.Busse, J. Baumann, M.Wentschey și, bineînțeles, cunoscutul istoric al filosofiei R.Falkenberg (care a fost și biograful lui Lotze)¹⁾.

Prin profilul și tendințele ei principale, gândirea lui Lotze apare astfel ca un sistem tipic de filosofie neoromantică, subliniind puternic latura constructivă a științei, dar exaltând totodată puterea sentimentului ca bază a întregii creații valorice și a atitudinii umane, într-un univers conceput teleologic (prejudecățile tradiției și ale idealismului teist lotz-tean), care vrea însă să confere demnitate și autonomie ființei umane. De aceea, cu toate limitele sale de concepție, Lotze se înscrie încă în galeria gânditorilor moderni cu puternice aspirații umaniste.

3. G.Th.Fechner și "concepția poetico-speculativă a lumii"

Gustav Theodor Fechner (1801-1887)²⁾, unul dintre întemeietorii psihologiei experimentale, a fost tot-

- 1) Așa cum s-a observat, ca și doctrina lui Fechner, cea a lui Lotze a constituit în perioada 1900-1915 obiectul a numeroase dispute, disertații etc. (K. Vorländer, Geschichte der Philosophie, 7. Aufl., III. Band, F.Meiner, Leipzig, 1927, p.150).
- 2) Lucrări principale: Das Büchlein vom Leben nach dem Tode (Leipzig, 1836; 7. Aufl., 1911); Gedichte (Leipzig, 1841); Über das höchste Gut (Leipzig 1846); Nanna oder Über das Seelenleben der Pflanzen (Leipzig, 1848; 4. Aufl., Hamburg 1908); Über das Lustprinzip des Handelns (Zeitschrift für Philos., N.F., Bd. 19); Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits (3 Bde., Leipzig 1851; 3. Aufl., 2 Bde., Leipzig 1906; 3. Aufl., Bd. I 1919, Insel-Verlag); Über die physikalische und philosophische Atomenlehre (Lpz. 1855; 2. Aufl., 1864); Elemente der Psychophysik (2 Theile, Lpz., 1860; 2. Aufl., hrsg. von Wundt, Lpz. 1889;

odată un gânditor de factură neoromantică, înscriindu-se, ca și Lotze, pe linia "metafizicii inductive". Fechner și Lotze, "sînt dioscureii filosofiei germane în a doua jumătate a secolului nostru (sec.19-- a.n.). Aceștia sînt spirite înrudite de aproape prin tendințele lor idealiste , prin marea lor cultură în materie de știință a naturii, prin simțul lor poetic și prin nevoia pe care o au de a realiza unitatea în concepția despre lume. Ei urmăresc scopuri învecinate dar în parte prin mijloace diferite... Principiul: conceperea idealistă a lumii pe o bază realistă fiindu-le în mod egal comună, e vorba de a ști care dintre cei doi aduce cea mai mare îndreptățire principiului realist"¹⁾.

Este adevărat însă că Fechner se menține în mai mare măsură pe fundamentul științelor naturii. Ca și Kepler, Fechner este "un exemplu interesant pentru maniera în care se poate ajunge la rezultate pozitive și exacte prin speculații hazardate și fanteziste... Kepler, debarasîndu-se de speculația mistică, a ajuns treptat la descoperirea celebrelor legi... la fel Fechner a fost condus prin analogii hazardate la convingerea că există raporturi cantitative determinate între spiritual și material; iar punerea în aplicare a acestei idei a făcut din el fondatorul psiho-fizicii"²⁾.

Fechner critică orice concepție care separă spiritul și natura, divinitatea și lumea și ajunge la un fel

(continuare) 3.Aufl.,1907); Über die Seelenfrage (Lpz.1861;2.Aufl.,Hamburg 1907); Die drei Motive u. Gründe des Glaubens (Lpz.,1863); Zur experimentalen Aesthetik (Lpz.1871;2.Aufl.,1873); Vorschule der Aesthetik (2.Theile,Lpz.1876;2.Aufl.,1898); In Sachen der Psychophysik (Lpz.1877;2.Aufl.,1904;3.Aufl.,1919); Über die psychische Massprinzipien und das Webersche Gesetz (Philos. Studien IV, 1887).

1) H.Höffding, Histoire de la philosophie moderne, Tome Second, pp.549-550.

2) Ibidem, p.550.

de panteism: întreaga natură e însuflețită, iar toate sufletele sînt părți ale sufletului universal, a cărui viață și realitate se manifestă în legea cauzală, care este principiul întregii ordini din univers.

În această lege universală, Fechner vede expresia unei "unități supreme", a eternului și invariabilului; "viața lumii" este legată cu "viața lui Dumnezeu" și se află în evoluție continuă. S-a observat, pe bună dreptate, că "credința este pentru el fundamentul real, singurul posibil al filosofiei, este fundamentul metafizicii. De aceea, toate căile, care, după părerea lui Fechner, conduc la cunoașterea conexiunilor în întreaga natură, sînt căi ale credinței"¹⁾.

Studiul naturalist-științific însuși "simte nevoia, după convingerea lui, să fie întregit printr-o explicare idealist-metafizică a lucrurilor"²⁾. Este ade-vărat însă că timpul în care au apărut scrierile lui Fechner a fost pentru acțiunea lor destul de nefavorabil; pe la mijlocul veacului trecut, după căderea în desuetudine a filosofiei naturii a lui Schelling și Hegel, alte interese dominau lumea științific. Fechner a fost "înnoitorul și cel care a desăvîrșit filosofia romantică a naturii a secolului XIX" tocmai într-o asemenea perioadă; el încearcă însă să se debaraseze de viziunea idealistă speculativă, prin aceea că "renunță la orice concept transcendent. Nu există o lume a lucrului în sine dincolo de lumea fenomenului"³⁾. Într-un anumit

- 1) H. Rohrer, Die Erkenntnistheorie und Methodenlehre G.Th.Fechners, Inaugural-Dissertation, München, 1926, p.37.
- 2) Philosophen-Lexikon, hrsg. von W. Ziegenfuss, Erster Band, p.308.
- 3) W. Wundt, Reden und Aufsätze, 2. Aufl., A. Kröner, Leipzig, 1914, p.312, 321.

fel însă, Fechner "era tipul de savant pe care îl cunoștea Germania de odinioară. Resursele sale au fost slabe: el nu putea deci să aducă transformări decît în domeniul gîndirii, dar aci ele au făcut carieră"¹⁾.

În concepția sa, Fechner a fost influențat încă de timpuriu (de pe vremea cînd, ca medic, era cîștigat fe o viziune materialist-mecanicistă) de lucrările de filosofie speculativă a naturii ale lui L.Oken (adept al lui Schelling).

"Prin studiile mele de medicină - scria Fechner - devenisem cu totul ateu, mă îndepărtasem cu totul de ideile religioase, iar pe lume nu mai vedeam decît o activitate mecanică. Atunci, îmi ajunsese în mină filosofia naturii a lui Oken; o nouă lumină păru că-mi luminează deodată întreaga lume și știința despre univers"²⁾. Așa a ajuns, după mai multe experiențe în domeniul medicinei și al fizicii (a predat fizica la Universitatea din Leipzig), la publicarea scrierii intitulată Cărticica despre viața după moarte (1836), în care expune pentru prima dată ideile spiritualismului și ale panteismului său.

"Omul - scria Fechner - trăiește pe pămînt nu o dată, ci de trei ori. Prima treaptă a vieții sale este un somn neîntrerupt, a doua o alternare între somn și veghe, a treia o veghe eternă... Pe prima treaptă omul trăiește solitar în întuneric; pe cea de-a doua trăiește sociabil, însă particularizat alături și printre altele în aceeași lumină... pe cea de-a treia își împletește viața cu cea a altor spirite către o viață mai

1) W. James, Philosophie de l'Experience, Flammarion, Paris, 1928, p.138.

2) G.Th.Fechner, Über die Seelenfrage, 2.Aufl., Hamburg, 1907, p.XIII.

înaltă în spiritul suprem și privește în esența lucrurilor finite"¹⁾. Înfruntându-și poziția omului în cosmos, autorul ajunge la încheierea că individul trebuie să creadă că există un "dincolo de reprezentare", care este real într-un spirit. "Astfel poți ușor, neștiind cum este posibil, să crezi în realitatea unui dincolo al întregului tău spirit, într-un spirit suprem; trebuie numai să crezi că un spirit suprem este și că tu ești în el"²⁾.

Este ideea pateismului, care străbate cu un leitmotiv întreaga operă filosofică a lui Fechner, pe fondul mai larg al tezei despre însuflețirea întregii naturi (oameni, animale, plante), pentru care folosea "Zend-Avesta" (cuvânt viu, titlul unei lucrări), încercând să facă actuală religia naturii din cartea sfântă a lui Zoroastru. Încă primii oameni - susține Fechner - "care încă nu reflectau stînd deasupra naturii, ci simțeau stînd înlăuntrul naturii... simțeau că forța care mișcă brațul lor... că respirația lor pornește din însuflețit... și fiindcă ei vedeau în natură o agitare și o mișcare, o curgere și o adiere mai puternică decît micul lor trup, ei se închină în fața ei ca în fața unei ființe divine"³⁾.

a) Ideea "psihofizicii"

Ideea însuflețirii naturii îi ridică problema raportului dintre spirit și materie, și aci Fechner adoptă o poziție monist-idealistică: cele două sînt aspec-

1) G.Th.Fechner, Das Bûchlein vom Leben nach dem Tode, 6.Aufl., Leopold Boss, Hamburg u. Leipzig, 1906, p.1.

2) Ibidem, p.80.

3) G.Th.Fechner, Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits, Bd.I, 3.Aufl., Hamburg u. Leipzig, 1906, p.11.

tele aceluiași fenomen, după cum e privit din exterior (corporalul) sau din interior (spiritualul). Spre deosebire de Spinoza, la care spiritul și materia erau "atribute" ale substanței absolute, Fechner susține paralelismul psihofizic: spiritul și materia sînt substanța însăși. Dar substanța veritabilă este spiritul, întrucît, după Fechner, corporalul este un "simbol" a ceva sufletesc; spiritul însă este ceea ce percepem, nu este transcendent fenomenelor.

S-a spus, de aceea, că: "cu Zend-Avesta Fechner a obținut suma lumii gîndirii sale. Tot ceea ce el a săvîrșit mai tîrziu, se află deja conținut în germene în această carte"¹⁾. Prin noianul acestor speculații metafizice străbate însă preocuparea constantă a savantului Fechner de a lega gîndirea filosofică de spiritul științelor naturii, preocupare care se solidarizează, pe un alt plan, cu strădaniile autorului în direcția întemeierii experimentale a psihologiei și totodată a esteticii și în conturarea unei perspective axiologice pentru știința moralei.

Fechner și-a cucerit un loc de onoare în istoria psihologiei empirice prin lucrarea sa elemente de Psihofizică, "în care el pare să fi realizat visul lui J. F. Herbart: introducerea calculului matematic în psihologie. Apariția acestei opere...a marcat începutul unei ere noi, fecunde în lucrări și în rezultate mai mult sau mai puțin definitive... Dotat cu o mentalitate profund metafizică, Fechner a consacrat - rezolvării uneia dintre problemele cele mai dificile ale metafizicii - relațiile dintre corp și suflet - și i-a căutat soluția pe calea experimentală, fundînd astfel o știință nouă,

1) K. Lasswitz, Gustav Theodor Fechner, 3. Aufl., Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart, 1910, p.63.

căreia i-a dat acest nume așa de semnificativ: psihofizică, adică știință intermediară sau legătură de uni-re între psihologie și fizică"1).

De fapt, însuși Fechner definea psihofizica ca "știința exactă a relațiilor funcționale sau de dependență între corp și suflet și, în general, între lumea corporală și lumea spirituală, între lumea fizică și lumea psihică"2). Autorul îndemna "să studiem existența fizică așa cum o studiază fizica și chimia; să studiem existența psihică așa cum o face psihologia experimentală, fără a căuta sub nici o formă esența sufletului și a corpului, cum o face metafizica"3). Într-o altă formulare, psihofizica în genere este "o teorie exactă a relațiilor, mai cu seamă a relațiilor de măsură între laturile spirituală, psihică, și materială, corporală, fizică a existenței; o teorie exactă întrucât ea se realizează pe observație, experiment și conexiunea matematică a faptelor, pe scurt, conține aceeași metodă ca și alte teorii riguros valabile"4).

Psihofizica - preciza Fechner - cuprinde două părți principale, "pe care eu le deosebesc ca psihofizica externă și internă, dintre care prima tratează despre relațiile între fenomenele psihice și mijloacele externe de stimulare, acele așa-numite excitații (Reizen) și iar cealaltă despre relațiile fenomenelor psihice cu activitățile interne, așa numite psihofizice,

-
- 1) M.Barbado, Introduction à la psychologie expérimentale, P.Lethiellieux, Paris, 1931, p.281.
 - 2) G.Th.Fechner, Elemente der Psychophysik, 2.Aufl., hrsg.von W.Wundt, Leipzig, 1889, p.8.
 - 3) Ibidem.
 - 4) G.Th.Fechner, In Sachen der Psychophysik, Drukverlag von Breitkopf u. Härtel, Leipzig, p.2.

corporale, care li se subordonează nemijlocit. Prima se sprijină în principal pe experimente, cealaltă pe consecințele ce decurg nemijlocit din faptele anatomice, fiziologice și psihologice¹⁾.

Prin observație, Fechner constată o regularitate a proceselor materiale care sînt legate de activitățile spiritului. Experiența - preciza el - arată că procesele materiale de care este legată viața conștiinței se află în acțiune reciprocă cu celelalte procese materiale din afara corpului. Fechner caută un raport matematic de funcție între cele două aspecte ale existenței. Astfel (așa cum mărturisește autorul), după o fază în care credea că între cele două aspecte există un raport direct proporțional, el ajunge (în 1850) la ideea că spiritualul nu crește nici nu descrește direct cu materialul, ci schimbările primului corespund schimbărilor proporționale ale ultimului în așa fel încît schimbarea ($d\gamma$) intensității unei stări spirituale este determinată de raportul care există între schimbarea ($d\beta$) energiei stării materiale corespunzătoare și energia precedentă (β), adică: $d\gamma = k \frac{d\beta}{\beta}$, în care k este o constantă, de unde, prin integrare: $\gamma = k \log \beta$.

În felul acesta, Fechner iese din speculațiile vagi și ajunge la o ipoteză care poate fi controlată experimental. De pildă, el a găsit o verificare în faptul că forța senzației de lumină nu crește la fel de repede ca forța fizică a luminii. Coordonînd observațiile și experiențele proprii cu cele ale unor contemporani ai săi, autorul "Psihofizicii" ajunge să formuleze o lege generală: creșterea unei senzații nu corespunde în mod direct creșterii excitației fizice, ci raportul care

1.) Ibidem, p.3.

există între această creștere și orice excitație dată, este în așa fel că, fiind dată una și aceeași creștere a excitației, senzația crește cu atât mai puțin, cu cât excitația a fost deja mai intensă.

Această lege el a numit-o legea lui Weber, în onoarea Profesorului său E.H.Weber, de la care proveneau unele dintre cele mai semnificative experiențe asupra fenomenelor de care se ocupa Fechner. Așa cum preciza Höffding, pasul făcut de autorul "Psihofizicii", "permite experimentarea cu precizie în domeniul psihologiei: pentru a întrebuița o expresie a lui Galileo, el măsoară ceea ce nu fusese încă măsurat. Prin relația sa cu excitația exterioară, senzația poate să fie determinată cantitativ, cu toate că în sine ea nu ar fi măsurabilă ca element subiectiv. Era indicată în felul acesta calea pe care psihologia experimentală trebuia să se angajeze"¹⁾.

