

STUDII DE ISTORIE A FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI

XVI

RELAȚIA MINTE–CORP

Coordonatori: **ALEXANDRU SURDU, MONA MAMULEA,**
TITUS LATES, MIHAI POPA, VIOREL CERNICA

**STUDIES ON THE HISTORY OF ROMANIAN
PHILOSOPHY**

XVI

MIND–BODY RELATIONSHIP

**Lucrare apărută cu sprijinul financiar
al Acad. Alexandru Surdu**

**Editors: ALEXANDRU SURDU, MONA MAMULEA,
TITUS LATES, MIHAI POPA, VIOREL CERNICA**

ACADEMIA ROMÂNĂ
INSTITUTUL DE FILOSOFIE ȘI PSIHOLOGIE
„CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU”

STUDII DE ISTORIE
A FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI
XVI
RELAȚIA MINTE–CORP

Coordonatori:

ALEXANDRU SURDU, MONA MAMULEA,
TITUS LATES, MIHAI POPA, VIOREL CERNICA



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
București, 2020

Copyright © Editura Academiei Române, 2020.
Toate drepturile asupra acestei ediții sunt rezervate editurii.

Adresa: EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Calea 13 Septembrie, nr. 13, sector 5,
050711, București, România
Tel.: 4021-318 81 46; 4021-318 81 06
Tel./Fax: 4021-318 24 44
E-mail: edacad@ear.ro
Adresa web: <http://www.ear.ro>

Referenți: Prof. univ. dr. Viorel VIZUREANU
CS I Marius DOBRE

Redactor: Adrian Mircea DOBRE
Coperta: Mariana ȘERBĂNESCU

Bun de tipar: 24.11.2020. Format: 16/70×100
C.Z. pentru biblioteci mari: 1(498)(09)(082)
C.Z. pentru biblioteci mici: 1

CUPRINS

I. DOCTRINE UNIVERSALE ÎN RECEPTĂRI PARTICULARE: ECOURI, INFLUENȚE, AFINITĂȚI

Alexandru Surdu , Ecouri kantiene în cultura românească	11
Ionuț Isac , „Dacă acest gânditor și-ar fi putut forma o cultură filosofică sistematică...” Filosoful autodidact Vasile Conta interpretat de profesorul Nicolae Bagdasar	15
Ion Dur , Tânărul Vasile Băncilă și Arthur Schopenhauer: despre etică, sociologie și politică	32
Liviu Bordaș , Receptarea și imaginea yogăi în lexicografia românească (I)	51
Claudiu Baci , Noica and Whitehead: Conceptual affinities	78
Constantin Stroe , Dimitrie C. Nădejde despre motivația psihologică a formării și funcționării legilor morale ale conduitei individuale și ale ordinii sociale	87
Mihai Popa , Ființă și trăire: necesitatea metafizicii în viziunea lui Nae Ionescu	107

II. RELAȚIA MINTE–CORP

Bogdan Rusu , Psihologia filosofică și problema minte–corp la începutul secolului al XIX-lea (1800–1830)	119
Mona Mamulea , Mentea ca obiect al cercetării experimentale și filosofia materialistă. Poziția lui Maiorescu	150
Andrei Posea , Puncte de convergență în gândirea lui Vasile Conta, C. Rădulescu-Motru și Mircea Florian. Raportul minte–corp	163

DOSAR: O POLEMICĂ ÎN JURUL RELAȚIEI MINTE–CORP. PE MARGINEA TEZEI DE DOCTORAT A LUI IOAN PETROVICI

<i>Notă introductivă</i> [M. M.]	183
<i>Notă asupra ediției</i>	185
G. Bogdan-Duică , Întâia teză română pentru doctorat în filosofie	187
Ioan Petrovici , Spirit și corp (I)	191
Ioan Petrovici , Spirit și corp (II)	196
G. Bogdan Duică , Întâia teză română pentru doctorat în filosofie (Cuvântul din urmă)	202
<i>Relația dintre suflet/psihic și corp/materie în filosofia românească</i> (antologie de Titus Lates)	211

III. SEMNAL

<i>Istoria filosofiei românești în anul 2019</i> (Bibliografie de Titus Lates)	219
--	-----

CONTENTS

I. UNIVERSAL DOCTRINES THROUGH PARTICULAR LOOKING-GLASSES: ECHOES, INFLUENCES, AFFINITIES

Alexandru Surdu , Kantian echoes in the Romanian culture	11
Ionuț Isac , „If this thinker could have acquired a systematic philosophical education...” The self-taught philosopher Vasile Conta interpreted by Professor Nicolae Bagdasar	15
Ion Dur , Young Vasile Băncilă and Arthur Schopenhauer: On ethics, sociology and politics	32
Liviu Bordaș , The reception and image of Yoga in Romanian lexicography (I)	51
Claudiu Baci , Noica and Whitehead: Conceptual affinities	78
Constantin Stroe , Dimitrie C. Nădejde on the psychological motivation of forming and functioning of the moral laws of individual behaviour and social order	87
Mihai Popa , Being and living: The need for metaphysics in Nae Ionescu’s view	107

II. MIND–BODY RELATIONSHIP

Bogdan Rusu , Philosophical psychology and the mind–body problem at the beginning of the 19th century (1800–1830)	119
Mona Mamulea , Mind as an object of experiment and the materialist philosophy. The standpoint of Maiorese	150
Andrei Posea , Points of convergence between Vasile Conta, C. Rădulescu-Motru and Mircea Florian: Mind–body relationship	163

DOSSIER: A MIND–BODY CONTROVERSY ON PETROVICI’S DOCTORAL THESIS

<i>Introductory note</i> [M. M.]	183
<i>Note on the present edition</i>	185
G. Bogdan-Duică , The first doctoral thesis in philosophy defended in Romania	187
Ioan Petrovici , Mind and body (I)	191
Ioan Petrovici , Mind and body (II)	196
G. Bogdan Duică , The first doctoral thesis in philosophy defended in Romania (A last word)	202
<i>Mind–body relationship in Romanian philosophy</i> (anthology by Titus Lates)	211

III. REFERENCES

<i>The history of Romanian philosophy in 2019</i> (a bibliography by Titus Lates)	219
---	-----

I.

**DOCTRINE UNIVERSALE
ÎN RECEPTĂRI PARTICULARE.
ECOURI, INFLUENȚE,
AFINITĂȚI**

ECOURI KANTIENE ÎN CULTURA ROMÂNEASCĂ¹

ALEXANDRU SURDU

Doctrina lui Kant a fost și mai este încă prezentă în viața filosofică mondială. Ea continuă să exercite o influență apreciabilă în gândirea teoretică contemporană, atât prin adaptarea ideilor kantiene, izvorâte din practica științifică a veacului al XVIII-lea, la noile condiții tehnico-științifice – adaptare care a dus de multe ori la exagerări, dar care reprezintă totuși un pilon solid al raționalismului, o perpetuă sursă de argumente contra tendințelor neopozitiviste și neoplatonice –, cât și prin contribuțiile remarcabile (în logică, teoria cunoașterii, epistemologie, filosofia istoriei și teoria culturii) ale unora dintre reprezentanții mai vechi și mai noi ai mișcării kantiene.

Primul gânditor român care s-a interesat de ecourile kantiene din cultura românească a fost Gh. Bogdan-Duică. El constată (*Semănătorul*, nr. 5, 1904) că „Întâiele influențe” ale lui Kant în cultura românească apar de timpuriu, adică chiar de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea. Ele sunt evidente, după Bogdan-Duică, în tendințele raționaliste ale lui Ion Budai-Deleanu. Anumite „note” (care însoțesc „Țiganiada”) de tip antibisericesc, dar „nu și anticreștinești”, ar proveni din lucrarea lui Kant *Religia în limitele rațiunii* (1793). După Bedeus von Scharberg, lucrarea amintită era foarte populară în Transilvania. Preoții protestanți o dădeau „chiar și pe mâna tinerilor ce se pregăteau pentru ceremonia confirmăției”.

Probabil că și alte lucrări kantiene se bucurau de aceeași popularitate, în orice caz, ele erau bine cunoscute de către reprezentanții Școlii Ardelene. Eliade Rădulescu (*Curierul românesc*, 1839) amintește disputa lui Gheorghe Lazăr, adept al kantianismului, cu Erdeli, adept al filosofiei lui Condillac. Victoria lui Lazăr a însemnat statornicirea influenței kantiene în învățământul academic de la Sf. Sava. După I. E. Torouțiu (*Immanuel Kant în filosofia și literatura română*, București, 1925), Gh. Lazăr ar fi primul care a tradus, probabil scurte fragmente, din lucrările lui Kant.

Bogdan-Duică menționează însă faptul *cert* că Simion Bărnuțiu (1839), A. Tr. Laurian (1847) și Timotei Cipariu (1861) au tradus părți însemnate din sistemul filosofic kantian al lui W. T. Krug și au ținut prelegeri pe teme kantiene.

Este evident, după cum constată Torouțiu, că primii „kantiani” români s-au luptat cu serioase dificultăți lingvistice. Iată cum încearcă Eufrosin Poteca, care

¹ Articol preluat din Al. Surdu, *Cercetări logico-filosofice*, București, Editura Tehnică, 2008.

tradusese în 1829 logica lui Heineccius sub titlul *Filosofia cuvântului și a năravurilor, adică Loghica și Ithica* ..., să exprime ceva din gândirea criticistă: „Ce au socotit Kant ? Kant au socotit că începătura celor sintetice cunoștințe este din cele de nainte spre deosebire de cele empiricești, care sunt din cele după urmă. De estimea acestora ne încredințează Matematica, dar și în Metafizică ochiul minții către aceasta privește...”.

Trecând peste aceste prime și memorabile încercări kantiene din filosofia românească, ajungem la una dintre acele mari și fericite „întâmplări” ale culturii românești, la „întâlnirea lui Eminescu cu gândirea filosofică a lui Kant”. Din păcate, această „întâlnire” a fost de la început interpretată într-un chip cu totul neașteptat. Ion Rădulescu Pogoneanu, care se referă pentru prima dată la ea (*Convorbiri literare*, 1906), face aprecieri critice de așa natură încât alungă pentru multă vreme interesul cercetătorilor. Este vorba de traducerea lui Eminescu din *Critica rațiunii pure*, făcute între 1874 și 1877, publicate de C. Noica și Al. Surdu sub titlul de *Lecturi kantiene* (București, 1975). După Slavici (*Amintiri*, București, 1924), Eminescu ar fi început aceste *Lecturi* încă din 1869. „El lucra pe timpul acela, scrie Slavici, la traducerea operei lui Kant asupra rațiunii pure...”. Traducerile au fost totuși publicate în 1911, dar într-o formă necorespunzătoare și fără aparatul critic necesar. Cu toate acestea, trebuie menționat că până în 1930, când apare traducerea lui Tr. Brăileanu, *Lecturile* lui Eminescu au fost singurele fragmente traduse și publicate în limba română din opera fundamentală a lui Kant.

În paginile revistei *Ramuri* (vezi nr. 2–11 din 1969) au fost publicate pentru prima dată, de către C. Floru și Al. Surdu, traducerea unor texte din operele filosofilor moderni întreprinse de Titu Maiorescu în cadrul cursului de *Istoria filosofiei moderne* (1887). Maiorescu traduce din *Critica rațiunii pure* cele două capitole referitoare la spațiu și timp. Aceasta este a doua traducere din Kant și tot atât de însemnată ca și prima, căci pe această cale influența kantiană a pătruns direct în filosofia românească. Traducerea lui Maiorescu a fost publicată ulterior în anexa la *Lecturi kantiene* a lui M. Eminescu.

Prelegerile lui Maiorescu despre Kant (vezi T. Maiorescu, *Prelegeri filosofice*, Ediție îngrijită de Gr. T. Pop și Al. Surdu, Craiova, 1980); însoțite de traducerea menționată, competența și virtuozitatea analizei, aplicarea ei directă la textele originale, au avut darul de a stârni interesul tinerilor filosofi. De altfel, *Prelegerile* au fost precedate și însoțite de manifestări care aveau să trezească interesul pentru gândirea lui Kant. Este vorba și de ciclul de conferințe *Cărțile omenirii*, în cadrul cărora Maiorescu face o analiză la *Critica rațiunii pure* (*Convorbiri literare*, I, 1867), iar A. D. Xenopol participă cu o prelegere despre „Criticismul lui Kant” (*Convorbiri literare*, IX, 1877–1878). La aceste conferințe a luat parte și Eminescu, „care scria dări de seamă” (vezi *Curierul de Iași*, X, 1877, nr. 39, 13 aprilie).

Maiorescu și-a exercitat „influența kantiană” prin propriile lucrări. D. Ioanițescu, vorbind despre „Primele cărți de logică în românește” (*Convorbiri*

literare, XLIV, 1911), constată înrâurirea evidentă a kantianismului asupra logicii lui Maiorescu (*Logica elementară*, 1876), care devenise o carte de largă circulație.

În orice caz, doi dintre elevii lui Maiorescu au acordat o importanță deosebită filosofiei kantiene. C. Rădulescu-Motru își susține în 1893 teza de doctorat cu o problemă din Kant (*Zur Entwicklung von Kants Theorie der Naturkausalität*), iar în 1912 publică cunoscuta lucrare *Elemente de metafizică*, căreia în 1928 îi adaugă subtitlul „pe baza filosofiei kantiane”.

Al doilea elev al lui Maiorescu, Ion Petrovici, publică în 1936 *Viața și opera lui Kant*, alcătuită din cele 12 lecții ținute la Universitatea din Iași în cadrul cursului de Istorie a filosofiei moderne.

Fără să fi avut răsunetul lucrărilor amintite, sunt demne de menționat *Teoria ideilor de timp și spațiu după Kant și adversarii lui*, a lui Gh. Ionescu (București, 1889); *Morala lui Kant și adversarii ei*, a lui Gr. Tăușan (București, 1900).

Amintim în continuare numele principalilor traducători ai operei lui Kant în limba română: Ioan Gorun (*Spre pacea eternă*, 1912), M. Antoniade (*Prolegomene*, 1924), I. Gherincea (*Critica puterii de judecată*, 1927), Tr. Brăileanu (*Întemeierea metafizicii moravurilor*, 1927; *Critica rațiunii pure*, 1930; *Critica puterii de judecată*, 1940), N. Bagdasar și E. Moisuc (*Critica rațiunii pure*, 1969), N. Bagdasar (*Critica rațiunii practice*, 1972). Cu ocazia împlinirii a 200 de ani de la apariția *Criticii rațiunii pure*, Editura Științifică și Enciclopedică a avut inițiativa de a publica *Critica facultății de judecare*, în traducerea lui V. Dem. Zamfirescu și Al. Surdu (București, 1981).

Studii remarcabile despre Kant a scris Mircea Florian (*Immanuel Kant*, în *Istoria filosofiei moderne*, vol. II, București, 1938 și *Kant și criticismul până la Fichte*, București, 1937).

Influența kantiană nu s-a manifestat numai pe tărâmul metafizicii pure. Mihail Dragomirescu, după cum ne relatează elevul său T. Vianu (*Jurnal*, București, 1970, p. 324) predă estetica într-o sistematizare originală, dar alimentată de sursele postkantiane. T. Vianu mărturisește el însuși filiația kantiană a propriilor sale idei estetice.

Ar mai fi de menționat lucrări ca: *Viața și operele lui Kant* (București, 1906) a lui Sofronie Craioveanu, *Principiile pedagogice ale lui Kant și Schiller* (*Rev. de fil. și ped.*, nr. 2 și 3, 1907) de G. Antonescu.

Un exeget mai recent al kantianismului în filosofia românească este Constantin Noica. El traduce în 1936 lucrarea lui Kant *Despre forma și principiile lumii sensibile și ale celei inteligibile*, iar în *Concepte deschise în istoria filosofiei* (București, 1936) face o amplă analiză a teoriei kantiene despre „lucrul în sine”. Lucrarea *Schiță pentru istoria lui cum e cu puțină ceva nou* (București, 1940) reprezintă o încercare de a sistematiza întreaga istorie a filosofiei în jurul întrebării lui Kant („Cum sunt posibile judecățile sintetice *a priori*”), generalizată. Un studiu întins și adâncit asupra filosofiei lui Kant este prezentat cu ocazia traducerii primei introduceri la *Critica judecării* (*Două introduceri și o trecere spre idealism*,

București, 1943). În 1969, C. Noica publică lucrarea *Douăzeci și șapte trepte ale realului*, în care întreprinde o analiză originală a semnificației contemporane a categoriilor cercetate de Kant.

În sfârșit, trebuie amintită aici lucrarea *Kant și neokantianismul* (București, 1968) a lui Alexandru Boboc. Ea reprezintă o continuare firească a interesului pentru aspectele moderne ale kantianismului.

„DACĂ ACEST GÂNDITOR ȘI-AR FI PUTUT FORMA O CULTURĂ FILOSOFICĂ SISTEMATICĂ...”

FILOSOFUL AUTODIDACT VASILE CONTA
INTERPRETAT DE PROFESORUL NICOLAE BAGDASAR

IONUȚ ISAC*

„IF THIS THINKER COULD HAVE ACQUIRED A SYSTEMATIC
PHILOSOPHICAL EDUCATION...”. THE SELF-TAUGHT PHILOSOPHER
VASILE CONTA INTERPRETED BY PROFESSOR NICOLAE BAGDASAR

ABSTRACT: This essay analyses aspects of Professor Nicolae Bagdasar's perspective and interpretation of Vasile Conta's personality and philosophical work. Our point of view is based on the fact that, despite the common practice, the interpreter goes beyond the intellectual framework of the actual presentation by entering the affective-emotional sphere, and presenting, towards the end of his essay, a counterfactual hypothesis of the kind “What if...?” It is this very process that makes the debate very interesting, because it gives us the opportunity to recall the paramount sequences of Conta's intellectual biography, in opposing contrast with that of the illustrious philosopher J. G. Fichte.

Based on the results of this excursus we subsequently propose considerations about the relationship between will, vocation and cultural values in V. Conta's philosophical work. Therefore, we conclude that although Conta was criticized by Bagdasar for his materialistic views, which were limiting his approach to the philosophical truth, he remains, first and foremost, a cultural role model (praised by the same author) by taking full responsibility for his vocation during a short but very productive life.

KEYWORDS: Vasile Conta; Nicolae Bagdasar; intellectual biography; will; vocation; philosophical creation; cultural value.

INTRODUCERE

Ediția operelor principale ale lui Vasile Conta, comentate de N. Bagdasar¹, reprezintă și astăzi un reper ideatic-reflexiv propice pentru aprecierea valorică a ceea ce se poate numi opera „filosofului autodidact”. Caracterizarea respectivă îi

¹ Vezi V. Conta, *Teoria fatalismului. Teoria ondulației universale*, comentate de N. Bagdasar, Profesor universitar, Craiova, Editura „Scribul Românesc”, s.a.

* Academia Română: Institutul de Istorie „George Barițiu”, Cluj-Napoca

aparține chiar lui Bagdasar și apare la încheierea capitolului dedicat lui Vasile Conta din lucrarea *Istoria filosofiei românești*², sub forma regretului pios, plin de tâlc, despre faptul că gânditorul moldovean nu și-a putut forma o cultură filosofică sistematică, rămânând un autodidact în filosofie³. Este însă, într-adevăr, condiția filosofului-autodidact una obligatoriu dezavantajantă pentru persoana în cauză? Constituie lipsa formării inițiale în mediul filosofic profesionalizat un handicap major în calea realizărilor intelectuale (cu deosebire teoretico-filosofice) ale cuiva? Sunt însușirile și producțiile culturale ale acestuia ipotecate iremediabil doar fiindcă nu a obținut, la timpul potrivit, o licență, iar apoi un doctorat în filosofie? Filosoful profesionist – cu precădere profesorul de filosofie de rang universitar – va fi tentat să răspundă afirmativ la oricare întrebare din acest set, indicând pe text, cu argumente, scăderile valorice păgubitoare ale elaborărilor intelectuale autodidactice, în corelație cu aprecierea estimativă a potențialelor atuuri semnificative ale unei ipotetice „încadrări” în paradigma acceptată.

Credem totuși că ceva important se pierde astfel, printr-o nepotrivire. Și anume, tocmai sensul specific al itinerariului intelectual al gânditorului analizat. O dată ce avem de-a face cu opțiunea conștientă a acestuia pentru o anumită direcție de gândire – adică ne raportăm la ceea ce el a făcut efectiv – nu are prea mult rost să ne mai ocupăm și cu ceea ce ar fi putut face, pentru că în acest caz ajungem la un conflict între factual și contrafactual, între opțiunea reală a autorului și opțiunea noastră ipotetică. Credem a ști care ar fi fost opțiunea mai bună pentru gânditorul analizat, cât de mult ar mai fi scris și cât de bine față de cum a făcut-o ș.a.m.d., din punctul nostru de vedere, nu dintr-al lui; iar aceasta, situându-ne în orizontul ficțional în care opera spiritului defunct se întâlnește cu spiritul nostru viu. Însuși autorul, atunci când discută problema relativității adevărului, se autoanalizează fără părtinire, demonstrând un spirit de anticipare și o modestie absolut laudabile, prevenindu-ne întrucâtva asupra riscurilor pe care și le-a asumat singur prin încercările sale filosofice:

Este bineînțeles că nici eu nu pot avea pretenția că teoria apărută și în parte produsă de mine prin această scriere [*Teoria fatalismului* – n.n., I.I.], ar fi absolut adevărată. Susțin numai că ea ar fi singura concepție posibilă pentru un creier din timpurile noastre [adică a doua parte a sec. al XIX-lea – n.n., I.I.] pus pe treapta la care a ajuns experiența noastră cea mai întinsă, vreau să zic științele pozitive. De aceea cred că această teorie va trebui mai curând sau mai târziu să fie primită ca o idee în care să se rezume o epocă, fie cât de mică, a umanității; cu rezervă, bineînțeles, ca ea să fie înțeleasă de fiecare individ după felul său și ca ea să fie înlocuită la timpul său cu alte teorii potrivite la alte epoci⁴.

Cât de justificată și reușită poate fi deci această întreprindere (i.e., tentativa profesionistului de a-l portretiza pe autodidact) vom încerca să constatăm în cele ce urmează.

² Vezi N. Bagdasar, „Vasile Conta”, în *Istoria filosofiei românești*, București, Societatea Română de Filosofie, 1940, pp. 34–84.

³ *Ibidem*, p. 83.

⁴ V. Conta, *Teoria fatalismului...*, ed. cit., p. 129.

PROVOCĂRILE UNEI BIOGRAFII INTELECTUALE COMPLEXE

Preocupările intelectuale ale lui V. Conta acoperă mai multe domenii, pe diferite niveluri de aprofundare a specializării și cu variate grade de profesionalizare. Dacă în științele economice (studii comerciale) și științe juridice el a obținut binecunoscute certificări formale măgulitoare – diplomat al Institutului Superior de Comerț din Anvers, Belgia (1871), respectiv doctor în drept al Universității din Bruxelles (1872), ceea ce i-a permis să ocupe prin concurs catedra de Drept civil a Facultății de Drept din Iași (1873), la care s-au adăugat succesele sale în politică (deputat, ministru, membru al Curții de Casație, în perioada 1879–1881), filosofia a rămas marea și constanta sa pasiune, cultivată în pofida tuturor obstacolelor. Bănuind parcă scurtimea vieții pe care i-o hărăzise destinul, Conta a lucrat cu o tenacitate excepțională, pe măsura inteligenței și talentului său, reușind într-un timp foarte scurt realizarea a numeroase lucrări meritorii, precum *Teoria fatalismului* (1875–1876), *Teoria undulației universale* (1876–1878), *Încercări de metafizică* (1879), *Întăile principii care alcătuiesc lumea* (1888) și *Bazele metafizicii* (1890) – ultimele două, apărute postum. Fapt și mai remarcabil, aceste lucrări au văzut lumina tiparului și în limba franceză, în intervalul 1877–1890 (*Théorie du fatalisme*, Bruxelles, 1877; *Théorie de l'ondulation universelle*, Paris, 1895; *Introduction à la métaphysique*, Bruxelles, 1880), cele din urmă fiind publicate în franceză în original (*Premiers principes composant le monde*, Iași, 1888; *Les fondements de la métaphysique*, Paris, 1890).

Este interesant de observat cum datele concrete ale biografiei lui Conta par să-i contrazică (cel puțin parțial) convingerile filosofice. În scrierile sale, el se situează ferm pe poziția că în lume există doar materia, guvernată de legi „fatale”; de asemenea, se străduia să argumenteze că nu există libertatea voinței, iar liberul arbitru constituie o iluzie:

Eu mă voi sili prin această scriere [*Teoria fatalismului* – n.n., I.I.] a dovedi că toate fenomenele din lume, fie ele fizice, morale sau intelectuale, sunt regulate după legi fixe și naturale; că, prin urmare, nu există nimic din tot ceea ce s-a numit *voință liberă* omenească sau dumnezeiască, nici din ceea ce s-a numit *întâmplare*; și că în lume nu există decât *Materie* care se mișcă și se metamorfozează până la infinit în spațiu și în timp, ascultând în toate mișcărilor și metamorfozele sale legi fatale⁵.

Atunci când ne oprim asupra unor momente definitorii din viața intelectuală și profesională a lui V. Conta, ne întâmpină dezideratul său idealizant-profetic al cunoașterii exacte a viitorului omenesc, pe baza determinismului riguros, inflexibil. Este probabil că, fiind animat de dorința realizărilor spirituale de excepție, pe măsura aspirațiilor înalte care le-au dat naștere, filosoful și-a conceput și perceput existența personală la modul consonant cu acest ideal. Vizibil inspirat de principiile fizicii newtoniene, gândul său ascunde dezamăgirea provocată de neputința ființei umane în fața viitorului contingent:

⁵ *Ibidem*, pp. 3–4.

Din natura fatalismului rezultă că dacă noi am cunoaște amănunțit și cu precizie toate cauzele care au să influențeze asupra cutărei persoane, la cutare moment în viitor, noi am putea prezice asemenea cu precizie tot ce acea persoană are să simtă, să gândească și să facă în acel moment: întocmai precum putem prezice apropierea unei comete sau momentul fazelor Lunii, ori al eclipselor de Soare și Lună⁶.

Totuși, în cazul în care aplicăm aidoma teoria lui Conta asupra mersului vieții sale, este greu de crezut că plecarea sa la studii în Belgia, ca bursier al „Societății pentru trimiterea junilor României la învățătură”, a fost o pură... necesitate, fiindcă îl recomandau pentru o atare recompensă rezultatele foarte bune la învățătură, roadele voinței sale de a se strădui și perfecționa intelectual. În genere, recompensa nu este o „necesitate” pentru cineva; acordarea ei nu are sens decât ca urmare a cântăririi atente a meritelor cuiva, cu toate că această cântărire implică și elementele subiective ale personalităților membrilor juriului. De asemenea, odată ajuns la Anvers, opțiunea sa de a urma și cursuri de științe juridice, în paralel cu studiile comerciale (întrucât pentru acestea din urmă „nu simțea nicio tragere de inimă”, cum spune N. Bagdasar), este tot un act de liberă voință, deoarece nimeni nu-l obliga la eforturi sporite pentru auto-perfecționare, în afara comandamentelor interioare pe care le-a urmat. Cât de departe a mers această voință ne-o demonstrează performanțele sale academice și profesionale de vârf – doctoratul în drept la Bruxelles și postul de profesor universitar de drept la Universitatea din Iași. Suntem tentați să spunem că, judecând lucrurile *simpliciter*, „pura necesitate” în virtutea căreia ajunsese Conta în Belgia ar fi făcut din el un întreprinzător al clasei de mijloc (unul model?), dar nicidecum un jurist, un om politic și un gânditor de talia pe care ne-a probat-o istoria.

La aceste exemple se pot adăuga cele ocazionate de intervențiile sale în politică și viața publică, drept urmare a deciziilor Congresului de la Berlin, în urma Războiului de Independență al României. Activitatea publicistică și parlamentară denotă aceeași puternică determinare, încredințată de justetea cauzelor pentru care luptă, fie că ne referim la pledoaria în problema cedării județelor din Sudul Basarabiei către Imperiul Țarist (din nefericire, eșuată), fie la pledoaria (reușită) în favoarea naturalizării individuale a străinilor de pe teritoriul României. Trebuie amintit și proiectul său de reformă a învățământului secundar, care a suscitat vii dezbateri și o mare opoziție, fiind în cele din urmă respins, drept expresia aceleiași voințe generoase ale cărei roade s-au văzut mai târziu.

Din punctul nostru de vedere, întâmplarea, a cărei existență Conta a contestat-o deopotrivă cu existența voinței libere, a jucat un rol funest și „fatal”: îmbolnăvirea de tuberculoză de timpuriu a marcat negativ și a scurtat considerabil viața renumitului gânditor. Și aici recunoaștem conjuncția întâmplării cu necesitatea, întrucât unele boli cronice au potențial letal, contractarea lor fiind o întâmplare care ulterior se transformă într-o crudă și tragică necesitate. Așa cum spune N. Bagdasar,

⁶ *Ibidem*, p. 169.

Boala de piept, pe care o contractase în timpul când fusese *nevoit* să părăsească liceul și să ducă o viață agitată și de mizerie și care revenise destul de grav în toamna anului 1871 în timpul studiilor din Belgia, îi amenința din nou viața în mod foarte serios. El plecă și de data aceasta în Italia, dar boala era prea înaintată, pentru ca schimbarea de aer și de climat să mai poată avea un efect salutar. Amenințat acolo de *sfârșitul tragic inevitabil*, V. Conta se întoarce în țară și la 22 aprilie 1882 își dă obștescul sfârșit. *Un destin crud* pune capăt, la 37 de ani, unei vieți animate de cele mai nobile preocupări, pusă în serviciul celor mai nobile scopuri, lovind, odată cu omul, cultura românească însăși, care, dacă V. Conta ar fi trăit încă, ar fi numărat acum alte opere de seamă [subl. n., I.I.]⁷.