Este de reținut că Fechner a purtat numeroase polemici în epocă pentru a apăra "legea psihofizică" a determinării raportului dintre creșterea intensității excitației și creșterea intensității senzației pe care el o numea "Massgesetz" (legea cantității sau a intensității). În felul acesta, metafizicianul speculativ, care pornise dela un panpsihism inspirat din Schelling și Oken, ajungea la o metodă experimentală în psihologie.

Legea psihofizică a stîrnit numeroase obiecții și s-au propus alte formule matematice pentru a exprima legătura între intensitatea senzației și a excitației; cele mai importante contribuții le-au adus Langer, Hering, Wundt și G.Zapan; de altfel, psihofizica se păstrează; cu toate obiecțiile ce i se pot aduce, ea

1) H.Höffding, Op.cit., p.556.

nu este reductibilă la legea lui Weber-Fechner¹⁾. Oricum, Fechner rămâne unul dintre principalii întemeietori ai psihologiei experimentale.

b) Estetica experimentală

Ilustrul filosof și psiholog mai are însă și un alt merit: "el a cucerit pentru psihologie o provincie importantă - estetica - și este primul care a fundat această știință pe principii experimentale"²⁾. "Estetica sa psihologică și empirică, care pornește de la trăirile estetice ca fapte particulare, este o «estetică de jos», în opoziție cu estetica filosofilor speculativi, care pleacă «de sus», de la conceptul cel mai înalt, anume frumosul"³⁾.

Fechner a dezvoltat estetica ca "știință a experienței", pornind de la premisa că sînt posibile două feluri de estetică:speculativă care pornește de la conceptul de frumos, și empirică, care se înrădăcește în trăirile estetice particulare. "Estetica de jos" este o continuare a psihologiei fechneriene și pornește de la la premisa să stările estetice, ca și toate stările sufletești, sînt măsurabile, deci se supun legilor experienței. Ca urmare, putem să determinăm legile frumosului, care produc plăcerea estetică, pe cale experimentală⁴⁾.

Elaborată în "Estetica experimentală" (1871) și în "Scoală premergătoare de estetică" (1876), concepția lui Fechner consideră plăcerea ca principiul estetic

-
- 1) M.Ralea, C.I.Botez: Istoria psihologiei, pp.476-478.
 - 2) M.Barbado, Op.cit., p.284.
 - 3) Psicholophen-Lexikon, Bd.I, p.309.
 - 4) G.Th.Fechner, Vorschule der Aesthetik, Erster Theil, Breit kopf u. Härtel, Leipzig, 1876, pp.190-202.

suprem; el a analizat pe larg legile estetice (calitative și cantitative, primare și secundare, formale și materiale), îndeosebi legile care exprimă condițiile esențiale ale plăcerii, căutînd să determine o formă fundamentală a frumosului și raporturile formale care determină impresia estetică și stau la baza aprecierii estetice. Este de precizat însă că "Vorschule der Aesthetik" nu conține un sistem, ci este mai mult un studiu rapsodic asupra diferitelor probleme ale domeniului esteticii «de jos». Ea formulează un număr de reguli sau principii ale plăcerii estetice.¹⁾ Marele merit al "esteticii analitice și experimentale" a lui Fechner constă în dovedirea faptului că există condiții ale satisfacerii estetice, care se află în natura impresiilor simțurilor și în combinațiile lor, iar în schimbarea lor provoacă cu necesitate plăcerea și neplăcerea, ca și cum ar fi legi naturale.

Intr-adevăr, Fechner a deschis calea cercetărilor asupra plăcerii estetice, ajungînd la concluzia că, pe această cale, s-ar putea aplană conflictul între adepții frumosului ideal și cei care reduc arta și frumosul la raporturi formale. "Totalizînd rezultatele experiențelor sale, Fechner putea arăta acum că plăcerea estetică se alimentează și dintr-un izvor formal și dintr-unul ideal... Importanța contribuției lui Fechner trebuie recunoscută așadar nu numai în metoda experimentală pe care el a inaugurat-o dar și în sinteza pe care a operat-o asupra directivelor care l-au precedat. Vechiul contrast kantian între frumusețea cu și fără conținut, între frumusețea aderentă și liberă, care alimentase dimensiunea dintre idealisti și formalisti, devine

1) Stanley Hall, Die Begründer der modernen Psychologie, F.Meiner, Leipzig, 1914, p.110.

pentru Fechner îndoitul izvor al oricărei plăceri estetice¹⁾.

Plăcerea este pentru Fechner și scopul conduitei morale; nu însă plăcerea individuală, ci cea generală. Menirea individului este de a produce fericirea în lume. Aceste teze trebuie puse în legătură cu peletismul lui Fechner și, în genere, cu spiritualismul său teosomatic, care încerca aflarea unui echilibru al omului în universul material și spiritual totodată.

c) Semnificația și actualitatea lui Fechner

În principal, Fechner rămîne un nume de seamă în istoria gândirii moderne; influența sa a fost resimțită pe multiple planuri, mai ales în operele lui Wundt, Paulsen, Möbius. Chiar și în estetică, Fechner introduce metoda experimentală și, spre deosebire de Lotze, susține independența esteticului în raport cu eticul, evitînd totodată relativismul, ceea ce, desigur, a atras atenția mișcării estetice a timpului, care oscila între o întemeiere filosofică a esteticii și una experimentală, cu înclinații spre criterii pragmatice (chiar și la Fechner).

Poziția lui Fechner față de știință este cît se poate de contradictorie: pe de o parte acceptă știința ca mediu de creare inductivă a unei metafizici, pe de altă parte, respinge concluziile ei materialiste, îndeosebi ale evoluționismului, susținînd spiritualismul teleologic; în altă ordine de idei, el acceptă atomismul, dar îi dă o interpretare panpsihistă. Așa cum a precizat Wundt, natura și religia au fost țolii concepției despre lume dezvoltată de Fechner, iar metodele folosite au

1) T. Vianu, Istoria esteticii de la Kant și pînă astăzi în texte alese, București, 1934, p. 31.

fost "inducția riguroasă" și "libera analogie"; el a apărut "în imperiul filosofiei" într-un timp deosebit de nefavorabil, când sistemele fuseseră discreditate, iar științele speciale își arătau limitele lor.

Dincolo de contradicțiile concepției sale, Fechner "a fost un fizician capabil, un cercetător deschizător de drumuri în domeniul psihologiei și al esteticii și a fost, mi se pare, cel mai apreciat dintre marii filosofi germani"¹⁾. Pornind de la aceasta, "el a ajuns, cu ajutorul faptelor de cunoaștere naturalist-științifică și al metodei naturalist-științifice, la o metafizică care poate să fie denumită metafizică inductivă"²⁾. Într-un mod paradoxal, Fechner, "ca autentic filosof al veacului al XIX-lea"³⁾, unește speculația și experiența, credința și știința, metafizica și cercetarea naturii,

Autorul psihofizicii este tipic pentru savantul care, în fața marilor realizări ale științei, rămâne deorientat, întrucât spiritul dialectic și materialist al acestor progrese teoretice vine în contradicție cu prejudecățile spiritualiste în care el a fost educat în societatea burgheză a timpului. Însăși "metafizica inductivă" rămâne departe de tendința dialectică dominantă a spiritului științific, o încercare fragilă de a reargumenta idealismul, renunțând la profilul său speculativ din sistemele clasice moderne

00

1) E. Becher, Deutsche Philosophen, p. 33.

2) J. Crazow, Geschichte der Philosophie seit Kant, Bd. I, p. 386.

3) K. Laswitz, G. Th. Fechner, p. 202.

4. W.Wundt ca savant și filosof

Wilhelm Wundt (1832-1920), personalitate de seamă a științei și a filosofiei din a doua jumătate a secolului trecut și de la începutul secolului nostru, este autorul unei opere¹⁾ impresionante prin profilul ei multilateral și prin dimensiunile elaborării ei.

Celebrul psiholog de la Leipzig, întemeietorul recunoscut al psihologiei experimentale, a fost totodată

- 1) Lucrări principale: Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung (Leipzig, 1872); Vorlesungen über die Menschen und Tierseele (Leipzig, 1863-64; 7. und 8. Aufl., 1922); Lehrbuch der Physiologie des Menschen (Erlangen, 1865; 4. Aufl., 1878); Handbuch der medizinischen Physik (Erlangen, 1867); Untersuchungen zur Mechanik der Nerven und Nervenzentren (2 Teile, Erlangen, 1871-76); Grundzüge der physiologischen Psychologie (Leipzig, 1874; 5. und 6. Aufl., in 3 vol., 1908, 1910, 1911); Logik (Stuttgart, 1880-1883, in 2 vol., 3.4. und 5. Aufl., in 3 vol., 1919-1924); Ethik (Stuttgart, 1886; 3. Aufl., 1903, in 2 vol.; 4. Aufl., 1912, in 3 vol.; 5. Aufl., 1923-24, in 3 vol.); System der Philosophie (Leipzig, 1889; 2. Aufl., 1897; 3. Aufl., 1907, in 2 vol.; 4. Aufl., 1919); Hypnotismus und Suggestion (Leipzig, 1892; 2. Aufl., 1911); Grundriss der Psychologie (Leipzig, 1896; 13. Aufl., 1918; 14. Aufl., 1920; 15. Aufl., 1922); Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte (Band 1-10, 1910-1920, Leipzig); Die Zukunft der Kultur (Leipzig, 1920); Einleitung in die Philosophie (Leipzig, 1901; 6. Aufl., 1914; 7. Aufl., 1918; 9. Aufl., 1922); Probleme der Völkerpsychologie (Leipzig, 1911; 2. Aufl., Stuttgart, 1921); Elemente der Völkerpsychologie (Leipzig, 1. und 2. Aufl., 1912); Kleine Schriften (Leipzig, 1910-11, 2 vol.); Einführung in die Psychologie (Leipzig, 1911; 3. Aufl., 1913); Die Psychologie im Kampf ums Dasein (Leipzig, 1913); Reden und Aufsätze (Leipzig, 1913; 2. Aufl., 1914); Sinnliche und übersinnliche Welt (Leipzig, 1914); Über den wahrhaften Krieg (Leipzig, 1914); Die Nationen und ihre Philosophie (Leipzig, 1915); Leibniz (Leipzig, 1917); Erlebtes und Erkanntes. Autobiographie (Stuttgart, 1920); Die Weltkatastrophe und die

unul dintre cei mai mari gânditori de la răscrucea ultimelor două veacuri: logician, etician, istoric al culturii și mai presus de toate, autor al unui amplu sistem de filosofie, el a încercat să aclimatizeze spiritul metafizic al filosofiei clasice germane la rigorile noului stadiu al științei și al cercetării. Rămânând în esență în limitele idealismului neoromantic german (care încerca o reconstrucție metafizică pe baze inductive), savantul Wundt, a cărui năzuință spre universalism amintește de Leibniz, Kant, Hegel sau chiar de marile personalități renașcentiste, a fost receptiv la spiritul scientist și la pozițiile realiste cerute de știința vremii¹⁾.

Cu toate dificultățile de concepție, Wundt rămîne un psiholog mare, un gânditor de mîna întîia, mai ales în logică, etică și psihologia socială. Deși pe terenul idealismului, el a argumentat pe larg ideea primatului socialului asupra individualului și a întreprins studii amănunțite asupra istoriei unor forme de bază ale culturii.

Pe ansamblu, poziția filosofică a lui Wundt este idealist-voluntaristă, cu unele elemente de criticism (cunoașterea ca o construcție) și de realism spiritualist (lumea ca un complex teleologic de esențe spirituale) totodată. Wundt rămîne însă "cel mai tipic filosof științific al vremurilor noastre... Contactul cu știința

(continuare) deutsche Philosophie (1920); Philosophische Studien (hrsg. 20 volume, Leipzig, 1883-1902); Psychologische Studien (hrsg. 7 vol., Leipzig, 1905-1917).

- 1) Vezi Al. Boboc, Wilhelm Wundt și psihologia socială, în "Studii de istorie a filosofiei universale", vol. IV, Editura Academiei R.S.R., București, 1974, p. 125.

pozitivă, pozitivă nu numai teoretic vorbind, ci și practic... a marcat de timpuriu caracterul științific al formației sale... el a studiat întâi medicina, și... de la fiziologie a ajuns la psihologie, apoi la toate științele spiritului - logică, etică, sociologie - și pe urmă la filosofie, la metafizică¹⁾.

a) Intemeierea psihologiei experimentale

Pentru a înțelege sistemul filosofic al lui Wundt, este necesar, credem, să pornim de la psihologul Wundt. De fapt, cea mai mare realizare a deceniilor al șaselea și al șaptelea al secolului trecut este fundamentarea psihologiei ca știință de sine stătătoare. În acest proces, capătă o nouă tratare și alte probleme științifice și filosofice, producându-se ruptura cu maniera clasică a sistemelor idealiste speculative; în această acțiune, alături de Herbart, Lotze, Fechner și Spencer, Wundt este "cel mai mare". De aceea, contribuția sa ca psiholog este valoroasă și trebuie înțeleasă în mod istoric, în felul ei propriu și prețuită după semnificația ei pentru sistemul filosofic²⁾.

Ilustrul psiholog de la Leipzig a combătut totodată intelectualismul herbartian și asociaționismul mecanicist, punând în evidență ideea că viața psihică este în esență activitate, cu o funcție centrală - voința; prin aceasta se ajunge la "sinteza creatoare", în care elementele ca atare nu se mai recunosc, absorbându-se în produse cu totul noi. Introducerea experimentu-

1) I. Nisipeanu, Wilhelm Wundt, în "Istoria filosofiei moderne", vol. III, pp. 290-291.

2) P. Petersen, Wilhelm Wundt und seine Zeit, Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart, 1925, p. 29.

lui în studiul fenomenelor psihice, chiar folosirea metodelor matematice în direcția psihometriei, a făcut posibilă "desprinderea psihologiei de filosofie și constituirea ei ca știință autonomă"¹⁾.

Este adevărat însă că activitatea de laborator a lui Wundt era încă îngreuiată de procedee introspective; totuși, la el experimentarea a devenit o realitate. Marele său merit rămîne "fundamentarea unei psihologii fiziologice sau, cum s-a spus mai târziu, într-o manieră mai clară, a unei psihologii experimentale"²⁾.

Wundt este cel care a eliberat conceptele psihologiei de reziduiul metafizic, tratînd psihologia ca pe o știință a naturii; el consideră că o știință este cu atît mai avansată, cu cît gradul ei de explicație este mai mare; de aceea, el a propus să adăugăm la observația internă experimentarea și cu aceasta măsura, care este inseparabilă.

"Psihologia - scrie Wundt - întrucît ea există ca știință naturală, se bazează aproape în întregime pe cercetările experimentale și pe măsură"; psihologia nu este "știință despre suflet", nici "știință despre experiența internă", ci tema ei se află în modalitatea de observare a științelor fundamentale ale spiritului pentru care psihologia valorează ca fundament"³⁾. Psihologia întrebuintează în primul rînd, metoda experimentală, care nu privește decît "experiența nemijlocită în genere" și nu "conținuturile date", care ia în considerare

-
- 1) P.Fraise, Psihologia experimentală, Editura Științifică, București, 1970, p.5.
 - 2) K.Vorländer, Geschichte der Philosophie, Band III, F.Meiner, Leipzig, 1927, pp.211-212.
 - 3) W.Wundt, Grundriss der Psychologie, 15. Auflage, A.Körner, Leipzig, 1922, p.3.

"interacțiunea evenimentelor", procesele și nu "evenimentele izolate"¹⁾.

Metodele psihologiei sînt determinate, deci, de obiectul ei, care este: "experiența generică în structura ei subiectivă nemijlocită"²⁾. Ca și științele naturii, psihologia folosește două metode: metoda experimentală (analiza fenomenelor psihice particulare); observarea creațiilor spirituale generale, cercetarea fenomenelor psihice experimentale; pe scurt - scopul ei este de a afla "principiile și legile generale ale fenomenelor psihice"³⁾.

La baza psihologiei lui Wundt se află teza despre ireductibilitatea și unitatea funcțiilor psihice; procesele cognitive, afective și voliționale sînt inseparabile, simultane și în interacțiunea, păstrîndu-și însă independența și originalitatea. Wundt respinge concepțiile substanțialiste despre o entitate metafizică transcendentă fenomenelor psihice și care le-ar genera pe acestea. El susține o concepție actualistă, după care sufletul nu derivă din nici o substanță (materială sau spirituală), ci este totalitatea (experienței interne: procesele psihice sînt trăite actual și se află într-un dinamism perpetuu, care duce mereu la alte sinteze.

O "cauzalitate actuală" domină, după Wundt, întreaga viață psihică⁴⁾. "În procesele actuale mai înalte, în mișcările afective și în impulsunile volitive legate de ele - preciza Wundt - ne întîmpină în cele mai înalte grade această regulă care domină întreaga noastră

1) Ibidem, p.17.

2) Ibidem, p.24.

3) Ibidem, p.33.

4) W.Wundt, System der Philosophie, 4. Aufl., Erster Band, A.Kröner, Leipzig, 1919, p.299.

viață spirituală: gândirea no s rară leagă în noi concep-
te, reprezentări, date, din judecări date se formează
altele noi cu conținut propriu etc. Ceea ce se arată
în marea evoluție psihică a omenirii, aceasta se confir-
mă și în mic, la fiecare sinteză psihică în parte. Viața
spirituală este cîrmuită extensiv și intensiv de o cres-
tere de valori; extensiv, întrucît multiplicitatea evo-
luțiilor psihice se lărgeste progresiv; intensiv, în-
trucît valorile formate în aceste evoluții cresc în
grad"1).

Este ideea sintezelor creatoare în viața conștiin-
ței și în viața psihică în genere, ideea care domină
psihologia lui Wundt; ea constituie o înțelegere a deo-
sebirii calitative între baza fiziologică și faptul
psihic ca atare. Prin sinteza creatoare se explică și
teoria apercepției, considerată ca piesă esențială a
contribuției lui Wundt în psihologie. Această teorie
este totodată un răspuns la concepția asociaționistă și
o bază a voluntarismului în concepția despre viața psi-
hică.

Apercepția este în esență funcția psihică care
ridică un conținut de conștiință pînă la claritatea
deplină, un rol important jucîndu-l aci atenția ca for-
mă activă a voinței. Prin apercepție se explică direc-
ționarea asociațiilor psihice și producerea funcțiilor
intelectuale superioare.

Deci, Wundt stabilește că toate funcțiile inte-
lectuale superioare se explică prin apercepție. Cum
însă apercepția "e socotită de el ca o funcție a voin-
ței, ca o voință interioară, urmează după el că voința
este funcția dominantă a sufletului, care condiționează
pe toate celelalte. Deci, pe altă cale, Wundt ajunge,

1) Ibidem, pp.302-303.

ca și Schopenhauer, la concepția primatului voinței în viața de conștiință"¹⁾.

Wundt consideră astfel, că actul impulsiv este baza tuturor proceselor psihice. "În impuls - scrie el - ca un proces fundamental pe care-l întâlnim pe toate treptele, sînt cuprinse tocmai toate elementele, care se regăsesc în procesele de conștiință mai înalte, și care izvorăsc din legătura cu diferențierea impulsurilor"²⁾. Cu teza primatului voinței, Wundt "ajunge, plecînd de la psihologia experimentală, la un sistem filosofic, fundat pe psihologie, care contrazice, prin tendințele sale idealiste, punctul de plecare experimental și materialist. Valabile, la Wundt, sînt combaterea asociaționismului mecanic și a intelectualismului herbartian, ideea că procesele psihice sînt mai degrabă funcțiuni decît structură, și mai ales contribuția sa capitală la construirea unei psihologii experimentale pentru care Wundt a inventat numeroase tehnici și aparate introduse apoi în laboratoarele de psihologie experimentală de pretutindeni"³⁾.

De fapt, încă în epoca lui Wundt, se recunoștea că el "este întemeietorul adevărat al psihologiei experimentale, așa cum el este de asemenea primul care, cu deplină conștiință și în mod consecvent, a echivalat psihologia cu o știință a naturii, a făcut-o știință de sine stătătoare"; pe terenul principal al psihologiei individuale, Wundt "a transpus însă primul experimentul, a perfecționat, cu ajutorul elevilor săi, o sumă de metode experimentale și a eliberat psihologia de prejude-

1) I.Nisipeanu, Op. cit., p.310.

2) W.Wundt, System der Philosophie, Zweiter Band, p.165.

3) M.Ralea, - C.I.Botez, Op.cit., p.481.

cățile ei atât metafizice cât și fiziologice"¹⁾. Așa se justifică și formula lui Wirth "zurück zu Wundt" și teza lui Wundt după care psihologia ar fi "fundamentul comun al tuturor științelor spiritului", după "principiul aprecierii subiective"²⁾. "Psihologia experimentală pe de o parte, psihologia popoarelor pe de altă parte, sînt cele două înfăptuiri ale noii psihologii"³⁾.

b) Sistemul științelor și "sistemul filosofiei științifice"

Intrucît la Wundt psihologia "trebuie să fie pregătire pentru filosofie, teoria cunoașterii și etică", iar "modul de înțelegere psihologic străbate disciplinele filosofice și pune în pericol maniera lor logică proprie", Wundt devine "reprezentantul psihologismului"⁴⁾. El transformă, de fapt, psihologia și metodele ei într-un fel de panaceu universal, adoptă maniera psihologică ca modalitate generală filosofică.

Este tocmai temelia elaborării sistemului său de "metafizică inductivă" și a concepției despre sistemul științelor și "sistemul filosofiei științifice" și raporturile dintre ele.

"La întrebarea, ce este filosofia, - scrie Wundt - cu greu se poate găsi un răspuns universal-valabil din cuprinsul a ceea ce s-a numit filosofie în diferite timpuri și în diferite sisteme... Oricît de multiform și

-
- 1) R.Eisler, W.Wundts Philosophie und Psychologie, Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1902, p.29,30.
 - 2) St.Hall, Op.cit, p.363.
 - 3) Edmund König, W.Wundt. Seine Philosophie und Psychologie, Fr.Frommanns Verlag, Stuttgart, 1901, p.150.
 - 4) W.Moog, Die deutsche Philosophie des 20.Jahrhunderts, Fr.Frommanns, Stuttgart, 1925, p.112.

contradictoriu ar fi însă taboulul pe care ni-l oferă conținutul filosofiei după condițiile dezvoltării ei istorice, pe atât de concordant apare totuși scopul, pe care filosofia l-a năzuit, când în mod expres, când tacit. El constă pretutindeni în strângerea cunoștințelor noastre particulare într-o concepție despre lume și viață care să satisfacă exigentele intelectului și nevoile inimii"¹⁾... Numai filosofia singură "caută să atingă acest scop, și el nu este, de aceea, suficient pentru determinarea conceptului ei. Există alte două mari domenii ale activității spirituale omenești, care se unesc total sau parțial cu ea în aceeași năzuință. Unul este religia, care precedă filosofia ca o concepție despre lume mai mult sau mai puțin încheată. Celălalt este alcătuit din domeniile cunoștințelor particulare, care s-au ramificat din filosofie în forme de științe particulare, și, în decursul timpului, au dobândit alături de ea o tot mai mare independență. Intre aceste două domenii ale vieții spirituale filosofia ocupă o poziție în multe privințe nesigură, când aliată cu ele, când atacându-se reciproc"²⁾.

Wundt se ferește de alunecarea în pozitivism și totodată caută să evite scopurile pur intelectualiste ale concepțiilor moderne, accentuând, în manieră romantică, pe latura afectivă a funcționalității filosofiei.

Mai întâi, Wundt deosebește filosofia de religie. Analizând în mod istoric raporturile între cele două forme ale culturii, autorul constată că în religie "interesul afectiv" domină pe cel rațional, fără să renunțe la acesta din urmă. Religia - preciza Wundt -

1) W. Wundt, System der Philosophie, I, p.1.

2) Ibidem, p.2.

"nu vrea să ajungă numai la un scop ultim al lumii. care să dea o valoare durabilă vieții umane; ea mai caută să făurească și un tablou exterior despre lume, care să facă conceptibilă legătura fenomenelor naturale. De aceea, orice religie se împletește la început cu o mitologie a naturii... Filosofia se ridică în momentul în care începe să se distinge interesul teoretic de cel practic, cel intelectual de cel religios. Odată cu lupta împotriva mitologiei religiilor populare începe dar filosofia"¹⁾.

Autorul sesizează astfel complexitatea culturilor primitive și prezintă filosofia ca pe un moment de diferențiere a "interesului teoretic", care era, la început, amestecat cu cel practic", adică afectiv. Mai mult, Wundt constată că "interesul" afectiv s-a păstrat în multe sisteme filosofice. Fără să ajungă la o înțelegere științifică a factorilor care au determinat nașterea filosofiei și cauzele opoziției între filosofie (de fapt, filosofia materialistă) și religie, Wundt descrie, totuși, unele condiții reale ale nașterii și autonomizării discursului filosofic și, ceea ce e pozitiv, sesizează opoziția față de metafizica constitutivă religiilor primitive și constitutivă religiei în genere. Căci este evident că orice religie are la bază o anumită Weltanschauung.

Wundt concepe spiritul uman ca unitar; el crede - fără să examineze cauzele reale, istorice, extrapsihologice - că nevoia concepției raționale și a credinței au izvorât deodată din spiritul uman. Ca urmare, Wundt trage concluzia eronată că filosofia "trebuie să facă loc gândirii religioase și acțiunii în universalitatea exteriorizărilor umane"²⁾. Filosoful scientist a-

1) Ibidem, p.2.

2) Ibidem, p.3.

lunecă aci spre prejudecata că religia este o permanență a spiritului uman, nu sesizează că această "permenență" este istoricește condiționată și, ca urmare, relativă și depășibilă.

Mai mult nuanțată și mai corectă este înțelegerea de către Wundt a raporturilor dintre filosofie și științe, de fapt, dintre sistemul științelor și "sistemul științific". El explică pe larg cum s-au născut științele speciale din nevoia de explicare naturală a fenomenelor, precizând că, pornind de la separarea "interesului teoretic" de cel "practic", etico-religios, a avut loc o diferențiere și o specializare a "interesului teoretic".

Wundt sesizează că fenomenul separării științelor e modern și este legat mai întâi de "renaștere unei gândiri independente, deci în eliberarea filosofiei de dominația teologiei" și, în al doilea rând, de "independența pe care din partea lor și-o cuceresc domeniile științifice particulare față de filosofie și, în legătură cu aceasta, de divizarea progresîndă a muncii științifice"¹⁾.

Cu toată această separație - crede Wundt - filosofia este mereu necesară. Aceasta întrucît "fiecare știință urmărește unitatea în contextul cunoașterii. Nici un rezultat nu valorează ca garant atîta vreme cît el nu este adus în concordanță, nu numai la domeniul special de fapte, la care se raportează, ci și cu rezultatele dobîndite din alte părți. Această exigență după un context lipsit de contradicție nu se oprește în mod natural în fața granițelor domeniului de muncă particular: și rezultatele diferitelor domenii și concepțiile generale, dominante în ele, trebuie, în ultimă instanță

1) W.Wundt, Einleitung in die Philosophie, 8.Aufl., A.Kröner, Stuttgart, 1920, pp.12-13.

să nu se contrazică între ele"1). "Nici o disciplină specială nu se lasă separată cu totul de sistemul total al cunoașterii omenești și problemele fundamentale ale acesteia din urmă intră pînă la sfîrșit în toate domeniile, fiind sau dependente de rezultatele obținute în aceste domenii, sau valorificînd în ele influența pe care o exercită principiile mai generale asupra celor mai speciale"2).

Există - precizează Wundt - probleme "care se află în afară de domeniile particulare", care trebuie să revină "unei științe mai generale", avînd ca obiect propriu al ei "legile cunoașterii omenești și problemele cele mai generale ale cunoaștinței, ce stau în legătură cu aceste legi"; cu aceasta, Wundt ajunge la "o determinare conceptuală a filosofiei" față de totalitatea științelor. "Filosofia - scrie el - este știința universală care are să unească într-un sistem lipsit de contradicții cunoștințele mijlocite de către științele particulare și să reducă metodele generale folosite de știință și presuposițiile cunoașterii la principiile lor"3).

Bazîndu-se pe rezultatele științelor particulare, filosofia este, după Wundt, ea însăși științifică. Filosofia "nu este fundamentul științelor particulare, ci ea le are pe acestea drept fundament"; "întrucît în sensul acestei teme trebuie să năzuiască să ducă mai departe și să desăvîrșească munca științelor particulare, este ea însăși filosofie științifică"4).

1) Ibidem, p.16.

2) Ibidem, p.17.

3) Ibidem, p.18.

4) W.Wundt, System, I, p.9, 10.

Pe aceste temeuri, Wundt trece la o clasificare a științelor și a "filosofiei științifice", elaborând prin comparație două sisteme diferite: sistemul științelor și sistemul filosofiei. Deși clasificările sale prezintă mai mult interes istoric, reținem puțin atenția asupra lor, mai ales asupra ideii de sistem.

Wundt consideră că "clasificarea științelor este o temă autentic filosofică" și ia în considerare "cele trei domenii ale științelor particulare", anume: științele naturii și științele spiritului¹⁾. "Științele formale sau metafizice" li se opun "științele reale", care studiază obiectele experienței după formă și conținut, și se împart în: "științele naturii" și "științele spiritului".

În "științele naturii" sînt cuprinse: știința care cercetează procesele naturii (dinamica generală, fizica, chimia); științe care cercetează obiectele naturii (astronomia, geografia, istoria naturală). "Științele spiritului" se ramifică în: științele proceselor psihice (psihologia și domeniile ei aplicate: psihologia animală, psihologia copilului, psihologia popoarelor; psihologia este baza tuturor științelor spiritului); științele produselor spiritului prin procesele sale (filologia, ca știință generală a produselor spiritului; economia; politica; dreptul; teoria religiei; teoria artei; metodologia specailă a științelor)²⁾.

Între "științele proceselor psihice" și "științele produselor spiritului" se află antropologia și etnologia, care studiază raporturile vieții spirituale cu procesele psihice. Wundt mai vorbește și de o a treia clasă a științelor spiritului: cele care cercetează ge-

1) W.Wundt, Einleitung, p.38,58; System I, pp.11-22.

2) W.Wundt, System I, p.20.

neza produselor spiritului, fiind științe istorice generale și speciale (biografia și istoriile diferitelor domenii). Autorul nu cuprinde în clasificare: pedagogia (e aplicație a psihologiei și a moralei filosofice); teologia (e parte a științei generale a religiilor și e cercetată cu ajutorul filologiei, istoriei și psihologiei).