Comparația între destinul lui Conta și cel al unui filosof german celebru, a cărui viață a fost mult comentată, atât la timpul ei, cât și postum, poate servi drept material de reflecție pentru deosebirea dintre ceea ce cred filosofii despre ponderea factorului subiectiv, intern, în existențele proprii, și realitatea factorului material, extern. Aici ne referim la J. G. Fichte (1762–1814), căruia îi plăcea să creadă că a fost făuritorul după dorință al propriului destin, în timp ce istoria vieții sale personale ne dezvăluie tocmai dimpotrivă, că a stat predominant la cheremul „hazardului”, cum se exprimă P. P. Negulescu. Aflată, din multe puncte de vedere, la antipodul lui Conta, concepția lui Fichte dă câștig de cauză exclusiv activității personalității individuale, a eului, prin ignorarea și desconsiderarea constrângerilor realității externe. Așa încât, pe bună dreptate, Negulescu se întreba:

[...] se ridică întrebarea, cum a putut el, care a fost parcă la răspântiile vieții sale, o adevărată jucărie a hazardului, să considere lumea, în general – și prin urmare și propria sa viață – ca determinate, în mod logic și în linie dreaptă, fără hiaturi iraționale și fără zigzaguri de orientare, *dinăuntru*? [...] pe ce căi a putut ajunge un cugetător a cărui viață fusese, atât de vizibil, determinată, în momentele ei cele mai importante, *din afară*, la credința că, dimpotrivă, totul pornește, în lume, *dinăuntru*⁸.

Inventarierea momentelor cruciale ale existenței lui Fichte pare să demonstreze chiar contrariul, și anume dependența de o „fatalitate” pe cât de nedorită, pe atât de puțin conștientizată: în copilărie, protectoratul baronului von Miltitz, care i-a asigurat resursele financiare pentru a urma școala (1774–1788); în prima tinerețe, întâlnirea cu poetul Felix Weisse, care l-a ajutat să se salveze din situația studiilor teologice neîncheiate la Jena, prin recomandarea ca pedagog privat la o familie din Zürich (1788–1790); după un nou eșec, tot în calitate de pedagog privat, de această dată la Varșovia, a urmat solicitarea unui student din Leipzig de a-i explica metafizica lui Kant, care s-a soldat cu lectura și reflecția pe marginea *Criticilor*, iar apoi vizita neașteptată pe care Fichte i-a făcut-o lui Kant la Königsberg, în 1791; în fine, la începuturile maturității, s-a produs marea întorsătură a destinului pentru Fichte – lucrarea sa *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*

⁷ Vezi N. Bagdasar, „Introducere: Vasile Conta”, în V. Conta, *Teoria fatalismului. Teoria ondulației universale*, p. V.

⁸ Vezi P. P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane*, vol. II, *Idealismul german post-kantian*, București, Academia Română, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, Imprimeria Națională, 1942, pp. 63, 72.

[Încercare de critică a oricărei revelații], pe care i-a oferit-o lui Kant pentru examinare pe timpul cât s-a aflat (iarăși ca pedagog privat) la Danzig, s-a tipărit la Königsberg, în 1792, fără nume de autor! Din acel moment, viața lui Fichte a luat o turnură implacabil filosofică, fiindcă cititorii cultivați i-au atribuit lucrarea lui Kant, numele adevăratului autor fiind aflat doar după ce părintele criticismului a publicat o notă explicativă în Revista *Allgemeine Literaturzeitung* din Jena, în care a dezvăluit publicului identitatea „candidatului în teologie Fichte”:

Fichte a avut astfel *norocul neașteptat* să fie confundat cu cel mai însemnat din filosofi timpului și să recolteze laudele ce, din greșeală, i se aduseseră. Ajungând astfel să fie cunoscut pe o cale la care nu s-ar fi putut gândi niciodată, tânărul nehotărât de până atunci s-a văzut întărit, în ultima sa orientare, către filosofie. Iar împrejurările i-au permis, în scurtă vreme, să-și facă, pe această cale nouă, și o carieră [subl. n., I.I.]⁹.

Durata mai lungă a vieții lui Fichte, în comparație cu aceea a lui Conta (51 de ani față de 37), i-a îngăduit acestuia numeroase peregrinări, căutări și oscilații – dintre care am enumerat doar câteva –, pe care gânditorul român nu și le-ar fi putut permite. În timp ce, din punctul de vedere al substanței filosofării, Fichte a creat un sistem idealist-speculativ celebru la timpul său, mult mai cunoscut posterității decât cel materialist al lui Conta, rămâne, în schimb, în contul gânditorului român un plus considerabil de determinare și precizie a concretizării șanselor profesionale, fiind consacrat mai rapid și mai convingător în lumea academică din străinătate și de la noi decât ilustrul său predecesor, cu toate că în alte domenii decât acela propriu-zis filosofic.

Prezentând biografia intelectuală a lui V. Conta, N. Bagdasar aprecia că ea este foarte grăitoare pentru influența atmosferei de idei dominante dintr-un anumit timp asupra unei minți cugetătoare¹⁰; o minte cugetătoare aflată în situația de a se orienta de una singură prin noianul de teorii, sisteme și doctrine filosofice din Europa, fără să fi beneficiat de atuările pregătirii filosofice sistematice prealabile. Bagdasar consideră că lipsa în cauză nu i-a permis lui Conta formarea spiritului critic, în scopul de a putea lua atitudinea adecvată față de materialul ideatic însușit pe calea lecturii. El a asimilat la un loc atât idei importante, valoroase și perene, „cuceriri importante ale spiritului omenesc” (de ex. evoluționismul), cât și idei efemere, „asemănătoare vâlvătăii unui foc de paie, care se aprinde repede, dar tot așa de repede se stinge” (de ex. concepția materialistă despre lume)¹¹. Să fi fost acestea doar „fatalități” ale timpului istoric în care s-a desfășurat viața gânditorului român? Cel puțin până la un punct, s-ar părea că da, în caz că se acordă credit nelimitat perspectivei interpretului:

V. Conta a avut *marele nenoroc* să trăiască și să se formeze filosofic într-o vreme când filosofia europeană trecea printr-o gravă criză. Idealismul german, care începuse cu o încredere nețărmurită în puterile rațiunii, atribuindu-i facultăți constructive, o efi-

⁹ *Ibidem*, p. 71.

¹⁰ Vezi N. Bagdasar, „Introducere: Vasile Conta”, ed. cit., p. VI.

¹¹ *Ibidem*.

cacitate indiscutabilă, socotind-o capabilă de a deduce din ea însăși lumea, ajunsese până la urmă, datorită construcțiilor sale speculative, să se compromită nu numai pe sine, ci filosofia însăși. Astfel, încrederii în eficacitatea creatoare a spiritului i-a urmat, pe la jumătatea secolului trecut [sec. al XIX-lea – n.n., I.I.], o atitudine contrară. De la rațiune, gânditorii au început să-și îndrepte cercetările asupra fenomenelor concrete, de la spirit, ei au început să se îndrepte spre real [subl. n., I.I.]¹².

Există, în acest sens, cel puțin două aspecte demne de relevat. Pentru primul, fie-ne permis să ne întrebăm: din moment ce gânditorii germani celebri (precum Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer ș.a.), cu o pregătire de specialitate neegalată la timpul lor, care au elaborat sisteme de gândire geniale, excepțional de pătrunzătoare și dificile, rămase până astăzi, din multe puncte de vedere, ca realizări exemplare ale filosofării tuturor timpurilor, au sfârșit prin a „compromite” (cum spune Bagdasar) filosofia însăși, atunci ce pretenții s-ar putea emite pentru un autodidact, cum a fost Conta? Altfel spus, cum ar fi putut el profita de avantajul pe care chiar cei ce îl aveau într-o proporție strivitoare l-au irosit lamentabil? Ultimul lucru care ne vine în minte este să ni-l imaginăm pe Conta drept un emul al idealismului post-kantian – ipostază posibilă numai în cazul *imposibil* în care acest gen de metafizică ar fi reușit ceea ce își propusese (i.e., teoretizarea cu succes a rațiunii din care să rezulte lumea reală, ca atare). Atunci, sistemul său ar fi semănat, poate, cu cele ale „epigonilor” lui Kant, cum îi numea ironic O. Liebmann. Dar probabil că lucrurile nu ar fi stat totuși în acest mod, întrucât Conta, cu marea sa apetență pentru cunoașterea științifică, judecata ascutită și simțul acut al realității, va fi socotit inutil să adere la o cauză deja încheiată, căutând în compensație contrariul și ajungând tot la materialism... (eventual la cel dialectic)!

Al doilea aspect: a vorbi despre lipsa spiritului critic la V. Conta este un exercițiu riscant, întrucât există dezmințiri ale acestei afirmații. Chiar dacă nu va fi avut el o educație filosofică sistematică, textele cărților sale ni-l prezintă drept un spirit analitic-comparativ de prima mână, deosebit de inteligent, pătrunzător și atent la detalii. Același Bagdasar expune modul în care Conta critică asumția lui Kant, în sensul că spațiul și timpul sunt forme subiective ale sensibilității ființei umane. Senzațiile vizuale și tactile confirmă această supoziție, însă nici senzațiile auditive nu au atribut spațial, nici senzațiile de miros și gust, după cum nici senzațiile organice interne ori simțurile emoțiilor. Invers, ideile de bunătate, forță ș.a. implică intuiția timpului (există în timp, au o anumită durată sau persistență), dar nu și pe aceea a spațiului. Mai mult,

Dacă spațiul și timpul, spune Conta, ar fi, cum susține Kant, forme intuitive, atunci ele ar trebui să fie *necesare* în același grad, căci «Nu se pot face gradații cantitative în lucruri care, prin natura lor, nu pot fi decât absolute» [...] Spațiul există deci în afara conștiinței noastre și independent de ea, și ideea de spațiu se dobândește din experiență pe calea simțurilor. La fel stau lucrurile cu ideea de timp și aceea de cauzalitate¹³.

¹² *Ibidem*, pp. VI–VII.

¹³ Vezi N. Bagdasar, „Vasile Conta”, în *Istoria filosofiei românești*, pp. 46, 47. Vezi și V. Conta, *Teoria fatalismului*, ed. cit., p. 53.

Prin urmare, aceste idei nu ne sunt date dintr-o dată, simultan, ci iau naștere pe rând: mai întâi ideea de *spațiu*, care necesită doar percepția obiectelor sau corpurilor, apoi ideea de *timp*, fiindcă este necesară perceperea unor schimbări ale formelor și amplasărilor spațiale ale obiectelor, și abia apoi ideea de *cauzalitate*, obținută în urma unui număr mai mare de schimbări succesive ale obiectelor. Urmează ideile de infinit, materie, forță ș.a. Dintre toate, ideea de spațiu este nu numai prima în ordinea dobândirii, ci și cea mai necesară¹⁴.

Să notăm că, deși V. Conta își exercită critica de pe o poziție empiric-genetică, nu de pe una sintetic-transcendentală, observațiile sale, aflate în prelungirea unei îndelungate linii de critică a metafizicii criticiste kantiene, sunt cu atât mai remarcabile cu cât, necunoscând limba germană, el nu avusese ocazia de a intra în contact cu operele filosofilor neokantieni (cel puțin nu cu originalele, fiind posibil să fi consultat traduceri sau lucrări de popularizare, deși neatestat prin citări).

Neokantienii au avansat asemenea argumente critice la adresa ideii apriorității și idealității spațiului și timpului, așa cum a făcut, de exemplu, O. Külpe¹⁵. De altfel, acest gen de argumente a pătruns, prin influența lucrărilor lui Fichte și Krug, în spațiul cultural din Transilvania, fiind reperabil în manuscrisele filosofice ale gânditorilor pașoptiști (de ex. S. Bărnăuțiu).

A doua jumătate a sec. al XIX-lea a consacrat, așadar, în contrapondere față de prima sa jumătate, reflecția filosofică „pozitivă”, întemeiată pe datele furnizate de științele naturii/ științele exacte – fapt manifest la nivelul întregii Europe:

Această nouă orientare era susținută și de rezultatele științelor exacte ale naturii, care în această vreme ajunseseră la o dezvoltare fără precedent. Idealismului îi lua astfel locul, pe la jumătatea secolului trecut [sec. al XIX-lea – n.n., I.I.], în Germania, concepția polar opusă despre lume, materialismul, care în cea de a șasea decadă ajunge în această țară la apogeu. Vogt, Moleschott, Büchner, traduși și în alte limbi, erau gânditorii favoriți ai cititorilor, bucurându-se de un prestigiu invers proporțional cu valoarea intrinsecă a teoriilor lor. Aceștia sunt gânditorii, sub a căror influență își va forma spiritul și concepția lui metafizică și V. Conta¹⁶.

¹⁴ N. Bagdasar, „Vasile Conta”, în *Istoria filosofiei românești*, p. 48.

¹⁵ Vezi O. Külpe, *Immanuel Kant. Darstellung und Würdigung* [Immanuel Kant. Prezentare și omagiu], Druck und Verlag von B. G. Teubner in Leipzig, 1907, p. 49: „Die Gehörs-, Geruchs-, und Geschmacksempfindungen werden nur mittelbar auf etwas ausser uns bezogen, nämlich durch die mit ihnen assoziierten Tast- oder Gesichtsvorstellungen. Ihr Neben- und Aussereinander ist für die unmittelbare Erfahrung kein räumliches, wie die Wahrnehmung eines Akkords oder eines zusammengesetzten Geruchs und Geschmacks ohne weiteres lehrt. Darum darf der Raum nicht schlechthin als die Form des äusseren Sinnes oder der äusseren Erfahrung bezeichnet werden...” [Senzațiile de auz, miros și gust sunt puse doar într-un raport mediat cu ceva din afara noastră, adică prin intermediul reprezentărilor pipăitului sau văzului, care le sunt asociate. Alăturarea sau despărțirea lor nu este un dat spațial în experiența imediată, așa cum ne învață, fără dificultate, perceperea unui acord muzical sau percepția unui miros compus și cea a unui gust compus. Din acest motiv, spațiul nu poate fi numit pur și simplu forma simțului extern sau a experienței externe...] – trad. n., I.I.]

¹⁶ N. Bagdasar, „Introducere: Vasile Conta”, ed. cit., p. VII.

Examenul detaliat pe care-l face Bagdasar concepției lui Conta¹⁷ (asupra căruia nu insistăm acum) se încheie cu o concluzie foarte critică despre materialism, din cauza adoptării în cadrul acestuia a unei premise prea șubrede pentru a fi susținută filosofic (ideea de atom material), cu consecința invalidării acestei concepții. Iată cum o expune Bagdasar:

Supusă unui examen critic, concepția metafizică a lui Vasile Conta nu poate rezista cu succes [de parcă cele ale metafizicienilor idealști geniali anterior pomeniți au putut rezista! – n.n., I.I.]. Nu fiindcă e a lui Conta, ci fiindcă e materialistă. În adevăr, materialismul în genere este ca doctrină atât de șubred, încât nu poate face față obiecțiilor ce i se aduc. Ideea de particulă materială simplă și indivizibilă, nenăscută și invariabilă, supusă unor determinări necesare, era bună și s-a dovedit utilă ca ipoteză de lucru, dar nu era indicată să fie înălțată la dignitatea unui principiu metafizic [...]. Ca principiu metafizic însă, ideea de atom material se dovedește incapabilă de a explica universul și constituția lui, de a susține articulațiile teoretice complete ale unei concepții despre lume¹⁸.

Nu intenționăm aici o discuție amănunțită despre cele două mari curente de idei care au structurat relieful filosofiei moderne și contemporane, cu atât mai puțin stabilirea supremației unuia sau altuia dintre ele. Dacă este adevărat că V. Conta a preluat principiile atomiste binecunoscute de la Leucip și Democrit încoace, trecând prin ontologia și epistemologia lui La Mettrie, Holbach și Helvétius, respectiv Locke și Hume (vezi teoria despre „întipăririle” de gradul întâi și „întipăririle” de gradul al doilea), tot atât de adevărat este că el nu rămâne strict pe pozițiile acestor gânditori care l-au precedat. Mărturie stă lucrarea *Teoria undulației universale*, despre care tot Bagdasar scrie că abundă în idei originale, care îl evidențiază, ca nicăieri altundeva, pe filosoful Conta¹⁹. De unde apar aceste idei originale; de la un „atomist” ortodox? În niciun caz. Dacă ar fi avut în vedere exclusiv ipoteza atomistă, Conta nu ar mai fi introdus și dezvoltat ideea undei. Ce reprezintă *unda* altceva decât complementul *atomului*, al „punctului material”? Să ne amintim rolul ideii de undă în mecanica cuantică (ondulatorie) de mai târziu, pe parcursul revenirii gândirii științifice la reprezentări concrete în microfizică.

Conta a teoretizat universalitatea fatalismului material conjugată cu universalitatea undulației, al cărui principiu reiese cel mai bine în considerațiile sale despre evoluția ondulatorie a ideilor – mai ales a celor materialiste –, atunci când spune că „materialismul este foarte departe de a fi ajuns în punctul său culminant”²⁰, lăsând deschisă viziunea asupra dualității evoluție-involuție a tuturor proceselor din univers, inclusiv a teoriilor filosofice. Desigur, rămâne în lucrările lui Conta o anumită indistinție între ipoteza științifică și cea filosofică (metafizică), care îl face să fie exagerat de încrezător în presupusa corelație dintre

¹⁷ Vezi N. Bagdasar, „Introducere: Vasile Conta”, în V. Conta, *Teoria fatalismului. Teoria undulației universale*, pp. VI–XIX; *idem*, „Vasile Conta”, în *Istoria filosofiei românești*, pp. 39–84.

¹⁸ Vezi N. Bagdasar, „Introducere: Vasile Conta”, ed. cit., pp. XVII–XVIII.

¹⁹ *Ibidem*, p. XV.

²⁰ V. Conta, *Teoria undulației universale*, ed. cit., p. 218.

evoluția teoriilor științifice și evoluția teoriilor filosofice/metafizice – mai cu seamă din punctul de vedere materialist pe care îl îmbrățișase –, dar, cu toate acestea, nu putem să nu remarcăm tendința lui salutară de îndepărtare față de poziția clasică, rigid-scolastică, a ipotezei atomului material, prin eforturile de conturare și consolidare a ipotezei mișcării ondulatorii, de la umilitatea materiei anorganice până la excelența ideilor științifice, filosofice și culturale în istoria omenirii civilizate.

Conștiința caducității teoriilor filosofice, a construcțiilor metafizice (în fapt, a tuturor elaborărilor intelectuale), i-a imprimat lui Conta un scepticism sociologic și culturologic, care ar merita să fie comentat pe larg. El credea că, pe temeiul modelului ondulatoriu, în mod asemănător obiectelor și fenomenelor lumii materiale, orice teorie își are ascensiunea și declinul ei, așa încât concepțiile veacului al XIX-lea, cu toată strălucirea și gloria lor vremelnică, vor deveni cândva perimate, păstrând totuși un anumit substrat remanent de adevăruri sau certitudini:

Fiecare sistem conține adevăruri mai trainice și adevăruri mai trecătoare [...]. Adevărurile cele mai trecătoare sunt înlăturate ca erori, mai curând; iar adevărurile cele mai trainice rămân încă admise, chiar când sistemul din care făceau ele odată parte a dispărut prin aceea însăși că s-a știrbit; căci un sistem numai atunci există ca atare, când sunt admise toate consecvențele ce s-au tras din un singur principiu crezut odată absolut. Cu chipul acesta, ideile evoluează neconținut, și adevărul rămâne totdeauna relativ²¹.

VOINȚĂ, VOCATIE ȘI VALOARE CULTURALĂ

Exegeza interbelică a făcut o distincție importantă privitoare la aprecierea concepțiilor filosofice apărute de-a lungul vremii, între *valoarea de adevăr* (sau „valoarea intrinsecă”) a unui sistem de idei, a unei concepții sau doctrine, respectiv *valoarea culturală* a concepției respective, cele două calități putând coexista în diverse combinații și grade. Chiar dacă un sistem de idei nu se situează în miezul speculației metafizice apreciate, la un moment dat, drept cea mai promițătoare pe calea avansării spre adevăr, el are totuși posibilitatea de a se constitui într-un ferment cultural pentru contemporaneitate și posteritate – calitate deosebit de valoroasă, în special pentru o cultură filosofică în formare. Asemenea criterii valorice au fost invocate, bunăoară, de către D. Isac, în vederea analizei metafizicii lui L. Blaga:

Aceste două valori nu se acoperă, cu alte cuvinte, un sistem nu le deține cu necesitate pe amândouă. O concepție filosofică poate fi foarte apreciată pentru că ea corespunde unor cerințe ale timpului sau pentru că a devenit un ferment de creație spirituală și de progres, deși în sine ea nu deține adevărul. După cum un sistem poate avea mai multe carate de verosimilitate și totuși să treacă neluat în seamă. E o distincție capitală de criterii, care trebuie făcută aici²².

²¹ *Ibidem*, p. 224.

²² Vezi D. Isac, *Lucian Blaga și Marele Anonim – studii și însemnări blagiene*, ediție îngrijită de Ionuț Constantin Isac și Victor Constantin Măruțoiu, Cluj-Napoca, Editura „Casa Cărții de Știință”, 2018, pp. 217–218.

N. Bagdasar urmează același tipar în aprecierea operei lui V. Conta. Respingând asumptions materialist-metafizice ale gânditorului moldovean, Bagdasar evidențiază valoarea culturală a scrierilor acestuia, cu deosebire pentru vremea vieții sale, atunci când încă nu exista un sistem de învățământ filosofic în țara noastră care să-l fi format pe Conta și pe care el să-l fi îmbogățit cu vasta sa experiență cogitativă. În pofida acestui neajuns, tocmai la începuturile constituirii sistemului educațional românesc,

[...] apare un gânditor, care, depășind cu mult stadiul culturii noastre din timpul său, își pune cele mai dificile probleme pe care și le pune mintea omenească în genere. Și le pune și, consacrandu-și viața acestor probleme, caută să le dezlege. Prin viața lui închinată dezinteresat meditației filosofice, el dă un minunat exemplu de muncă și de capacitate, atât contemporanilor, cât și urmașilor. Pilda lui face să se nască încrederea în propriile noastre forțe spirituale, să ne convingă că și noi putem spune ceva în legătură cu problemele vaste și adânci ale filosofiei. O pildă, care n-a rămas fără rezultate. Dacă filosofia românească se bucură astăzi²³ de o atât de bogată recoltă, faptul se datorează fără discuție și acestei minunate pilde a lui V. Conta²⁴.

Din punctul de vedere al transmiterii, influenței și valorii culturale, probabil că ideea de *undă* teoretizată de Conta a avut cel mai mare succes. În *Teoria fatalismului*, filosoful a expus și explicat „legea” definitorie a sistemului său, dar în *Teoria undulației universale* el i-a dat acesteia orizontul și cuprinderea per ansamblul existenței, al universului. Dacă în prima lucrare se enunță cum *sunt* lucrurile, în cea de a doua se explică felul cum *devin* ele. N. Bagdasar a observat că ideea mersului existenței guvernate de un cuplu de contrarii (progresiv-regresiv, ascendent-descendent) este înrudită cu ideea mai veche a progresului în spirală emisă de G. Vico, iar în contemporaneitatea lui Conta, cu ideile de undă, vibrație, ritm, din concepțiile lui A. D. Xenopol, V. Pârvan și Șt. Zeletin, fără a fi exclus ca aceștia din urmă să fi fost influențați de ideile sale²⁵. S-ar putea atunci vorbi despre influențe reciproce între spirite creatoare înrudite. Atât pe plan științific cât și filosofic/ metafizic, ideea undei își păstrează o incontestabilă actualitate. Apropierea ideatică dintre Conta și Xenopol, la care se adaugă difuziunea lucrărilor lui Conta în mediul liceal constituie factori explicativi ai succesului ideilor sale:

Să nu uităm că A.D. Xenopol a fost coleg cu V. Conta la «Junimea», unde și-a citit din lucrările sale, și că *Teoria undulației universale* a apărut mai întâi în «Convorbiri literare», unde colabora și Xenopol; că în liceele noastre, începând cu secolul nostru²⁶, operele lui Conta se bucurau de o răspândită lectură, numele însuși al filosofului exercitând asupra tinerilor o deosebită atracție²⁷.

Teoria undulației universale abundă, în a doua sa parte, în studii de caz și analize detaliate ale unor fenomene biologice, bio-chimice, fiziologice și genetice,

²³ Deceniul al patrulea al secolului XX [n.n., I.I.].

²⁴ Vezi N. Bagdasar, „Introducere: Vasile Conta”, pp. XVIII–XIX.

²⁵ *Ibidem*, p. XVII.

²⁶ Secolul XX [n.n., I.I.].

²⁷ N. Bagdasar, „Introducere: Vasile Conta”, p. XVII.

care îl fac pe cititor să regrete că gânditorul român nu a ales calea complementară a formării profesionale științifice (de ex. inginer, fizician, chimist sau biolog), întrucât el demonstrează mult spirit de observație, bună cunoaștere, răbdare și perspicacitate față de fenomenele cercetate. Capacitatea sa de a înțelege metodic, a comenta critic și contraargumenta ideile unor gânditori ca Darwin (*Originea speciilor*), Spencer (*Principiile sociologiei*), Haeckel (*Istoria naturală*) ș.a., pe fondul ideilor majore ale sistemului propriu de gândire, este remarcabilă. Credem că „situația tragică” (după expresia lui Bagdasar) în care se afla V. Conta – împrejurările îl făcuseră jurist, în timp ce el era născut pentru filosofie²⁸ – merită regretul, la fel de justificat și de sincer, că autorul *Teoriei fatalismului* nu a avut ocazia să se formeze și să se afirme ca savant în științele pozitive/ ale naturii. Textele sale ne demonstrează din abundență potențialul pe care îl avea. Parcurgerea surselor citate de Conta arată că el era capabil să citească și să interpreteze orice lucrare de specialitate în beneficiul său intelectual, nu doar pe cele ale unor nume ilustre, precum A. Comte, J. St. Mill, ori Th. Macaulay, ci și lucrări științifice de serie (printre care figurează titluri semnate de autori astăzi anonimi, însă cunoscuți și apreciați la timpul respectiv, precum A. Bergeron, G. Pouchet, Ch. Flandin ș.a.) – calitate rară sau inexistentă printre gânditorii de mare calibrul, ei înșiși stăpâniți uneori de maladii psiho-spirituale perverse:

„Mulți dintre marii filosofi, inclusiv Kant și Wittgenstein, au fost oameni de acest gen [i.e., personalități obsesionale – n.n., I.I.], care și-au creat propriile sisteme, insensibili la ideile altora, adesea incapabili să citească operele altor filosofi cu plăcere sau cu folos²⁹.”

Discutând viața și opera lui Conta, Bagdasar insistă asupra problemelor ridicate de vocația filosofică a gânditorului moldovean, în relație cu personalitatea acestuia – acolo unde, în opinia noastră, se manifestă efectul „liantului” voinței. „Personalitatea și vocația sunt mai puternice decât influențele mediului social ambiant”³⁰, scrie Bagdasar, amintindu-ne de cele spuse de C. Rădulescu-Motru despre vocație: omul de vocație are conștiința sublimă a faptului de a fi ales în scopul realizării unui ideal³¹. Corespunzător viziunii lui Motru, vocația se constituie ca un factor coeziv al gândurilor și faptelor în societatea modernă, un factor al identității culturale individuale. Mai presus de simpla legătură dintre motivație și comportament (acțiune), vocația reprezintă expresia și conștientizarea unei misiuni, a unei datorii pe care omul de vocație este obligat moral să o ducă până la capăt. Filosofii înșiși sunt cele mai bune exemple de vocație, întrucât simt nevoia să exprime, în concepțiile lor, adevăruri universale și necesare, pentru eternitate:

²⁸ N. Bagdasar, „Vasile Conta”, în *Istoria filosofiei românești*, p. 35.

²⁹ Vezi A. Storr, *Freud*, București, Editura Humanitas, 1998, p. 19.

³⁰ Vezi N. Bagdasar, „Introducere: Vasile Conta”, p. VII.

³¹ Vezi C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic și alte scrieri*, București, Editura Eminescu, 1984, p. 521.

Vocația face pe individ să se simtă ca o parte necesară totului; ca un factor predestinat să fie așa cum este, fiindcă altfel nici realitatea nu ar fi așa cum este. Acel ce se simte cu o vocație, se simte cu o responsabilitate față de el însuși³².

Astfel își va fi perceput și Conta vocația – ca pe un fel de a fi unic, propriu, inalienabil, care îl va fi însoțit prin toate locurile unde s-a format intelectual și în decursul elaborării tuturor lucrărilor sale. În *Istoria filosofiei românești*, N. Bagdasar revine asupra situației filosofiei europene la mijlocul sec. al XIX-lea, aducând nuanțe noi, în sprijinul (indirect) al interpretării noastre:

[...] idealismul german, cuprins de orgie speculativă, construisese o serie de sisteme îndrăznețe, ce se ciocneau cap în cap, lăsând asupra celor ce luau cunoștință de ele o impresie absolut deprimantă. O lipsă de prudență și spirit critic stătuse la baza tuturor acestor construcții. Urmarea logică ar fi trebuit să fie însă, nu părăsirea în întregime a speculațiilor metafizice, ci străduința de a păstra aceste speculații în strânsă legătură cu cercetările exacte. *Ceea ce nu a fost cazul*. Și astfel am avut o abandonare de aproape un secol a metafizicii [subl. n., I.I.]³³.

Or, pentru V. Conta, *chiar acesta a fost cazul!* Cu mijloacele intelectuale pe care le-a avut la îndemână (multe sau puține, mai simple ori mai sofisticate), el a demolat mitul speculației exacerbate a rațiunii care dă naștere lumii ca Non-Eu, ca Absolut, Idee Absolută, Voință etc., pornind tocmai de la „cercetările exacte” ale științelor naturii de atunci. La temperatura analizelor critice din *Teoria fatalismului* și *Teoria undulației universale*, grandioasele construcții speculative de altădată se topesc asemenea unui sloi de gheață, lăsând în cele din urmă doar câteva fire de apă... Judecata critică a lui Bagdasar despre „urmarea logică” este pe cât de legitimă, pe atât de riscantă, fiindcă împinge speculația spre pragul aneantizării. Realizarea concordanței speculației metafizicii post-kantiene cu rezultatele științelor naturii a fost rareori și doar foarte parțial posibilă. S-au scris pagini ironic-spumoase despre inadvertența dusă până la repulsie a speculației metafizice idealiste față de datele științei; putem menționa aici numai cazul celebru al lui Hegel. Or, dacă a menține cugetarea metafizică în pas cu rezultatele științelor naturii va fi fost un deziderat neîmplinit al epocii la care se referă Bagdasar, în mod sigur Conta l-a realizat cu măsura proprie, ceea ce denotă vocația sa filosofică indeniabilă.

Dintr-o perspectivă mai largă, factorul-suport al vocației (voința) l-a sprijinit considerabil pe parcursul scurtei și rodnicei sale vieți, mai ales după întoarcerea în țară, atunci când, cu rare excepții individuale, de mare altitudine intelectuală (T. Maiorescu și M. Eminescu), Conta nu a întâlnit condițiile favorabile creației spirituale, „atmosfera înțelegătoare și stimulantă, care priește atât de mult spiritelor creatoare”³⁴. Activitatea de conferențiar la „Junimea” și colaborările scriitoricești la *Convorbiri literare* nu i-au putut asigura publicul-țintă pentru mesajele sale filosofice, după cum obligațiile politice solicitante nu i-au procurat suportul

³² *Ibidem*.

³³ Vezi N. Bagdasar, „Ion Petrovici”, în *Istoria filosofiei românești*, p. 130.

³⁴ N. Bagdasar, „Introducere: Vasile Conta”, ed. cit., p. VII.

material și afectiv de care are nevoie un creator de sistem. Dimpotrivă, angajamentele politice i-au răpit mult timp și energie, fără să-i ofere compensații pe măsură – situație frustrantă în care s-au aflat mulți alți intelectuali ai vremii sale și din timpurile care au urmat. Numai o mare pasiune susținută de o voință puternică îi puteau da câștig de cauză:

Neavând cui să se adreseze ca filosof pe de o parte, iar pe de altă parte solicitat de viața politică, V. Conta n-a renunțat totuși o clipă la preocupările lui filosofice: vocația lui s-a dovedit astfel a fi mai tare decât împrejurările în care era silit să trăiască. Pe el nu-l interesa ecoul imediat al scrierilor sale, pe el îl interesau problemele și soluțiile, pe care era în stare să le aducă personal pentru a contribui măcar cu o fărâmbă de adevăr la reducerea misterele existenței. Că lumea lua sau nu lua cunoștință sau că înțelegea sau nu ceea ce scria el, era o chestiune care cădea, pentru el, pe un plan cu totul secundar. Și în această privință, V. Conta avea așadar o atitudine de adevărat filosof³⁵.

Conta se afla în situația ingrată a celui sosit înainte de vreme, aflat în posesia unor idei care excedează timpul vieții cugetătorului. Mai târziu, Wittgenstein va comenta această ipostază spunând că: „Pe cel care o ia înaintea epocii sale, pe acela ea îl va ajunge odată din urmă”³⁶. Ceea ce trebuia să fie adevărata sa intrare în viața filosofică a națiunii a rămas doar un exercițiu intelectual individual și solitar. Este ceea ce spune și Bagdasar, în formula succintă: „În țară, terenul nu era pregătit pentru speculații filosofice”³⁷, descriind fundalul cultural al manifestărilor personalității creatoare a lui Conta:

Căci «Junimea» era înainte de toate o societate *literară*, iar nu filosofică, și însuși *spiritus ei rector*, Titu Maiorescu, manifesta pe față neîncrederea lui, pentru vremea sa, în puterea speculativă a minții românești. Râvna filosofică a lui Conta era însă mai puternică decât împrejurările contrarii. Ducând o viață foarte retrasă – cea mai potrivită meditației filosofice – Conta era bucuros să trăiască cu problemele lui, cu marile lui probleme filosofice. Numai așa se și explică fecunditatea lui filosofică și cu atât mai mare se vedește meritul lui³⁸.

Am putea interpreta și altfel semnificația solitudinii a lui Conta: nu este exclus ca, în cazul când el ar fi avut șansa de a practica filosofia la modul profesionist (de pildă, ca profesor universitar de filosofie), obligațiile sale didactice să-l fi acaparat în detrimentul creației metafizice, așa cum li s-a întâmplat multora dintre „filosofii de catedră”, cu rezultatul neglijării ori pierderii interesului pentru actul creator. Probabil, el a presimțit un atare pericol, presentiment care l-a motivat suplimentar la izolare. Cine știe dacă, din considerente de conștiință, marea sa modestie nu l-ar fi obligat să se declare chiar insuficient pregătit față de o asemenea gratificare (vezi refuzul similar al ilustrului său contemporan și prieten Eminescu față de oferta lui Maiorescu).

³⁵ *Ibidem*, p. VIII.

³⁶ Vezi L. Wittgenstein, *Însemnări postume 1914–1951* (traducere din germană de Mircea Flonta și Adrian-Paul Iliescu), București, Editura Humanitas, 2013, p. 28.

³⁷ N. Bagdasar, „Vasile Conta”, în *Istoria filosofiei românești*, p. 36.

³⁸ *Ibidem*.

Dar, cum stau lucrurile, văzute din interiorul sistemului său de gândire?

Discutând problema progresului civilizației, Conta face o distincție între omul de talent și omul de geniu. Suntem convinși că aici se plasează calitatea sau însușirea *vocației*, pe care ambii o posedă; diferența constă în capacitatea, natura și anvergura realizării acesteia, de către fiecare dintre ei.

În convingerea filosofului român, omul de talent este cel ce se află doar „cu un pas” înaintea oamenilor obișnuiți. Arma sa principală este instrumentul logicii – mai puternic decât în mințile unei ființe umane din viața de fiecare zi –, prin care se pot deriva nemijlocit adevăruri noi din cele existente și recunoscute deja, înainte ca ceilalți oameni să fi putut ajunge la ele. „Pentru acest motiv omul de talent este admirat și sărbătorit de către contemporanii săi”³⁹.

Omul de geniu, în schimb, „este acela care în privința inteligenței, este cu mulți pași înaintea contemporanilor săi”⁴⁰. Viziunea lui despre adevărurile viitoare este una de durată mai lungă și nu poate fi demonstrată contemporanilor cu mijloacele stricte ale logicii, fiindcă între cele două moduri de gândire (sau „paradigme”, cum le spunem astăzi) există o distanță prea mare. De aceea, descoperirile geniale vor fi înțelese și apreciate mult după ce ele s-au produs.

Dar ceea ce este interesant de a ști este că omul de geniu, obișnuit, nu descoperă adevărurile noi prin deducții și inducții logice. El le concepe prin un fel de intuiție, de inspirație, și tocmai pe urmă el se încearcă, cu mai mult sau mai puțin succes, a găsi explicații logice pentru concepțiile sale; și aceasta mai mult în interesul de a converti pe alții⁴¹.

Ceea ce spune Conta în cele de mai sus este foarte actual. Psihologia creației atestă că, în faza incubăției teoriei novatoare, intervine imaginația conceptuală, „jocul liber cu conceptele” pe „calea sălbatic-speculativă” la care s-a referit, spre exemplu, Einstein. Roadele imaginației omului de geniu, savant sau filosof, sunt mai greu de înțeles pentru ceilalți membri ai comunității specialiștilor, ele necesitând uneori o durată de timp îndelungată pentru a fi corect comensurate și apreciate, chiar de către autorii înșiși. Termenul de „convertire” utilizat aici de Conta nu trebuie luat literal; el exprimă mai degrabă procesul explicitării teoriei sau al popularizării acesteia de către autorul ei confrăților de breaslă – posibil, și publicului larg –, în faza extensiunii paradigmei spre starea „științei normale”. Calitatea sau capacitatea imaginației joacă un rol extrem de important atât pentru savant, cât și pentru filosof, fiindcă facilitează explorarea critică a ceea ce se cunoaște deja și se consideră a fi „dat” (o teorie științifică sau un sistem filosofic), cu rezultatul schimbării perspectivei, până se ajunge la acel „a vedea altfel”, care semnifică reconfigurarea (în anumite cazuri radicală) a „datului” preexistent.

Dacă nu-i putem concede lui Conta atributul geniului, i-l concedem fără rezerve pe cel al talentului puternic și promițător. Revenind la acceptiunea acordată *vocației* de Motru, se poate spune că autorul *Teoriei fatalismului* a demonstrat o

³⁹ Vezi V. Conta, *Teoria fatalismului* (ed. cit.), p. 134.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*, p. 135.

conștiință neobișnuit de puternică a vocației individuale, cu atât mai merituoasă cu cât adversitățile au fost mai redutabile. Dar, cel puțin din punctul de vedere al autorului *Personalismului energetic*, vocația este doar aceea și așa cum și-o asumă posesorul ei. Interpretările contrafactice sunt sortite să rămână la rangul unor exerciții de admirație, care ne mișcă în calitate de ecouri afective ale percepției neîmplinirii. Să recitim, deci, în acest sens, regretul lui N. Bagdasar:

[...] dacă acest gânditor și-ar fi putut forma o cultură filosofică sistematică și nu una autodidactică, cum a avut-o el, dacă n-ar fi fost constrâns de împrejurări să-și împartă activitatea între obligațiile profesionale juridice și preocupările filosofice care erau mai puternice decât orice, și dacă și-ar fi putut duce viața până la capăt, cu cât mai temeinică n-ar fi fost opera pe care ne-a lăsat-o și câte alte opere de-ale lui, pline de idei originale, nu ar fi îmbogățit încă tezaurul nostru spiritual! Câți filosofi mari ar mai fi fost filosofi și mari, dacă ar fi murit la vârsta gânditorului nostru Conta?⁴².

Mărturisim că pasajul anterior citat este unul provocator.

Referitor la vârstă, nu avem impresia că se poate găsi răspuns la întrebarea de mai sus; cât privește acel „dacă”, răspunsul (desigur, la fel de ipotetic) este că, prin absurd, dacă V. Conta și-ar fi putut alege destinul, el ar fi ales să-și urmeze vocea conștiinței, de a face la fel, încă o dată. Iar atunci, această primă ipoteză nu are sens, devenind superfluă. Sau, pentru a răspunde și mai riscant, dacă ar fi beneficiat de o pregătire filosofică sistematică, poate că ar fi ales o altă cale, care ar fi însemnat asumarea și îndeplinirea unei *alte* vocații, de la început până la sfârșit. Opera sa ar fi arătat cu totul altfel, fiind alcătuită din lucrări diferite de cele știute, rămase necunoscute pentru totdeauna. Și această a doua ipoteză este lipsită de sens.

Cât privește adjectivul „mare”, ni-l putem imagina pe Conta privindu-ne mirat (nedumerit?).

ÎNCHEIERE

Redactarea succintă a însușirilor unei filosofii este menită să intre în vocile dicționarilor. Lectura acestora contribuie la conturarea unei prime percepții a cititorului despre personalitatea prezentată, însă va rămâne îndepărtată de frământările vieții sale intelectuale și sufletești, de intimitatea creației operei care-i succede:

Din punct de vedere metafizic materialist și determinist, din punct de vedere biologic evoluționist și transformist, din punct de vedere epistemologic senzualist, empirist, pozitivist și relativist, Conta ne-a dat un sistem interesant de gândire, care merită să fie cunoscut măcar în țara lui⁴³.

Într-adevăr, se pare că nici astăzi, când comemorăm 175 de ani de la naștere și aproape un secol și jumătate de la data apariției lucrărilor sale, Conta nu este prea cunoscut, la noi ori la alții. Ar fi meritat-o, fie numai pentru pledoaria în

⁴² N. Bagdasar, „Vasile Conta”, în *Istoria filosofiei românești*, pp. 82–83.

⁴³ *Ibidem*, p. 82.

favoarea a ceea ce s-ar putea numi „fatalism activist”, pe care l-a susținut în scris, deosebindu-l tranșant de „fatalismul oriental, teologic” (pasivist). El face parte dintre gânditorii ale căror idei te incită la reflecție, în virtutea *întregului* gândirii, indiferent dacă ești de acord cu ele sau nu. Viața lui Conta, împreună cu scrierile pe care le-a semnat, conțin toate semnele distinctive ale omului de vocație, specificate și argumentate de C. Rădulescu-Motru: motivația puternică, productivitatea originală, dezinteresul material și spiritul de sacrificiu pentru realizarea scopului propus, în beneficiul colectiv (de această dată, cultura națională):

Faptele omului de vocație izvorăsc, după toate aparențele, dintr-o motivare mai adâncă, incomparabil mai adâncă de cum izvorăsc faptele cele mai voluntare ale omului obișnuit. Este ceva instinctiv în izvorul lor, și totuși este ceva tragic în ele, cum nu este în cele mai voluntare fapte ale omului energic. Viața omului de vocație apare, de aceea, ca desfășurându-se la porunca unei chemări. Originalitatea lui consistă în faptul că își înțelege chemarea⁴⁴.

Am încercat să subliniem în eseul de față unele probleme care decurg din tentativa filosofului profesionist de a-l portretiza pe filosoful autodidact. Unele privesc specificul biografiei intelectuale a celui portretizat, altele vizează aspecte care țin de vocația și valoarea culturală a produselor muncii intelectuale ale acestuia. Ne-am format părerea favorabilă, dar rezervată, avansării contrafactualului „dacă”, numai conștientizându-i limitele și menținându-l în registrul evocator-afectiv. După cum credem, la fel de clar, că personalitatea și opera lui Conta nu sunt (re)cunoscute pe măsura valorii lor, nici la momentul actual. Doar dacă... printr-o fericită împrejurare, în spiritul dezideratului aceluiași Motru, europenizarea culturii românești ar fi început cu punerea în valoare a vocațiilor individuale⁴⁵.

Cum a fost aceea a lui Vasile Conta.

⁴⁴ Vezi C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 700.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 740.

TÂNĂRUL VASILE BĂNCILĂ ȘI ARTHUR SCHOPENHAUER¹

– DESPRE ETICĂ, SOCIOLOGIE ȘI POLITICĂ –

ION DUR*

YOUNG VASILE BĂNCILĂ AND ARTHUR SCHOPENHAUER: ON ETHICS,
SOCIOLOGY AND POLITICS

ABSTRACT: Vasile Băncilă left us two writings on Schopenhauer. One of them represented his second undergraduate thesis (evaluated by G. Antonescu and Mircea Florian), and the other, a much more extensive typewritten text which he presumably intended to present as a doctoral thesis in philosophy. The following article deals with Băncilă's analysis of Schopenhauer's work.

KEYWORDS: Schopenhauer's ethics; Schopenhauer's pragmatic sociology; pessimism; the concept of *will*; the reception of Schopenhauer's philosophy; Maiorescu and Schopenhauer.

PROLEGOMENE. Despre filosoful german Arthur Schopenhauer (1788–1860), Vasile Băncilă ne-a lăsat două texte: unul de vreo 12 pagini, care constituie cea de-a doua lucrare de licență (evaluată de G. Antonescu și Mircea Florian, profesori examinatori, cu bilă albă), altul, în trei variante, dintre care una de vreo 140 de pagini dactilografiate și cu corecturi ale autorului, fiind, se pare, o formă finală, un excurs care materializează intenția de a-și da un doctorat în filosofie.

Teza de licență își propunea analiza, în trei părți, a cunoscutei lucrări *Lumea ca voință și reprezentare*, scrisă de Schopenhauer pe când avea 31 de ani (1818; ediția a doua, adăugită, apare în 1844, apoi 1859, 1873). Dar nu va fi un examen desprins de restul operei, cum e permis în alte cazuri, chiar dacă e condensată în această operă principală esența tuturor scrierilor autorului, ci cartea va fi receptată printr-un „întreg Schopenhauer”².

Până în 1922, la noi, s-a scris puțin în legătură cu opera lui Schopenhauer. Putem aminti pe Eminescu, căruia pare să-i fie cunoscută teza de doctorat: *Cu privire la rădăcina cvadruplă a principiului rațiunii suficiente* (*Über die vierfache*

¹ Tema corespondențelor, a confluențelor sau a influențelor am tratat-o pe larg în: Ion Dur, *Post-restant. „Cazul” gânditorului Vasile Băncilă*, București, Editura Muzeul Literaturii Române, 2020, 522 p.

² Vasile Băncilă, „Despre *Lumea ca voință și reprezentare* (Schopenhauer)”, *Opere*, vol. I, Muzeul Brăilei, Editura Istros, 2003, pp. 209–215; vom cita din text, cu pagina în paranteză.

* Școala doctorală de filosofie Centrul Universitar Nord din Baia Mare

Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde), pe Maiorescu, care a tradus și o serie de aforisme din *Parerga und Paralipomena* (apărute în 1851), pe C. Dobrogeanu-Gherea, criticul folosindu-l în cursul său despre pesimismul eminescian.

Cunoscut și pentru critica sa împotriva lui Hegel, alături de care va preda filosofie la Universitatea din Berlin, influențat de mistici precum Meister Eckhart și Jakob Böhme, inițiat în budism și hinduism, dar și în misticii creștinismului primitiv, Schopenhauer a fost un gânditor care și-a lăsat serios amprenta asupra spiritului vremii sale.

Vasile Băncilă nu ignora biografia lui Schopenhauer, gânditor care, cum ar spune Cioran, s-a *frecat de viață* – dimensiune mai importantă la un filosof decât la un artist, după opinia chiar a gânditorului german. Viața unui filosof, afirmă Băncilă, se convertește, prin silogisme intelectuale, în tendințele sale de caracter, conform cărora el construiește un nou univers ideal.

Fără să recurgă la o analiză a vieții lui Schopenhauer, Băncilă se mărginește la desprinderea unor concluzii privitoare tocmai la caracterul filosofului³ (un fel de *demiurg*), cel ce avea, înainte de toate, „o puternică intuiție și necesitate a vieții”, așadar, o „cugetare intuitivă”, o „viziune directă, concretă, persuasivă” (p. 210). Alături, descoperă, în personalitatea filosofului, care s-a confruntat cu întreaga realitate, ceva contrar: o tendință de liniște, de retragere și de negare, metamorfozate într-o rară putere de a înțelege nu doar propria-i durere, ci durerea în sine. O contradicție care i-ar fi marcat afectivitatea și felul de a cunoaște lumea.

Prin urmare, *temperamentul, caracterul* impun o anume modalitate de cunoaștere, a cărei intensitate va fi dată de capacitatea intelectuală a unui gânditor (Băncilă va spune, puțin mai târziu, că filosofia lui Schopenhauer e un fel de codificare entuziastă a expresiei caracterului său). Avem aici însă o ipoteză nu general-valabilă, ci una specifică firii lui Schopenhauer, gânditor la care „sugestia, prezența vieții” sunt hotărâtoare; în sistemul lui de gândire aflăm o „bună igienă sufletească contra intelectualismului” (p. 215).

Aminteam de unele înrâuriri suferite de Schopenhauer, influențe culturale la care Vasile Băncilă mai adaugă și altele: teoria Ideilor platonice, științele pozitive ale timpului, dar și o amprentă socială venită dinspre romantismul funciar al epocii. De fapt, curentul romantismului german și, alături de el, filosofia kantiană l-au marcat pe Schopenhauer într-un mod decisiv.

Studentul Băncilă avansa teza potrivit căreia „*filosofia e lupta contra scepticismului*” (p. 211), ipoteză verificată, nu o dată, în istoria filosofiei. Când un sistem de gândire filosofică e pus sub semnul întrebării, consecințele nu pot fi decât de natură sceptică. Cazul cel mai apropiat era cel al lui Kant, studiat de Schopen-

³ Va cita în acest sens, în cel de-al doilea manuscris despre Schopenhauer, din *Filosofia experienței* a lui W. James: „O filosofie este expresia caracterului unui om, în ceea ce are el mai intim, și orice definiție a universului nu este decât reacția, adoptată de bună voie, în ce-o privește, de către o anumită personalitate (...). Dacă examinăm istoria filosofiei în întregul ei, sistemele se reduc la un mic număr de mari tipuri, care sunt tot atâtea moduri de a simți mișcarea totală pe care o aduce cu sine viața” (vezi Note, p. 439).

hauer în relație cu Platon, chiar dacă autorul criticismului, spune Băncilă, nu ne-a dat nicio metafizică, pentru a nu mai vorbi de scindarea umană între rațiunea pură și rațiunea practică.

* * *

Desigur că, după aproape un secol de la acest rezumat al studentului în filosofie, azi știm despre Schopenhauer infinit mai mult. Zâmbim astfel în fața teribilismului intelectual specific alegațiilor sale, însă nu-i putem nega curajul judecății de valoare, chiar în prezența a nu prea multe și nu prea profunde argumente. Remarcile sale cu privire la metafizica lui Kant și la fractura sistemului kantian sunt juvenile și trebuie luate ca atare, ele venind dinspre o mică revoltă care-l încerca pe tânărul ce se avânta, cu dezinvoltură, în landurile filosofiei universale.

Cum tot cu unele rezerve trebuie luat determinismul temperamentului în raport cu opera, căci apare riscul unei influențe prea categorice asupra ideilor unui gânditor, oricât de mult ni s-ar părea că natura silogismelor autorului exhibă o sensibilitate venită dinspre caracterul său.

Cu gândul la o posibilă neliniște metafizică, Băncilă spune la un moment dat: „Un om pasionat, în care viața curge intens și proteic *nu va putea gândi sistematic*, nici un om liniștit, cu sentimente puține, nu va putea avea puterea de intuiție a celui dintâi, dar, în schimb, va putea avea o puternică gândire discursivă” (p. 210).

E drept că își augmentează opiniile, aflând, de pildă, în filosofia lui Kant fie o mângâiere, prin fructificarea implicită a instinctului social, fie o acreditare a științelor pozitive, producătoare de adevăruri necesare și universale. Kant a început procesul făcut scepticismului, dar adevărata luptă cu acest curent de gândire, crede Băncilă, avea să fie dusă de romanticii germani, Fichte, Hegel și Schelling, dar și de Schopenhauer.

Deloc marcat de vreun complex, Vasile Băncilă încearcă deconstrucția sistemului filosofic schopenhauerian. Fără să aibă o gnoseologie asemănătoare cu aceea a lui Kant și fără să-i fie discipol, autorul *Lumii ca voință și reprezentare* se deosebește net, crede studentul Băncilă, de gândirea kantiană. Dar cu asta nu radiem orice influență venită dinspre aceasta din urmă, fiindcă e luată cu el, subtextual, în critica pe care o va face lui Hegel. Schopenhauer dezvoltă o originală fiziologie a percepției: lumea exterioară există doar în măsura în care este receptată și prezentă în mintea omului ca *reprezentare*, fundamentul lumii fiind în puterea *voinței*, care nu are vreo rațiune sau vreun scop.

Pentru Schopenhauer, lumea ca atare, ca și istoria preamărită de Hegel, nu au un punct terminus, un reazem final. Iar voința e dătătoare de sens, în egală măsură, pentru lumea organică și cea anorganică. Primatul voinței îl întâlnim în sfera animală, prin forță vitală și instinct de perpetuare a speciei. Idee care nu a fost

abandonată, dimpotrivă, a fecundat istoria filosofiei din a doua jumătate a veacului al XIX-lea până azi.

Băncilă desprinde vreo patru caracteristici ale filosofiei schopenhaueriene: înțelegerea și rațiunea constituie o singură facultate; cele 12 categorii kantiene sunt reduse la trei structuri apriorice: timp, spațiu, cauzalitate; cea din urmă, cauzalitatea, are statutul unei intuiții, motiv pentru care o întâlnim și la animale; în fine, faptul că gânditorul din Danzig e printre cei care „dau o interpretare *fiziologică* apriorismului”, corpul fiind „o realitate mai adâncă și anterioară inteligenței” (p. 212).

Categoria centrală a metafizicii lui Schopenhauer este, așadar, *Voința*, prima și ultima realitate, situată în afara celor trei categorii și fiind transcendentă, unică, indivizibilă, necreată și eternă. De la Platon, moștenește Ideile, situate, și ele, tot în transcendent și exprimând codul oricărui individ: „*fiecărui om îi corespunde o Idee*” (p. 213), iar universul, sub raport fenomenal, este reprezentarea mea.

Schopenhauer are câteva enunțuri radicale, din a căror inferență desprinde o concluzie referitoare la natura vieții: voința omului înseamnă efort, efortul presupune o dorință, dorința semnifică lipsă, lipsa constituie durere. Rezultă, finalmente, că viața este durere. Iar dacă ținem seama că avem aici o realitate pozitivă și că plăcerea reprezintă realitatea negativă, atunci fericirea nu este posibilă, pentru că viața înseamnă, efectiv, durere și pregătire pentru moarte. Și cum putem, totuși, evita durerea, care își are izvorul în voință? Prin creație, prin artă și prin morală, după care, zice Băncilă, „intrăm în beatitudinea morții” (p. 213).

Ultima parte din sinteza lucrării de licență este rezervată observațiilor critice, mai exact și altfel spus: modului în care Băncilă l-a înțeles pe Schopenhauer. Mai întâi de toate, acesta este tipul de filosof la care se întâlnesc contrastele: gândirea lui este, deopotrivă, pesimistă și voluntaristă.

După care urmează o avalanșă de întrebări fără răspunsuri. Cum argumentează Schopenhauer faptul că omul are, în ultimă instanță, intuiția existenței sale ca voință? Limita acestei intuiții să fie însăși realitatea? Putem pune semnul egalității între „intuiția realității *mele* ultime” (p. 214) și realitatea lumii? Și cum poate fi voința, ca realitate metafizică, ceva în afara timpului, dacă voința e activitate? Iar dacă voința creează fenomenul prin Idei, ea nu mai este ceva simplu, unic. Apoi, lipsa nu este, inevitabil, numai durere, ea poate fi și plăcere, dacă luăm cazul realizării unui ideal, pentru a nu vorbi de faptul că, psihologic, plăcerile și durerile nu se pot cuantifica. În fine, contradicția formidabilă a gândirii schopenhaueriene: dacă voința e chiar voința de a fi, cum am putea noi să o distrugem pe aceasta?

Băncilă accentuează faptul că filosofia lui Schopenhauer este congruentă cu caracterul său, cu idiosincraziile personale și cu varii influențe, fiind esențial o gândire contradictorie. Iar posteritatea filosofului e atipică: nu a creat vreo școală, ci a avut doar niște discipoli mărunți, care fie i-au corectat sistemul, fie au supralicitat anumite elemente ale acestuia. Și însiră o serie de nume pe care nu prea le-a reținut istoria filosofiei: Frauenstädt, Bilharz, Bahnsen (cel mai cunoscut),

Hellenbach, Mainländer, Petres, Lange, Dühring (și el cunoscut), Noiré, Taubert, Schneidewin, Venetianer, Köhler ș.a. (dă trimitere la Hartmann: „L'école de Schopenhauer”, *Revue philosophique*, août 1883).

Dar poate cel mai însemnat autor influențat de Schopenhauer a fost Nicolai Hartmann, întemeietorul ontologiei critice din veacul XX și un important istoric al filosofiei. După cum nu poate fi eludată înrâurirea lui Schopenhauer asupra lui H. Bergson și a lui Nietzsche, cel dintâi fiind bănuț și de plagiat: ambii văd identic mecanismul cunoașterii (intuiția) și realitatea metafizică (voința sau elanul vital). În ciuda acuzelor, există deosebiri esențiale: la Bergson, intuiția e un factor conștient, nu ceva implicit, iar elanul vital nu e ceva atemporal, ci însăși durată.

UN PASAJ: MAIORESCU ȘI SCHOPENHAUER. Rezumatul lucrării de licență a lui Vasile Băncilă este topit în celălalt manuscris, posibila teză de doctorat, *Etica, sociologia și politica lui Schopenhauer*⁴, text redactat în 1922 și revăzut în anul următor.

Cum am spus și mai sus, până la acea dată, filosofia lui Schopenhauer nu era prea mult cercetată în spațiul românesc. Se apropiase de ea herbartianul Titu Maiorescu, în aceeași perioadă când era influențat și de filosofia lui I. Kant (între 1872 și 1890, după cum observa Simion Ghiță). Între prelegerile de istorie a filosofiei universale ale lui Titu Maiorescu, aflăm și pe aceea numită „Tranzițiune spre Schopenhauer”, reproducă după notele de curs luate de I. S. Floru⁵.

E importantă, mai întâi, o notă: „Expunem mai pe larg filosofia lui Schopenhauer, fiindcă în mișcarea filosofică de astăzi (foarte restrânsă în comparație cu prima treime a secolului nostru) această filosofie se menține la ordinea zilei ca o continuare a kantianismului, pe când Fichte, Schelling și Hegel dispar din conștiința publică” (vezi Note, p. 267).

Prin pesimismul său, Schopenhauer este, pentru Maiorescu, un simptom al timpului și are „o splendoare de stil cum nu s-a mai văzut în literatura filosofică poate a nici unui popor, o profunditate de idei caracteristică pentru el” (p. 88); îi face biografia, apreciază ca fiind de valoare etică și logică, fundamentul în morală, estetica, Schopenhauer redeșteptând, în contextul materialismului senzualist, „tradiția pesimistă, dar idealistă, a budhaismului indian” (p. 89).

Maiorescu accentuează firea deznădăjduită a lui Schopenhauer, invocând, de pildă, o scrisoare a mamei sale trimisă din Weimar (1807), oraș în care nu dorește să locuiască împreună cu fiul său: „Pentru fericirea mea, îmi trebuie să știu că ești tu fericit, dar nu să fii martora acestei fericiri... Disperările tale neplăcute, lamentațiile asupra prostiei lumii și asupra mizeriei omenești îmi fac prea multe zile negre” (p. 90).

⁴ Vasile Băncilă, *Opere*, vol. I, ed. cit., pp. 216–429; vom cita din text, cu pagina în paranteză.

⁵ Titu Maiorescu, *Prelegeri de filosofie*, ed. îngrijită, note, comentarii și indice de Grigore Traian Pop, Alexandru Surdu, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1980, pp. 84–102; citatele trimit la aceste pagini.

Multe detalii biografice înșiră Maiorescu, de biografie intelectuală (două lecții ține criticul despre asta), după cum amintește și reacții față de profesorii pe care i-a avut; de pildă, față de Schleiermacher, care ar fi spus că orice filosof e inevitabil religios, Schopenhauer nota: „Nici un om religios nu ajunge la filosofie, nu are trebuință de ea; nici un adevărat filosof nu e religios, nu-i trebuie frâu, ci umblă liber” (p. 91). Maiorescu insistă asupra vieții filosofului cu expuneri autobiografice din „Asupra filosofiei la Universitate” (opinii negative despre filosofia oficială) și din „Aforisme”, prima apărând în *Convorbiri literare*, celelalte – într-o culegere tipărită („Aforisme pentru înțelepciunea în viață”, Editura Socec, 1890), după ce o parte din ele au fost publicate în aceeași revistă.