"Filofia științifică" se împarte, în primul rând, după raporturile obiectelor științelor. În acest sens ea cuprinde: știința cunoașterii (studiază geneza conținutului științei); știința principiilor (studiază știința devenită, legătura sistematică a principiilor sale)¹⁾,

"Știința cunoștinței" se divide în: formală (logică) și reală (istoria cunoștinței și teoria cunoștinței). Teoria cunoașterii are două ramuri: generală (limitele și principiile cunoașterii) și știința metodelor; împreună cu logica formală, teoria cunoașterii alcătuiește logica în sens larg, ca cercetare a genezei noțiunilor științifice pe baza legilor generale ale gândirii; "știința principiilor", sau "metafizica" se ocupă cu studiul datelor generale ale științelor speciale în legătura lor sistematică și cu sinteza lor într-un sistem necontradictoriu²⁾. Ea se împarte în: filosofia generală a naturii (cosmologia și biologia ca "ramuri filosofice"); filosofia specială a matematicii, a științelor spiritului. Wundt caută și științe de graniță ca: filosofia biologiei (care face trecerea la "filosofia științelor spiritului"); psihologia filosofică (care permite trecerea la etică, estetică, filosofia religiei). Prin sintetizarea acestora din unghiul de ve-

1) Ibidem, p.22.

2) Ibidem, p.23.

dere al evoluției, filosofia istoriei "caută în sfârșit, să dobândească o intuiție istorică totală a vieții spirituală a omenirii, pe care să o pună în legătură cu concepția generală despre lume, întemeiată prin celelalte mijloace ajutătoare ale filosofiei"¹⁾.

Desigur, această clasificare complicată, și care oglindește un anumit moment istoric din istoria diferențierii științelor și în genere a formelor culturii, interesează, în primul rând, prin încercarea de abordare sistematică a științelor și a disciplinelor filosofice, probleme actuale ale dezbaterilor teoretice. Wundt reușește să privească științele și filosofia ca două sisteme de cercetat. În spirit științific, Wundt a înțeles că orice clasificare rămâne deschisă și că în structurarea ei dimensiunea obiectului joacă un rol de seamă.

Concepția filosofică idealistă despre cultură și concepția voluntaristă ca atare au afectat însă serios demersurile lui Wundt în problematica complexă a definirii filosofiei și a înțelegerii raporturilor dintre filosofie și știință. Principalul neajuns se leagă de ideea că un idealism voluntarist de factură romantică ar putea fi baza unei întregi reconstrucții filosofice științifice.

Toate acestea vor deveni clare însă numai prin urmărirea pe scurt a punctului de vedere al lui Wundt în : logică și teoria cunoașterii; metafizică; etică; filosofia istoriei și a culturii. La baza înțelegerii acestor domenii se află psihologia în dublu sens: psihologia individuală și "psihologia popoarelor". Cu alte cuvinte, după cum am discutat, condițiile formale ale "sistemului filosofiei", urmează să reținem atenția asu-

1) Ibidem, p.24.

pra cîtorva aspecte de conținut ale acestui sistem.

c) Metafizica, logica și teoria cunoașterii

În contextul complexe sale pregătiri teoretico-științifice, Wundt încearcă o reconstrucție a filosofiei pe bazele mai noi ale dezvoltării științelor exacte, căutînd să evite atît maniera speculativă a perioadei marilor sisteme, cît și mîrginirea pozitivistă, caracterizată prin respingerea unei perspective teoretice. "Wundt - scrie Messer - susține cu toată tîria caracterului științific al filosofării. De aceea, după el, trebuie mai întîi pregătit terenul pentru o fundamentare logico-gnoseologică a concepției despre lume, adică a metafizicii. Ca sens al cunoașterii, în știința naturii și în cea socială, el consideră cuprinderea tot mai completă de către subiectul cunoscător (și cunoașterea lui) a lumii reale, existentă independent. Punctul său de vedere teoretico-gnoseologic poate să fie astfel desemnat ca « realism critic »¹⁾.

Concepția sa aparține acelor "metafizici" pentru care "esența lumii trebuie desemnată după esența eului", adică a vieții psihice, care este însă în esență (ca și la Schopenhauer) voință; "astfel el susține o metafizică voluntaristă, care este totodată monistă"²⁾. Aceasta întrucît Wundt crede că ar putea depăși dualismul psihofizic, dată fiind noua sa viziune dinamistă, actualistă (opusă substanțialismului și asociaționismului) despre psihic.

1) A.Messer, Geschichte der Philosophie im 19.Jahrhundert, 8.Aufl., Quelle und Meyer, Leipzig, 1935, p.82.

2) Ibidem, p.83. De fapt, "monismul lui Wundt, cu un accentuat caracter psihologist, este mai puțin expus criticii decît acel al lui Mach" (M.Florian, Cunoaștere și existență, pp.132-133).

Teza "paralelismului psiho-fizic", pe care a adoptat-o, l-a adus însă o variantă a idealismului care a fost caracterizată, pe bună dreptate, ca "psihologism universal".

Psihologia este, pentru Wundt, știința fundamentală a spiritului, de care depind toate celelalte științe particulare ale spiritului. Psihologia sa vrea să fie o știință empirică și se află ca atare în opoziție cu psihologia metafizică, fără a fi prin aceasta o simplă psihologie fiziologică. Ea trebuie să fie știință a « experienței nemijlocite ». După Wundt, experiența este în esență unică, însă unica experiență va fi înțeleasă din diferite unghiuri de vedere¹⁾.

Modalitățile psihologice sînt, totuși, dominante în filosofia lui Wundt; psihologia străbate, cu metodele și problemele ei, toate domeniile filosofiei. "Etica, logica și metafizica - toate acestea vor fi făcute deci dependente, în punctele esențiale, de modul psihologic de a pune problemele"²⁾. Wundt este prin aceasta în fapt adeptul unui psihologism, desigur, exagerat prin universalismul lui.

Logica lui Wundt este în esență o extindere a psihologiei sale și are la bază ideea deosebirii între reprezentări și a percepție activă, care elaborează corelarea reprezentărilor individuale în reprezentări noi. Așa cum am văzut mai sus, a percepția este un act psihic sui generis, însoțit de un sentiment de tensiune, act ce determină un maximum de claritate în reprezentări. Gîndirea logică începe, de fapt, numai atunci cînd a percepția produce sinteze, care sînt creatoare, adică nu

1) Vezi W. Moog, Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts, p.110.

2) Ibidem, p.130.

se limitează la simpla însumare a elementelor.

Wundt însuși mărturisea că "logica are să dea socoteală despre acele legi ale gândirii care sînt active în cunoașterea științifică... Prin sus-numita determinare a conceptului ei, logica își ocupă o poziție între psihologie, ca știință universală a spiritului, și întregul celorlalte științe teoretice"; menirea logicii este, după Wundt, în primul rînd metodologică, ea căutînd să formuleze "regulile general-variabile" pentru "metodele gândirii" care se aplică la cunoașterea științifică; în acest sens, logica este "o știință normativă, ca și etica"¹⁾.

Logica astfel întemeiată psihologic și devine un îndreptar în reconstrucția teoriei cunoașterii și a teoriei științei. "Temele logicii - scrie Wundt - trimit astfel pe de-o parte înapoi la cercetarea psihologică, pe de altă parte conduc la principiile generale ale cunoașterii și la modalitățile metodice ale cercetării științifice ... logica are nevoie de teoria cunoașterii pentru fundamentarea ei și de teoria metodei pentru desăvîrșirea ei"²⁾.

Wundt privește cu rezervă și logica formală clasică și logica hegeliană, deoarece ambele ar veni "în contradicție cu cerințele științei"; "între aceste două orientări unilaterale se află numai acea tratare a logicii care își vede temele ei în dezvoltarea fundamentelor și metodelor cunoașterii științifice"³⁾. O aseme-

1) W. Wundt, Logik. Eine Untersuchungen der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung, Erster Band: Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie, 4., Aufl., F. Enke, Stuttgart, 1919, p. 1.

2) Ibidem, p. 2.

3) Ibidem, p. 7, 8.

nea logică este numai cea întemeiată psihologic sau, cum spune Wundt, cea care pleacă "de la dezvoltarea psihologică a legilor gândirii"; pe de altă parte, logica și metafizica sînt cele două "jumătăți ale filosofiei teoretice. Logica este însă acea jumătate, care se află în relația cea mai strînsă cu științele particulare"¹⁾.

În concordanță cu această concepție despre temeiurile psihologice ale logicii și despre menirea ei metodologico-gnoseologică și, într-un sens mai larg, teoretico-filosofică, Wundt elaborează: a) logica generală (care studiază: dezvoltarea gândirii; formele gândirii; dezvoltarea cunoașterii; principiile cunoașterii); b) logica științelor exacte (teoria generală a metodei; logica matematicii; principiile generale și metodele cercetării științifice; domeniile principale ale cercetării naturii: fizica, chimia, biologia); c) logica științelor spiritului (fundamentele generale ale științelor spiritului; logica diferitelor "științe ale spiritului" - psihologia, filologia, istoria, sociologia, economia, dreptul; metodele filosofiei).

Pe ansamblu, Wundt studiază mai puțin logica pură și mai mult logica aplicată ca metodologie a științelor (matematica, științele naturii, "științele spiritului") și ca metodologie filosofică. Semnificativă este, în acest din urmă sens, ultima diviziune a volumului III al Logicii lui Wundt, diviziunea intitulată "metodele filosofiei", care se încheie cu definirea filosofiei ca "teorie a științei".

"Ca teorie a științei - scrie Wundt - a fost desemnată filosofia încă de către Fichte... El înțelegea însă prin aceasta o știință, care să fie fundamentul tuturor celorlalte... O știință de acest fel este însă

1) Ibidem, p.11.

un lucru imposibil, deoarece fi lipsește obiectul... Teorie a științei poate să fie filosofia numai într-un alt sens, anume ca, dimpotrivă, ea să privească ca obiectul propriu al cercetărilor ei metodele și rezultatele științelor particulare"¹⁾. Este tocmai ideea unei reconstrucții inductive a filosofiei aplicată la una dintre funcțiile ei, anume la cea metodologică.

Teoria cunoașterii, a lui Wundt apare în două expuneri: în Logica (vol.I) și în Sistem de filosofie (vol.I). După Höffding, în expunerea din Sistem punctele de vedere cele mai decisive sînt foarte clar și foarte net puse în lumină. Wundt examinează în principal stadiile prin care se face trecerea de la "realismul naiv" la "realismul critic": percepția; intelectul; rațiunea. Cu aceasta se trece însă de la teoria cunoașterii la metafizică.

Intrucît, după Wundt, orice cunoaștere rezultă din interacțiunea experienței și a gîndirii, teoria sa a cunoașterii "este criticism empiric"²⁾.

Wundt nu admite însă apriorismul în sensul kantian, ci numai ca "dat original"³⁾ într-o sinteză psihologică. "Orice cunoaștere - scrie Wundt - se mișcă în mod necesar în formele gîndirii; gîndirea însă nu tre-

1) W.Wundt, Logik, III. Band: Logik der Geisteswissenschaften, 3.Aufl., F.Enke, Stuttgart, 1908, p.675. S-a observat, pe bună dreptate, că "nu există un alt tratat de logică în care metodele științifice să fie cercetate atît de larg ca în Logica lui Wundt. Cu drept cuvînt metodologica din logica lui a fost caracterizată ca o «dezvoltată metodologie enciclopedică»" (N.Bagdasar, W.Wundt, în "Antologie filosofică", edit.de N.Bagdasar, V.Bogdan, C.Narly, Casa Școalelor, București, 1943, p.651).

2) R.Eisler, Op.cit., p.108.

3) P.Petersen, Wilhelm Wundt und seine Zeit, Fr.Frommanns Verlag, Stuttgart, 1925, p.148.

bule în mod necesar să se raporteze la conținutul real de cunoaștere "1).

De aci o anumită concluzie în direcția metafizicii: "viitorul filosofiei va aparține unui realism ideal"2). Dată fiind însă structura psihologistă a gândirii lui Wundt, metafizica să ia forma unui "monism voluntarist. Unica activitate dată nouă nemijlocit este voința noastră... Lumea externă este astfel numai o reprezentare, care se produce de către noi sub influența altor voințe"3). Ca și Kant, Wundt admite însă transcendența sub forma "ideilor transcendente": cosmologice, psihologice și ontologice4).

Rațiunea devine și la Wundt un mediu de salvare a "metafizicii", întrucât are ca obiect "întemeierea lumii" ca totalitate. Baza acestei totalități ar constitui-o, după Wundt, o unitate de voință, de activități creatoare. Metafizica lui Wundt "se prezintă ca un evoluționism voluntarist particular, deosebit de acel individual al lui Leibniz, de cel supratemporal transcendent al lui Schelling și Hegel și de la cel naturalist al lui Spencer5).

Metafizica devine, în felul acesta, o extindere a psihologiei voluntariste. Wundt însuși, discutând despre "semnificația metafizică a voinței", scria că lu-

- 1) W.Wundt, System, I, p.78. "Wundt va susține neclintită părerea că, cel puțin rațiunea cu funcțiunile sale logice, este apriorică" (I.Petrovici, Figuri și concepții filosofice contemporane, Alcalay, București, f.d., p.31).
- 2) W.Wundt, Einleitung, p.397.
- 3) Fr.Ueberwegs Grundriss, p.348. În alt context, aceeași lucrare caracterizează punctul de vedere al Wundt ca "idealism spiritualist (monism idealist)" (p.343).
- 4) W.Wundt, System, I, pp.339-436.
- 5) K.Vorländer, Op.cit., p.216.

mea este "totalitatea activităților de voință, care, prin variația autodeterminării lor, ordonează activitatea de reprezentare într-o înlănțuire de dezvoltări ale unităților de voință cu volum diferit"¹⁾.

Pe scurt, după metafizica lui Wundt, lumea este o multitudine de voințe individuale, care se află laolaltă în interacțiune. "Monismul" wundtian are astfel un caracter voluntarist.

d) Etica și "psihologia popoarelor"

Metafizica conduce nemijlocit la etică și își află în ea o întregire. De fapt, sistemul filosofic, după Wundt, prelungește "metafizica generală", într-o metafizică aplicată ca "filosofie a naturii" și o "filosofie a spiritului", ultimele capitole ale acesteia din urmă tratând "formele de dezvoltare ale întregului spiritului" și "dezvoltarea istorică" (istoria, moravurile, religia și intuiția estetică)²⁾.

Este tema unei istorii și teorii a culturii, pe care Wundt a tratat-o pe larg în a sa "Völkerpsychologie", de fapt o întemeiere psihologică a eticii, în primul rând, și a filosofiei istoriei și filosofiei culturii, în al doilea rând. "Propoziția cîtă actualitate atîta realitate rămîne și aci măsura valabilă pentru sprețierea faptelor... De aceea, filosofia istoriei, dacă în genere ridică pretenția să valoreze ca știință, poate, în cele din urmă să fie numai psihologie aplicată"³⁾.

1) W.Wundt, System, I, p.402, 410.

2) W.Wundt, System, II, pp.188-266.

3) Ibidem, p.221.

În consecință, înainte de a ne referi pe scurt la etica lui Wundt, precum și la filosofia sa a istoriei, care constituie ultimul scop al întregii filosofii, ne vom opri la aspectele teoretice ale monumentalei opere, intitulată semnificativ "Völkerpsychologie", pe care Vörländer o numea "porticul eticii"¹⁾.