Lumea ca voință și reprezentare (noiembrie 1818, Brokhaus) cuprinde, observa criticul, expunerea schemei logico-metafizice (în primele două părți), apoi Estetica (partea a III-a) și Morala pesimistă (partea a IV-a). Înainte de apariția cărții, Schopenhauer pleacă în Italia, unde va fi în compania celor trei (cu el patru) mari pesimiști ai veacului XIX: Lord Byron, Leopardi, Châteaubriand (în paranteză e amintit și cel de-al cincilea pesimist: Eminescu, 1849–1889).

După tipărirea ei, lucrarea capitală a lui Schopenhauer a fost „aproape necunoscută”, în afara unor remarci venite din partea lui Herbart și „a unor cuvinte de laudă ditirambică ale lui Jean Paul”⁶ (p. 92). După ani buni, în 1835, editorul Brockhaus îi scrie că nu este căutată cartea, motiv pentru care a fost obligat să vândă restul exemplarelor ca *maculatură* (!).

În anul imediat următor, Schopenhauer va publica *Despre voința în natură*, unde dezvoltă silogisme critice la adresa profesorilor de filosofie și a publicului cititor. Nici aceasta și nici ediția a doua (cu „suplimente”) din *Lumea ca voință și reprezentare*, ca și alte inițiative filosofice, nu vor fi un succes editorial, până prin 1853, când o revistă engleză, *Westminster and Foreign Quarterly Review*, publică un articol extrem de elogios despre Schopenhauer, text tradus după aceea în foaia berlineză *Vossische Zeitung*.

Nemții încep de-acum să se intereseze de opera filosofului până atunci ignorat. În 1857, la Universitatea din Breslau, se țin primele prelegeri despre filosofie sa, iar Academia din Berlin îi propune să devină membru al ei, propunere refuzată de filosof. Ultimii șase ani din viața lui Schopenhauer vor fi aureolați de „lumina celebrității, prea târziu pentru a mai putea încălzi inima marelui pesimist” (p. 94), care va muri tot așa precum a trăit: în singurătate (prin testament, va lăsa un mic capital pentru îngrijirea câinelui său credincios).

Maiorescu prezenta succesiunea scrierilor lui Schopenhauer și ce traduceri din filosof erau făcute, până atunci, în spațiul românesc și în cel francez, indicând, totodată, ca sursă importantă monografia lui Th. Ribot, *La philosophie de*

⁶ „O operă filosofică genială, curajoasă, multilaterală, plină de pătrundere și adâncime, dar adeseori de o adâncime fără margini și fără mângâiere, comparabilă lacului melancholic din Norvegia, în a cărui adâncime nu se vede niciodată soarele, ci numai cerul înstelat și deasupra căruia nu se mișcă nici o pasăre și nici o undă” (*apud* Maiorescu, *op. cit.*, p. 92).

Schopenhauer (Paris, ediția a II-a, 1884; e un autor judecat negativ de Băncilă). După care aborda filosofia gânditorului german, citit, desigur, în original (este reprodusă lecția 23 din ms. 1521, 31 mai/12 iunie 1891), stăruind asupra teoriei estetice a acestuia, din care a și publicat fragmente, „fără partea muzicei”, în *România liberă*. Face însă un rezumat al formelor apriorice (spațiu, timp, cauzalitate), insistă asupra felului în care anatomia comparată confirmă filosofia lui Schopenhauer, manuscrisul oprindu-se undeva la pagina 160 v, restul acestuia fiind pierdut.

SCHOPENHAUER ÎN FRANCEZĂ: CONTEXT ȘI RECEPTARE. Să revenim la textul lui Vasile Băncilă despre Schopenhauer, gândit să se întindă pe trei secțiuni, cu o introducere metodică și de prezentare a genezei operei filosofului german. Ideile din lucrarea de licență capătă acum extensie și profunzime. Vom preciza, mai întâi, că, spre deosebire de Maiorescu, opera lui Schopenhauer și exegeza ei sunt citite de profesorul Băncilă în limba franceză. Sunt invocate: multe reviste de specialitate, cu studii despre varii aspecte ale operei: A. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation* (trad. de Jean Cantacuzène, 2 vol., Leipzig, F. A. Brockhaus, 1886–1889); A. Schopenhauer, *Sur la Religion* (1906); A. Schopenhauer, *Le Fondement de la Morale – Mémoire non couronné par la Société Royale des Sciences de Danemark*, à Conpehague, le 30 janvier 1840 (1897); Émile Charles, *Dictionnaire des sciences philosophiques* (1563); Théodore Ruysen, *Schopenhauer* (1911); Th. Ribot, *La philosophie de Schopenhauer* (ediția XIII, 1914); S. Reinach, *Essai sur le Libre Arbitre* (1907); Alfred Fouillée, *Critique des systèmes de morale contemporains* (1883); Paul Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*; W. James, *Philosophie de l'expérience* (1910); Harald Höffding, *Histoire de la philosophie moderne* (1906); Spencer, *Les bases de la morale évolutionniste* (1880) ș.a.

Scrierile lui Schopenhauer sunt considerate de Băncilă ca punct de reper pentru o introducere în filosofia generală, în istoria filosofiei și îndeosebi în filosofia practică. După cum gânditorul rămâne ca o referință fundamentală și pentru creația filosofică de la el încoace, pentru filosofia vieții, a voinței, a intuiției, pentru rezolvarea generală a chestiunii faptului moral. Avem de-a face cu un fel de mozaic contradictoriu, întrucât „conceptul voinței îl leagă de Schelling și Böhme, primatul voinței asupra inteligenței îl leagă de Fichte, idealismul subiectiv, de Kant, idealismul obiectiv, de Palton” (p. 216).

Prin urmare, după Théodore Ruysen, Schopenhauer se caracterizează nu „doar prin opoziția lui față de un sistem, ci și prin amalgamul foarte original, pe care l-a făcut din filosofeme orientale și occidentale, din platonism și kantianism, din creștinism și liberă cugetare, din clasicism și romantism” (vezi Note, p. 439).

Vasile Băncilă se întreabă abrupt (o va face și la sfârșitul lucrării) ce anume rămâne ca *moștenire definitivă* din etica, sociologia și politica lui Schopenhauer. Prin raportare permanentă la contextul veacului XX, percepția lui vizează scrierile în ansamblul lor și este o receptare critică, una care presupune lămurirea și justifi-

care a criticii negative făcute operei, dar și avansarea de noi soluții pentru problemele vicioase și neîndestulătoare prezentate de filosof.

A fost, cum arăta și Maiorescu, mai deloc înțeles în timpul vieții, iar când s-a întâmplat, cititorii au fost diletanți sentimentali, în acord cu moda timpului. O modă care, spune Băncilă, l-a transformat pe filosof fie într-unul bizar al orientării pesimiste, fie a văzut în el un gânditor absolut clar, fie a fost încadrat în „tipul obscurantismului filosofic german” (p. 218), cum a procedat, la noi, C. Dobrogeanu-Gherea.

Nu-i mai puțin adevărat că Schopenhauer a fost lecturat și de filosofi oficiali, dar fără empatie sau cu prea puțină, alteori inducându-se idei străine în argumentație și favorizând astfel eroarea. Așa proceda, de pildă, Ribot, care își propune să vorbească despre morala filosofului și o făcea discutând altceva, problema amorului. Dese confuzii de acest gen se întâlnesc la gânditorii francezi, pentru care etica apare asimilată cu filosofia vieții (vezi Ruyssen; și Băncilă sugerează undeva o astfel de apropiere), ca un fel de metafizică pragmatică și generoasă cu ceea ce cuprinde. Dar și vechii greci ar fi confundat moralul cu adevărul și frumosul (fără ca Băncilă să ne explice cum; adevăr, bine și frumos e o triadă ireductibilă, deloc contradictorie, dacă eliminăm sofisme), după cum același factor al moralului a fost substituit de englezi cu utilul, sau de germani cu transcendentul teologic ori cu ceea ce reprezintă religia statului.

* * *

Vasile Băncilă remarcă însă faptul că despre gândirea sociologică a lui Schopenhauer nu s-a vorbit deloc, aici fiind una dintre notele de originalitate ale demersului său. După cum nu a întâlnit abordată chestiunea politicii la gânditorul german, chiar dacă piesele tari ale acestuia sunt: metafizica și etica.

Dacă etica și sociologia sunt intim legate, nu o relație de aceeași natură este între sociologie și politică, ultima studiind „*organizarea socială cea mai adecvată pentru realizarea idealurilor etice și scopurilor biologice*” (p. 221). Ideea unui ideal, pentru politică, e împrumutată pasiv de la etică și biologie, devenind astfel o disciplină normativă (mai toate științele sunt pasive, chiar și etica, ea constatând doar „poruncile realității morale concrete”). Însă din pasivă, politica devine activă printr-un complex de mijloace adunate la un loc (luate de la sociologie), cu care își propune un scop, așa cum îl înțeleg etica și biologia, la care se adaugă intuiția omului politic, ceva irațional și care, alături de alte elemente, fac din politică, deopotrivă, o știință și o artă. Așa ajunge politica să fie legată logic de sociologie, motiv pentru care abordarea celor două va fi făcută fără o deosebire radicală între ele.

După Băncilă, până prin 1813–1818, nu se vorbise în mod riguros despre sociologie. De altminteri, însuși Schopenhauer „a dat cel mult o politică, și nu o sociologie” (p. 223). Nici măcar anticii, spune S. Reinach, nu sunt o sursă sigură în

acest sens, pentru că nici ei nu aveau o idee clară despre liberul arbitru sau despre realitatea lumii externe (vezi Note, p. 439). Secolul al XIX-lea este cel al sociologiei⁷, atunci s-au pus fundamentele unei științe a socialului, chiar dacă au fost fructificate, cu un fel de generozitate retrospectivă, judecăți făcute din Antichitate încoace.

Omul Schopenhauer este deasupra filosofului, fiindcă cifra operei sale este, cum am văzut deja, caracterul: un individualism teoretic, „perfect, comod și prudent” (p. 225). A fost lipsit de prieteni, de familie, chiar de patrie: „Aproape că mugea din cauză că e german”, cum spune un exeget, sau, după altul, Germania ar fi fost pentru el: „Patrie risipitoare de cerneală și neguțătorească de cuvinte” (vezi Note, p. 440). Dar a avut un caracter scindat, „variat și disparat până la dramă și anarhie”; de aici, o „impresionantă conglomerare de virtualități adverse, iar filosofia sa, pentru cine observă cu atenție, o adevărată explozie în potență de tendințe disparate” (p. 226). La care s-a adăugat un temperament vulcanic, prin trăirea absolută a fiecărei idei. Trăsături care, cum spuneam și în altă parte, au determinat modul de gândire schopenhaueriană: intuitiv, analitic și sintetic, contradictoriu. Tocmai de aceea opera lui este, ideatic și etic vorbind, un șir parcă nesfârșit de tendințe antinomice.

ETICA LUI SCHOPENHAUER. Băncilă își propune să identifice, în cele vreo cinci etici ale filosofului, pe cea autentică, *legitimă*, toate sunt însă fără legături între ele și contradictorii. Prima ar fi etica gloriei, Schopenhauer fiind exasperat, cum îi scria unui prieten (2 iulie 1858), că nu cunoaște decât jumătate din ceea ce se scria despre el. Este o etică subiacentă mai cu seamă epistolelor sale. Era măgulit când se strâneau discipolii să-i dezbată opera, sau îi sfătuia să o popularizeze, fiecare dintre ei având roluri distincte bine stabilite, așa cum reiese tot din corespondența sa.

Vine apoi, la rând, etica unui moralist, unul care era înclinat către „sesizarea concretă, inteligentă, colorată a faptelor morale, pictarea caracterelor, obiceiurilor”, dimensiune care-i conferă un statut de scriitor francez (p. 228).

Însă mult mai importante sunt celelalte trei etici, de care se va și ocupa Băncilă: etica generală (unde apare pesimismul), etica personală (una a unui epicureism avizat, teoretizat și înțelept) și etica propriu-zisă a lui Schopenhauer, aceea în care e vorba de „psihologia și principiile faptelor morale” (p. 229).

De-a lungul a 33 de paragrafe Vasile Băncilă expune, în prima parte, ideile etice, apoi, în partea a doua, pe cele sociologice și politice ale lui Schopenhauer.

Rezumă, înainte de toate, determinațiile metafizicii autorului, pentru ceea ce este necesar înțelegerii gândirii sale etice, sociale și politice. Insistă, și de această dată, asupra voinței, concept schopenhauerian fundamental. Metafizica îi apare congruentă, deopotrivă, cu o viziune pesimistă și optimistă asupra vieții, iar

⁷ O disciplină prin care, la noi, gazetăria lui Eminescu cercetează, poate inedit, spațiul social-politic românesc – vezi Ilie Bădescu, *Sociologia eminesciană*, Editura Porto-Franco, 1994.

argumentele filosofului „sunt mai ales concrete, literare, persuasive, din cauza inteligenței sale intuitive, fără ca armătura rațională să lipsească” (p. 232).

Sunt argumente care gravitează, cum precizam deja, în jurul relației dintre șase termeni esențiali: *viață, voință, efort, dorință, lipsă, durere*, cei care alcătuiesc acea suită de enunțuri care duce la concluzia că totul este durere, cu vreo două excepții de la regulă. Băncilă le detaliază și oferă exemple concludente, care exprimă discordanța dintre natura umană și natura vieții (ilustrează cu lungi citate în franceză din *Lumea ca voință și reprezentare* și din *Fundamentul moralei*).

Durerea este însă ceva pozitiv, negativă fiind plăcerea, care constă în uitarea voinței și care e percepută, și ea, ca durere după ce încetează. Pozitivitatea durerii e obținută atâta vreme cât omul se apropie tot mai mult de voință, ea însăși fiind nu doar durere, ci ceva pozitiv. Iar suferința din lume, determinată de voință, consecințele acesteia sunt încadrate de Schopenhauer în ceea ce numește justiție eternă. Și încă un lucru: „Dacă dorința este durere, cea mai mare durere este însăși lipsa durerii”, scria filosoful german.

Printr-o succesiune de citate, Băncilă înfățișează lumea ca un spectacol colorat și contradictoriu oferit de voință, o lume în care fericirea este iluzorie și oamenii s-au născut pentru a fi pur și simplu devorați de tristețe și de alte neajunsuri... pozitive. Cu propoziții din filosof: „În ceasurile de melancolie, de ipohondrie, lumea apare, din punct de vedere estetic, ca un muzeu de caricaturi; din punct de vedere intelectual, ca o casă de nebuni; iar din punct de vedere moral, ca un han de pungași” (vezi Note, p. 443).

Elocvente sunt și paginile care descriu acea doctrină a salvării pe care o prevede Schopenhauer prin vreo șase trepte ierarhice: egoismul, arta (Băncilă nu e interesat, cum era Maiorescu, de estetica filosofului), durerea, moralitatea și ascetismul (a cărui esență e mortificarea trupului, cu punct de sprijin în morala Vedelor), odată cu care omul apucă drumul mântuirii, al negării voinței (fără ca aceasta să semene cu sinuciderea).

Stilistic vorbind, Vasile Băncilă se regăsește în scriitura schopenhaueriană, textele filosofului, mustind de imagini și de comparații memorabile, fiind o îmbinare cum nu se poate mai fericită între genul literar și cel filosofic. Iar pleiada de argumente a gânditorului vine să-i confirme endosmoza dintre biografia acestuia și operă.

În *Aforisme asupra înțelepciunii în viață*, Schopenhauer formulează în termeni senini, impersonali și arhaici o etică personală, fără vreo legătură cu celelalte etici sau cu metafizica sa. E mai mult un discurs pe înțelesul tuturor celor care n-au avut acces la filosofia lui, un fel de îndreptar practic pe care l-a urmat prin propria conduită, cu scopul de a ajunge la ceva mulțumire personală, uzând de

mijloace precum: „sănătatea, tinerețea, liniștea, libertatea și activitatea intelectuală” (p. 251), toate active pe urzeala unui temperament voios. Iar în *Fundamentul moralei* este condensată, în mod reprezentativ, etica schopenhaueriană.

La acestea se referă Băncilă în paragrafe distincte și dense, observând exagerări sau confuzii în discursul metafizic schopenhauerian (vezi confundarea fericirii cu morală). El consideră că metafizica lui Schopenhauer are faza ei de inocență și de a nu fi o veritabilă morală, cum spunea gânditorul despre filosofia lui Giordano Bruno. Mai mult, niciun exeget nu a vorbit de etica propriu-zisă a lui Schopenhauer, cea care este alcătuită din psihologia faptelor morale și principiile faptelor morale (p. 254).

Interesant este comentariul teoriei libertății, cu punct de sprijin în enunțul: „Eu pot ceea ce vreau”. Oamenii, observă Băncilă, se cred liberi din trei motive: confundă intuiția lui pot ceea ce vreau cu vreau ceea ce pot; se înșeală apoi în privința deliberării între posibile alternative, se hotărăsc pentru una din căi, uitând de celelalte, crezându-se astfel complet liberi. Numai că, spune Băncilă, din unirea acestor trei erori se „naște eroarea practică a libertății” (p. 256).

În afara acestei libertăți fizice, exterioare, date de conștiință, există însă și o altă cale, una indicată de rațiune. Vom constata că omul întâlnește, în acest mod, un determinism extrem de riguros (la care se adaugă caracterul), pe care-l ignoră, zice Schopenhauer, doar acei „filosofatri fără creier”, sau apucă pe o cale de mijloc cei numiți „discursorii nehotărâți și flotați” (vezi Note, p. 448).

Intervine însă, în economia libertății, *sentimentul de răspundere* pentru faptele noastre: fenomen pentru care Schopenhauer ne trimite la teoria libertății kantiene (poate singura ferită de critica schopenhaueriană), „cea mai mare idee la care a ajuns omul. Aceasta și estetica transcendentală, iată cele două frumoase diamante ale coroanei glorioase a lui Kant; ele nu-și vor pierde strălucirea niciodată” (vezi Note, p. 448). După cum libertatea nu este străină de *liberul arbitru*, cel care o transformă, cum spune Malebranche, într-un *mister*.

* * *

Pagini dense scrie Băncilă despre *fundamentul moral* la Schopenhauer, dar și despre etica principiilor (vezi pp. 262–272). Ne interesează însă aspectele mai puțin comentate până în acel moment, și anume ideile sociologice și politice ale lui Schopenhauer. Efortul exegetului este mare, deoarece filosoful german discută rar și indirect problemele de ordin social în *Lumea ca voință și reprezentare* și în *Aforisme*. Băncilă nu interpretează varii aproximații schopenhaueriene despre social, ci vrea să încercuiască ideile pe care filosoful le avea despre realitatea socială și posibilitatea unei științe despre aceasta; face aceste gesturi mai cu seamă prin critica pe care o întreprinde.

Societatea umană e alcătuită din indivizi, care sunt partea ei fenomenală, în fiecare dintre ei manifestându-se întreagă voința: „Esența lumii, voința de a trăi, există întreagă și neîmpărțită în fiecare ființă în parte. Microcosmosul este echivalent macrocosmosului. *Masele nu cuprind nimic în plus decât individul*” (vezi Note, p. 452; sublinierea e a lui Băncilă).

Prin urmare, individul uman reprezintă o realitate profundă, fiecare om are în adâncimile sale un caracter inteligibil. Altfel spus, preciza Băncilă, „omul este o realitate autonomă” care „nu se poate confunda în societate ca să formeze o realitate organică, mai mare” (p. 274). Societatea e mai mult o sumă aritmetică de indivizi, și nu una dialectică. Filosoful german pune accentul pe viața individuală, pe unitatea acesteia, iar poporul îi apare ca o abstracție, o pură ficțiune. Printr-o critică superfluă, Schopenhauer consideră că indivizii, cum observă Băncilă, „nu se pot topi într-un obiect supraordonat”; formarea unei societăți este, deocamdată, supusă eșecului: „Totul în individ și individul în Tot, iată înclinarea permanentă a spiritului lui Schopenhauer” (p. 275), conchide Băncilă. După cum același Schopenhauer contestă existența unei psihologii individuale, care nu poate fi dacă se face abstracție de voință, esența lumii.

Băncilă sesiza pătimășele ideii schopenhaueriene despre istorie și, indirect, despre națiune. Obiectul celei dintâi este individualul, un individual însă fără prea mare importanță, ceva de natura aparenței, șters, superfluu, lipsit de sens și chiar meschin. Istoricul practică „știința” configurațiilor pe care o iau norii pe cer, structuri în care el identifică „grupuri de oameni și de animale”, istoria povestind „ceea ce a existat numai o singură dată și nu va mai fi niciodată” (vezi Note, p. 452). Disprețul lui Schopenhauer față de istorie seamănă cu acela al lui Descartes, observa un exeget.

De aici, concluziile: istoria nu poate fi o știință a individualului, așa ceva este o pură contradicție, dar poate fi o cronică a succesiunii faptelor. Faptul istoric nefiind prin sine unul științific, istoria, zice Băncilă, este, în viziunea lui Schopenhauer, o „monstruozitate logică” (p. 277). E posibilă, cel mult, o filosofie platonicească a istoriei, una care „să se ocupe de ceea ce *devine* mereu și nu există niciodată (...); trebuie să se lege de ceea ce există mereu și nu devine și nici nu trece vreodată” (vezi Note, p. 453). În Herodot, Schopenhauer afla suficientă istorie pentru nevoile filosofiei.

Atunci, se întreabă Vasile Băncilă, ce rol mai poate îndeplini istoria? Fiind biruită de artă, ea are, în cele din urmă, un rost onorabil, oferindu-i unui popor posibilitatea de a-și cunoaște trecutul și de a putea face unele predicții pentru viitor. Pentru a nu mai vorbi de faptul că aceeași istorie e cea care-l deosebește pe om de animal.

Schopenhauer nu avea, totuși, un dispreț total față de istorie, așa cum o arată și aprecierile sale mai mult estetice față de monumentele istorice. Și adoptând astfel o cale de mijloc, el nu ignoră funcția practică a istoriei.

* * *

O SOCIOLOGIE PRAGMATICĂ. Idei șocante are Schopenhauer și despre națiune sau despre sentimentele etnice. Nicio concesie șovinismului, spune el, iar patriotismul i se pare a fi „cea mai tâmpită dintre pasiuni și patima proștilor” (vezi Note, p. 453). Azi știm prea bine ce însemna patriotismul – sau naționalismul – în contextul veacului al XIX-lea, cel al afirmării spiritului național, după cum nu putem trece peste diferența specifică dintre șovinism și patriotism.

Instinctul etnic pare să-i fi fost indiferent sau străin, devreme ce găsea de cuviință că mândria națională este cea mai ușoară formă de mândrie. După cum nu acorda mai niciun sens mulțimii, și asta într-un veac în care, către sfârșitul său, masele vor deveni actorul principal pentru logica istoriei. Cinic și cu umor, Schopenhauer spune într-un aforism: „Fiecare nație își bate joc de celelalte, și toate au dreptate” (p. 278).

Dar Schopenhauer, constata Vasile Băncilă, vorbește despre societate și indirect, prin silogisme sale asupra instinctului social al omului. O face însă din perspectiva unei psihologii sociale, tot așa cum a procedat și în cazul eticii. Băncilă construiește o hermeneutică inteligentă instinctului social, sprijinit pe ideile ce rezultă îndeosebi din *Aforisme*. Aduce iar drept sprijin biografia lui Schopenhauer, singurătatea sa sinceră cu care rostea zadarnic un fel de rugăciune: „Dați-mi un om!”, dar readuce și atitudinea oarecum comunitară, căci, spune Schopenhauer, „n-am respins pe nimeni, n-am fugit de nimeni care să fi fost cu adevărat om prin spirit și prin inimă”. Se gândea că va găsi un om din sute sau din mii, pentru ca, în final, să fie convins că „natura este nesfârșit mai lăcomă și că trebuie să suport cu demnitate și răbdare «singurătatea regilor»; o singurătate disperată” (vezi Note, p. 453). Ceea ce este, de fapt, tragedia omului însingurat, singurătatea redându-i omului condiția adamică a fericirii sale naturale, primitive.

Toate acestea nu l-au împiedicat să identifice, în instinctul social, factorul generator pentru societatea umană. Stabilește determinația esențială a instinctului social: egoismul, căruia i se subsumează vreo patru tipuri de interese individuale: economice, de vanitate, de sexualitate sau privind plictiseala sau urâtul, vanitatea sau ambiția însoțind omul până în ultima clipă de viață. Cum observa exegetul său Th. Ruysen, poate nu l-a egalat nimeni în profunzimea observațiilor făcute plictiselii, în care Schopenhauer a văzut, paradoxal, un izvor al sociabilității, chiar dacă mulți au identificat în ea „o calamitate publică, căci sunt create, din prudență politică, instituții oficiale pentru a o preveni, pentru că acest rău, ca și opusul său extrem, foamea, poate împinge oamenii la cele mai dăunătoare excese: pâine și circ, iată ce-i trebuie poporului” (vezi Note, p. 454).

Nu atât ideile, cât simpatia voințelor este cea care-i strânge pe oameni laolaltă. Iar prietenia își află izvorul în caracterul oamenilor, fiindcă, spune Băncilă alegând extremele, un geniu nu se va împrieteni niciodată cu un imbecil (Cioran ar fi fost de altă părere, el căuta secundarul, era aproape sedus de omul mărunț).

* * *

Multe fragmente din posibila teza de doctorat a lui Vasile Băncilă expun chestiuni de sociologie aplicată, mai cu seamă acelea care par bizare în raport cu teoriile generale specifice gândirii lui Schopenhauer. Dintre ele: dreptul de proprietate; religia; statul (respinge anarhia și despotismul, chiar dacă republica se apropie de cea dintâi, iar monarhiile absolute, de cea de-a doua); politețea ca fenomen social (cu exemplul insolit al aricilor care, pentru a se apăra de frig și a conviețui, găsesc o cale de mijloc a distanței dintre ei); conformismul social; problema sexelor (o metafizică a amorului); războiul; înrobitoria muncă dintr-o fabrică.

Cum tot așa de pasionat stăruie Băncilă asupra teoriei dreptului și a reformei sociale, întruchipate de politica aplicată a lui Schopenhauer. Ideea de stat se confundă, la gânditorul german, cu aceea a dreptului, având, cu toate aceste erori, o importanță deosebită pentru viziunea politică a filosofului. Dreptul pentru care optează Schopenhauer este unul în sine, situat, paradoxal, în afara legilor, dar care nu este ceva artificial, după filosof neexistând „un drept moral, un drept natural și o doctrină pură a dreptului” (vezi Note, p. 455). Este un drept pozitiv, pe care Băncilă îl surprinde printr-o serie de detalii.

Interesantă este însă judecata lui Schopenhauer asupra penalității într-un stat. Scopul pe care-l are o lege este cel al prevenirii crimelor, dar ceea ce se pedepsește nu este făptuitorul, ci fapta. Și asta pentru a preveni săvârșirea altor crime în viitor. Schopenhauer se desparte radical de legea talionului și de felul în care Kant înțelegea pedeapsa, ca un scop în sine; pentru el, codul penal este „un repertoriu, cel mai complet cu putință, al motivelor ce pot fi opuse tuturor acțiunilor criminale, presupuse ca posibile” (vezi Note, p. 456).

Băncilă descifrează, la Schopenhauer, și spiritul unei filosofii a reformei sociale. Gânditorul este adeptul unui evoluții organice a unui popor, în acord cu caracterul și trecutul său, chiar dacă, în ultimă instanță, reforma socială îi apare cumva imposibilă, cauzele fiind în pesimismul său funciar, în fatalitatea specifică Voinței și caracterelor de neschimbat ale oamenilor. Nu ne putem opune răului dominant și, prin acesta, nefericirii.

Schopenhauer are totale rezerve și față de posibilitatea de a-i educa pe oameni, sau față de forța progresului real. În toate, ceea ce se schimbă e doar forma (vezi și opțiunea unui Eminescu, schopenhauerian convins). De aici, disprețul filosofului la adresa profesorilor de filosofie, a femeilor, a optimiștilor de orice culoare, povestea istoriei nefiind altceva „decât un lung vis, coșmarul greu și confuz, al omenirii” (vezi Note, p. 456).

O diatribă adresată și progresului material, și asta în ultimii ani de viață ai gânditorului, când îl definea, ca pe o himeră, un vis al veacului al XIX-lea și când critica sa era devastatoare, *ad personam*: „Mizerabili, parveniți, îmbogățiți cu ceea ce nu ați câștigat, orgolioși pentru ceea ce nu vă aparține, cerșetori aroganți, care spicuți câmpul primilor inventatori și care prădați ruinele lor, comparați, dacă

îndrăzneți, voi, care vă celebrați descoperirile cu atâta fast, algebra cu limbajul, tipografia cu scriitura, știința voastră cu calculele simple ale celor care, cei dintâi, au privit cerul, *steamers*-urile voastre, cu prima barcă, căreia un îndrăzneț i-a pus o pânză și o cârmă? Ce sunt inginerii și chimiștii voștri pe lângă cei care v-au dat focul, plugul și metalele? Ați făcut din toate acestea daruri divine, ați avut dreptate. De ce atunci sunteți atât de aroganți?” (vezi Note, p. 456). E, acesta, un fragment mai lung, în care Schopenhauer își revărsa verva sa critică asupra „optimismului burghez”, într-un dialog avut cu câteva luni înainte de a muri (vezi P. Challemel-Lacour, „Un budist contemporan în Germania. Artur Schopenhauer”, *Revue des deux-mondes*, 15 martie 1870). Era anatemizat, repetăm, progresul material, nu și cel intelectual, după cum, ca un conservator pur sânge, arunca argumente disprețuitoare la adresa mulțimii.

SILOGISMELE DECONSTRUCȚIEI. După ce Băncilă încheia partea preponderent expozitivă a demersului privind ideile etice, sociologice și politice ale lui Schopenhauer, urma altă secțiune, cea mai extinsă, în care scopul critic declarat vertebrea de la un capăt la altul ipotezele și tezele schopenhaueriene, interpretări făcute parțial și până aici.

Relevă iar o trăsătură evidentă a cugetării etice: caracterul contradictoriu, lipsa de unitate, dimensiuni de care Schopenhauer nu ar fi fost conștient. E limpede că filosoful german nu era stăpânit de obiectivitate științifică, ci, mai degrabă, de un mecanism speculativ, de sofisme fertile și ingenioase.

În etica generală se ascunde un filosof oriental, mai exact: un budist, în cea propriu-zisă avem de-a face cu un gânditor creștin, în timp ce, în etica personală, vorbește un elen (poate sub influența lui Goethe și a culturii antice), pentru ca prin disprețul absolut în raport cu semenii săi și prin convertirea mijloacelor în scopuri ale mulțumirii de sine, să se exprime un iezuit. De aici, oscilarea sau glisajul său între o neutralitate aparentă și varii tonuri: moral, amoral sau imoral.

Schopenhauer ne oferă o terapie a durerii evident de natură intelectual-filosofică, venită ca o influență a gândirii stoice sau a doctrinei epicureice, autorul rostind silogisme, mai cu seamă în aforisme, ca un înțelept antic, poate ultimul, zice Băncilă, pe care l-a dat omenirea. „E straniu ca filosoful cel mai dezechilibrat să fi scris cartea cea mai plină de echilibru”, tot așa cum Nietzsche, „pentru că a fost bolnăvicios” (p. 300), a făcut apologia forței prin scris.

Un fel de manual al mincinoșilor, aforismele lui Schopenhauer sunt într-o „bună tovărășie cu doctrina lui Machiavelli și recunoaștem în el pe traducătorul acelei *Arte a prudenței* a iezuitului gongorist Gracian” (p. 301), autor des citat și care l-a influențat în gândire.

Critica lui Băncilă vizează mai cu seamă etica generală, în care e instrukturată și metafizica, și etica propriu-zisă. Chiar dacă reia în mare cascada de întrebări formulate în introducere la adresa metafizicii schopenhaueriene, fără să între, nici acum, în amănunte, Băncilă crede că o metafizică nu trebuie criticată. O metafizică, așa cum este a lui Schopenhauer, se cuvine judecată după valoarea ei în funcție de

elemente alogice: congruența cu caracterul autorului, sfera generalității caracterului („adică măsura în care satisface mai mulți oameni”), forța de convingere, concluziile sau aplicațiile practice desprinse din ea, „gradul în care servește ca fundament transcendent al eticii sale” (p. 302).

Vasile Băncilă își concentrează analiza asupra pesimismului schopenhauerian (pus, nu o dată, față-n față cu pesimismul în general), caracterizându-l ca fiind sincer (chiar dacă a avut mai multe morale), absolut și metafizic. Sinceritatea filosofului a fost pusă la îndoială de cei care au evidențiat opoziția dintre operă și autor, dintre creator și om (vezi Kuno Fischer). Profesorul Băncilă a mizat însă permanent pe un sincronism al substanței scrierilor gânditorului german cu caracterul său – o grilă, am spune, mai degrabă de psihologie a creației. Iar dacă există o contradicție, și ea există, aceasta se manifestă în timpul, să spunem, emiterii ideilor ca atare.

* * *

Cert este însă un fapt: Schopenhauer și-a trăit, în egală măsură, pesimismul și gloria operei sale. În ceea ce ne privește, avem rezerve față de sinceritatea lui Schopenhauer exprimată prin ipostaza sa de artist, chiar dacă Băncilă crede că durerile artiștilor sunt tot atât de autentice precum cele ale copiilor. Și nu credem într-un atare tip de sinceritate mai cu seamă că venea, cum subliniază de altfel și exegetul, dinspre un caracter excesiv, susceptibil, contradictoriu, cu toate că dăm crezare unui suflet neliniștit, care percepea durerea acut și cu oarecare generozitate, având, în plus, și o „intuiție neobișnuit de adecvată” (p. 303).

Ferindu-se de unele denaturări, Băncilă definește pesimismul: este o concepție potrivit căreia, printr-o judecată universală, esența vieții este reprezentată de durere. Exclue, din capul locului, judecățile individuale, făcute, bunăoară, de un om căruia i s-a întâmplat o mare nenorocire. Acesta nu este un pesimist, ci altceva, căci ceea ce s-a petrecut cu el nu afectează, în niciun fel, viața oamenilor în genere.

Sunt două forme de pesimism: unul relativ, care implică inconștient un optimism în lumea de aici, și un pesimism absolut, care are temeiuri fie de natură metafizică, fie de natură psihologică (vezi pp. 305–306).

Pesimismul schopenhauerian întâmpină o dificultate, prin inexistența unei lămuriri explicite a filosofului asupra Nirvanei, care nu trebuie identificată cu Nirvana budistă, pesimismul budist fiind unul relativ. Nirvana lui Schopenhauer „trebuie concepută în sens de neexistență pură” (p. 308); e distrusă voința de a trăi, cea care este Voința, adică esența lumii. Omul, în urma acestei pierderi, nu rămâne decât cu pure reprezentări, îi dispare conștiința relației dintre eu și non-eu, are, cum ar spune H. Bergson, o pasageră „conștiință anulată”, „până când organismul se distruge în urma retragerii voinței” (p. 309). Prin renunțare la viață, sunt distruse,

în egală măsură, esența și fenomenul, iar fericirea nu mai este posibilă. Având o bază metafizică, pesimismul lui Schopenhauer este unul absolut.

Vasile Băncilă recunoaște că e greu de definit logic pesimismul, sau de admis o anume valabilitate științifică a acestuia. Cel mai mult a fost criticat pesimismul prin opoziția sa cu optimismul, o strategie pragmatică, nu științifică. E drept că pesimismul trebuie dovedit empiric, după care să i întemeieze o metafizică proprie, oferindu-i-se astfel un orizont transcendent.

* * *

Asistăm cum e demontat (dar și criticat), logic și metafizic, pesimismul schopenhauerian, pe o cale ușor speculativă și apelând la argumente din viața de zi cu zi. E invocată teoria idealului pentru a folosi o judecată de genul „lipsa este plăcere” și, în egală măsură, pentru a indica un viciu al celebrului raționament al filosofului, prin care conchide că *totul este durere*, concluzie ce ar putea deveni: *totul este plăcere*.

Băncilă analizează metafizic, biologic și accentuat psihologic, prin raționamente pragmatice și generalizând, relația dintre durere și plăcere în viață, trăsături ce pot fi pozitive sau negative doar dintr-un unghi metafizic. Și astea toate într-o viață finită, omul sperîndu-se, spune Băncilă, de o existență infinită, plină cu nesfârșite necazuri. E amintit exemplul lui Ivan Turbincă, pedepsit să aibă o viață fără sfârșit, uitat de moarte, personaj, în fapt, optimist, dispus să-și petreacă zilele „cu votchi, cu tabacioc, cu lăutari, pozne și ce mai trebuie” (p. 321). După cum este sesizat locul, deloc neimportant, al pesimismului în cultura populară și religioasă, răul, nefericirea provenind dinspre zei sau dinspre geniile rele.

Metodologic vorbind, nu apelul la speculații pure dovedește că durerea sau plăcerea constituie fondul vieții, ci recursul la experiență, chiar dacă aceasta nu poate valida adevărul că una dintre ele este predominantă (cum arată Băncilă, prin varii ipoteze critice combinatorii). Adevărul, în acest caz, e condiționat sociologic: „adevăr e ceea ce e admis necesar de toți oamenii normali” (p. 329; e invocat aici Edmond Goblot cu al său *Tratat de logică*, 1920). Este un criteriu al adevărului, dar, credem, deloc singurul și poate nu cel mai întemeiat, de-ar fi să luăm în seamă relativitatea sintagmei „toți oamenii normali”, adică imposibilitatea unei inducții complete.

O concluzie a lui Vasile Băncilă este că, în egală măsură, nici pesimismul și nici optimismul nu pot fi întemeiate (cauzele sunt de natură logică). Mai sunt și alte motive în afară de absența bazei sociologice amintite mai sus: nu putem avea o statistică a plăcerilor și durerilor; logica lor internă suferă de un viciu fundamental (v. p. 333). Ceea ce înseamnă că pesimismul și optimismul nu reprezintă decât niște idei nefilosofice, idei nelogice, ca și forma alambicată a meliorismului, dar pot fi fertile din perspectivă spirituală și practică.

Prin urmare, pesimismul, spune Băncilă, ține nu de filosofie, ci de artă și de religie, acestea neavând tendința de a exprima idei universale (cu semnificație kantiană) în înțelesul absolut logic (arta autentică, aceea izbutită în cel mai înalt grad artistic, capătă, totuși, un grad de universalitate, e drept, nu în sens logic).

Vasile Băncilă află însă temeuri de natură psihologică: originea pesimismului și optimismului pare să fie în *temperament*, după cum nu poate fi ignorată experiența sau experiențele trăite de cineva. Mai mult, ca tendințe personale, ele sunt innăscute, aspecte nesesizate însă de Schopenhauer.

Alături de temperament, ca elemente secundare, mai contribuie „gândirea și egoismul sau subiectivitatea” (p. 338). Lucruri valabile și pentru Schopenhauer, al cărui pesimism, deloc întemeiat pe logică, este, în egală măsură, reflexiv și dispozițional (p. 339), ca orice pesimism autentic.

Să admitem, aşadar, odată cu Băncilă, că pesimismul este adevărat. Vom fi de acord atunci și cu teoria renunțării formulată de Schopenhauer? Este ea posibilă? Și așa apare marea contradicție a sistemului filosofic schopenhauerian (p. 340). Pe de o parte, Voința, factor irațional, pe de altă parte, distrugerea ei posibilă și necesară, factor rațional. Băncilă receptează o atare contradicție mai mult ca un motiv de creație artistică. Nu e ceva științific, tocmai de aceea Schopenhauer are o abordare de epopee. Voința nu poate fi distrusă dintr-o pricină elementară, și anume, ea este *realitatea ultimă*: „Cine să o distrugă dacă nu e nimic în afară de ea, iar în ea e voință de a trăi?” (p. 341). Și pentru asta aduce argumente pro și contra, care, în ultimă instanță, nu pot afecta cu nimic caracterul inexpugnabil specific voinței.

Mai mult decât atât, Schopenhauer nu desparte nicio clipă soarta omului de soarta universului, ceea ce mai niciun filosof nu a făcut. Nimeni, spune Băncilă, „nu s-a gândit să condiționeze mântuirea omului de distrugerea universului” (p. 343), a esenței acestuia. După ce a văzut în om nimicul ca atare, Schopenhauer, cu o logică sentimental-romantică, îl înalță deasupra lumii, făcând astfel din renunțare ceva imposibil, cum tot imposibilă e distrugerea Voinței. Filosoful din Danzig „a inventat această curioasă renunțare, care amână moartea până ce mai întâi se va fi ucis dorința de viață, chiar dacă, pentru aceasta, va trebui un infinit”. Așadar, pentru Schopenhauer, renunțarea (un „fel de răzbunare estetică”) „nu-i decât o ingenioasă acomodare între pesimismul și dorința sa de viață” (p. 344). E citat, în acest sens, un poet neidentificat nici de editorul Dora Mezdrea: „înaintea morții mele, moartea dragostei de viață...”.

SCHOPENHAUER DUPĂ SCHOPENHAUER. După un excurs cu o multitudine de ipoteze favorabile sau nu pesimismului schopenhauerian, Vasile Băncilă trage linie și rezumă meritele de necontestat ale filosofului. Schopenhauer

a expus pesimismul sistematic și în mod sugestiv, iar din punct de vedere logic „nu rămâne mai puțin o idee nefilosofică” (p. 345). I-a dat o dublă deschidere: dezbaterilor teoretice și aplicațiilor practice; a arătat, totodată, că „durerea crește cu inteligența” (p. 346), ceea ce nu se întâmplă cu puterea de resemnare, care pare mult mai mare la un om obișnuit decât la unul rafinat; a exprimat, implicit, prin doctrina renunțării, o mare „încredere în inițiativa omului, puterea ideii asupra conduitei vieții” (p. 347); și dacă omul poate orice, orientarea acestei forțe extraordinare trebuie să aibă un sens pozitiv, nu distrugerea vieții, ci înnobilarea ei; în fine, Schopenhauer ne-a făcut să înțelegem că mulțumirea omului e dată nu doar de satisfacerea nevoilor, ci și de *lipsa* acestora; Băncilă îl reamintește aici pe filosoful W. James, cel care, într-un manual de psihologie, instituia o fracție cu dorințele (D) la numărător și gradul de satisfacere (S) la numitor, rezultatul fiind fericirea (F); F va fi asimptotică idealului fie dacă D este mai mic, fie dacă S este mai mare.

Totodată, Băncilă desprinde din pesimism și vreo șase norme practice mai mult sau mai puțin aplicabile în viață, unele formulări atingând cumva pragul simbolic al aforismului (vezi pp. 348–349).

* * *

Următoarele paragrafe ale posibilei teze de doctorat abordează, rând pe rând, relația dintre pesimism și morală (pp. 349–359), problema libertății în etica propriu-zisă (pp. 359–393), fundamentul moralei (pp. 394–413), pentru ca, în final, să stabilească locul istoric pe care-l ocupă etica lui Schopenhauer.

Lipsește însă secțiunea în care Vasile Băncilă își propunea critica ideilor politice și sociologice ale filosofului, din care a lăsat doar schița unor idei pe o pagină de manuscris (vezi pp. 466–467).

La baza eticii filosofului german stau *simpatia* și *egoismul* (neînțeles ca o degradare a altruismului); aceasta este o etică voluntaristă și naturalistă, care se apropie nu de intuiționismul perceptual, ci de cel englez, este o construcție originală (cu mărci, totuși, din Platon și Kant). Schopenhauer rămâne, în același timp, un aliat al lui Rousseau, în care recunoaște pe cel mai mare dintre moralisti moderni, unul care a cunoscut *à fond* inima umană.

RECEPTAREA ȘI IMAGINEA YOGĂI ÎN LEXICOGRAFIA ROMÂNEASCĂ

(I)

LIVIU BORDAȘ

THE RECEPTION AND IMAGE OF YOGA IN ROMANIAN LEXICOGRAPHY (I)

ABSTRACT: The first part of the paper offers an overall and detailed survey of the reception and image of yoga in various types of Romanian dictionaries (linguistic, encyclopedic, specialized, etc.), while the second part is reserved for a special discussion of the dictionaries devoted to religion during the Communist era.

Three words, with their derivatives, have been taken into consideration: “fakir” (“fakirism”, “fakiric”, “fakiristic”, etc.), “yoga” (“yogism”, “yogistic”, “yogin”/“yogist”, etc.), and “tantra” (“tantrism”, “tantric”, “tantrist”, etc.). The timeframe covers the 20th century till the end of 1989, with incursions before (for “fakir”, etc.) and after (for “yoga”, “tantra”, etc.) this period.

The survey offers ample material for a discussion on influences between dictionaries and cases of intertextuality, as well as on the impact of political contexts on understanding yoga and the interpretative patterns which survive political eras.

KEYWORDS: Romania; lexicography; neology; indology; fakir; fakirism; yoga; yogism; tantra; tantrism; hypnosis; suggestion; mysticism; Communism; Post-Communism; Mircea Eliade; Transcendental Meditation.

YOGA ȘI YOGA MODERNĂ

Dincolo de cercul restrâns al indianiștilor, yoga a fost primită în Apus, la sfârșitul secolului al XIX-lea, prin Societatea Teosofică, prin curentul New Thought, sau prin Swami Vivekananda și Societatea Vedanta. Conform tipologiei propuse de Elisabeth De Michelis¹ (acceptată și de alți cercetători, deși corectând schema ei genealogică), ea era deocamdată, cu precădere, o „yoga psihosomatică” și o „yoga meditațională”. „Yoga posturală” va apărea câteva decenii mai târziu. Mult circulată carte *Hatha Yoga* (1904) a lui Yogi Ramacharaka (William Walker Atkinson, 1862–1932) prezenta drept „exerciții fizice yoghine” altceva decât ășane.

¹ E. De Michelis, *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western esotericism*, London-New York, Continuum, 2004.

Așa cum a fost deja arătat de mai mulți autori², formele moderne ale yogăi sunt rezultatul reîncadrării practicilor și ideilor yoghine ca urmare a întâlnirii lumii indiene cu Occidentul și modernitatea. Exportul yogăi în Apus, într-o împachetare care putea fi acceptată acolo și care s-a dovedit a fi de succes după al doilea război mondial (mai ales odată cu anii '60), a fost facilitat de un fapt tot mai larg documentat și studiat în ultimele două decenii. Începând de la sfârșitul secolului al XIX-lea, yoga a fost „creolizată” chiar la ea acasă, în India britanică. Casa se afla, de un secol și jumătate, în stăpânirea unei națiuni occidentale, iar influența acesteia – fie și doar sub formă reactivă – nu a putut fi ocolită în niciun sector al vieții și culturii indiene. Ea s-a manifestat chiar și în discursurile tradiționaliste și naționaliste, care au promovat valorile indiene într-o paradigmă de tip *revival*, menită să țină piept discursului și practicilor dominante.

Ceea ce Occidentul a cunoscut și practicat sub numele yoga sau Hatha Yoga este numit acum de către cercetătorii fenomenului cu formule precum „yoghism”, „neo-yoga”, „yoga modernă”, „yoga populară”, „yoga anglofonă”, „internațională” sau „transnațională”. Ele sunt menite să precizeze că, în ciuda pretenției diverselor stiluri și școli de yoga contemporane de a reprezenta forme „autentice” sau „tradiționale” ale acesteia, e vorba de reformulări moderne ale unei vechi și variate tradiții. Numeroase studii recente au arătat în mod detaliat că dezvoltările moderne ale yogăi, în special gimnastica posturală yoghină, își au originea la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, în contextul colonial, sincretic, al dialogului și confruntării dintre revivalismul naționalist indian și formele occidentale ale culturii fizice.

Ceea ce, începând cu anii 1920, a fost promovat drept Hatha Yoga avea mai puține legături cu tradiția indiană cunoscută sub acest nume și mai multe cu cultura fizică apuseană, importată în India de *establishment*-ul colonial. Abia după alte câteva decenii balanța a fost întrucâtva recalibrată, înspre tradiția indiană a yogăi, dar forma în care aceasta era turnată a rămas inevitabil îndatorată conceptului occidental de educație fizică.

În cultura română, yoga a fost receptată în adevăratul sens al cuvântului abia odată cu secolul al XX-lea. În special după primul război mondial și până la instalarea comunismului, a existat un interes destul de larg pentru ea: academic și cultural prin intelectuali precum Mircea Eliade, Lucian Blaga, Theofil Simenschy, Anton Dumitriu ș.a., iar popular prin grupurile teosofiste și spiritualiste. Sub comunism, după o perioadă de prohibiție tacită, yoga începe să iasă la suprafață de prin 1962, precum în Uniunea Sovietică, ca o disciplină psihosomatică și, chiar mai restrictiv, ca yoga posturală. Deși detașată cu grijă de contextul religios-spiritual indian, ea este din nou interzisă – oficial, deși nu legal – în anul 1982, în urma „afacerii” Meditația Transcendentală³. Recâștigata libertate postcomunistă a fost

² Norman Sjoman, Joseph S. Alter, Elisabeth De Michelis, Mark Singleton, Elliott Goldberg ș.a.

³ De această istorie ne-am ocupat într-o serie de trei articole, de unde am preluat și paragrafele de mai sus. „De la teosofi la Eliade. Începuturile yogăi în România”, *Viața românească* (București),

marcată de o gravă compromitere a imaginii ei în urma unei noi „afaceri”, ale cărei subterane, provenind din comunism, nu sunt încă pe de-a-ntregul luminate⁴. În toate aceste perioade, în ciuda unei consistente receptări intelectuale și populare, poziția establishmentului politico-administrativ și cultural-academic față de ea a alternat între indiferență sau toleranță, pe de o parte, și antipatie sau ostilitate, pe de alta.

Atitudinea oficială față de yoga se poate distinge și în rezistența establishmentului lingvistic în privința terminologiei ei, echivalentă cu rezistența față de realitatea pe care o acoperă. În perioada interbelică, cuvântul *yoga* nu exista în niciun dicționar al limbii materne a lui Mircea Eliade. Lucrări importante, precum cele ale lui Lazăr Șăineanu, Ioan-Aurel Candrea și August Scriban, îl ignoră. El va fi consemnat abia de *Dicționarul explicativ al limbii române* (DEX). Până atunci, dicționarele rețin doar un termen analogic, a cărui legătură cu yoga era însă cunoscută unui număr restrâns de oameni educați⁵.

FACHIR ȘI FACHIRISM

Încă din secolul al XIX-lea, fachirul își câștigase un loc al său în imaginarul comun al românilor, dar unul grevat de ambiguitate și confuzii. O broșură publicată în 1854 la Iași se intitula chiar *Fachir*. Dar nici *Lexiconul* de la Buda (1825), nici *Dictionariulu limbei romane* (1871) al lui Laurian și Massim nu înregistrează cuvântul. Cea mai veche atestare lexicografică pe care am identificat-o – dar probabil nu cea dintâi – e într-un dicționar francez-român din 1840, care a avut mare circulație în epocă. *Fakir* este echivalat cu *derviş* și explicat ca „un fel de călugăr mahometan ce se preumblă prin țară și trăiește cu milostenii”⁶. Marea majoritate a dicționarelor din a doua jumătate a secolului îl ignoră. Câteva îl explică scurt drept „călugăr mahometan”⁷ sau „călugăr”⁸.

Cu acest înțeles, aplicat cu precădere dervișilor și sufiștilor, cuvântul era cunoscut de pe vremea când românii intraseră în contact cu Imperiul Otoman.

CXIV, nr. 3, 2020, pp. 3–11; „De la circ la transcendentali. Yoga sub comunism”, *ibidem*, nr. 4, 2020, pp. 4–15; „De la Salutul Soarelui la Hatha Yoga și înapoi. Manuale yoghine în limba română”, *ibidem*, nr. 5, 2020, pp. 5–14.

⁴ Despre perioada postcomunistă am scris în studiul „Romania and Moldova: Reception of India, Encounters with Hindus, and Acculturation of Hindu-Inspired Ideas and Practices”, în Knut Jacobsen, Ferdinando Sardella (eds.), *Handbook of Hinduism in Europe*, vol. 2. *Hindu presence in European countries*, Leiden, Brill, 2020, pp. 1317–1391 (1355–1362, 1375–1381).

⁵ Perioada care ne interesează cu precădere aici acoperă secolul XX până în 1989, când se formează imaginile dominante. Ultimele trei decenii au fost discutate selectiv, în măsura în care sunt relevante pentru evoluția fenomenelor din epoca anterioară. Nu am luat în discuție receptarea familiei lexicale a cuvântului *gimnosofist/ghimnosofist*, folosit încă dinainte de Cantemir în forme variate (inclusiv în traducere slavă, *nagomudri*), dar rămas livresc și puțin atestat lexicografic.

⁶ Poenaru-Aaron, I, 1840, p. 661.

⁷ Negulici, 1848, p. 174; Protopopescu, I, 1862, p. 249.

⁸ Antonescu, 1893, p. 411.

Călătorii europeni și dominația colonială în India au adus în Occident un nou sens al lui, dezvoltat în perioada moghulă: cel de hatha-yoghin sau ascet care își câștigă necesarul vieții prin demonstrații publice ale capacităților sale psihosomatice ieșite din comun. Dar sub acest nume intrau adesea și contorsioniști și iluzioniști fără vreo afiliere religioasă sau spirituală. Deși termenul e deja folosit cu cel de-al doilea sens al său în presa românească din primele decenii ale secolului al XIX-lea, lexicografia l-a reținut mult mai târziu.

Abia în prima enciclopedie română, publicată de ASTRA la cumpăna dintre secole, fachirul e legat de subcontinentul indian. *Fakir*, însemnând în arabă „sărac”, e explicat aici ca fiind „numele asceților mohamedani, mai ales din India”⁹. În articolul „hypnotism”, Nicolae Vaschide scrie că „fakirii din India ca și călugării de la muntele Athos au practicat încă din îndepărtatele timpuri somnul provocat prin sugestie sau hypnotism”¹⁰. Doctorul Vasile Bianu va relua fraza în articolul corespunzător din *Dicționarul sănătății* (1910), dezvoltând-o într-un mod interesant: „popii din India să adorm uitându-să ceasuri întregi la vârful nasului lor și călugării din muntele Atos la buricul lor”¹¹. Fachirul putea fi înțeles, așadar, ca un „popă” indian.

Următoarele lucrări lexicografice merg și mai departe. Ele scot fachirul din sfera islamului, considerându-l simplu „indian”, fără vreo precizare denominatională, dar îl păstrează în mod generic în sfera oamenilor consacrați unei vieți religioase (pustnic, călugăr etc.). Dicționarul lui Lazăr Șăineanu, care a avut zece ediții între 1896 și 1947, explică *fakir* ca „un fel de pustnic penitent la indieni”¹². În dicționarul de neologisme al lui Enea Hodoș, tipărit în 1929, *fakir* e definit la fel de scurt ca „pustnic, cerșitor indian”¹³.

Enciclopedia *Minerva* (1929), care-și propunea să o înlocuiască pe cea publicată de ASTRA, definește fachirul – scris pentru prima dată cu ortografie românească – drept „ascet mohamedan și brahman în India, care, neglijându-și exteriorul, își chinuiește trupul ca astfel să ajungă curat și fără păcate în lumea cealaltă”¹⁴. Deși reapare islamul, apare și prima asociere explicită – chiar dacă nu într-un totu corectă – cu spațiul religios al hinduismului. Nu toți fachirii aparțineau primei caste, dar probabil „brahman” semnifică aici „hindus”.

Prima definiție mai cuprinzătoare e oferită de Ioan-Aurel Candrea în *Dicționarul limbii române din trecut și de astăzi* (1931). *Fakirul* este „un fel de călugăr indian care trăiește din milostenii, împinge austeritatea până la limitele extreme și săvârșește acte dureroase de penitență și de chinuire a trupului; unii din ei se arată publicului mânuind șerpi veninoși, fără a suferi de pe urma mușcăturilor

⁹ ASTRA, II, 1900, p. 377.

¹⁰ ASTRA, II, 1900, pp. 751–752 (751).

¹¹ Bianu, 1910, pp. 392–394 (394).

¹² DULR, 1896, p. 314; 1929, p. 242; 193?, p. 242; 1939, p. 242.

¹³ Hodoș, 1929, p. 97.

¹⁴ Minerva, 1929, p. 434.

lor, uimesc lumea ca prestidigitatori neîntreцуți, ba chiar se lasă a fi înmormântați de vii și sunt desgropați și readuși în viață după câțva timp”¹⁵. Articolul e ilustrat cu două desene, care – așa cum informează prefața – sunt menite să lămurească noțiunile puțin cunoscute sau să precizeze mai bine definițiile prea sumare. Primul înfățișează un fachir gol, „îngropat de viu” într-un fel de cavou, păzit de un oștean și asistat de un alt fachir. Imaginea nu e prea clară, dar indianul pare a fi întins pe un pat de cuie. În cel de-al doilea desen se poate vedea un fachir cu un mare turban rotund, o lungă barbă albă, ținând în fiecare mână câte un șarpe. Considerat a fi un neologism curent, termenul provine din arabă prin intermediul limbii franceze.

Dicționarul limbii române (1934), publicat de Academie, preia simplu vechea definiție a enciclopediei ASTRA, revenind astfel la culoarea confesională¹⁶. La fel face *Dicționarul limbii românești* al lui August Scriban (1939), explicând totuși că „fachirii trăiesc din pomană, nu muncesc, n-au casă și n-au ca îmbrăcăminte decât o zdreanță de stofă cu care se încing”¹⁷. Și el consideră cuvântul un împrumut din franceză, dar menționează forma mai veche *facîr*, provenind din turcă.

Deși Scriban observă cele două origini ale termenului, el ratează straturile semantice diferite care le corespund. Enunțul său face un pas înapoi față de definiția propusă de Candrea, punând fachirii în clasa comună a asceților religioși și restrângându-i la religia musulmană. Și pasul lui Candrea este unul mic, făcut chiar fără a sesiza diferența dintre categoria generală a asceților religioși și cea specială a celor care stăpânesc tehnici psihosomatice de tip yoghinic. Pe lângă prestidigitație, fachirii sunt caracterizați prin acte de austeritate și penitență, datorită cărora dobândesc rezistență la durere (patul de cuie), imunitate la venin și capacitatea de a-și suspenda temporar funcțiile vitale (înmormântarea de viu). Abia această din urmă performanță indică în mod clar stăpânirea tehnicilor respiratorii și psihofiziologice din yoga.

Cu toate că, așa cum am văzut, termenul *fachir* are o omologare lexicografică destul de veche, niciun dicționar nu înregistrează deocamdată vreun derivat al său, precum *fachirism* sau *fachirie*.

În perioada comunismului sovietizant, *Dicționarul limbii române literare contemporane* (1956) – așteptat cu nerăbdare de oamenii muncii și de „activiștii pe frontul culturii” – adaugă fachirului o nuanță de mistificare, definindu-l drept „călugăr sau ascet cerșitor din India, care se dă drept făcător de minuni”¹⁸. El oferă și trei citate, alese din autori „progresiști”, în care termenul e folosit metaforic: „patul de tortură” al fachirului (Geo Bogza, *Cartea Oltului*, 1944), sămânța care germinează în câteva minute (Gala Galaction, *Biserița din Răzoare*, 1914) și „autosugestia” ca explicație a stării de meditație profundă sau de contemplație (Calistrat Hogaș, *În Munții Neamțului*, 1912). Toate sunt obișnuite clișee asociate

¹⁵ CADE, 1931, p. 476 (și 474). A apărut pe fascicule începând din 1926.

¹⁶ DA, II-1, 1934, p. 24; DLR², 2010, VI, p. 24.

¹⁷ Scriban, 1939, p. 489.

¹⁸ DL, II, 1956, p. 252.

fachirismului. Articolul „autosugestie” reia citatul respectiv¹⁹. Fachirul mai apare într-un citat la articolul „travesti” (Ion Pas, *Zilele vieții tale*, III, 1950)²⁰, care va fi preluat, peste trei decenii, de seria nouă a *Dicționarului limbii române*²¹ (alături de un citat din Ionel Teodoreanu – *La Medeleni*, II, 1926 – în articolul „scheletic”²²).

Conexiunea între fachir și yoga este făcută pentru prima dată, în mod explicit, în *Dicționarul enciclopedic român* (1964), care evită atât miraculosul, cât și soteriologicul din definițiile anterioare. *Fachir* este un „nume dat călugărilor musulmani rătăcitori (derviși), adepți ai sufismului, precum și călugărilor hinduși care practică exercițiile mortificatoare yoga”. Amândouă aceste categorii monahale trăiesc din pomenile „credincioșilor”. În sens extins, termenul se aplică „hipnotizatorilor și iluzionistilor de circ, îmblânzitorilor de șerpi etc.”²³. Scopul și efectul exercițiilor yoga ar fi, conform articolului, chinuirea trupului, o viziune care corespunde vechii imagini de penitență a fachirilor. Cele două nuanțe semantice ale termenului vor fi reluate, în forme foarte concentrate, de *Micul dicționar enciclopedic* (1972), fără a pomeni însă yoga²⁴.