Wundt a militat pentru "încetățenirea psihologiei popoarelor în domeniul științelor umanistice, alături și ca o completare a psihologiei diferențiale și generale, necesară, după el, nu numai sociologiei, dar și etnografiei, istoriei culturii etc."²⁾. Ilustrul psiholog a elaborat o "psihologie a popoarelor", care, atât pentru știința istoriei, cât și pentru filosofia istoriei este "știință fundamentală", ea înfățișând o "istorie a dezvoltării psihologice a omenirii"³⁾. Marea sa idee a unei "psihologii etnice" este următoarea: "conștiința individuală, prin limbă, religie, obiceiurile comune ale vieții și uzanțele comune este legată de viața poporului și chiar de viața umanității în ansamblu"⁴⁾.

"Psihologia popoarelor" - considera Wundt - are ca obiect limbajul, mitul și moravurile, domenii care au stat multă vreme numai în atenția filologiei istorice, fără să se înțeleagă că ele prezintă un deosebit interes psihologic; rezultatele istorice și etnologice ale cercetării asupra domeniilor amintite pot să fie privite "ca o materie", ca "rezultatul unui experiment";

1) K.Vörländer, Op.cit., p.213.

2) M.Ralea, - T.Herseni, Introducere în psihologia socială, Editura științifică, București, 1966, p. 226.

3) P.Petersen, Op.cit., p.243.

4) H.Höfding, Philosophes contemporaines, 3^e édition, F.Aicân, Paris, 1924, p.31.

cercetarea psihologică a acestor domenii "se distinge prin aceea că încearcă să pătrundă în cunoașterea lor mai completă"¹⁾. Mai mult, cercetarea psihologică a amintitelor domenii se dovedește de o mare utilitate și pentru filologi și istorici, și pentru cei care se ocupă cu studul problemelor "psihologiei fiziologice".

"Psihologia popoarelor" este o întregire necesară a psihologiei individuale și se ocupă cu "cercetarea acelor evenimente psihice care se află la baza dezvoltării generale a colectivităților umne și a formării laolaltă a produselor spirituale, produse cu valoare universal valabilă"; ea are în atenție interacțiunea psihologică, este "o dezvoltare și o continuare a psihologiei asupra fenomenelor vieții colective"²⁾. Concepțiile fundamentale ale "psihologiei popoarelor" sînt "spiritul poporului" (Volkgeist) și "sufletul poporului" (Volkseele).

Ca și psihologia în genere, "psihologia popoarelor" studiază sufletul, nu spiritul; ea este "teoria despre sufletul poporului" și are să studieze "acele fenomene din viața popoarelor, care sînt mai mult sau mai puțin de natură universal-valabilă"³⁾. Ca și istoria, "psihologia popoarelor" presupune colectivitatea ca pe un individ supraordonat unității spirituale". "De aceea, ceea ce creează societatea ca valori spirituale de sine stătătoare, care se înrădăcinează în caracteristicile sufletești ale fiecăruia (chiar care sînt de un fel specific și dau vieții sufletului individual veri-

1) W.Wundt, Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte, Erster Band: Die Sprache, 4.Aufl., Erster Teil, Alfred Körner, Stuttgart, 1921, p.V, VII.

2) Ibidem, p.1, 4.

3) Ibidem, p.11.

tabilul său conținut), fundamentează și psihologia popoarelor"1).

Wundt precizează că este timpul să se renunțe la punctul de vedere după care marile personalități ar fi purtătorii istoriei și să se ia în considerare viața umană concretă și creațiile ei, care sînt namijlocit legate de societate. Căci limba, mitul și moravurile constituiesc domenii obiective, care trebuiesc studiate tocmai de "psihologia popoarelor".

Este evidentă aci o anumită polemică cu concepția raționalistă a istoriei din "epoca luminilor", precum și cu concepțiile "prezentiste" contemporane lui Wundt. De asemenea, este implicată în acest context și critica unor concepte metafizice ale filosofiei idealiste a istoriei, care opera cu conceptul de suflet, înțeles ca o entitate în sine, invariabilă și nu lua în considerare "sufletul poporului", singurul în concordanță cu conceptul științific de suflet elaborat de psihologia experimentală.

"Psihologia popoarelor" își află temele sale în studiul comunităților umane, care nu se reduc la o simplă însumare de indivizi, ci reprezintă o unitate și o interacțiune a acestor indivizi. Wundt polemizează totodată cu psihologia intelectualistă a lui Herbart, care nu permite o abordare obiectivă a domeniului psihologic în genere. Wundt crede că numai "psihologia psihologică" este aceea care dă posibilitatea unei elaborări riguroase a unei științe cu privire la psihologia colectivităților. Intr-un anumit sens, preciza el, "psihologia popoarelor" este "o psihologie aplicată"; ca și "psihologia individuală, ea este o știință pur

1) Ibidem, pp.18-19.

teoretică", este "o extindere a cercetării psihologiei la comunitatea socială"¹⁾.

Cele trei domenii se leagă de viața socială prin însăși geneza lor și totodată se află în anumite raporturi cu fenomenele conștiinței individuale: limba oglindește "lumea reprezentărilor omului"; mitul dă un conținut reprezentărilor din limbaj, conducând la o viziune unitară asupra lumii; moravurile (Sitte) cuprind toate orientările fundamentale ale voinței, orientări care trec peste aspectele individuale și se impun ca "forme universal-valabile pentru colectivitate"; de aci și necesitatea unei cercetări care să cuprindă: psihologia limbajului, a artei, a mitului, a religiei, a moravurilor și a culturii²⁾.

"Psihologia popoarelor" a lui Wundt se integrează în cercetările de psihologie a colectivităților, care constituie o parte a psihologiei sociale. El continuă astfel preocupări mai vechi, care au început încă din antichitate cu Herodot, Aristotel și Tacit, și-au fost dezvoltate în epoca modernă de Herder, Hegel și, mai ales, de M.Lazarus și H.Steinthal.

Cu toate că Wundt reduce obiectul psihologiei sociale la limbă, mit și moravuri, rămâne importantă însă "argumentarea lui cu privire la existența unui suflet colectiv sau spirit comun"³⁾. În acest context, viața colectivă stă la baza fenomenelor psihice și spirituale; Wundt se distanțează astfel de teza psihologiei moderne, care privea natura umană ca pe un produs pur biologic. După el, psihologia individuală trebuie întregită cu "psihologia popoarelor".

1) Ibidem, p.25, 26.

2) Ibidem, pp. 37-39.

3) M.Ralea - T.Herseni, Op.cit., p.227.

"Psihologia popoarelor" a lui Wundt, reprezintă, desigur, un moment de seamă în constituirea istoria psihologiei sociale și totodată a filosofiei ei moderne a culturii. Idealismul psihologist al lui Wundt nu i-a îngăduit să analizeze mai îndeaproape baza economico-socială a psihologiei colectivităților umane. El a rămas astfel cu analiza la un nivel intermediar, foarte important de altfel - care face legătura între spiritualitatea unei epoci și domeniul relațiilor materiale, - între cultură și istorie. Particularitățile psihologiei oamenilor se modifică de la o formațiune social-economică la alta. Din această cauză, psihologismul nu poate constitui o metodă riguroasă de fundamentare a psihologiei sociale. Căci noi trebuie să plecăm nu de la omul în genere, ci de la omul care, în sensul propriu al cuvântului, este o ființă socială, o ființă care numai în societate se poate singulariza.

"Psihologia popoarelor", este, în primul rând, "Fundamentul teoretic al eticii". Etica lui Wundt este o "etică a faptelor" și constă în mare parte în analiza motivelor morale care acționează în epoca prezentă și în cercetarea punctelor de vedere generale cărora ele se subordonează.

După Wundt, o acțiune bună sau rea se judecă după modul în care ea favorizează sau împiedică dezvoltarea liberă a forțelor spirituale, dezvoltare care constituie scopul ultim al societății umane. Și în etică, ca și în alte domenii, Wundt se situează între empirism și apriorismul kantian: cerințele morale nu sînt nici neschimbătoare, nici acțiuni întîmplătoare ale unor împrejurări schimbătoare, ci rezultatele logice ale dezvoltării spirituale universale, în raport cu care umanul constituie numai o parte.

De aceea, Wundt urmărește: a) faptele vieții morale; b) dezvoltarea concepțiilor morale; c) principiile moralității. Pe scurt, el trece la o examinare și apreciere a "domeniilor morale ale vieții", în contextul dezvoltării generale a vieții spirituale, care este scopul principal al cercetării (așa cum o arată "psihologia popoarelor").

Pentru Wundt, ideea primatului socialului¹⁾ este centrală în sistemul eticii. Ca urmare, studiul etic trebuie să treacă dincolo de conștiința individuală și să privească "faptele vieții etice" în contextul "condițiilor psihice" ale "dezvoltării comunității umane"; "astfel, pentru noi astăzi, alături de analiza psihologică a conștiinței individuale, psihologia popoarelor devine unul dintre fundamentele eticii"²⁾.

Așa cum rezultă din primul volum al Eticii, Wundt reia, din alt unghi de vedere, bineînțeles, problema istoriei raporturilor între principalele forme ale culturii (limbaj, religie, morală etc.) și rediscută interacțiunea dintre cultură și moralitate. Intrucât la aceste probleme ne-am referit mai sus, vor reține atenția aci asupra definiției esenței și funcționalității eticii.

În spiritul psihologismului său, Wundt consideră că dezvoltarea moralității în genere are la bază "legi psihologice"³⁾. Pentru Wundt, nu există o opoziție între punctul de vedere normativ și cel explicativ, și, ca ur-

- 1) W.Wundt, Ethik, Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens, 4.Aufl., Dritter Band: Die Prinzipien der Sittlichkeit und die sittliche Lebensgebiete, F.Enke, Stuttgart, 1912, p.29.
- 2) W.Wundt, Ethik, Zweiter Band: Die Entwicklung der sittlichen Weltanschauungen, 1912, p.289.
- 3) W.Wundt, Ethik, Erster Band: Die Tatsache des sittlichen Lebens, 5.Aufl., 1923, p.283.

mare, nici între disciplinele normative și cele explicative. Consecvent spiritului scientist, el admite valabilitatea normativului, dar și legătura acestuia cu planul faptelor. "Toate acele reguli, la a căror formulare ajung logica, etica, gramatica, estetica, se bazează pe fapte; ele necesită pentru fixarea lor o examinare preliminară a acestor fapte și prin aceasta normele capătă caracterul de generalizări din aceste fapte¹⁾. "De legile naturii, normele gândirii și acțiunii noastre se deosebesc înainte de toate prin aceea că ele nu pot pretinde să fie absolut invariabile... Gîndurile umane și acțiunile umane sînt de conceput în neîncetatul flux al dezvoltării. Și logica și etica, ambele științe normative originale, nu pot de aceea să mai facă nimic decît să abstragă normele din înlănțuirea treptelor acestei dezvoltări"²⁾.

Căci "ordinea morală a lumii însăși este una veșnic de devenire, nedesăvîrșită"; numai astfel, preciza Wundt, logica și etica pot fi admise "ca științe propriu-zis normative"; "logica constituie baza normativă a științelor teoretice, etica pe aceea a celor practice"³⁾. Normele eticii, spre deosebire de cele ale logicii, se referă nemijlocit la "actele voinței libere" și, ca atare, presupun o apreciere.

Pe scurt, "moralitatea este ultimul izvor al conceptului de normă, iar etica este știința normativă originară"⁴⁾, De aceea, metodele eticii nu pot fi cele speculative, nici cele empirice în sensul clasic, ci cele psihologice. Ele trebuie să pornească de la "fap-

1) Ibidem, pp.2-3

2) Ibidem, p.4.

3) Ibidem, p.5,7, 8.

4) Ibidem, p.9.

tele vieții etice" și să le privească în contextul mai larg al dezvoltării spirituale a omenirii; "domeniile principale ale vieții etice" sînt: familia; dreptul; statul și societatea¹⁾).

Wundt reia astfel teza primatului socialului și a contextului cultural în care are loc un dublu progres: al moralității și al concepțiilor morale. În bune tradiții kantiene umaniste, Wundt crede că lucrul cel mai de seamă pentru oameni este datoria, iar cel mai mare dintre bunurile lumii este voința morală".

Este important însă că Wundt caută să explice progresul moral, și în genere cultural al omenirii în care se oglindește "spiritul timpului". Chiar concepțiile filosofice și cele etice sînt produse ale unei anumite culturi dintr-o anumită epocă. Ca și evoluția morală, evoluția culturală a omenirii este pentru Wundt o operă colectivă. El încheie cu apriorismul etic, prezentînd normele morale ca rezultat al evoluției vieții morale a omenirii, care, la rîndul lor, influențează viața practică.

e) Elementele de istoria și teoria culturii

Cu "psihologia popoarelor" Wundt pune în evidență și o veritabilă teorie a istoriei prin ideea că individul are ca suport societatea; individul însă influențează, la rîndul lui, asupra societății prin orientarea gîndirii și a voinței lui proprii. Noul, aspectul creator, provine, după Wundt, de la indivizi; numai societatea îl face utilizabil însă pentru o evoluție ulterioară.

1) Ibidem ,pp.15-19.

Aceste teze, desigur, nu sînt străine de influența viziunii dialectice hegeliene, deși, Wundt, transportînd productivitatea în fiecare dintre indivizi, se află în contradicție cu maniera sa generală de a accentua "voința globală". În esență, orientarea lui Wundt se încadrează în "spiritul obiectiv" hegelian și se reafirmă caracterul obiectiv al culturii¹⁾, dezvoltîndu-se astfel într-o veritabilă istorie și teorie a culturii.

"Psihologia popoarelor" se află în centrul filosofiei lui Wundt, dar nu se confundă cu aceasta. Volumul X din "Völkerpsychologie" constituie și un fel de concluzie a întregii opere. "Psihologia popoarelor" este domeniul intermediar între istorie și etnologie, pe de o parte, și filosofie pe de altă parte, și cu aceasta pregătirea nemijlocită pentru filosofia istoriei.

Pentru Wundt, "psihologia popoarelor", este "o psihologie a culturii cu considerații asupra dezvoltării acesteia în cadrul istoriei"²⁾. În esență, "psihologia popoarelor și psihologia culturii sînt concepte echivalente"³⁾. Cultura și istoria - preciza Wundt - sînt "forme diferite ale fenomenelor spirituale... Propoziția ceea ce aparține istoriei, aparține și culturii, și ceea ce aparține culturii aparține și istoriei, trebuie astfel să valoreze ca un principiu"...⁴⁾.

Astfel celebra "Völkerpsychologie" a lui Wundt cuprinde germenii unei rodnice dezvoltări nu numai pe

1) M.Landmann, Kulturphilosophie, în "Die Philosophie im XX. Jahrhunderts", hrsg. von F.Heinemann, 2. Aufl., E.Klett Verlag, Stuttgart, 1963, p.557.

2) W.Wundt, "Völkerpsychologie", Band X: Kultur und Geschichte, A.Kröner, Leipzig, 1920, p.VI.

3) Ibidem, p57.

4) Ibidem, p.217.

linia psihologiei sociale, ci și în direcția unei istorii a culturii și a unei filosofii a culturii, domi ate însă de o concepție neoromantică psihologistă, care lasă în umbră acțiunea determinantă a factorilor istorico-sociali, determinismul istoric în ordinea formelor fundamentale ale culturii. Investigațiile lui Wundt asupra dimensiunii psihologice, prelucrarea teoretică a unei enorme cantități de fapte, concluziile sale cu caracter umanist și optimist cu privire la viitorul culturii moderne rămân însă mărturia gândirii multilaterale și profunde a unuia dintre spiritele mari care au acționat la răspîntia dintre veacurile al XIX-lea și al XX-lea.