Legătura fachirilor cu yoga e reiterată în *Dicționarul explicativ al limbii române* (1975). Considerând fachirul tot un „călugăr sau ascet musulman ori hindus”, DEX precizează că el „practică exercițiile yoga” și trăiește din contribuțiile „credincioșilor”²⁵. Această mențiune, păstrată în edițiile publicate până la sfârșitul secolului²⁶, va fi eliminată mai apoi²⁷, nu înainte însă de a fi preluată de alte dicționare²⁸.

Singura lucrare lexicografică care face distincție între *fachir*, „călugăr indian”, și *derviș*, „călugăr musulman”, este *Dicționarul analogic* (1978), cuprinzând cu precădere cuvinte din vocabularul activ al limbii. Grupul termenului *călugăr* e pus în legătură cu seriile analogice *ascetism*, *așezământ de cult*, *cler* și *singurătate*²⁹. Totuși, ocazional, se va reveni la înțelesul de „ascet musulman”³⁰. Iar în lucrări fundamentale³¹, ca sens curent al termenului *fachir* va fi luat sensul său extins: „prestidigitator”, „scamator”, „prezicător”, „hipnotizator”, „iluzionist”, „vrăjitor”, ba chiar „îmblânzitor de șerpi” sau „îmblânzitor de circ”.

¹⁹ DL, I, 1955, p. 172.

²⁰ DL, IV, 1957, p. 478.

²¹ DLR, XI-3, 1983, p. 517; DLR², 2010, XVI, p. 517.

²² DLR, X-1, 1986, p. 325; DLR², 2010, XIII, p. 325.

²³ DER, II, 1964, pp. 337–338.

²⁴ M.D.Enc., 1972, p. 352; 1978, p. 366; 1986, p. 633.

²⁵ DEX, 1975, p. 321.

²⁶ DEX, 1984, p. 321; DEX², 1996, p. 364; 1997, p. 364; 1998, p. 364.

²⁷ DEX^{2r}, 2009, p. 378; 2012, p. 378; DEX^{2r2}, 2016, p. 411.

²⁸ DULR¹¹, 1995, III, p. 53; 1997, I, p. 291; DEI, 1999, p. 355; NODEX, 2002; DULR-N, 2006, p. 459; DEXI, 2007, p. 705; DULR-I, IV, 2010, p. 153.

²⁹ DAS, 1978, p. 52.

³⁰ M.D.Neol., 1986, p. 182; DEXA, 2008, p. 296.

³¹ DM, 1958, p. 290; DEX, 1975, p. 321; DEX², 1996, p. 364; DS, 1993, p. 101; 1995, p. 101; 2000, p. 120.

Și *fachirism* a fost tratat cu aceeași reticență precum *yoga*. În primul deceniu al secolului al XX-lea, el apare în titlul cărților de ocultism ale lui Constantin K. Nicolau, iar în perioada interbelică, formula „fakirism-yogism” însoțește reclamele lor. Se găsește, de asemenea, în scrisul unor nume importante ale culturii române, precum Mihail Sadoveanu, Tudor Arghezi, Eugen Lovinescu, Panait Istrati, Lucian Blaga, Tudor Vianu, George Călinescu, Ion Vinea și în traduceri din mari autori străini, de la Dostoievski la Remarque. Cea mai veche ocurență metaforică pe care am identificat-o la o răsfoire a periodicelor datează din anul 1924, termenul fiind întrebuințat de Păstorel Teodoreanu cu referire la Mihail Dragomirescu. În 1925, Sextil Pușcariu, Alexandru Hodoș și alții îl folosesc în mod repetat în legătură cu Iuliu Maniu (care era, de altfel, poreclit „fachirul”).

Dar în ciuda faptului că se afla de mult timp în uz și dobândise chiar un sens figurat, cuvântul nu e reținut de niciun lexicon. Pușcariu primea cu mare parcimonie neologismele în dicționarul Academiei. Nici autorii DEX-ului nu l-au recunoscut în prima instanță, deși în anii '60 reapăruse chiar în titlurile articolelor unora dintre promotorii yogăi³². Abia *Dicționarul de neologisme* (1978) îl tâlcuiește ca „ansamblu de fenomene în aparență extraordinare, atribuite puterii supranaturale a fachirilor”; iar în mod familiar, desigur, ca „scamatorie”³³. Suplimentul DEX-ului (1988) preia sintetic enunțul, adăugându-i o nuanță: fachirismul este și „arta de a săvârși asemenea fapte”³⁴. Prima definiție lexicografică a fachirismului se va perpetua nu doar în versiunile postcomuniste ale dicționarului de neologisme, ci – prin intermediul DEX-ului – și în majoritatea celorlalte lexicoane.

Amândouă aceste dicționare consideră *fachirism* un substantiv neutru, provenind din limba franceză (unde este masculin). *Dicționarul ortografic românesc* (2001), publicat sub egida Academiei de Științe a Republicii Moldova, va decide că este totuși masculin, fără formă de plural³⁵. Îndreptarul basarabean are ca model *Dicționarul ortografic, ortoepic și morfologic al limbii române* (DOOM), dar niciuna dintre edițiile acestuia nu înregistrează *fachirism*³⁶.

YOGA ȘI YOGHISM

În ciuda faptului că despre yoga scriau mai mulți oameni de frunte ai culturii interbelice – precum Mircea Eliade, Lucian Blaga, Anton Dumitriu, Theofil

³² Sorin Stănescu, „Fachirismul, mit și realitate”, *Almanah Știință și Tehnică 1966* (București, 1965), pp. 145–147.

³³ DN, 1978, p. 432; 1986, p. 432.

³⁴ DEX-S, 1988, p. 59.

³⁵ DOR, 2000, p. 386; 2001, p. 386. Prima lui versiune, DOEOM (1990), bazată pe DOOM (1982, 1989), nu-l înregistrează.

³⁶ Adjectivul *fachiric*, referindu-se la fachiri sau fachirism, va intra în dicționare abia în mileniul trei. MDN, 2006, p. 373; DULR-N, 2006, p. 459; DULR-I, 2010, IV, p. 153. De asemenea, *Marele dicționar ortografic al limbii române* (2008).

Simenschy ș.a. –, dicționarele limbii române ignoră cu desăvârșire cuvântul. Dintre enciclopediile generaliste, doar *Minerva* (1929) îl înregistrează. În *Enciclopedia Cugetarea* (1940) e menționat de mai multe ori în articolul consacrat lui Eliade, dar exclusiv în titlurile scrierilor sale³⁷.

Cel care reprezenta filosofia în comitetul de redacție al enciclopediei *Minerva* este Romulus Demetrescu (1892–1972), profesor la Seminarul Pedagogic Universitar din Cluj, însă colaboratorii lui nu sunt numiți. *Yoga*, considerat termen filosofic, e definit ca „un sistem de filosofie mistică indiană, care recomandă ajungerea veșniciei, a limpezirii sufletului și a izbăvirii lui de existența mizerabilă și trecătoare a vieții, prin adâncire lăuntrică și ascetism”. Se mai precizează că „sistemul yoga formează fundamentul buddhismului”³⁸. În secțiunea „filosofie” a articolului „India”, yoga este enumerată între cele șase „sisteme brahmanice” dezvoltate din *Vede* și *Upanișade*. Cel mai vechi este „doctrina Sankhya”: „ea nu cunoaște existența vreunui zeu creator și are multe legături cu credința populară; afirmă contrastul dintre spirit și scop [*sic!* – *recte* corp] și realitatea lumii și sufletului individual”. Despre yoga se adaugă doar că e un „sistem filosofic” înrudit cu cel dintâi³⁹.

Așadar, de la prima ei definire lexicografică, yoga este circumscrisă de realizarea veșniciei și izbăvirii, versiune neaoșă pentru „nemurire și libertate”, formulă care va fi consacrată mai târziu de Eliade. Ea e înțeleasă ca o filosofie mistică, deci aplicată, însă ceea ce se spune despre partea practică, adâncirea lăuntrică și ascetismul, e atât de general încât poate corespunde oricărui praxis metafizic-spiritual. Nici o aluzie la yoga posturală sau la „puterile” dobândite de yoghin, care deveniseră o componentă definitorie a fahirismului.

Cuvântul nu este înregistrat nici de primele mari dicționare tipărite în comunism – *Dicționarul limbii române literare contemporane* și *Dicționarul limbii române moderne* –, elaborate în anii '50, sub influența tezelor leninist-staliniste. Spre deosebire de lexicoanele anterioare, ele nici nu conțin litera y. La cel dintâi a participat și Alexandru Rosetti, prieten al lui Eliade și cel care-i facilitase publicarea versiunii revăzute a tezei de doctorat la Editura Fundațiilor Regale. Limba literară era, conform lingvisticii sovietice, „limba scrisă”⁴⁰. Dar, după 1947, cuvântul *yoga* dispăruse și din discursul public, și din publicații. Putea fi deci considerat un neologism care n-a pătruns în limba literară generală și, prin urmare, ignorat de dicționarele ce inventariau partea activă a vocabularului.

El apare pentru prima dată tot într-o lucrare generalistă, la începutul anilor '60, când se putea scrie din nou despre realitatea pe care o numea. Autorii

³⁷ Predescu, 1940, p. 304.

³⁸ *Minerva*, 1929, p. 967.

³⁹ *Minerva*, 1929, pp. 549–550 (550). Se face referință la operele câtorva indianiști (Max Müller, Paul Deussen, Victor Henry), dar sunt citate exclusiv lucrări generale de istorie a filosofiei semnate de Deussen, Alfred Fouillée și Salomon Reinach.

⁴⁰ DL, I, 1955, pp. iii–xii (ix).

articolelor din *Dicționarul enciclopedic român* (1962–1966) nu sunt nici ei indicați, dar în colectivul de „Filozofie, logică, istoria religiei, ateism”, singurul redactor care avea unele cunoștințe în acest domeniu este Ion Banu (1913–1993), profesor de istoria filosofiei la Universitatea din București⁴¹.

Conform articolului, yoga – însemnând în sanscrită „comuniune” și „contemplație” (*sic!*) – este o „școală tradițională «ortodoxă» a filosofiei indiene, fondată prin sec. I î.e.n., pe baza unor tradiții mai vechi, de înțeleptul Patañjali, care a dat o interpretare teistă doctrinei *sankhya*. Yoga preconizează adâncirea autocunoașterii în vederea eliberării eului individual de contingentele vieții materiale și a contopirii cu spiritul universal, *brahman*, prin extazul mistic (*samadhi*). Exercițiile ascetice ale yoghinilor (încetinirea la maximum a respirației și a bățăilor inimii, realizarea stării de insensibilitate totală etc.) sunt practicate de adepții a numeroase secte religioase indiene”⁴².

Origine, scop și mijloace: câte o propoziție pentru fiecare, conform ideii clasice despre concizie (cine?, ce?, cum?). Dar sursele autorului – sau o parte din ele – nu sunt lucrări academice. Cea de-a doua frază, centrată în jurul termenilor „eu individual” și „spirit universal”, reflectă imaginea yogăi răspândită de teosofism și neovedantism. Ea este departe atât de *puruș* și *prakṛti*, cât și de *kaivalya* din yoga darșana. Cea de-a treia conține ideea stăpânirii complete a fiziologiei, devenită centrală în Haṭha Yoga, dar finalitatea exercițiilor e contaminată cu vechea imagine despre fachirism. Această întreită reprezentare populară – furnizată de fachirism, teosofism și neovedantism – va greva definiția termenului în toate dicționarele următoare.

Articolul dedicat filosofiei indiene enumeră yoga printre cele șase școli „ortodoxe” (numite *darșane*), întemeiate de înțelepți semilegendari între secolele VII și II î.e.n. În viziunea autorului, ar fi existat o „luptă ideologică” între „școlile materialiste (*carvaka-lokayata*) sau care conțineau elemente materialiste (*nyaya*, *vaiśeṣika*, *sankhya*)” și „școlile idealiste (*yoga*, *vedanta*)”⁴³. Iată, așadar, dialectica marxistă a contrariilor manifestându-se între activiștii *sāṃkhya*, mai progresiști (teoreticieni ai atomismului), și cei ai școlii yoga, mistici retrograzi, care nu sunt înregistrați cu nicio contribuție filosofică. În articolul „fachir”, așa cum am văzut, călugării hinduși practică „exercițiile mortificatoare yoga”⁴⁴. În cel despre

⁴¹ Ion Banu avea în biblioteca sa cartea lui Eliade: *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (1936), dar nu a reușit să treacă de primele trei pagini ale introducerii. Sublinierile și adnotările sale arată că unele dintre lucrurile care i se păreau a fi mai importante în această lucrare științifică erau „filosofia specific etnică” și „ortodoxia” yogăi. S-a oprit din citit după ce Eliade expunea teza conform căreia yoga era o creație a elementelor aborigene, pre-ariene, care a fost întâmpinată cu rezistență de invadatorii indo-arieni și acceptată într-un târziu, abia după ce a fost reinterpretată. Caracterul „specific etnic”, cum formulase Banu, nu se referea așadar – dezamăgindu-i așteptările – la o „rasă de stăpâni”, ci chiar la „masele oprite”, în numele cărora profesorul de filosofie propaga ideologia marxistă.

⁴² DER, IV, 1966, p. 926.

⁴³ DER, II, 1964, pp. 784–785 (784).

⁴⁴ DER, II, 1964, pp. 337–338.

antropozofie, yoga apare ca una dintre practicile mistice vechi, alături de maniheism (*sic!*) și cabalistică⁴⁵.

La sfârșitul deceniului îi acordă atenție o altă operă lexicografică, de această dată specializată. Primul dicționar de filosofie publicat în România comunistă, în anii '50 – o făcătură sovietică, apărută în 1939, la apogeul stalinismului, iar apoi remaniată în funcție de congresele partidului –, ignorase filosofia indiană⁴⁶. Față de acesta, noul *Mic dicționar filozofic* (1969), deși stătea tot sub egida ideologiei marxiste, părea să aducă o boare de primăvară. El e coordonat de doi dintre conducătorii colectivului de filosofie al *Dicționarului enciclopedic român*, ale cărui rezultate și experiență au fost, în mod explicit, transferate aici. Cea mai mare parte a redactorilor micului dicționar provin din colectivul celui enciclopedic. Ion Banu se numără printre ei. Între timp publicase o carte despre filosofia Orientului antic, dar cel de-al doilea volum al ei, care trebuia să se ocupe și de India, nu va mai apărea niciodată.

Articolul consacrat yogăi îl preia textual pe cel din dicționarul enciclopedic. Modificările sunt minimale. În primul rând, „contemplație”, ca sens al termenului sanscrit *yoga* – probabil o greșeală redacțională – a fost corectat aici în „contopire”. Apoi, Patañjali este scris cu vechea ortografie franceză (Patandjali), care fusese adoptată și în rusă. Aceasta se poate să fi fost forma originală din articolul lui Banu, iar corectura conform transliterării academice (împreună cu cea nefericită în „contemplație”) să se datoreze revizorilor lucrării enciclopedice. În fine, aici se adaugă că exercițiile yoga sunt practicate nu doar de adepți ai sectelor religioase, ci și de adepți ai doctrinelor filosofice-religioase indiene⁴⁷. După cum indică ortografierea numelui fondatorului lui yoga daršana, e posibil ca această definiție să provină dintr-o enciclopedie rusă sau franceză.

Yoga este menționată și în articolul despre *Vede*, ca una dintre cele șase școli „ortodoxe” ale filosofiei indiene, la temelia cărora stă autoritatea vedică. În articolul „mistică”, ea apare drept curent și doctrină mistică din hinduism. Definiția misticii⁴⁸ corespunde felului în care e prezentată yoga, ca o contopire extatică a eului individual cu spiritul universal. Termenul se regăsește și în titlurile scrierilor lui Eliade din articolul care-i este consacrat. Ele sunt însă citate în mod amatoristic și cu greșeli, de către un autor care, în mod vădit, nu-l simpatiza pe vechiul „adept al trăirismului”⁴⁹. E și singurul dintre aceste articole care va trebui rescris în cea de-a treia ediție a dicționarului⁵⁰.

⁴⁵ DER, I, 1962, p. 150. Maniheismul e definit totuși ca „mișcare religioasă”; DER, III, 1965, p. 226.

⁴⁶ Mark Moiseevici Rozental, Pavel Fedorovici Iudin (coord.), *Mic dicționar filozofic*, traducere din limba rusă, București, Editura de stat pentru literatură politică, 1954; reed., 1955. O nouă ediție rusă, în 1963, va remedia această lipsă.

⁴⁷ M.D.Fil., 1969, p. 398.

⁴⁸ „Orientare în cadrul religiei sau gândirii filosofice religioase care afirmă posibilitatea unirii directe, a contopirii sufletului individual cu divinitatea.”

⁴⁹ M.D.Fil., 1969, pp. 390, 245–246, 108; 1973, pp. 588–589, 373–374, 168. Două cărți ale lui Eliade, una cu titlul și data publicării greșite, sunt transformate într-un singur titlu: *Yoga. Imortalitate și libertate. Patañjali și Yoga-Sutra* (1960).

⁵⁰ D.Fil., 1978, pp. 244–245.

Înainte de ea, definiția yogăi este din nou preluată textual de o altă lucrare generalistă, *Mic dicționar enciclopedic* (1972). Ion Banu, identificat acum ca membru al Academiei de Științe Sociale și Politice, se numără și aici printre colaboratori. O singură modificare apare în propoziția despre exercițiile yoghinilor, care dobândiseră între timp o largă acceptare în societatea românească. Dispar adepții sectelor și doctrinelor filosofice-religioase, precum și atributul „ascetic”, care e transferat în trecut („practicate inițial de asceți”)⁵¹. Noile versiuni ale dicționarului de filosofie vor lăsa însă fraza neschimbată, făcând astfel posibilă asocierea yogăi posturale moderne cu religia și sectarismul⁵².

Chestiunea înregistrării termenului *yoga* în dicționarele limbii române are și un aspect lingvistic special: problema literei y. Aceasta nu era considerată a face parte din alfabet, ci apărea doar în cuvintele străine acceptate care păstrează grafia limbii de origine. Unul dintre primele exemple de astfel de cuvinte era chiar *yoga*⁵³. La începutul anilor '70, voci importante din comunitatea lingviștilor pledau pentru „rezolvarea problemei literei y și a eventualei ei introduceri în alfabetul limbii române” în cazul cuvintelor străine deja acceptate, precum *yoga*⁵⁴. Din punct de vedere lingvistic, așadar, admiterea în limbă a vocabulei fusese recunoscută începând din anii 1962–1966, prin *Dicționarul enciclopedic român*, dar în calitate de xenism (neologism neadaptat). Pentru a fi neologism (adaptat), ea trebuia scrisă *ioga*, ceea ce se făcuse ocazional atât înainte de război, cât și în anii '60⁵⁵.

Nu știm dacă *yoga* a fost inclus în *Dicționarul limbii române* chiar de la reluarea lui, în anul 1959. Acesta era un proiect de lungă durată, iar literei y i-a venit rândul să fie tipărită abia după o jumătate de secol, timp în care s-au petrecut numeroase schimbări⁵⁶.

Primul dicționar al limbii române care înregistrează cuvântul este DEX (1975), unde apare tot ca xenism⁵⁷. Și definiția lui o preia, rezumativ, pe cea din *Dicționarul enciclopedic român*, dar o împarte în două sensuri, de-a lungul liniei dintre teorie și practică. În înțeles propriu, yoga este o „școală filozofică indiană care urmărește adâncirea cunoașterii eului în scopul eliberării lui de viața materială și al contopirii cu spiritul universal”. Prin extensie, este un „ansamblu de exerciții care duc la stăpânirea deplină a organismului uman prin încetinirea la maximum a

⁵¹ M.D.Enc., 1972, p. 1007; 1978, p. 1040; 1986, p. 1891.

⁵² M.D.Fil., 1973, p. 601; D.Fil., 1978, p. 777.

⁵³ Vezi articolul consacrat literei y, în DER, IV, 1966, p. 924.

⁵⁴ Luiza Seche, „Limba română corectă. Probleme de ortografie, gramatică lexic, București, Ed. Științifică, 1973, 382 p.” [recenzie], *Limba română* (București), XXIII, nr. 3, mai–iunie 1974, pp. 256–258 (258).

⁵⁵ Un singur exemplu din ultima perioadă: un subcapitol din cartea lui Eliade, *Aspects du mythe* (1963), a fost tradus în română „Când un ioghi se îndrăgostește de o regină...”. M. Eliade, „Aspecte ale mitului. Mitologia Memoriei și a Uitării”, în românește de Sanda Râpeanu, *Secolul 20* (București), nr. 9, 1967, pp. 6–17 (6).

⁵⁶ DLR, XIII-3, 2005, p. 1339; DLR², 2010, XIX, p. 1339.

⁵⁷ DEX, 1975, p. 1035.

respirației, a băităilor inimii și prin realizarea stării de insensibilizare totală”. Această diferențiere între un sens prim, metafizic-mistic, și unul extins, psihosomatic, este foarte discutabilă și ar putea fi justificată doar prin prisma receptării yogăi în imaginarul occidental modern.

DEX precizează că *yoga* provine din engleză și/sau franceză, dar modul în care o face nu clarifică dacă a venit din engleză prin intermediul limbii franceze sau a fost preluat simultan din ambele limbi. Nici azi nu s-ar putea trage o concluzie certă decât în urma unei cercetări complete și detaliate a ocurențelor sale istorice în limba română încă de la începutul secolului XX. O astfel de cercetare va adăuga, foarte probabil, un al treilea canal de circulație a termenului înspre spațiul nostru: germana.

Dicționarul de neologisme ignoră *yoga* în primele două ediții ale sale (1961, 1966), înregistrând-o abia în cea de-a treia (1978), ca și cum ar fi un împrumut recent (din franceză). O face probabil sub influența DEX-ului, dar enunțul său e tributar tot *Dicționarului enciclopedic român* sau versiunii corectate din *Mic dicționar filozofic*⁵⁸. Conform acestuia, *yoga* „recomandă contemplarea, imobilitatea absolută, extazul mistic și practicile ascetice” în scopul eliberării și uniunii mistice.

În același an apare o nouă ediție a dicționarului de filosofie, considerabil amplificată și îmbunătățită, dar care nu schimbă nimic în ceea ce privește *yoga*⁵⁹. Un spațiu mult mai amplu îi va fi acordat de alte două dicționare specializate, elaborate într-o lungă perioadă de timp, începând din a doua jumătate a anilor '60. Domeniile lor, psihologia și pedagogia, demonstrează interesul de care *yoga* ajunsese să se bucure printre specialiștii acestor discipline și oferă un element de context în privința implicării Institutului de Cercetări Psihologice și Pedagogice din București în „afacerea” Meditației Transcendentale.

Primul dicționar românesc de psihologie, publicat în 1978 de Paul Popescu-Neveanu (1926–1994), profesor la Universitatea din București, este și cel dintâi care acordă un spațiu consistent termenului *yoga*. Deși *Mic dicționar filozofic* se află în bibliografia generală a cărții, definiția lui nu este influențată de el. Se pot bănuî, dimpotrivă, lecturi din Mircea Eliade. De exemplu, în felul în care este enunțat sensul propriu al termenului: *yoga* este nu doar o filosofie indiană, ci un „curent cultural” asiatic, complex și prolix, vechi de patru-cinci mii de ani. Asociată unui anumit ritualism religios, ea constituie un „program de asceză și de sanctificare, ce urmărește abaterea simțurilor de la lumea reală și instituirea unei stări de concentrare asupra unor gânduri lăuntrice, în fapt, suspendarea cu ajutorul exercițiilor a principalelor activități corporale în favoarea unei meditații «pure»”. Această concentrare sau meditație e considerată de către știința modernă o stare „hipnoidală”.

⁵⁸ DN, 1978, p. 1158; 1986, p. 1158. Precizarea că *yoga* înseamnă în sanscrită „contopire” face legătura cu *Micul dicționar filozofic*.

⁵⁹ D.Fil., 1978, p. 777 (pp. 225, 462, 762 pentru celelalte ocurențe).

Sensul restrâns al termenului e apropiat de yoga posturală modernă: „o disciplină de educare a spiritului și corpului, ce susține că *prin practicarea sistematică a unor exerciții se ajunge la stăpânirea deplină a funcțiilor vitale ale organismului, ca și la potențarea capacităților psihofizice, prin eliberarea unor forțe disponibile fizice și psihice*”⁶⁰.

Sunt descrise apoi câteva „sisteme” de yoga (*dhyāna, karma, rāja, bhakti, haṭha*), modelate după temperament și înclinări individuale, precum și cele opt trepte (*aṣṭāṅga*) din *Yoga Sūtra*, care nu este însă pomenită. Nicio referire la yoga *darśana* sau la Patañjali. Nu e de mirare că aici survine o confuzie: *yama* și *niyama* sunt considerate o singură treaptă, iar *kaivalya* e adăugată ca treaptă finală. Distingând, înăluntru acestor „sisteme”, între o practică mistică și una fizică, Neveanu recomandă disocierea lor, renunțarea la „perimatele forme esoterice, religioase” (precum ideile despre *prāṇa*) și păstrarea exercițiilor fizice, care au trecut proba aspră a timpului: „Practicile yoga, eliberate de balastul ritualurilor și finalităților mistice, apar ca neavând nimic misterios, neexistând miraculoase fluxuri vitale, ci sunt fenomene de autoreglare supuse determinismului și care sunt asemănătoare cu exercițiile sistemelor moderne de educație fizică”. De altfel, metodele moderne de cultură fizică, precum antrenamentul autogen, au folosit cu succes unele elemente yoghinice. Articolele despre autosugestie, concentrare și relaxare fac și ele referire pozitivă la yoga⁶¹.

Mult mai mult spațiu îi este acordat termenului în *Dicționarul de pedagogie* (1979). Semnat de Ioana Herseni (n. 1949), articolul este superior definițiilor date de Banu și Neveanu, care nu numai că nu erau în mod particular interesați de subiect, ci, dimpotrivă, aveau o părtinire ideologică, fiind angajați în promovarea materialismului dialectic și a așa-zisului „ateism științific”. E unul dintre paradoxurile caracteristice perioadei comuniste că, tocmai într-un instrument de referință pedagogic, adresat cu precădere personalului didactic și categoriilor largi de educatori – iar nu în cele de filosofie sau psihologie –, yoga putea să-și găsească cea mai bună, mai informată și mai onestă tratare.

Ioana Herseni l-a citit și ea pe Eliade și, probabil, chiar mai mult, așa cum sugerează o lungă listă de autori, bine aleși⁶². Schița istorică, descrierea diverselor forme de yoga (*haṭha, karma, bhakti, jñāna, rāja*) și a celor opt trepte (*aṣṭāṅga*) ale yogăi lui Patañjali sunt cele mai bune din lexicografia română. Acestea din urmă sunt prezentate sub aspectul lor tehnic. Deși una dintre *darśana*, yoga „nu reprezintă o poziție filozofică proprie”, ci „rămâne în primul rând o disciplină fizică și mentală, independentă oarecum de diferitele poziții filozofice sau religioase – ca dovadă și adoptarea ei în diverse arii geografice și spirituale”.

⁶⁰ D.Psih., 1978, pp. 781–782 (781 – sublinierea autorului).

⁶¹ D.Psih., 1978, pp. 83, 136, 616.

⁶² D.Ped., 1979, pp. 477–478 (478). Coordonarea redactării articolului i-a revenit lui Ion Gh. Stanciu (n. 1925).

Totuși, profilul cărții face ca definiția yogăi să fie concepută în așa fel încât să convină atât practicilor yoghine tradiționale din India, cât și yogăi moderne. Ea este un „sistem de tehnici psihosomatice cu valențe educative deosebite, vizând realizarea sintezei armonioase între fizic și psihic, conștient și inconștient, a unității dintre om (microcosmos) și univers (macrocosmos), în condițiile unui control voluntar al stărilor psihice pentru a trezi și stăpâni toate forțele latente ale ființei umane, dându-i acesteia posibilitatea de a atinge niveluri superioare de conștiință”.

Articolul mai acordă atenție multiplelor implicații educative ale yogăi, rolului pedagogic covârșitor al învățătorului (*guru*), fundamentării științifice actuale a cunoștințelor și practicilor yoghine, precum și institutelor specializate în cercetarea yogăi, întemeiate în India, în Occident și în blocul comunist. Exercițiile yoga sunt menționate și în articolul consacrat relaxării, ca un procedeu mai simplu decât cele specializate moderne și care funcționează prin „sugestie de repaos psihic”⁶³.

Dintre dicționarele specializate, se mai ocupă de yoga cele din sfera religiei, publicate în anii '80⁶⁴. Dat fiind că acestea reprezintă o nișă aparte, vor fi discutate separat în cea de-a doua parte a articolului.

După cum s-a putut vedea, yoga este mai ușor și mai generos recunoscută în lexicografia enciclopedică și de specialitate decât în cea lingvistică. *Dicționarul limbii române contemporane* (1980) și *Dicționarul general al limbii române* (1987) se mulțumesc să copieze definiția din DEX⁶⁵.

O nouă definiție e oferită de *Dicționarul limbii române pentru elevi* (1983), ai cărui autori sunt și conducători ai colectivului de redactare a DEX-ului. E apăsătoare la scurt timp după ce yoga fusese compromisă de sus-numitul „scandal”. E interesant că școlarii trebuiau să fie informați asupra sensului acestui termen, în timp ce alte cuvinte (precum *fachir*) lipsesc. Yoga este o „școală filozofică indiană care cuprinde un bogat program de exerciții ce urmăresc stăpânirea deplină a organismului uman prin eforturi complexe de voință, acționând asupra respirației, circulației, relaxării totale musculare etc.”⁶⁶. În locul ascetismului, abandonat deja odată cu DEX, se introduce aici un nou cuvânt-cheie, voința, probabil sub influența dicționarului de pedagogie. Versiunea mică a dicționarului de neologisme (1986) inovează și ea definiția, înlocuind „practicile ascetice” cu „exerciții fizice”. Scopul acestora din urmă nu mai este „stăpânirea”, ci „perfecționarea” proceselor fiziologice și psihice ale organismului⁶⁷.