5) Ed. von Hartmann și voluntarismul

Karl Robert Eduard von Hartmann (1842-1906)¹⁾

este, poate cel mai semnificativ pentru noua sistemati-

- 1) Lucrări principale: *Über die dialektische Methode. Historischkritische Untersuchung* (Berlin, 1868; 2. Aufl., Sachsa, 1910); *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung* (Berlin, 1869; 11. Aufl., în 3 vol., Sachsa, 1904, ediție populară prescurtată, Leipzig, 1913; 12. Aufl., 1923); *Gesammelte philosophische Abhandlungen zur Philosophie des Unbewussten* (Berlin, 1972); *Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewussten* (Berlin, 1874); *Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Deszendenztheorie* (anonim, 1872); *Wahrheit und Irrtum im Darwinismus* (Berlin, 1875; 2. Aufl., 1886 în vol. III *Philosophie des Unbewussten*); *Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie* (2. Aufl., 1877 cu numele autorului; 3. Aufl., ca vol. III al lucrării "*Philosophie des Unbewussten*"); *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu der philosophische Aufgabe der Gegenwart* (2. Aufl., a lucrării "*Erläuterung zur Metaphysik des Unbewussten*", Berlin, 1877; 3. Aufl., Sachsa, 1910); *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* (Berlin, 1879; 2. Aufl., cu titlul "*Das sittliche Bewusstsein*", 1886); *Zur Geschichte und Begründung des Pesimismus* (Berlin, 1880; 2. Aufl., Leipzig, 1890); *Philosophische Fragen der Gegenwart* (Leipzig, 1885); *Asthetik* (1. Teil, Berlin, 1886; 2. Teil., 1887); Kri-

că metafizică a idealismului neoromantic, căruia îi dă o turnură voluntaristă puternic impregnantă de iraționalism, ceea ce îl desparte de atmosfera scientistă, și în genere, umanistă, în care Lotze, Fechner și Wundt - în primul rând savanți, și, în al doilea rând, creatori de sisteme - și-au conceput opera. Căci Hartmann a fost prin excelență filosof, iar materialul științific care apare în opera lui este folosit pentru a susține o speculație filosofică și totodată crezuri politice conservatoare.

Autorul "Filosofiei Inconștientului" (1868, care în zece ani a cunoscut opt ediții!) se deosebește prea mult de spiritul celorlalți creatori ai "metafizicii inductive" pentru a nu putea fi tratat aparte și apreciat cu o cu totul altă unitate de măsuri decât gânditorii studiați pînă acum în acest capitol. Tocmai de aceea, în dezacord cu majoritatea studiilor asupra școlii neoromantice din filosofia germană din cea de-a doua jumătate a secolului trecut, expunerea operei lui Hartmann nu urmează după Fechner și înaintea lui Wundt, ci în partea finală a tratării temei. În plus, dat fiind balastul speculativ care domină unele opere hartmanniene, vom încerca să facem o selecție a problemelor prin-

(continuare) tische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart (Leipzig, 1889); Das Grundproblem der Erkenntnistheorie (Leipzig, 1889; 2.Aufl., 1914); Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik (Leipzig, 1894); Die soziale Fragen (1894 u. 1907); Kategorienlehre (1896); Leipzig, Ethische Studien (1898); Geschichte der Metaphysik (2.Bde., 1899-1900); Die moderne Psychologie (1901); Die Weltanschauung der modernen Physik (Leipzig, 1902; 2.Aufl., 1909); Das Problems des Lebens (Sachsa, 1906); System der Philosophie im Grundriss (8. Bde., Sachsa, 1906-1909; I. Erkenntnislehre; II. Naturphilosophie; III. Psychologie; IV. Metaphysik; V. Axiologie; VI. Ethische Prinzipienlehre; VII. Religionsphilosophie; VIII. Ästhetik).

cipale în care el a elaborat un punct de vedere propriu și, ca urmare, nu-i vom dedica un spațiu așa de mare ca lui Wundt sau lui Lotze.

a) Conceptiile social-politice

Gîndirea social-politică și filosofică a lui Hartmann a oglindit în modul cel mai expres orientarea conservatoare a unor pături ale burgheziei germane de după revoluțiile de la 1848. Filosoful însuși s-a format în atmosfera specific prusacă de pe timpul lui Bismark; în tinerețe a îmbrățișat chiar cariera militară. Nu este lipsit de importanță, de aceea, pentru a înțelege orientarea iraționalistă, pe care Hartmann a imprimat-o idealismului neoromantic, să ne referim mai înții la ideile sale social-politice.

Deși s-a vorbit de "luarea sa de poziție independentă de un partid"¹⁾, Hartmann a făcut apologia militarismului prusac, în spiritul căruia a fost crescut. "Militarismul prusac - scrie el - este identic cu disciplina și lealitatea datoriei, cu abnegația prusacă și folosirea economică a puterii, cu încrederea în sine prusacă și conștiința statului, cu inteligența prusacă și sobrietatea"²⁾. La aceasta se adaugă apologia dreptului burghez: "dreptul este drept, nu fiindcă are puterea, ci fiindcă este drept capătă putere"³⁾. Hartmann acuză social-democrația ca "continuarea consecventă a dezvoltării unui liberalism care are ca stindard bunăstarea poporului" și o apreciază ca pe o formă a anti-

1) E.v. Hartmann, Gedanken über Staat, Politik und Sozialismus, zusammengestellt von Alma von Hartmann, A.Kröner, Leipzig, 1923, pp.IV-V.

2) Ibidem, p.3.

3) Ibidem, p.16.

capitalismului, acuzînd-o că ar vrea să distrugă statul, familia, libertatea personală¹⁾.

Pe acest fond, autorul exaltează naționalismul german, "într-un timp în care ideea națională își sărbătorește marele său triumf", iar germanii au început să înțeleagă că pînă aci "și-au avut patria în imperiul visului"²⁾.

Nu poate să nu izbească poziția burgheză conservatoare a lui Hartmann, care, într-o perioadă de avînt a ideilor socialismului, îi acuza pe purtătorii lor de demagogie și compara entuziasmul pentru socialism cu Fata Morgana, iar năzuințele lor de reorganizare socială cu anarhismul și ostilitatea față de patrie și națiune³⁾. După toate acestea, autorul "Filosofiei Inconștientului" vorbea de misiunea "unei aristocrații culturale", care "înalță cultura" și conduce la o formație intelectuală idealistă a membrilor societății⁴⁾.

Nici nu putem să nu legăm aceste atitudini și crezuri antisocialiste și conservatoare de reacția puternică a lui Hartmann față de optimismul teoretico-gnoseologic al filosofiei clasice moderne și față de tradițiile raționaliste și umaniste ale culturii moderne în genere, reacție care se concretizează într-un sistem de gîndire antiintelectualist și voluntarist, inspirat din Schopenhauer, dar căutînd să se sprijine pe interpretarea unui enorm material științific, în special din fizică și biologie. Căci partea centrală a "Filosofiei Inconștientului" este în esență o polemică cu darwinismul și cu spiritul scientist al vremii, Hartmann erijîndu-

1) Ibidem, p.22, 42, 49.

2) Ibidem, p.23, 34.

3) Ibidem, p.50, 58, 59, 60.

4) Ibidem, p.101, 107, 63.

du-se în apărătorul speculației romantice, pe terenul pozitivității însă.

Lenin făcea o legătură între atitudinea antisocialistă și cea antimaterialistă a lui Hartmann, care, așa cum vom vedea, privea materia și spiritul ca două forme ale unui "Inconștient" metafizic, bază totodată a procesului universal în care logicul se eliberează treptat de voința irațională. Lenin îl numea pe E.v. Hartmann "acest idealist consecvent și reacționar consecvent în domeniul filosofiei care privește cu simpatie lupta machistilor împotriva materialismului"¹⁾. În lucrarea sa "Conceptia despre lume a fizicii moderne"-preciza Lenin - Hartmann susține dinamismul (în care admite că există forță fără materie) și "deduce din el că legile naturii sînt ideea universală; într-un cuvînt, el substituie naturii fizice psihicul... lui Hartmann nu-i place agnosticismul ... care contrazice adevăratul idealism al unui ultrareacționar german"²⁾. Lenin apreciază totodată unele reflecții corecte ale lui Hartmann, care "își dă bine seama că idealismul noii fizici e o simplă modă și nu o serioasă cotitură filozofică care s-o îndepărteze definitiv de materialismul naturalist-științific"³⁾.

b) "Filosofia Inconștientului"

Ca reacție împotriva spiritului științific, Hartmann critică darwinismul și încearcă o sinteză între concepțiile mistice ale lui Böhme și cele romantice (Schelling) și voluntariste (Schopenhauer). Căci

1) V.I.Lenin, Materialism și Empiriocriticism, în Opere complete, vol.18,Editura Politică,București, 1963, p.59.

2) Ibidem, p.298.

3) Ibidem, p.299.

în ultimă instanță, "filosofia lui Hartmann este teologia inversată"¹⁾.

Pregătirea "Filosofiei Inconștientului" - lucrarea metafizică fundamentală a lui Hartmann - și discuțiile în jurul ei, pentru susținerea tezelor ei, toate acestea se bazează pe o amplă polemică cu gândirea dialectică clasică și cu concluziile materialiste care rezultau inevitabil din progresul științelor naturii, în special al biologiei evoluționiste, concluzii care veneau în contradicție cu tradițiile spiritualiste (Böhme, Schelling) și teologice pe care le apăra Hartmann în noile condiții istorice și științifice.

De fapt, vasta sa operă istorico-filosofică și de istoria culturii - Hartmann a avut o multilaterală informare și o putere de elaborare rar întâlnite - este, dincolo de utilitatea ei pentru progresul domeniilor amintite, mai mult o pregătire pentru susținerea modului de gândire și a sistemului propriu hartmannian, care vrea să fie atotcuprinzător într-o perioadă când marile sinteze metafizice speculative cădeau tot mai mult în desuetudine, dar, pe de altă parte, se trecea la reconstrucția domeniilor tradiționale ale filosofiei și la conturarea unor domenii noi.

De aci și necesitatea de a căuta, dincolo de denaturările idealiste, în sistematica hartmanniană, problemele pe care el le-a ridicat și unele sugestii și soluții de analiză care îl înscriu pe gânditorul cercetat în rândul celor care au contribuit la realizarea anumitor deschideri în filosofia de la răscrucea dintre veacurile al XIX-lea și al XX-lea.

Este semnificativă, pentru orientarea teoretico-metodologică a lui Hartmann, însăși lucrarea cu care el

1) H. Höffding, Histoire de la philosophie moderne, II, p. 566.

își începe cariera filosofică, o lucrare prin excelență antidialectică și anticonstructivistă: "Asupra metodei dialectice" (1868).

Hartmann crede că Hegel nu e consecvent în repudierea principiilor logice, consecvență care ar face imposibilă orice cunoștință, deci și pe cea dialectică¹⁾. Autorul "Filosofiei Inconștientului" folosește un ton ironic în abordarea problematicii dialecticii, abordare din care rezultă că el nu a înțeles esența dialecticii și, în plus, a redus dialectica la forma ei speculativă hegeliană.

Dialectica - considera Hartmann - este "o rațiune leneșă", o inerție, care preferă a descooperi peste tot contradicții, decât să le înlăture ca aparente; "cine încearcă a critica dialectica se află în situația celui care vinează un strigoi: l-a împins într-un colț și crede că l-a prins, dar deodată îl aude înapoia sa în alt colț izbucnind într-un râs batjocoritor"²⁾.

Hartmann sesizează însă caracterul speculativ al dialecticii hegeliene: "contradicția este găsită numai acolo unde a fost săvârșită înainte"; ea are "adâncimea și puterea misticismului"³⁾. Așa cum s-a observat, Hartmann "se arată ca un temut adversar al metodei hegeliene"; critica sa "uneori lovește din plin, așa de exemplu în relevarea apăsată că spiritul nu poate tolera cot la cot două logice" și că "dialectica hegeliană are un fond mistic, cum recunoaște și Marx"; "însă tonul de la început și pînă la sfîrșit al acestui

1) N.Hartmann, Über die dialektische Methode. Historisch-kritische Untersuchung, 2.Aufl., Bad Sachsa im Harz, 1910, p.41.

2) Ibidem, p.91, 14.

3) Ibidem, pp. 94-95.

rechizitoriu trădează un temperament filosofic cu vehemență schopenhaueriană, dar și presiunea antidialectică a vremii în care Hartmann a trăit¹⁾.

Pentru a ne face o imagine și mai exactă asupra poziției filosofice a lui Hartmann, ne vom opri pe scurt la caracterizarea lucrărilor sale principale (elaborate fie separat, fie în "Sistemul de filosofie"), urmărind (a) metafizica și filosofia naturii (cu trecerile spre psihologic și filosofia religiei); (b) etica și filosofia religiei, cu începuturi de fundamentare axiologică, care se prelungesc și în estetică; (c) teoria cunoașterii și teoria categoriilor²⁾.

Hartmann însuși își grupează lucrările în funcție de această problematică, care este reluată sintetic în "Sistemul de filosofie", împărțindu-și activitatea în următoarele patru perioade: (1) 1868-78, elaborarea concepției despre inconștient, în polemică cu doctrinele opuse (materialiste, naturaliste sau de teologie creștină); (2) 1878-1887, dezvoltarea sistemului în direcția eticii, a filosofiei religiei, esteticii și a gândirii social-politice; (3) 1887-1896, continuarea sistematizării în problemele teoriei cunoașterii și ale istoriei filosofiei și gândirii social-politice; (4) 1896-1906, încheierea sistemului, îndeosebi elaborarea doctrinei categoriilor, și concluziile cercetărilor is-

1) M. Florian, Dialectica, p.61; 66-67.

2) O sistematizare interesantă oferă Th. Kappstein, în lucrarea Eduard von Hartmann. Einführung in seine Gedankenwelt (Fr. Andreas Perthes, Gotha, 1907); (1) filosoful "Inconștientului" (metafizica); morală rațiunii (etica); pesimistul (axiologia); peregrinarea frumosului (estetica); monistul (filosofia religiei); cercetătorul sufletului (psihologia); criticul lui Darwin (filosofia naturii).

torico-filosofice și de istorie a științei și a religiilor¹⁾.

"Filosofia Inconștientului" este concepută în spiritul "metafizicii inductive", așa cum o arată și Motto-ul: "rezultatele speculative după metoda inductivă naturalist-științifică". Lucrarea cuprinde în esență "fenomenologia Inconștientului", "metafizica Inconștientului" și interpretarea speculativă a darwinismului, de fapt, respingerea acestuia sub pretextul că ar fi neglijat inconștientul! Filosofia lui Hartmann unește aci "un prim plan realist" cu "un fond romantic și mistic", avînd "amprenta unei reacții romantice contra realismului științelor naturii. El caută să demonstreze că explicația prin științele naturii nu-i suficientă, că, alături de cauzele admise de concepția mecanică a naturii, trebuie să acționeze un principiu psihic... inconștientul"²⁾.

Hartmann pornește de la voluntarismul lui Schopenhauer și privește lumea materială ca pe o "prejudecată instinctivă", considerînd forța în independență de materie și caracterizată prin tendință și orientare, ceea ce ar presupune voința. El respinge ideea deosebirii dintre spirit și materie, prezentîndu-le ca două forme de manifestare ale "Inconștientului". "Procesul cosmic" ar reprezenta, după Hartmann, "lupta permanentă dintre elementul logic și cel alogic", care s-ar termina prin victoria celui dintîi și astfel "rațiunea cosmică" s-ar elibera de "dominația voinței neraționale".

1) Ed. von Hartmann, *Ausgewählte Werke*, Band VII: *Philosophie des Unbewussten*, II. Aufl., Erster Theil: *Phänomenologie des Unbewussten*, Hermann Haacke, Leipzig, 1904, p. XX.

2) H. Höffding, *Op. cit.*, p. 558, 559.

Tot ceea ce există în univers, de la atom și pînă la natură, este dominat de "Inconștient". Astfel, pentru Hartmann, pluralitatea are o importanță fenomenală, nu metafizică și, ca urmare, acordul cu teismul speculativ este inevitabil. "Inconștientul" este mai mult un "supraconștient" și aceasta pentru că, crede Hartmann, trebuie să se evite ideile antropomorfe. "Metoda întrebuițată de Hartmann nu este o metodă științifică atunci cînt intercalează «Inconștientul» său, un fel de panaceu magic, pretutindeni unde el crede că află o lacună în explicația științifică. Se poate spune despre el ceea ce Galilei zice despre invocarea unei voințe atotputernice: nu explică nimic pentru că explică la fel de bine totul"¹⁾.

Hartmann a sesizat importanța inconștientului, legitimitatea vieții inconștiente, dar el "a transformat atunci inconștientul într-o ființă mitologică, într-un demon care intervine pretutindeni în înlănțuirea naturală, care dirijează atomii, deplasează moleculele creierului, acomodează lucrurile la împrejurări. Filosofia lui Hartmann ia un caracter mitologic și dualist"²⁾.

"Inconștientul" și nu selecția naturală ar explica originea formelor noi de specii! Viața sufletească însăși, în toată complexitatea ei, este explicată, în ultimă instanță (căci Hartmann recunoaște baza fiziologică a proceselor psihice) tot prin "Inconștient". Acesta din urmă este "unitatea voinței și a ideii", este o identitate în genul lui Schelling, adică un monism spiritualist, conceput teleologic. În cele din

1) Ibidem, p.561.

2) Ibidem, p.562.

urmă, "Inconștientul" este o lucră transcendentală, este divinitatea¹⁾.

Autorul "Filosofiei Inconștientului" crede că a fost condus "de inducție" să separe, alături de un psihic conștient, un psihic inconștient, a cărui superioritate ne este relevată prin funcțiile organice, inspirația artistică, activitatea categorială etc. Generalizînd, Hartmann "gîndește a fi găsit în «Inconștient» un principiu care joacă, în anumite privințe, rolul lui Dumnezeu, iar în altele pe cel al voinței schopenhauriene. Ca creator al lumii, «Inconștientul» a acționat într-o manieră irațională, prin pura sa voință și fără inteligență... Dar cum «Inconștientul» este totodată inteligență, există în lumea creată o finalitate²⁾.

Se amestecă aci, fără vreo ordine anume, cele mai diverse concepții: Hegel, Schelling, Schopenhauer, Leibniz, și totul prin aglomerarea unui imens bagaj de fapte din științele naturii.

Hartmann însuși mărturisea că de Spinoza îl leagă monismul, dar nu și determinismul, iar de Leibniz îl leagă pluralismul și teleologismul; de Schelling îl leagă "conceptul de inconștient"; care constituie punctul central și al «filosofiei naturii» și al «idealismului transcendent» al acestuia, precum și unirea ambelor în «filosofia identității»³⁾. "Dacă va trebui caracterizată pe scurt poziția sistemului meu în istoria filosofiei - scria Hartmann - atunci se va putea

1) E.von Hartmann, Op.cit., pp.XXXII-XLII. Textele sînt luate din prefața lui Hartmann la ediția XI, un fel de sinteză a dezvoltării gîndirii sale, în maniera unei eutoexpuneri. Paginile menționate expun "Conceptul de Inconștient".

2) E.Brehier, Op.cit., p.867.

3) E. v. Hartmann, Op.cit., p.V, VII.

spune: aceasta este o sinteză a lui Hegel și Schopenhauer sub preponderența hotărîtoare a primului, decurgînd după îndrumarea teoriei principiilor din filosofia pozitivă a lui Schelling și după conceptul de inconștient din primul sistem al lui Schelling; rezultatul monist-abstract provizoriu încă al acestei sinteze este apoi contopit cu individualismul leibnizian și realismul științei moderne a naturii într-un monism concret, în care pluralismul fenomenal-real constituie un moment depășit și sistemul astfel rezultat este în cele din urmă construit și întemeiat în mod empiric, cu metodele inductive ale științelor naturii și științelor istorice"1).

Așa cum mărturisește Hartmann însuși, abia în lucrările de după 1896, începînd cu "Doctrina categoriilor", el a elaborat sistematic o metafizică; pînă aci gîndurile sale cu caracter metafizic au fost risipite de-a lungul amplei polemici cu teoriile filosofice și științifice ale timpului²⁾. El prezintă "sfera metafizică" ca pe o prelungire necesară a relațiilor studiate în psihologie și filosofia naturii. "Teoria cunoașterii - scrie Hartmann - a demonstrat deosebirea dintre sfera subiectiv-ideală și cea obiectiv-reală... psihologia circumscrișă de sfera subiectiv-ideală, filosofia naturii de cea obiectiv-reală, fără ca ambele să poată însă să fie în stare să depășească granițele sferelor lor... Psihologia și filosofia naturii tratează astfel relațiile sferei subiectiv-ideale și celei obiectiv-reale la o sferă aflată dincolo de ele și această a treia sferă este cea metafizică"³⁾.

1) Ibidem, p.XIV.

2) E.v.Hartmann, System der Philosophie, Band IV: Grundriss der Metaphysik, Bad Sachsa im Harz, H.Haacke, 1908, p.VI.

3) Ibidem, p.1.

În spiritul teoriei "Inconștientului", Hartmann respinge ca reduționiste și materialismul și spiritualismul, precum și dualismul ontologic sau paralelismul celor două sfere, și consideră că "sfera metafizică" este rezultatul necesar la care conduc, în primul rând, teoria cunoașterii și filosofia naturii, definind metafizica ca "totalitatea ipotezelor asupra sferei metafizice"¹⁾. Esența acestei sfere, numită "existența determinată (Dasein) a unui întreg-general (All-Einen) metafizic" sau "esențialitatea" ca "fundament al lumii fenomenale" ar fi o entitate care unește "principiul ideal" și "principiul real", este "Inconștientul", nu "o conștiință absolută externă"²⁾, cum credea idealismul modern.

Deși construită ca enorm material împrumutat din științele naturii, "metafizica", lui Hartmann este, "în același sens ca cea a lui Schopenhauer, mai degrabă o poezie conceptuală, o speculație pe jumătate colorată mitologic, asemănătoare miturilor platonice"³⁾. "După cum Hegel desemna Ideea ca lucru în sine, iar Schopenhauer Voința, Hartmann desemnează Inconștientul"; "Inconștientul lucrează după scopuri, el este realitatea creatoare a lumii. Ca atare el este individualul unic, căruia nu-i mai sînt subordonați nici un fel de alți individuali, este substanța sau lucrul în sine al lumii"⁴⁾.

1) Ibidem, p.3, 4.

2) Ibidem, p.13, 53.

3) O.Külpe, Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland, 6.Aufl., B.G.Teubner, Leipzig-Berlin, 1914, p.102.

4) O.Granzow, Geschichte der Philosophie, Erster Band, p.444, 447.

Si mai precis, "Inconștientul lui Hartmann nu trebuie amestecat cu inconștientul psihologiei în genere sau cu cel al psihanalizei; căci el este un Absolut al lumii, este spiritul universal (Allgeist), substanța"¹⁾. "Inconștientul lui Hartmann este un rezultat din teoriile lui Schopenhauer, Schelling și Hegel. Până la Hartmann a fost orice filosofie, filosofie a conștientului; Hartmann îi opune acesteia, ca și materialismului, Inconștientul ; "Inconștientul este substanța absolută este subiectul absolut, este spiritul absolut; el este prin aceasta o esență pozitivă. Reprezentarea și voința sînt în Inconștient tot una, numai că reprezentarea se emancipează de voință sub semnul conștiinței"²⁾.

Toate aceste rezultate concordă în ideea că "Filosofia Inconștientului" se opune tradițiilor clasice raționaliste ale filosofiei, materialismului și spiritului psihologiei științifice, constituind o metafizică idealist-obiectivă, în parte voluntaristă, în parte iraționalistă, oricum însă punînd o piedică în calea unei reconstrucții raționale a filosofiei. Nici nu se poate să nu legăm aceste rezultate de atitudinea social-politică reacționară a lui Hartmann și de încercările de reargumentare a teologiei.

c) Etica și axiologia

Etica lui Hartmann se bazează, în mare măsură, pe concepția teleologică din "Filosofia Inconștientului". El crede că lumea aceasta este, cum spunea Leibniz, cea mai bună dintre lumile posibile; altfel ar însemna să fie pusă la îndoială "inteligența supremă a Inconștien-

1) Joh. Hirschberger, Geschichte der Philosophie, II, Herder, Freiburg, 1960, p.65.

2) Th. Kappstein, Op.cit., p.11,15.

tului"! Am menționat mai sus că, de fapt, "Inconștientul" posedă toate însușirile dumnezeului teologiei: omniprezență, înțelepciunea absolută, intervenția absolută în organizarea lumii.

Pe de altă parte, pornind de la experiență, Hartmann constată o precumpănire a suferinței în lume (el descrie pe larg formele și diversitatea acestei suferințe) și trage concluzii pesimiste, în sensul că progresul nu ar fi în stare să amelioreze starea actuală a lumii, ci, dimpotrivă, ar conduce la o creștere a suferințelor. Pe acest teren apare în concepția lui Hartmann o completare a optimismului lui Leibniz cu pesimismul lui Schopenhauer: neantul este preferabil existenței. Ca și Schopenhauer, Hartmann concepe creația lumii ca pe un act irațional al voinței inconștiente, care se realizează în acest act și căreia rațiunea nu i se poate sustrage.

Totuși precizează Hartmann, rațiunea impune voinței planul unei lumi în care voința se individualizează în diferitele activități particulare, conducând la apariția conștiinței. Pe această cale, conștiința se opune eforturilor inutile ale voinței de a obține fericirea, spulberînd treptat cîteva stadii de iluzii: stadiul antichității și al copilăriei (în care se crede că fericirea poate fi obținută în starea prezentă a lumii); stadiul evului mediu sau tinereții (care așează fericirea într-o viață transcendentă); timpurile moderne și maturitatea (care vin cu iluzia unei fericiri realizabile în viitor).

Deși pe parcursul analizei acestor "stadii ale iluziei", Hartmann face observații interesante asupra specificului conștiinței morale și se opune preceptelor moralei religioase (Hartmann nu admite nemurirea sufletului), concluzia sa pesimistă repetă tezele lui Scho-

penhauer: întrucît fericirea este irealizabilă, este preferabil neantul, dar nu ca sinucidere individuală, ci ca încetare a activității "Inconștientului" și, prin urmare, ca o cufundare a întregului univers fenomenal în esența veșnică. Este adevărat că Hartmann încearcă să demonstreze că poziția sa se opune celei a lui Schopenhauer,

De fapt, pesimismul lui Hartmann nu este mai puțin demobilizator însă decît cel al lui Schopenhauer. Deosebirea ar consta în aceea că Hartmann admite efortul uman, care creează o iluzie a dezvoltării pe calea progresului. Concluzia lui Hartmann seamănă cu cea a teologiei, numai că divinitatea este înlocuită cu "Inconștientul".

În felul acesta, studiul etic conduce la o filosofie a religiei, care aplică principiile metafizicii "Inconștientului": lumea este fenomenul spațio-temporal al acțiunii divine. Deși Hartmann a pretins că el intră în conflict cu teologia creștină (într-un fel, el a criticat ascetismul creștinismului), opoziția dintre teologia lui Hartmann și teologia creștină este mai mult aparentă, deoarece ambele teologii au la bază aceeași escatologie¹⁾. Așa cum observa același autor, "monismul" lui Hartmann se aseamănă "mai mult unei religii decît unei filosofii... ca religie el se află alături de celelalte două religii istorice ale mîntuirii", (budismul și creștinismul)²⁾. Este adevărat că, parțial, Hartmann accentuează, ca și Nietzsche, asupra afirmării vieții dar numai cu scopul de a conduce la o negare deplină³⁾.

1) L.Ziegler, Das Weltbild Hartmanns. Eine Beurteilung, F.Meiner, Leipzig, 1910, pp.183-184.

2) Ibidem, p.140.

3) Fr.Jold, Geschichte der Etik als philosophie Wissenschaft, II.Band, 3.Aufl., J.G.Cottasche Buchandlung, Stuttgart und Berlin, 1923, p.471.

În fond, deși Hartmann pledează pentru autonomia eticului, întrucît îi caută "principiul metafizic inconștient", care este, în ultimă instanță, divinitatea, el ajunge la o subordonare a eticii față de teologie. De aceea, s-a spus, pe bună dreptate, că "filosofia lui Hartmann este o teologie inversată. El operează liniștit cu ideea unui scop absolut al universului, fără a se opri serios la dificultățile conținute în această idee"¹⁾.

Trebuie să remarcăm însă că, în lucrările etice ale lui Hartmann întîlnim și anumite analize interesante ale conștiinței etice și totodată o deschidere spre problematica axiologiei. Însăși lucrarea sa fundamentală de etică se intitulează "Fenomenologia conștiinței etice". Contrar multor scrieri etice ale timpului său, Hartmann ajunge la o tratare sistematică a "fapetelor vieții istorice".

Hartmann deosebește "două trepte ale conștiinței etice": a) "conștiința pseudomorală" (care se împarte în: "pseudomorala egoistă" - principiile morale "individual-eudemoniste"; "Pseudomorala eteronomă" - "principiile autoritare"); b) "veritabila conștiință morală". Adevăratele principii morale sînt, după Hartmann, "determinări valorice" cu privire la acțiunile și nonsensurile vieții morale; ele nu sînt simple conformități cu "porunci exterioare autoritare", ci sînt "principii de natură metafizică"²⁾.

Aci apare și mai clar influența filosofiei speculative, întrucît se admit principii universale eterne ale determinării acțiunilor.

1) H. Hoffding, Op.cit., p.566.

2) Ed.von Hartmann, System der Philosophie, Band VI: Grundriss der ethischen Prinzipienlehre, Sachsa, 1909, pp.15-39; 189-217.

În abordarea problemei principiilor morale, Hartmann vrea să evite astfel psihologismul și "morală sentimentului", făcînd apel la raționalitate. El ajunge însă la un pesimism "eudemonologic"; de fapt, "în axiologia sa, Hartmann nu dă propriu-zis o doctrină a măsurii valorii, ci o doctrină a măsurii plăcerii"¹⁾.

În ultimă instanță însă "momentul etic al omului, care condiționează caracterul acțiunilor, se află în noaptea adîncă a Inconștientului. Conștiința poate numai să influențeze acțiunile în care ea alege cu un anumit accent acele motive care sînt chemate să acționeze asupra eticului inconștient"²⁾.

Fundamentul moralității se află astfel în metafizică. Aceasta face cu atît mai necesară trecerea de la etică la axiologie, întrucît în etică nu se poate pune încă întrebarea cu privire la "valoarea vieții și a lumii"; ca "teorie a aprecierii valorii", axiologia este "o nouă ramură a filosofiei"³⁾. După Hartmann, axiologia trebuie să fie "axiologia Absolutului", conform căreia "Absolutul" nu este nici "obiect de cunoaștere", nici "măsură a moralității", ci "o sferă supra-etică", așa cum e și "o sferă supra-estetică"⁴⁾.