„Problema literei y” va fi soluționată odată cu publicarea DOOM-ului, în anul 1982⁶⁸. În ciuda acestui lucru, lingvistica normativă menține *yoga* în categoria xenismelor. La prima înregistrare în DEX, termenul era dat ca substantiv, fără

⁶³ D.Ped., 1979, p. 391. Autor: Denise Macadziob; coordonator: Mihai Golu.

⁶⁴ D.Rel., 1982; D.Mit., 1983; 1989. Nu și M.D.Ed., 1985.

⁶⁵ DLRC, 1980, p. 672. DGLR, 1987, p. 1144.

⁶⁶ DREV, 1983, p. 887.

⁶⁷ M.D. Neol., 1986, p. 492.

⁶⁸ DOOM, 1982, pp. x, xii.

indicații de gen și număr⁶⁹. Peste câțiva ani, ediția a treia a *Dicționarului de neologisme* îl consideră substantiv neutru⁷⁰. În al său *Dictionnaire morphologique de la langue roumaine* (1981), Alf Lombard (1902–1996) a încercat să clasifice cuvintele care nu au, în dicționarele românești, specificații cu privire la număr și gen. În temeiul unui factor extra-gramatical, „simțul limbii” unui vorbitor nativ, *yoga* se prezintă ca substantiv feminin (deși în sanscrită e masculin, gen păstrat în limba franceză, considerată sursa împrumutului în română). El e lipsit de plural (*singulare tantum*), dar poate avea, în mod neflexionar, valoare articulată, de genitiv-dativ (cu articol proclitic sau prepoziție) și vocativ⁷¹.

DOOM îi acordă și el genul feminin, dar, neindicând vreo flexiune, îl păstrează în mod tacit ca împrumut neadaptat⁷². Responsabil pentru litera y a fost Ionel Rizescu (1919–2004), sarcina reviziei revenindu-i Mioarei Avram (1932–2004). Și în noua ediție din 2005 el a rămas tot un cuvânt neadaptat⁷³. Totuși, funcția normativă a acestui instrument lingvistic ar fi obligat nu la respingerea tuturor formelor de plural (*yogi, yoge*) și genitiv-dativ (*yogăi, yogii, yogei; yogilor, yogelor*) aflate în uz, ci la alegerea celor mai firești limbii române, pentru a preveni eventualitatea ca acestea să piardă competiția în favoarea unor forme rebarbative.

„Sexul” yogăi va rămâne disputat. *Dicționarul limbii române pentru elevi* (1983) îl recunoaște feminin, dar pentru *Micul dicționar de neologisme* (1986) el rămâne neutru. După 1989, noile ediții ale dicționarului de neologisme⁷⁴ s-au aliniat normei academice impuse de DOOM, care a fost recunoscută atât de edițiile succesive ale DEX-ului⁷⁵, cât și de lucrările normative din Republica Moldova⁷⁶. Dar edițiile revăzute ale dicționarului lui Șăineanu, precum și două opere lexicografice fundamentale ale Academiei Române, *Micul dicționar academic* (2003) și *Dicționarul limbii române* (2005), îl consideră substantiv neutru⁷⁷. Dat

⁶⁹ DEX, 1975, p. 1035. Preluat de DLRC, 1980, p. 672; DGLR, 1987, p. 1144.

⁷⁰ DN, 1978 p. 1158; 1986, p. 1158.

⁷¹ După modelul substantivului *oca*, alături de *babaua, carioca, moca, tesla, treanca-fleanca, nu-mă-uita* și *saga*. Lombard, 1981, pp. II/32, III/221. Vorbitorul nativ este co-autorul dicționarului, Constantin A. Gădei (1916–1984). Vezi și recenzia lui Adrian Turculeț în *Limba română* (București), XXXIII, nr. 2, martie-aprilie 1984, pp. 152–157 (154).

⁷² DOOM, 1982, p. 658; 1989, p. 658.

⁷³ DOOM², 2005, p. 856; 2010, p. 856. Responsabil pentru litera y a fost Cristiana Arangelovici (n. 1968).

⁷⁴ NDN, 1997, p. 1549; MDN, 2000, p. 934; 2006, p. 995. De asemenea, *Dicționar actualizat de neologisme* (2013, 2015).

⁷⁵ DEX², 1996, p. 1177; 1997, p. 1177; 1998, p. 1177; DEX^{2r}, 2009, p. 1213; 2012, p. 1214; DEX^{2r2}, 2016, p. 1337.

⁷⁶ DOEOM, 1990, p. 744; DOR, 2000, p. 1033; 2001, p. 1033. Un alt dicționar publicat la Chișinău precizează că este substantiv feminin invariabil; DEXA, 2008, p. 1027.

⁷⁷ DULR¹¹, 1996, V, p. 526; 1997, II, p. 385; DULR-N, 2006, p. 1651; DULR-I, 2010, XII, pp. 207–208; MDA, IV, 2003, p. 1328; 2010, II, p. 1529; DLR, XIII-3, 2005, p. 1339; DLR², 2010, XIX, p. 1339. De asemenea, DEXI, 2007, p. 2213. *Micul dicționar academic* precizează că este substantiv neutru invariabil. Coordonator al volumului și revizor final pentru litera y a fost Liliana Hoinărescu (n. 1969).

fiind că un *singulare tantum* care nu e feminin poate să fie, din perspectivă gramaticală, la fel de bine neutru sau masculin, se înțelege că genul neutru se datorează caracterului... inanimat al realității desemnate de substantiv. Prilej de reflecții metafizice asupra spiritului limbilor. Ca „uniune”, *yoga* era, pentru sanscrită, un substantiv masculin.

În ultimele trei decenii, atât principala definiție a yogăi, care circula în dicționarele comuniste, cât și celelalte vor fi reluate, combinate și îmbogățite într-o mare diversitate de instrumente lexicografice. Așa cum am văzut, din acea primă definiție, DEX diferențiasse un înțeles secundar al termenului („ansamblu de exerciții”), pe care l-a considerat sens extins. Referindu-se tot la partea practică a yogăi, *Dicționarul de psihologie* distingea un sens restrâns („disciplină de educare a spiritului și a corpului”). După 1989, versiunile revăzute ale dicționarului lui Șăineanu preiau sensul propriu din DEX și, ignorându-l pe cel extins, îi adaugă sensul restrâns din dicționarul de psihologie, inovând în mod interesant frazeologia („practică sportivă de educare a corpului și a spiritului”). *Micul dicționar academic* face la fel, fără modificări terminologice. *Dicționarul limbii române* se arată receptiv la ambele înțelesuri secundare, dar le inversează pozițiile: înregistrează ca sens extins pe cel restrâns al lui Neveanu („disciplina”), iar ca sens restrâns pe cel extins din DEX („ansamblul tehnicilor și exercițiilor specifice acestei discipline”). A fost urmat de DEXI (2007), care închide cercul, recuperând din DEX și ceea ce – pentru evitarea repetiției – fusese lăsat pe dinafară⁷⁸.

Din nefericire, unele dintre dicționarele importante sunt responsabile de introducerea ilicită a yogăi în domeniul... coregrafiei spirituale. Înregistrând un nou termen, *samadhi*, ele îl explică drept „dans yoga, mod de contemplație prin întreruperea activității cugetării, în care se realizează contopirea subiectului cu obiectul”⁷⁹. O transformare a yoghinilor în derviși, grație numitorului comun, fahirul? Bănuim că s-a făcut nu o confuzie între sanscritul *samādhi* și persanul *samā*, ci o neglijență la transcrierea definiției dintr-un dicționar francez („în yoga, ...”).

În ciuda folosirii lui atât populare, cât și academice, cuvântul *yoghism* a rămas neomologat până în ziua de azi. Încă din epoca interbelică practicarea sau cultura yogăi era numită *yogism/yoghism* și, mai rar, *yoginism/yoghinism*. Eliade însuși folosea forma *yogism*. Termenul se întâlnește în scrierile lui Nicolae Iorga, Ion Marin Sadoveanu, Tudor Vianu, Petre Pandrea, Romulus Vulcănescu și ale altora. „Yoghismul și relaxarea” este titlul unui capitol dintr-o carte scoasă din circulație în urma „afacerii” *Meditației Transcendentale*⁸⁰. E adevărat că, în ultimele decenii, el a devenit din ce în ce mai rar. Cel mai adesea, pentru sensul acoperit de *yoghism* este folosit tot cuvântul *yoga*, care ajunge astfel și mai vag.

⁷⁸ DEXI și versiunile revăzute ale dicționarului lui Șăineanu îi recunosc cuvântului și o valoare adjectivală: „exerciții yoga”, cu sensul „yoghine” sau „yoghinice”.

⁷⁹ NDN, 1997, p. 1272; MDN, 2000, p. 770; 2006, p. 820; MDA, IV, 2003, p. 295; 2010, II, p. 752. Cel responsabil de definiție e Florin Marcu (n. 1924).

⁸⁰ Arcadie Percek, *Relaxarea, gimnastica omului modern*, București, Editura Ceres, 1981, pp. 46–74.

YOGHIN ȘI YOGHIST

Numele persoanei asociate într-un fel sau altul cu yoga a cunoscut în perioada interbelică și în anii '60–'70 forme multiple, folosite cu inconsecvență⁸¹. Termenul *yoga* era utilizat și în acest scop. „Visul vieții unui yoga” sună titlul unui articol⁸². Pluralul era *yogi* sau *yoghi*⁸³. Probabil de la acest plural s-a format, retroactiv, singularul *yog*, întrebuințat ocazional. Cei mai folosiți erau însă termenii *yogin/yoghin* și *yogist/yoghist*.

Primul care a fost înregistrat lexicografic în anii '70 este *yoghin*. *Micul dicționar enciclopedic* (1972) îl definește cu două nuanțe de sens – adept al filosofiei yoga și practicant al exercițiilor yoga –, socotindu-l de proveniență franceză⁸⁴. DEX nu-l recunoaște inițial, preferând un cuvânt cu etimologie internă, *yoghist*, având exact aceeași definiție, dar și o valoare adjectivală⁸⁵. *Dicționarul de neologisme* (1978) reține doar *yoghin* (cu varianta *yogin*). Cel de-al doilea sens al termenului e restrâns aici la un „ascet indian care practică yoga”, lăsându-i astfel descoperiți pe practicanții yogăi moderne⁸⁶. El provine din cuvântul francez și/sau englez *yogin*.

Principala lucrare de referință pentru neologia lexicală și semantică adaugă adjectivul *yoghinic* (cu varianta *yoginic*), având ca model francezul *yoginique*. Acesta va fi reluat de alte dicționare și-l va înlocui pe mai vechiul *yoghic/yogic*, rămas astfel neomologat, deși continuă să fie utilizat. Mult mai rar, *yoghistic/yogistic* rămâne și el neînregistrat.

Dicționarul de cuvinte recente (1982), care explorează înnoirile lexicale de după 1960, concordă cu cel de neologisme⁸⁷. În plus, ilustrează termenul *yoghin* cu un citat descriind un caz de „fachirism”. Un articol publicat de ziarul *Scânteia* anunța că Swami Satyamurti din India a făcut o demonstrație de „somm hibernall”, într-un container sub apă, oprindu-și inima și toate procesele fiziologice timp de opt zile⁸⁸. Unele dicționare contopesc cele două nuanțe semantice⁸⁹ sau recunosc o singură nuanță, pe cea practică⁹⁰.

⁸¹ Nu luăm în discuție aici termeni rari și rebarbativi din secolul al XIX-lea, precum *giogus* sau *dzogi*, care nici nu sunt recunoscuți lexicografic.

⁸² P. Kavunov, „Visul vieții unui yoga”, *Veac nou* (București), XXII, nr. 33, 19 august 1966, p. 10.

⁸³ V. Nikolaev, „Școala yoghilor din Rishikesh”, *ibidem*, nr. 47, 23 noiembrie 1966, p. 9.

⁸⁴ M.D.Enc., 1972, p. 1007; 1978, p. 1040; 1986, p. 1891.

⁸⁵ DEX, 1975, p. 1035.

⁸⁶ DN, 1978, p. 1158; 1986, p. 1158.

⁸⁷ DCR, 1982, p. 532.

⁸⁸ „Experiență de yoga”, *Scânteia* (București), XLVIII, nr. 11452, 17 iunie 1979, p. 5. O demonstrație anterioară, în 1973, la spitalul din Udaipur, a fost documentată științific. L. K. Kothari, Arun Bordia, O. M. Gupta, „Studies on a yogi during an eight-day confinement in a sealed underground pit”, *The Indian journal of medical research* (New Delhi), 61, nr. 11, November 1973, pp. 1645–1650; *idem*, „The yogic claim of voluntary control over the heart beat. An unusual demonstration”, *American heart journal* (St. Louis, MO), 86, nr. 2, 1973, pp. 282–284.

⁸⁹ DCR, 1982, p. 532; M.D.Neol., 1986, p. 492.

⁹⁰ DREV, 1983, p. 887.

DOOM înregistrează ambele cuvinte, *yoghin* și *yoghist*⁹¹. Suplimentul din 1988 al DEX-ului adaugă și el *yoghin* (cu varianta *yogin*)⁹², recunoscându-i proveniența atât din francezul *yogin*, cât și din englezul *yogi*. După modelul articolului *yoga*, el separă cele două sensuri ale termenului în unul propriu (adept al filosofiei yoga) și altul extins (practicant al exercițiilor yoga). În contrast cu *yoghist*, cele două dicționare normative nu-i recunosc lui *yoghin* forme de feminin, lucru care va fi urmat de majoritatea lucrărilor lexicografice ulterioare⁹³.

Termenii vor fi redați la fel în următoarele ediții ale DOOM-ului și DEX-ului, dar, după 2005, *yoghist* e considerat rar. Alte lexicoane atestă o și mai accentuată derivă semantică a celui din urmă. În edițiile revăzute ale dicționarului lui Șăineanu și în cele postcomuniste ale dicționarului de neologisme, *yoghist* este întâi adjectiv cu înțelesul „yoghinic”, iar apoi substantiv cu înțelesul „yoghin”⁹⁴. *Dicționarul limbii române* (2005) confirmă acest fapt⁹⁵, spre deosebire de *Micul dicționar academic* (2003), care rămâne pe poziția DEX-ului, definind *yoghist*, prin sinonimie, ca *yoghin*, însă fără valoare adjectivală. La rândul lui, adjectivul *yoghinic* e definit în aceste dicționare (excepție neo-Șăineanu), prin sinonimie, ca *yoghist*.

Așadar, definiția cuvântului *yoghin* se configurează de la început în jurul îmbrățișării „filosofiei” (s1) și „exercițiilor” sau „practicii” (s2) yoga. Cu puține excepții, unde ele sunt contopite, dicționarele le recunosc ca două sensuri sau nuanțe de sens. În *Dicționarul de neologisme*, cel de-al doilea e restrâns geografic și cultural: „ascet indian care practică yoga” (s2a). Începând din 1996, edițiile revăzute ale dicționarului lui Șăineanu, fac același lucru cu primul sens: „ascet indian adept al filosofiei yoga” (s1a), inversând însă ordinea. În primul sens, *yoghin* este doar substantiv masculin, pe când în cel de-al doilea poate să aibă ambele genuri⁹⁶. *Marele dicționar de neologisme* (2000) pune *yoghin* și *yoghist* în raport de sinonimie, lucru care va fi făcut și de *Micul dicționar academic* (2003), și de *Dicționarul limbii române* (2005). Dar aceste ultime lexicoane academice înregistrează trei sensuri (s2a, s1, s2), iar cel din urmă îi recunoaște cuvântului și o

⁹¹ DOOM, 1982, p. 658.

⁹² DEX-S, 1988, p. 198.

⁹³ Prima lucrare care face excepție este ediția revizuită a dicționarului lui Șăineanu, DULR¹¹, 1996, V, p. 526; 1997, II, p. 385. Plecând de la aceasta, modelul a fost urmat de mai multe lucrări publicate de grupul editorial Litera: NODEX, 2002; DULR-N, 2006, p. 1651; DEXA, 2008, p. 1027; DULR-I, 2010, XII, p. 208. De asemenea, DOR, 2000, p. 1033, dar acesta listează *yoghină* separat de *yoghin* (ceea ce nu face în cazul lui *yoghist/yoghistă*).

⁹⁴ DULR¹¹, 1996, V, p. 526; 1997, II, p. 385; DULR-N, 2006, p. 1651; DULR-I, 2010, XII, p. 208, respectiv, NDN, 1997, p. 1549; MDN, 2000, p. 934; 2006, p. 995. Sunt urmate de NODEX, 2002 și DEXI, 2007, p. 2213.

⁹⁵ DLR, XIII-3, 2005, p. 1339; DLR², 2010, XIX, p. 1339.

⁹⁶ DULR¹¹, 1996, V, p. 526; 1997, II, p. 385; DULR-N, 2006, p. 1651; DULR-I, 2010, XII, p. 208 (Sensurile substantivului *yoghist* sunt însă inversate față de *yoghin*: întâi sensul s1a, cu sinonimul *yoghin*, apoi s2.) Sunt urmate de NODEX 2002, care păstrează ordinea filosofie-practică.

funcție adjectivală cu sensul „yoghinic”⁹⁷. Ele vor fi urmate de alte dicționare noi, precum DEXI⁹⁸.

Lucrurile se complică puțin în privința calității semantice. Sensul extins, stabilit de DEX ca fiind s2 și recunoscut de *Micul dicționar academic*, se schimbă în *Dicționarul limbii române*, care, luând s2a drept sens propriu, consideră că atât s1, cât și s2 au derivat prin extensie. Fără îndoială, o evaluare corectă a istoriei moderne a termenului. Nu știm dacă este un rezultat al aplicării criteriului istoric sau al principiului folosit pentru neologisme în dicționarele Academiei (primul sens este cel atestat mai întâi în limba română), dar amândouă conduc la aceeași concluzie. DEXI are ambiția de a nuanța și apreciază că s1 e rezultat al extinderii semantice, iar s2, al generalizării.

După 1989 apar noi forme derivate ale cuvântului *yoga*, despre care e greu de spus dacă vor supraviețui. *Yogan* (existând independent și în engleză, cu accent paroxiton) este în general aplicat derogativ celor considerați a absolutiza yoga sau a o adopta într-o manieră exclusivistă. Termenul indian *yogi* (pl. *yogi/yoghi*, g.-d. *yogilor/yoghilor*), pus din nou în circulație de literatura anglofonă, e folosit adesea cu referire la adepții indieni ai yogăi tradiționale, cu precădere din trecut, spre deosebire de yoghini, adepții yogăi moderne. Așa cum am văzut, în dicționarele mai recente, acest înțeles a devenit sensul prim al cuvântului *yoghin*.

TANTRA ȘI TANTRISM

Yoga tantrică – una dintre încarnările cele mai de senzație ale yogăi – a produs în mentalul contemporan o robustă asociere între tantra și yoga, deși, pe lângă partea ei yoghinică, cea dintâi are conținuturi și forme de expresie fără legătură cu cea din urmă. În cultura română, tantra a fost cunoscută mai întâi și în primul rând – încă de la Eliade – datorită acestei asocieri. Lexicografia i-a rezervat însă o acceptare și mai șovăielnică decât în cazul yogăi.

Nu cuvântul *tantra* este înregistrat mai întâi, ci *tantrism*, derivat de origine occidentală, considerat impropriu de indianiștii timpurilor noastre. Prima omologare aparține tot lexicografiei enciclopedice. *Dicționarul enciclopedic român* (1966) îl definește drept „curent religios panindian care a apărut ca o reacție împotriva interdicțiilor religioase și sociale ale vechiului brahmanism, introducând în cult unele elemente populare”. Numele lui provine de la „*tantra*, scrieri religioase hinduse și budiste, redactate, probabil, în sec. IX–XIII”⁹⁹. Definiția pune accentul pe contextul istoric și cauzele socio-religioase ale apariției tantrismului.

⁹⁷ MDA, IV, 2003, p. 1328; 2010, II, p. 1529; DLR, XIII-3, 2005, p. 1339; DLR², 2010, XIX, p. 1339. Funcția adjectivală e preluată de DULR-N, 2006, p. 1651 și DULR-I, 2010, XII, p. 208, care găsesc și pentru s2 o valoare adjectivală.

⁹⁸ DEXI, 2007, p. 2213.

⁹⁹ DER, IV, 1966, p. 607.

Aproape nimic despre natura, conținutul și practicile lui. Formula „unele elemente populare” ar putea candida cu succes la un concurs de campioni ai vagului. Precizarea cronologică îl întârzie cu multe secole și se grăbește să-i curme repede creativitatea. Nu se face deocamdată nicio legătură cu yoga, lucru de altfel neimputabil.

Ca de obicei, *Micul dicționar enciclopedic* (1972) preia definiția, rămânind-o puțin. Singurul câștig e pluralizarea tantrismului, considerat „denumire dată mai multor curente religioase din India”¹⁰⁰. Cuvântul provine din sanscritul *tantra*, „doctrină”, prin intermediul francezei. Definiția e preluată și de *Dicționarul de neologisme* (1978), care substituie doar „panindian” cu „hinduist”. El introduce însă *tantra*, ca termen livresc de origine sanscrită, considerat un „complex de scrieri religioase ale hinduismului și budismului posterioare textelor fundamentale”¹⁰¹. Autorii apreciază că a ajuns în limba română prin intermediul francezei și italienei.

Prima ediție a DEX-ului ignoră ambele cuvinte, așa cum face și volumul corespunzător (1982) al *Dicționarului limbii române*. Suplimentul din 1988 înregistrează numai *tantrism*, după *Micul dicționar enciclopedic*. Definiția e scurtată, eliminându-se chiar referința la „cărțile sfinte” *Tantras*¹⁰². Ea va apărea neschimbată în toate următoarele ediții ale DEX-ului, care vor continua să ignore *tantra*. Alți derivați, *tantric* și *tantrist*, vor fi omologați lexicografic abia începând din anul 1997.

Legătura între *tantra* și *yoga* (singurul aspect sub care ne interesează aici evoluția acestei familii de cuvinte) e făcută pentru prima dată în *Dicționarul de mitologie* (1983)¹⁰³, care va fi discutat în partea a doua a articolului. El nu a avut însă nicio influență asupra lexicografiei lingvistice. Aceasta va redescoperi conexiunea abia în perioada postcomunistă. În ediția revăzută a dicționarului lui Șăineanu (1995), *tantrismul* e considerat o „religie sincretică în India, întemeiată pe *Tantra*; constituită după sec. VI și opusă budhismului, practică asceza și tehnicile *yoga*”¹⁰⁴. Una dintre cele mai complexe definiții se găsește în DEXI (2007). *Tantrism* are aici trei sensuri: mișcare religioasă, doctrină a iluminării și „tehnică de *yoga* și meditație care urmărește eliberarea de energie prin raporturi sexuale în care orgasmul este întârziat sau reținut”¹⁰⁵. Acest din urmă sens are ca sinonim *tantra*

¹⁰⁰ M.D.Enc., 1972, p. 923; 1978, p. 953; 1986, p. 1717.

¹⁰¹ DN, 1978, p. 1060; 1986, p. 1060.

¹⁰² DEX-S, 1988, p. 179.

¹⁰³ D.Mit., 1983, p. 673; 1989, p. 572.

¹⁰⁴ DULR¹¹, 1995, I, p. 313; 1997, II, p. 603. Definiția din secțiunea enciclopedică. Cea din secțiunea de vocabular general (DULR¹¹, 1996, V, p. 315; 1997, II, p. 257) preia și ea enunțul din *Micul dicționar enciclopedic*.

¹⁰⁵ DEXI, 2007, p. 1980. Consultanș științific pentru religie a fost preotul Mihai Mărgineanu, iar pentru filosofie, logicianul Teodor Dima (1939–2019), dar nu credem că vreunul din ei e responsabil de definiție, care provine foarte probabil din una dintre enciclopediile occidentale folosite de autori.

yoga, care este din nou echivalată cu tantrismul în articolul *tantra*. Recunoașterea legăturii dintre tantra și yoga se face însă în afara lexicografiei patronate de Academia Română, ale cărei definiții rămân la nivelul anilor '70.

Probabil, receptarea tantrismului de către cel mai înalt forum academic al României ar trebui privită cu înțelegere, ca o curajoasă aventură în detalii ce depășesc definițiile hinduismului și buddhismului. Religiile dominante ale Indiei, precum vișnuismul și șivaismul – despre care se scrie și se vorbește totuși în limba română de vreo două secole –, n-au riscat niciodată să intre în atenția dicționarelor lui.

RECAPITULATIO ET CONCLUSIO

Cu toate că performanțele psihofiziologice de tip yoghinic fac parte, încă din perioada interbelică, din descrierea fahirilor, legătura acestora cu yoga apare în mod explicit doar odată cu *Dicționarul enciclopedic român* (1964). Mai puternic atașat de yoga – grație ocultiştilor –, fahirismul (echivalat, de altfel, cu yoghismul) este omologat lexicografic și mai târziu, abia în *Dicționarul de neologisme* (1978). Tot cele două dicționare înregistrează pentru prima dată tantrismul și, respectiv, tantra. Recunoașterea legăturii lor cu yoga se va face abia în anul 1983, dar va rămâne fără efect până în perioada postcomunistă.

De la începuturile atestării sale în lexicografia epocii comuniste, în anii 1962–1966, cuvintele cheie din definiția yogăi sunt „mistic” și „ascetic”¹⁰⁶. În anii '70, din enunțul general se diferențiază două sensuri ale termenului, unul teoretic, filosofic, și altul practic, psihosomatic. Atributul „mistic” începe să dispară, iar începând din 1975, termenul cheie e „stăpânire” (alături de alte cuvinte din familia semantică a puterii: „control voluntar”, „potențare”, „perfecționare”) ¹⁰⁷. Exercițiile ascetice și mortificatoare devin „exerciții fizice” și „tehnici psihosomatice” (ajungând chiar, în postcomunism, dar în mod izolat, „practică sportivă”). Această glisare se datorează noii imagini pe care o răspândise în societatea românească yoga posturală modernă. *Dicționarul de psihologie* (1978) recomandă în mod explicit abandonarea arhaicelor conținuturi mistice și adoptarea yogăi ca o formă a culturii fizice. După 1989, în unele lucrări lexicografice, precum *Micul dicționar academic*, „mistic” și „ascetic” reapar în definiții, chiar în formulările lor de început¹⁰⁸.

Deși dispare atributul „mistic”, lexicografia menține yoga în sfera extaticului. Începând cu *Techniques du Yoga* (1948), Eliade înlocuise prin *enstază* termenul *extaz*, folosit într-o primă instanță pentru *samādhi*, dar percepțiile din primele decenii ale perioadei comuniste s-au format în temeiul mai vechii *Yoga. Essai sur les*

¹⁰⁶ DER, I, 1962, p. 150; IV, 1966, p. 926; M.D.Fil., 1968, pp. 246, 398; 1973, pp. 374, 601; D.Fil., 1978, pp. 462, 777; DN, 1978, p. 1158; D.Psih., 1978, pp. 781–782.

¹⁰⁷ DEX, 1975, p. 1035; D.Psih., 1978, pp. 781–782; D.Ped., 1979, pp. 477–478; DREV, 1983, p. 887; M.D.Neol., 1986, p. 492; DLR, XIII-3, 2005, p. 1339.

¹⁰⁸ MDA, IV, 2003, p. 1328; 2010, II, p. 1529. Sensul prim provine din DN, 1978, p. 1158, cu unele mici adăugiri din NDN, 1997, p. 1549. Sensul restrâns, din D.Psih., 1978, p. 781.

origines de la mystique indienne (1936)¹⁰⁹. Legătura cu sugestia, autosugestia și hipnoza e făcută doar ocazional în dicționare, spre deosebire de cărți și articole.

Omologat puțin mai târziu, în 1972, cuvântul *yoghin* e definit, generic, ca adept al filosofiei yoga și ca practicant al exercițiilor yoga. Ultima nuanță de sens devine, în anul 1988, sens extins. În 1978 i se adaugă un înțeles mai specific („ascet indian care practică yoga”), ce ajunge, în timp, în dicționarele Academiei Române, sensul principal al termenului. Ca urmare, celelalte două devin derivate prin extensie. Concurentul său inițial, *yoghist*, e considerat rar din 2005, iar valoarea lui adjectivală („yoghinic”), inițial secundară, prevalează asupra celei substantive („yoghin”).

Cuvântul *yoga* continuă să fie tratat ca xenism, iar morfologia lui rămâne problematică. Autoritățile normative se contrazic asupra genului (feminin sau neutru) și refuză să ia în considerare formele flexionare (plural și genitiv-dativ) aflate de mult timp în uz. De asemenea, spre deosebire de perdantul *yoghist*, lui *yoghin* nu i se recunoaște varianta feminină. Abia începând din 1996 un grup de dicționare fac dizidență modelului impus de instrumentele lexicografice ale Academiei, înregistrând și forma *yoghină*. Din câte știm, până acum niciun dicționar nu a avut curajul să omologheze vreo flexiune a cuvântului *yoga*.

După cum se poate vedea, istoria românească a acestei familii lexicale reprezintă o ilustrare a întârzierii normativului în raport cu uzul, atât literar-academic, cât și popular. Dacă normativul a suferit de zăbavă, descriptivul a avut alte metehne.

Dicționarele se alcătuiesc, într-adevăr, mai mult din alte dicționare decât din explorarea activă și calificată a vocabularului limbii. Așa se face că o definiție poate să traverseze aproape neschimbată o jumătate de secol și diferite epoci. Iar enunțuri care sunt nu obiective, ci cu obiective, să ajungă a fi consacrate cu mult după ce obiectivele au fost uitate. Povestea cuvântului *yoga* e pilduitoare pentru felul în care instrumente lingvistice publicate de specialiști și de foruri academice dau vorbitorilor limbii române de azi definiții și enunțuri formulate înainte de 1965 de către personaje angajate în educația, dominația și chiar represiunea ideologică a românilor.