În spiritul preocupărilor de la începutul veacului XX, Hartmann caută o întemeiere axiologică a domeniilor filosofice, în special a eticii și a esteticii, căutînd un plan transcendent celor două domenii. Din păcate însă, perspectiva axiologică produsă de el rămîne solidară metafizicii "Inconștientului" și, ca

1) O.Krauss, Op.cit., p.132.

2) Th.Kappstein, Op.cit., p.28.

3) E.V.Hartmann, System der Philosophie, Band.V: Grundriss der Axiologie, Sachsa, 1908, p.V.

4) Ibidem, p.32.

urmare, nu găsește cricerii veritabile de fundare, ci creează în mod artificial asemenea criterii.

d) Teoria cunoașterii și a categoriilor

Dificultățile unei filosofii care se afundă în mitologia transcendentului devin însă mai vizibile în urma unei scurte referiri la concepția lui Hartmann despre cunoaștere și despre categorii.

Punctul de vedere teoretico-gnoseologic al lui Hartmann este "realismul transcendent", conform căruia trebuie să admitem un "principiu transcendent", independent de "datul senzațiilor". "Lucrului în sine", în măsura în care această ipoteză poate să aibă o anumită utilitate, trebuie să-i fie atribuite: existență, realitate, cauzalitate, temporalitate, substanțialitate, unitate, multiplicitate și necesitate, adică formelor veritabile ale intuiției trebuie să li se recunoască o valabilitate transcendentă, nu transcendentă, ca la Kant.

Mai ales "Teoria categoriilor", lucrarea teoretico-gnoseologică principală a lui Hartmann, "restabilește o legătură între teoria kantiană a apriorității și teoria "Inconștientului"; metafizica susține teoria categoriilor în sensul că aceasta din urmă "presupune de la un capăt la altul o construcție metafizico-gnoseologică a lumii"¹⁾.

Și într-adevăr, Hartmann, distinge "conceptele categoriale" (Kategorienbegriffe) și "funcțiile categoriale" (Kategorienfunktionen), ultimele fiind "funcții

1) Ibidem, p.138, 139, 140. Considerații asupra esteticului apar în "System", Band VIII: Grundriss der Aesthetik, Sachsa, 1909. Hartmann caută și aici bază "plăcerii estetice" într-un plan supraestetic, pe care îl studiază axiologia și, în ultimă instanță, metafizica.

intelectuale" sau determinări de relații definite, precise; numai primele sînt conștiente, sînt "reprezentanțele conștiente" ale celor din urmă (acestea aparțin "Inconștientului supraindividual" preiau rolul aprioricului kantian și participă la "formarea realității")¹⁾.

Mai mult decît Kant, Hartmann dezvoltă conceptul de categorie și distinge: 1) categoriile sensibilității și 2) categoriile gîndirii; primele se impart în: (1) cele ale senzorialului (Empfindens) (calitate, cantitate, temporalitate); (2) cele ale intuitivului (Anschauens) (spațialitate); categoriile gîndirii se impart în: (1) categoriile originare ale gîndirii; (2) categoriile gîndirii reflexive (reflektierende); (3) categoriile gîndirii speculative (cauzalitate, finalitate, substanțialitate)²⁾. Corespunzător acestei împărțiri a categoriilor, Hartmann distinge "trei domenii", în care categoriile îndeplinesc un rol, anume: 1) sfera ideal-subiectivă (conținuturile subiective ale conștiinței); 2) sfera real-obiectivă (lumea fenomenelor naturii, care se află dincolo de "conștiința particulară"); 3) sfera metafizică (Inconștientul)³⁾.

Mărturisind influența lui Hegel, dar și deosebirea de panlogismul acestuia (care nu recunoștea importanța "Inconștientului"), Hartmann însuși scria (în "Cuvînt înainte" în ediția din 1896 a "Teoriei categoriilor"): "lucrarea de față tratează categoriile în primul rînd, în sfera ideal-subiectivă, în al doilea rînd, în cea real-obiectivă și, în al treilea rînd, în cea metafizică și oferă în consecință, în primul rînd, o metafizică"⁴⁾.

1) Fr.Ueberweg Grundriss, IV. Teil, p.334, 335.

2) E.v. Hartmann, Kategorienlehre, 2.Aufl., hrsg.von F.Kern, Erster Band, F.Meiner, Leipzig, 1923, pp. 5-16.

3) Ibidem, pp. 1-5.

4) Ibidem, p.1.

În analogie cu distincția kantiană între "fenomen" și "lucru în sine", Hartmann admite: (1) "immanentul teoretico-gnoseologic" ("conținutul de conștiință"), care cuprinde "sfera ideal-subiectivă", ("spiritul conștient"); (2) "transcendentul teoretico-gnoseologic" ("lucru în sine"), care cuprinde "sfera real-obiectivă" (natura) și "sfera metafizică" (spiritul inconștient); "sfera ideal-subiectivă" și cea "real-obiectivă" laolaltă formează "immanentul metafizic" (lumea fenomenului); "sfera metafizică" constituie "transcendentul metafizic" (esența)¹⁾.

La o asemenea concepție conducea încă lucrarea "Problema fundamentală a teoriei cunoașterii" (1889), care "reprezintă o introducere teoretico-gnoseologică la această teorie a categoriilor"²⁾. Intrucît categoriile "trebuie să conducă în cele din urmă cunoașterea subiectivă la principii", metafizica se împarte în "teoria metafizică a categoriilor" și "teoria metafizică a principiilor". În felul acesta, mărturisește autorul, "Teoria categoriilor" se leagă de "Filosofia Inconștientului", așa cum se leagă "Logica" lui Hegel, de a sa "Fenomenologie a spiritului".

Hartmann declară astfel deschis că la baza tuturor dezvoltărilor sale teoretico-gnoseologice se află metafizica idealistă-iraționalistă din "Filosofia Inconștientului".

"Teoria categoriilor" ar fi, după Hartmann, opera după care ar trebui apreciată în viitor concepția sa. Aceasta, întrucît, în această lucrare autorul a venit pentru prima dată cu o tratatate sistematică, care presupune însă "fundamentele teoretico-gnoseologice" din lu-

1) Ibidem, p.5.

2) Ibidem, p.14.

crarea sa din 1889, în principal respingerea "realismului naiv" și a "idealismului transcendent" ca "inconsistente"¹⁾.

Hartmann admite "realismul transcendent", ca e este "realism" deoarece recunoaște existența "reală" a "lucrului în sine" în afara reprezentărilor, și este "transcendent" deoarece el le subordonează pe acestea formelor cunoașterii. Pentru el "formele gândirii" aparțin nu doar conștiinței, ci și "realității exterioare"; categoriile au un "uz real", întrucât între gândire și existență există o "identitate ontologică". Insuși autorul prezintă "realismul transcendent" ca "dualist", dar nu în sensul cartesian, ci întrucât ambii factori ai cunoașterii, experiența și gândirea, sînt la fel de îndreptățiți²⁾.

În raport cu alte concepții, crede Hartmann, "realismul transcendent" este "singurul dintre toate punctele de vedere gnoseologic-teoretice" care "nu contrazice concepția naturalist-științifică despre lume"³⁾. Autorul prezintă "realismul transcendent" ca : 1) "un postulat al conștiinței sensibile instinctive"; 2) "un postulat al conștiinței naturalist-științifice", care admite o cauzalitate transcendentă; 3) "un postulat al conștiinței teleologice"; 4) "un postulat al conștiinței etice"; 5) "un postulat al conștiinței religioase"; 6) "o consecvență a concepției genetice despre lume"; 7) "o consecvență a filosofiei identității concret-moniste"; după care esența și manifestările ei, realul

1) Joh.Hessen, Die Kategorienlehre Eduard von Hartmanns und ihre Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart, F.Meiner, Leipzig, 1924, p.4, 7, 9.

2) E.v. Hartmann, Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, 2.Aufl., A.Kröner, Leipzig, 1914, pp.173-175.

3) Ibidem, p.185.

și idealul, sînt sferă ale aceluiași absolut, care este în esență, "voință și idee"¹⁾.

Intreaga concepție se sprijină astfel pe admiterea transcendenței "Inconștientului", esența metafizică a tot ceea ce există și valorează. Hartmann este adeptul unui idealism consecvent, netranscendental (în sens kantian), care admite iraționalul ca esență a existenței, renunțînd la incognoscibilitatea "lucrului în sine" și la apriorismul kantian. El a dus idealismul pînă la forma sa irațională, opunîndu-se tendințelor logiciste și axiologice (neokantiene, mai ales). Trebuie recunoscut însă că el a elaborat un impunător sistem de categoriilor, tratînd sistematic nivelele categoriale pe care tradiția nu le cunoscuse.

Construcția "inductivă" a lui Hartmann nu se finalizează, cu toate eforturile lui de a sintetiza un vast material și de a aborda sistematic problematica majoră a filosofiei, într-o pledoarie optimistă pentru autonomia filosofiei și a gîndirii raționale în genere. Pe un plan metafizico-etic, el reconstruiește, cu un aparat conceptual filosofic, modul teologic de înțelegere a lumii. Aprecierea concepției sale ca "o teologie inversată" (Höffding) exprimă un profund adevăr. În afară de aceasta, în interpretarea datelor științei, el a avut o explicație idealist-voluntaristă ce frizează iraționalismul.

Polemica lui Hartmann cu "tendențele antimetafizice" ale vremii nu vizează numai mărginirea pozitivistă sau filosofiile imanentismului, ci și orice reconstrucție

1) Ibidem, pp. 190-191. Menționăm că conținutul principal din "Das Grundproblem" și "Kategorienlehre" este reluat sistematic în: System der Philosophie, in Grundriss, Band I: Grundriss der Erkenntnislehre, Sachsa, 1907.

cu nuanță raționalistă în filosofie și, mai ales, realismul naturalist - științific al vremii. Conceptul de "Inconștient", care este piatra unghiulară a concepției sale, se află în totală opoziție cu conceptul de conștiință - baza construcțiilor raționale în filosofie.

Cu alte cuvinte, Hartmann critică nu idealismul ca atare, ci idealismul conștiinței (în genere idealismul subiectiv) și caută să refacă argumentarea idealistă pe terenul iraționalismului. El se opune speculației romantice, dar metafizica sa "inductivă" nu este mai puțin speculativă, întrucât, deși nu mai identifică existența cu conștiința, le reduce pe ambele, în ultimă instanță, la factorul metafizic inconștient.

Dacă adăugăm la această metafizică pesimismul "teoretic" al lui Hartmann și încercarea sa de reargumentare a principiului teologic, înțelegem și mai clar rolul negativ, demobilizator pe care l-a jucat metafizica "Inconștientului", într-o perioadă în care forțele progresiste ale societății (în special lupta clasei muncitoare) se străduiau să transforme prin luptă temelile lumii și ale culturii moderne, afirmând crezuri și idealuri optimiste și revoluționare, care se întâlneau, pe un alt plan, cu tradițiile raționaliste clasice pe care conservatorul Hartmann le ataca cu atîta vehemență.

6. Semnificații și limite

Destul de straniu ca tendințe divergente și ca finalitate, episodul "metafizicii inductive" reprezintă, dincolo de dificultățile și fundăturile idealismului teist (Lotze), panteist (Fechner), voluntarist (Wundt), iraționalist (Hartmann), o lecție instructivă a istoriei filosofiei. Aceasta întrucât, în fața rezultatelor științei și creației culturale, idealismul se dovedește o filosofie în criză, incapabil să asimileze, să aprecieze și să integreze noile planuri valorice.

Pe de altă parte, exceptîndu-l pe Hatmann, nu putem să nu observăm eforturile unor mari savanți, ca Lotze, Fechner, Wundt, de a analiza și explica fenomenul filosofic contemporan lor, de a participa la o mare reconstrucție teoretică. În sfîrșit, trebuie să luăm în considerare punerile de probleme reale și unele soluții apropiate de adevăr, la care autorii "metafizicii inductive" au ajuns în unele domenii ale creației teoretice. Este tocmai ceea ce am căutat să subliniem pe parcursul expunerii și criticii sistemelor complicate ale reprezentanților idealismului neoromantic german.

Dintre orientările de la începuturile epocii contemporane, idealismul neoromantic reprezintă încercarea cea mai substanțială, ca amploare și diversitate, de a participa la o mare reconstrucție în știință și filosofie. Lotze, Fechner și Wundt au fost în primul rînd savanți, care, cel puțin pentru domenii ca fiziologia, psihologia experimentală, psihologia socială, precum și pentru etica și axiologia modernă au făcut operă de pionierat. Nu trebuie să uităm, în același timp, valoarea logicii lui Lotze pentru viitorul logicii moderne și nici valoarea teoriei categoriilor lui Hartmann (cu toate viciile structurale ale iraționalismului acestuia).

Însuși episodul "metafizicii inductive" este semnificativ pentru criza idealismului speculativ și pentru noua orientare a filosofiei burgheze germane, în perioada dominației scientismului și a transformărilor radicale prin care treceau științele istorice și umaniste în genere. Dincolo de mărginirea întemeierii neoromantice a metafizicii (filosofiei) nu poate să nu rețină atenția efortul de a prețui valoarea teoriei și a demersului filosofic pentru reconstrucția în logică, teoria cunoașterii, ontologie, axiologie, etică, estetică

și filosofia culturii. Pledoaria pentru valoarea actuală și viitorul demersului teoretico-filosofic, sistematicile întreprinse și punerile reale de probleme, precum și unele soluții apropiate de adevăr, crescute în cadrul activității erudit-enciclopedice a unor mari gânditori, asigură școlii filosofice neoromantice un loc de seamă în istoria gândirii universale.

7. BIBLIOGRAFIE

1. K.Marx - Fr.Engels, Scrieri din tinerețe, Editura Politică, București, 1968, pp.549-561; 607-627.
2. K.Marx - Fr.Engels, Opere, vol.3, ed.a II-a, Editura politică, București, 1962, pp.5-6.
3. K.Marx - Fr.Engels, Opere, vol.13, Editura politică, București, 1962, pp.7-11; 507-516; 673-682.
4. V.I.Lenin, Opere complete, Vol.18, Editura politică, București, 1963, pp.352-363; 375-376.
5. N.Bagdasar, V.Bogdan, C.Narly: Antologie filosofică, ed.a II-a, Casa Scoalelor, București, 1943, pp.649-669.
6. Al.Boboc, Wilhelm Wundt și psihologia socială, în "Studii de istorie a filosofiei universale", Vol.IV, Editura Academiei R.S.R., București, 1974, pp.125-139.
7. M.Florian: Dialectica, sistem și metodă de la Platon la Lenin, Casa Scoalelor, București, 1947, pp.57-67.
8. C.I.Gulian: Antropologie filosofică, Editura politică, București, 1972.
9. Al.Tănase, Introducere în filosofia culturii, Editura Stiințifică, București, 1968, pp.9-73.
10. T.Vianu, Jurnal, Editura Eminescu, ed.a II-a, București, 1970, pp.320-322.

C-da nr. 510 Anul 1976

Tiraj: 500 Reeditare

Numele și Prenumele dactilografei:

DUMITRESCU PAULA

Desenul: Efstate Elena —

Corectat și bun de tipar: Lector dr. ALEXANDRU BOBOC

Execuat în cadrul Tipografiei Universității
din București

Lei 8,35