Ea ilustrează, deopotrivă, marginalitatea indianiștilor în spațiul academic românesc. Competența indologică a lui Theofil Simenschy (1892–1968) n-a fost folosită la realizarea *Dicționarului enciclopedic român*. Nici măcar cunoștințele de filosofie indiană ale lui Anton Dumitriu (1905–1992), hotărât superioare celor ale lui Ion Banu (1913–1993). Anul 1965 a fost unul de cotitură în destinul celor doi specialiști în cultura veche indiană care ar fi trebuit să slujească drept referenți pentru lucrările lexicografice. Sergiu Al-George (1922–1981) a ieșit din închisoare, fără să fie cu adevărat integrat mediului academic, iar Arion Roșu (1924–2007) și-a

¹⁰⁹ De acest volum și de evoluția înțelegerii yogăi de către Mircea Eliade ne-am ocupat în studiul „Yoga între magic și mistic. Reflecție hermeneutică și experiență religioasă la primul Eliade”, *Studii de istorie a filosofiei românești* (București), XII, 2016, pp. 212–258.

părăsit țara pentru a se putea împlini profesional. Definiția yogăi din dicționarul enciclopedic – reluată de toate lexicoanele ulterioare – ar fi avut o soartă mult mai bună în mâinile lor. Familia ei lexicală și morfologia acesteia puteau fi corect și definitiv precizate dacă ar fi fost consultați de către lingviști. Dar atât existența lor, cât și cea a câtorva filologi cu excelență deschidere spre cultura indiană, precum Cicerone Poghirc (1928–2009) sau Dan Slușanschi (1943–2008), au rămas fără efect în această privință. Un prilej de meditație asupra amplului fenomen sistemic românesc al capitalului nevalorificat. Și asupra corolarului său, ilustrat și el aici: surgatele biruitoare.

Tot în virtutea felului în care dicționarele se hrănesc cu alte dicționare, adesea cuvintele dobândesc, în evoluția lor lexicografică, o viață abstractă, guvernată de lingviști, nu de uzul curent. Logica semantică stă în general de partea lingviștilor, dar ea nu reușește mereu să se impună. Sensurile și, mai ales, nuanțele semantice ale cuvintelor în limba vie încep să nu mai corespundă întru totul cu cele din dicționare, care rămân, în acest caz, literă moartă.

Imaginea cea mai apropiată de uzul curent este oferită de ultima ediție a *Dicționarului de cuvinte recente* (2013), o oglindă a realității lingvistice din primele două decenii postcomuniste, în special a limbii prezente în presă. *Yoga* și *yoghin* apar în articolele dedicate următoarelor lexeme: *ayurvedic*, *bahaism*, *bioenergetic*, *lotus*, *mp3*, *psihofiziolog*, *sodomo-gomoric*, *topless*, *urinoterapie*, *videochat* și *yantră*¹¹⁰. Unele dintre ele reflectă noua subcultură de influență orientală și New Age. Dar majoritatea citatelor din presă oferite în aceste articole – alături de cele din articolul *yoghin* – sunt legate de scandalurile născute în jurul unei școli autohtone de tantra yoga. În mod interesant, termenul *tantra* apare o singură dată (în articolul *yantră*), iar *tantrist* nu e menționat deloc. Aceste asocieri datate vor fi probabil păstrate – alături de altele noi – în următoarele ediții ale dicționarului, cu mult după ce corespondentul lor în realitate va fi dispărut.

Deși doar *yoghin* e considerat un cuvânt recent, întreaga familie a termenului *yoga* aparține, atât lexical, cât și semantic, neologiei. Lingviștii, chiar și cei cu deplină deschidere spre înnoirea limbii, au făcut mereu distincție între neologismele indispensabile și cele dispensabile. Cele din urmă sunt acelea care nu corespund unei nevoi a întregii comunități lingvistice și ar putea foarte bine să fie evitate¹¹¹. Multă vreme, chiar și după primele înregistrări lexicografice din perioada comunistă, *yoga* a fost un astfel de neologism dispensabil. Realitatea pe care o numea exista pentru un mic număr de oameni (indianiști, teosofi, yoghini și, în general, oameni bine cultivați), situați și ei în poziții mai degrabă excentrice. Lărgirea acceptării ei lingvistice s-a făcut pe măsura extinderii suprafeței de contact dintre realitatea desemnată și societatea românească. Această realitate era în primul rând yoga posturală modernă, chiar dacă se știa că yoga e o filosofie și o

¹¹⁰ DCR, 2013, pp. 76, 79, 92, 325, 367, 438, 487, 538, 557, 564, 577.

¹¹¹ Al. Graur, „Prefață”, în DN, 1961, pp. 5–10 (7).

disciplină psihosomatică din India antică¹¹². Expansiunea ei culturală și socială a avut loc cu începere de la mijlocul anilor '60, pentru ca, în scurt timp, de-a lungul deceniului următor, ea să fie în plin proces de aculturare.

Astăzi, yoga a ajuns un fenomen bine cunoscut și foarte prezent în societatea și cultura românească. Fie că e văzut pozitiv sau negativ, termenii care îl desemnează nu mai pot fi considerați efemeride lexicale, pasibile să dispară sau să devină marginale după ce acestuia îi va fi trecut sorocul. Yoga modernă e aici ca să stea și va sta cel puțin atât timp cât va rămâne un fenomen internațional. Și totuși, cuvântului nu i se cunoaște încă bine genul, nu i se recunosc flexiuni sau derivați firești, precum *yoghic*, iar derivatul *yoghin* mai luptă ca să i se accepte forma de feminin. Undeva există o problemă. O problemă destul de evidentă, de altfel, dar care nu a fost încă numită.

¹¹² De fapt, până de curând, cea mai mare parte a celor interesați nici nu erau conștienți că informațiile și practicile lor țin de yoga modernă (posturală, psihosomatică, meditațională), o realitate considerabil diferită față de cea căutată în vechile cărți indiene. Mulți nu știu acest lucru nici azi, iar o bună parte a adeptilor îl vor contesta, chiar în mod vehement.

SIGLE

Antonescu	G. M. Antonescu, <i>Nou dicționarlu francesu-romănu și romănu-francesu, culessu din celle mai bune dicționarie în ambele aceste limbe. Partea francesă</i> , a doua edițiune revedută și corectată, București, Editura H. Steinberg / Typo-Lit. Dor. P. Cucu, s.a. [1893].
ASTRA	Cornel Diaconovich (coord.), <i>Enciclopedia română</i> , publicată din însărcinarea și sub auspiciile Asociațiunii pentru literatura română și cultura poporului român, t. I–III, Sibiu, Editura W. Kraft, 1898, 1900, 1904.
Bianu	Vasile Bianu, <i>Doctorul de casă sau Dicționarul sănătății</i> , Buzău, Impr. Al. Georgescu, 1910.
CADE	Ioan-Aurel Candrea, Gheorghe Adamescu, <i>Dicționarul enciclopedic ilustrat „Cartea Românească”</i> , Partea I. <i>Dicționarul limbii române din trecut și de astăzi</i> , Partea II. <i>Dicționarul istoric și geografic universal</i> , București, Editura Cartea Românească, s.a. [1931].
DA	Sextil Pușcariu (coord.), <i>Dicționarul limbii române</i> , întocmit și publicat după îndemnul și cu cheltuiala maiestății sale regelui Carol I, t. I–II, București, [diverse edituri], 1907–1949.
DAS	Marin Bucă, Ivan Evseev, Francisc Király, Dumitru Crașoveanu, Livia Vasiliuță, <i>Dicționar analogic și de sinonime al limbii române</i> , București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978.
DCR	Florica Dimitrescu, <i>Dicționar de cuvinte recente</i> , București, Editura Albatros, 1982; ed. a II-a, Ed. Logos, București, 1997; ed. a III-a, Florica Dimitrescu, Alexandru Ciolan, Coman Lupu, 2013.
DEI	Nicolae Guțanu, Gheorghe Erizeanu, Andrei Țurcanu (coord.), <i>Dicționar enciclopedic ilustrat</i> , Chișinău, Editura Cartier, 1999.
DER	Dimitrie Macrea (coord.), <i>Dicționar enciclopedic român</i> , vol. I–IV, București, Editura Politică, 1962, 1964, 1965, 1966.
DEX	Ion Coteanu, Luiza Seche, Mircea Seche (coord.), <i>Dicționarul explicativ al limbii române. DEX</i> , București, Editura Academiei R.S.R., 1975; reed. 1984.
DEX ²	Ion Coteanu, Luiza Seche, Mircea Seche (coord.), <i>Dicționarul explicativ al limbii române. DEX</i> , ed. a II-a sub conducerea lui Ioan Coteanu și Lucreția Mareș, București, Editura Univers Enciclopedic, 1996; reed. 1997; 1998.
DEX ^{2r}	Ion Coteanu, Luiza Seche, Mircea Seche (coord.), <i>Dicționarul explicativ al limbii române. DEX</i> , ed. a II-a revăzută și adăugită, București, Editura Univers Enciclopedic Gold, 2009; reed. 2012.
DEX ^{2r2}	Ion Coteanu, Luiza Seche, Mircea Seche (coord.), <i>Dicționarul explicativ al limbii române. DEX</i> , tiraj îmbogățit și completat sub conducerea lui Marius Sala și Monica Busuioc, București, Editura Univers Enciclopedic Gold, 2016.
DEXA	Elena Comșulea, Valentina Șerban, Sabina Teiuș, <i>Dicționar explicativ al limbii române de azi</i> , București-Chișinău, Editura Litera Internațional, 2007; reed. 2008.
DEXI	Eugenia Dima (coord.), <i>Dicționar explicativ ilustrat al limbii române. DEXI</i> , Chișinău, Editura ARC / Editura Gunivas, 2007.
DEX-S	Ion Coteanu, Ion Dănăilă, Nicoleta Tiugan (coord.), <i>Supliment la Dicționarul explicativ al limbii române, DEX-S</i> , București, Editura Academiei R.S.R., 1988.
D.Fil.	Octavian Chețan, Radu Sommer, Valeriu Șuteu (coord.), <i>Dicționar de filozofie</i> , București, Editura Politică, 1978.
DGLR	Vasile Breban, <i>Dicționar general al limbii române</i> , București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1987.
DL	Dimitrie Macrea, Emil Petrovici (coord.), <i>Dicționarul limbii române literare</i>

- contemporane*, vol. I–IV, București, Editura Academiei R.P.R., 1955, 1956, 1957, 1957.
- DLR Iorgu Iordan, Alexandru Graur, Ion Coteanu / Marius Sala, Gheorghe Mihăilă (coord.), *Dicționarul limbii române*, t. I–XIV, București, Editura Academiei R.P.R./R.S.R./Române, 1965–2010.
- DLR² *Dicționarul limbii române*, [ed. anastatică după *Dicționarul limbii române* (DA) și *Dicționarul limbii române* (DLR)], t. I–XIX, București, Editura Academiei Române, 2010.
- DLRC Vasile Breban, *Dicționar al limbii române contemporane de uz curent*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980; reed. 1986.
- DM Dimitrie Macrea (coord.), *Dicționarul limbii române moderne*, București, Editura Academiei R.P.R., 1958.
- D.Mit. Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, București, Editura Albatros, 1983; București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989; *Dicționar de mitologie generală. Mituri, divinități, religii*, București, Editura Albatros, 1995; reed. 2004.
- DN Florin Marcu, Constant Maneca, *Dicționar de neologisme*, București, Editura Științifică, 1961; ed. a II-a revăzută și adăugită, 1966; ed. a III-a, București, Editura Academiei R.S.R., 1978; reed., 1986.
- DOEOM Theodor Cotelnic, Alexandru Dirul, Ion Ețcu, *Dicționar ortografic cu elemente de ortoepie și morfologie. DOEOM*, Chișinău, Redacția Principală a Enciclopediei Sovietice Moldovenești, 1990.
- DOOM Mioara Avram (coord.), *Dicționarul ortografic, ortoepic și morfologic al limbii române. DOOM*, București, Editura Academiei R.S.R., 1982; reed. 1989.
- DOOM² Ioana Vintilă-Rădulescu (coord.), *Dicționarul ortografic, ortoepic și morfologic al limbii române. DOOM*, ed. a II-a revăzută și adăugită, București, Editura Univers Enciclopedic, 2005; reed. 2007, 2010, 2012.
- DOR *Dicționar ortografic românesc*, Chișinău, Editura Litera, 2000; reed. 2001.
- D.Ped. Anghel Manolache, Dumitru Muster, Iulian Nica, George Văideanu (coord.), *Dicționar de pedagogie*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1979.
- D.Psih. Paul Popescu-Neveanu, *Dicționar de psihologie*, București, Editura Albatros, 1978.
- D.Rel. Mihai Nistor, *Dicționar de religiologie*, Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași, Facultatea de Istorie și Filozofie, 1982.
- DREV Luiza Seche, Mircea Seche, *Dicționarul limbii române pentru elevi. DREV*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1983.
- DS Gh. Bulgăr, *Dicționar de sinonime*, București, Editura Palmyra, 1993; ed. IV, 1995; ed. XV, 1999; ed. îmbogățită și revizuită [XVI], 2000.
- DULR Lazăr Șăineanu, *Dicționar universal al limbei române*, Craiova, Inst. de ed. Ralian și I. Samitca, 1896; ed. II, 1908; ed. III, 1914; ed. IV, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1922; ed. V, 1925; ed. VI, 1929; ed. VII, 193?; ed. VIII, 1939; ed. IX, 1943; ed. X, 1947.
- DULR¹¹ Lazăr Șăineanu, *Dicționar universal al limbii române*, vol. I–V, ed. revăzută și adăugită de Alexandru Dobrescu, Carmen-Gabriela Pamfil, Ioan Oprea, Rodica Radu și Victoria Zăstroiu, Iași, Mydo Center, 1995–1996; reed., vol. I–II, 1997; Chișinău, Editura Litera Internațional, 1998.
- DULR-I Ioan Oprea, Carmen-Gabriela Pamfil, Rodica Radu, Victoria Zăstroiu, *Dicționar universal ilustrat al limbii române*, ed. a IV-a revăzută și adăugită, vol. I–XII, București-Chișinău, Editura Litera Internațional, 2010.
- DULR-N Ioan Oprea, Carmen Gabriela Pamfil, Rodica Radu, Victoria Zăstroiu, *Noul dicționar universal al limbii române*, București-Chișinău, Editura Litera Internațional, 2006; ed. II, 2007; ed. III, 2009; ed. IV, 2010; ed. V, 2017.
- Hodoș Enea Hodoș, *Mic dicționar. Cuprinde peste 15 mii de neologisme, cuvinte străine,*

- unele provincialisme, arhaisme ș.a. Pentru școale și particulari*, ed. I, Sibiu, Tip. Arhidiecezană, s.a., [1929].
- Lombard Alf Lombard, Constantin Gâdei, *Dictionnaire morphologique de la langue roumaine permettant de connaître la flexion entière des mots qui en possèdent une: substantifs, adjectifs, pronoms, verbes*, București, Editura Academiei R.S.R. / Lund, CWK Gleerup, 1981.
- MDA Marius Sala, Ion Dănăilă (coord.), *Micul dicționar academic*, vol. I–IV, București, Editura Univers Enciclopedic, 2001, 2002, 2003, 2003; reed., *Mic dicționar academic*, vol. I–II, 2010.
- M.D.Ed. Paul Popescu-Neveanu, *Mic dicționar pentru educația materialist-științifică, umanist-revoluționară a tineretului*, București, Uniunea Tineretului Comunist. Comitetul Central, 1985.
- M.D.Enc. Aurora Chioreanu, Gheorghe Rădulescu (coord.), *Mic dicționar enciclopedic*, București, Editura Enciclopedică Română, 1972; ed. a II-a revăzută și adăugită, Aurora Chioreanu, Mircea Măciu, Nicolae C. Nicolescu, Gheorghe Rădulescu, Valeriu Șuteu (coord.), București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978; ed. a III-a revăzută și adăugită, Mircea Măciu, Nicolae C. Nicolescu, Valeriu Șuteu, Gheorghe Timcu, Vasile Văcaru (coord.), 1986.
- M.D.Fil. Radu Tomoiagă, Radu Sommer, Petru Vaida (coord.), *Mic dicționar filozofic*, București, Editura Politică, 1969; ed. a II-a, Radu Sommer, Radu Tomoiagă, Valeriu Șuteu (coord.), 1973.
- MDN Florin Marcu, *Marele dicționar de neologisme*, București, Editura Saeculum, 2000; ed. VI, 2002; ed. VII, 2004; ed. VIII, 2006; ed. IX, 2007; ed. X, 2008.
- M.D.Neol. Florin Marcu, *Mic dicționar de neologisme*, București, Editura Albatros, 1986.
- Minerva Alexandru Pteancu (coord.), *Minerva. Enciclopedie română*, Cluj, Editura Comitetului de redacție al Enciclopediei Române Minerva, 1929; reed. 1930.
- NDN Florin Marcu, *Noul dicționar de neologisme*, București, Editura Academiei Române, 1997.
- Negulici Ion D. Negulici, *Vocabularu romanu de tote vorbele strabune repriimate pina acumu in limb'a romana, si de tote quelle que suntu a se mai priimi d'acum inainte, si mai allesu in sciinte*, București, Tip. Collegiului, 1848.
- NODEX *Noul dicționar explicativ al limbii române*, București, Editura Litera Internațional, 2002; reed. 2006.
- Poenaru-Aaron Petrache Poyenar, Florian Aaron, Gheorghe Hill, *Vocabulaire français-valaque d'après la dernière édition du Dictionnaire de l'Académie Française, augmenté de plusieurs autres mots recueillis dans différents dictionnaires*, t. I–II, Boucourest, Impr. du Collège St. Sava, 1840–1841.
- Predescu Lucian Predescu, *Enciclopedia Cugetarea. Material românesc: oameni și înfăptuiri*, București, Editura Cugetarea – Georgescu Delafras, s.a. [1940].
- Protopopescu Emanoil Protopopescu, V. Popescu, *Nou dictionaru portativu de tote dicerile radicale și streine reintroduse și introduse in limbă, coprindendu și termeni științifici și litterari*, vol. I–II, Bucuresci, Tip. Toma Teodorescu / Tip. Oprea Demetrescu, 1862.
- Scriban August Scriban, *Dicționaru limbii românești (Etimologii, înțelesuri, exemple, citațiuni, arhaizme, neologizme, provincializme)*, București, Inst. de Arte Grafice „Presa Bună”, 1939.

NOICA AND WHITEHEAD: CONCEPTUAL AFFINITIES

CLAUDIU BACIU*

ABSTRACT: The article starts with a short presentation of the distinction between the traditional substantialist paradigm and the present-day functionalist one to which both thinkers belong. Then a few of their fundamental concepts are discussed through the lenses of their functionalist approach.

KEYWORDS: metaphysics; substantialism; functionalism; actual occasions; becomance; God.

Goethe said that to succeed in practical and theoretical life, the greatest art is to change the problem into a postulate¹. Transforming the problem into a postulate means to see a problematic situation that confronts you, not as a puzzle but as how things really are. For example, something breaks up in your home and needs to be fixed. At first sight, this is a problem. If you transform it into a postulate, you no longer want to repair the broken thing but discover a better use of it in that broken condition. In the same vein, concerning the present-day climate change problem, transforming this situation into a postulate would mean to see the new climate change that we go through as irreversible and, therefore, requiring us to adapt to it not by searching for means to bring things back into old settings but for ways to survive in the new conditions.

Something similar happened in modern ontology concerning the passing from the category of substance to that of function in our understanding of things. In this period, we witness a paradigm shift, to use Thomas Kuhn's expression. The Copernican revolution is an important part of this transformation. Copernicus faced the problem that the amount of new data was so large that it conformed with increasing difficulty to the old Ptolemaic interpretation of planets' celestial motion. The old approach had sought to interpret and reduce that motion to a view of heavens based on Aristotle's cosmology. Copernicus rejected (partially) such reductions². Previously, the epicycles, introduced to make the data obtained through observation compatible with Ptolemaic astronomy, were meant to solve the

¹ Ernst Cassirer, *Substance and Function. Einstein's Theory of Relativity*, authorized translation by William Curtis Swabey and Marie Collins Swabey, New York, Dover Publications, Inc., 1953, p. 371.

² For a presentation of the relationship between the Copernican view and the Aristotelian cosmology, see Th. Kuhn, *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, Cambridge, Massachusetts, and London, Harvard University Press, 1995.

* Institutul de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu-Motru” al Academiei Române

irregularities in the planets' motions, irregularities thought of as consequences of the planets' specific spatial distribution. When Copernicus conceived of the planets as revolving around the Sun, he gave up looking at those irregularities as problems and took them instead at face value, asking himself what would be the consequences of such a new inquiry. The consequence was that those irregularities, expressing now a different spatial relation between Earth and the Sun, could not only more easily be solved, but also that his new explanation had a systematic character. This character meant that all planets' motions were mutually interdependent, and that a change in the explanation of one planet's motion entailed a disruption in the interpretation of all the others' movements, which did not happen in the old epicycle-based astronomy.

The first premises of the new functionalist paradigm had already appeared at the end of the Middle Ages during the quarrel between realism and nominalism and the latter's final victory. This quarrel originated in the way God was thought of. Because theologians considered more and more that God's being could not be limited in any way, the theoretical consequence was that human knowledge could not grasp reality as it is because only God could truly know his own creation. The necessary consequence was that our knowledge could no longer be seen as knowledge of the eternal substances embodied in things but as grounded in our senses.

This change in the understanding of God led to a transformation of our concept of knowledge and the role of thought in it. If the intellect had been considered a capacity able to penetrate the kernel of things in the past, with nominalism the intellect started to be seen as separated from them. Only our sensations were now considered as staying in contact with them. Descartes was the first to introduce this transformation: he separated the intellect as a "thinking substance" from the "extended substance," from the concrete, "material" things. However, to maintain the concept of knowledge as correspondence between the intellect and reality, he resorted to a speculative trick by saying that a loving God would not want to deceive humans. Apparently, with this explanation of Descartes, we are still in the old view concerning the relationship between God and the human mind and being. However, there is a big difference. If in the past, God did not want to deceive humans and revealed himself in nature by means of the substances that were embodied in things and which the intellect was able to grasp immediately, now, with Descartes, a still loving God allows us to know things but by a specific operation of the intellect acting on sensations. The topic of the pineal gland is a witness in this shift.

Thus, in modernity, the problem was: how can we still know reality since our mind is no longer related to the substances lying within things? The solution was a postulate: there are no such substances, but what was called a real substance is only a question of the mind. Human knowledge was reinterpreted, from an activity of penetrating into the kernel of things to an activity of putting or creating order in our

perceptions. The acme of this stream of thought is Kant's transcendental philosophy.

Both Whitehead and Noica develop their philosophies in the horizon opened by this new postulate. Giving up the idea of objective substances led in modernity to an increasingly marked evolutionist conception of reality, to a processual understanding of it, in which stability was not based on eternal substances that got embodied transitorily into the material world, but was exclusively the result of a dynamic intertwining of mundane realities.

The functionalist view is not centered on things themselves but on the relations between things. In other words, a thing does not have an independent identity, but gains this identity through the network of relations in which it is involved, through their *system*. As a consequence, relations should be seen as playing a much more important role, ceasing thus to have only an external meaning and transforming into internal relations as Bertrand Russell pointed out³. We see the importance of relations in the combination of a musical composition's sounds: an isolated musical note sounds completely different than the same note as part of a musical creation. When Noica says that Being is a "structuring nothingness,"⁴ he means precisely this functional and relational sense of Being, namely the fact that things become what they "are" only within networks, that there are no things and substances existing by themselves, independently from their environment, as traditional substantialism had thought. A function or a relation cannot be seen, touched, or felt. It is not concrete. A relation or network of relations is a logical field in which things are integrated. Like the gravitational field, it can be seized through its manifestations, through how it affects things. To a certain extent, from this point of view, Noica's *Being* can be equated with Whitehead's *Creativity*. Both are an ultimate, while both cannot be defined. In Noica, things are *transient* substances, shaping themselves as a result of the environment in which they stand.

The importance of relations grew so much that, at the beginning of the 20th century, Einsteinian physics could be seen as introducing the highest level of abstraction in science in that it no longer required a universal benchmark (considered as having an absolute existence, like that of Newtonian absolute space and time) in relation to which one should compare all other systems, but considers that everything is relative to everything else, that all systems are relative to each other⁵.

Even the possibility of applying different types of geometry to reality does not concern any ontological correspondent to them, but it is rather a question of measurement⁶. In this new view, following Kant, we may consider that, in general, our concepts of "space" and "time" as they are used in science do not correspond to

³ See B. Russell, *Pragmatism* (1909) and *The Monistic Theory of Truth* (1906–07).

⁴ C. Noica, *Becoming Within Being*, translated by Alistair Ian Blyth, Milwaukee, Wisconsin, Marquette University Press, 2009, p. 185.

⁵ Ernst Cassirer, *op. cit.*, p. 392.

⁶ *Ibidem*, p. 440.

real space and time, but are ideal means to conceptualize temporal and spatial events. Measurement is only the final expression of a certain conceptualization. Different types of measurement involve different concepts and, thus, different understandings of phenomena. These understandings can be based on different thought categories. As such, they are different “perspectives” on things, based on different functions that endow things with corresponding meanings.

If these ideas were developed initially within the sphere of epistemology, where we deal merely with our concepts, both Whitehead and Noica transfer this view into ontology, into the inquiry of what exists objectively and not only subjectively, or in the human mind. For both of them, reality has a functional nature. As a consequence, reality is much more dynamic in their thought than it was previously considered to be. An astonishing consequence appears as a result of this functionalist view: reality has an atomic character for both of them. In the case of Whitehead, this is stated openly. In Noica, this aspect is not discussed, but results from his functional understanding of reality. If we assume that functions grant being to things, then the “being” deriving from one function cannot be identical with the being deriving from another function. In Noica – as in Whitehead – every individual is a “bunch of universals,” i.e., functions, that makes it completely unique. Neither Whitehead nor Noica define things any longer through what they could be in themselves but only through what they do, through their effect on other things. They are identified through their manifestations. Therefore, their “being” consists in how they interact with their environment. Similarly, if we leave the epistemological level and speak of what there objectively “is,” we could say that things assume an identity as a consequence of their environment. As in Hegel, the passing from one way of being to another takes place through a “leap,” a “qualitative leap,” through which something, after a quantitative accumulation, transforms into something else.

In the philosophies of Noica and Whitehead, we no longer deal with a pre-given universal order of reality but with an order that fluctuates, changes, that is accomplished through a multitude of paths. Both of them claim to have affinities with Hegelian philosophy. Whitehead could be said to reach similar results as those of Hegelian philosophy. Noica, on the other hand, acknowledges a sense of evolution, which he terms “becomance.” Hegel claimed that there is a sense of universal history, consisting in the self-knowledge of the human person as a free being. Although there was no such unique sense of history for Noica, through his concept of “becomance” he acknowledged an immanent sense of history as consisting of the constant endeavour of reality to reach enduring forms, to reach sustainable configurations that could reproduce themselves and thus imprint their forms into other types of existence, as well as an endeavour of reality to overcome itself.

Something similar is stated by Whitehead in his philosophy. Although what he calls “creativity”⁷ could seem at first sight only as the unrest of reality crystallized in continuous change, if we think of creativity in connection with what he calls God’s primary and consequent nature, we may state that Whitehead conceives of the evolution of reality as an increase in complexity. God’s primary nature consists of the lure exerted by God on reality, i.e., on all actual occasions composing reality, toward higher complexity. This lure ends in an increase in complexity for several reasons. First, there is the thirst for novelty inherent to all actual occasions. Second, there is the universal memory of reality. This memory builds God’s consequent nature. A third reason is associated with God’s action to help reality not collapse into chaos due to the conflicting egoistic tendencies characterizing actual occasions.

In Noica, becomance signifies the same growth in complexity. Becomance is the process of becoming of reality that is not simply change but a change involving both stability and development, i.e., sustainable development or an increase in complexity⁸. Noica, too, admits the universal but considers it as transient (unlike the traditional philosophy, for which universals were eternal). These transient universals play the role of Platonic Ideas or rather Aristotelian secondary substances since they do not come from without but emerge from within reality. When describing becomance, Noica has a Hegelian ontological approach in that he is not interested in showing the “material” resorts that make possible the emergence of those universals or what brings them to light but only in showing their “logical” connections. Of course, these logical connections relate to a foundational order of forms and not ratiocinations.

Due to his “phenomenological” approach⁹ (in Hegel’s sense), through which he is able to show such a foundational order, Noica can also speak of an active nothingness: “Thus there everywhere exists an ontological function of nothingness, in the sense that things also come-into-being through that which does not exist”¹⁰. In other words, we cannot see the entity producing all the infinite and ordered variety and complexity of reality. Still, we are faced with its results, with the “phenomenon” of its activity. In the past, theology thought that all this complexity originated in God’s transcendent action as Supreme Being. Noica rightly refrains from making this step. Even Hegel, whose philosophy has at its core the Absolute Spirit, God, claims to deduce historically the identity between the human spirit and the Absolute Spirit and not simply to posit it through faith. Therefore, Hegel’s approach is an immanent metaphysics.

⁷ See A. N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York, The Free Press, 1978, chapter II, “God and the World.”

⁸ C. Noica, *op. cit.*, part III, chapter 39, “Becoming, Becomance, Being.”

⁹ See „Fenomen și ființă sau despre înțelesul fenomenologic al ontologiei lui Noica”, în Claudiu Băciu, *Funcționalism și ontologie*, Bucharest, Romanian Academy Publishing House, 2014.

¹⁰ *Ibidem*, p. 304.

Similarly immanent is Whitehead's conception of God. Such a concept transforms God from an absolute or infinite Being, i.e., an omnipotent and omniscient Being, into a limited one. His limitation consists in His benevolence. In other words, Whitehead's God is bound to be good since He is the entity that saves the world from itself, and this rescuing translates into an increase in complexity. Therefore, when God saves the world from absolute collapse, He does not simply put it again on the waterline, but brings it, so to say, into different waters.

There are features of Noica's philosophy that reflect his Christianity. One of them is the use of the term "holomer" (from Greek *holos* = whole, and Greek *meros* = part), an essential term of his late logic. This term signifies an individual that is more than an individual, being highly relevant for a whole community. It is, therefore, simultaneously a general. Certainly, each individual carries within itself general features. However, certain individuals seem to best embody the general features of a community. Noica exemplifies this holomer with Eminescu, whom he called the "complete human being of the Romanian culture." In his view, Eminescu gave expression to the most significant Romanian features. One may assume that such reasoning comes in the wake of a Christian belief that Jesus is for the whole of humanity what Eminescu is for Romanian culture, namely the "complete human being of the mankind" in general. Indeed, Christianity considers Jesus as being the second Adam, while seeing in the latter the archetype of the human being, the Idea of the human being that all humans embody.

The "holomer" is an application of the idea of the "element" from Noica's ontology. The element is a field that gives its identity to all the individuals of the corresponding class. Such an element is, for example, language. In language, all words are expressions of the underlying field of function, of the element. The universal is in Noica a function that generates its specific variables.

Noica tried to make the new evolutionism compatible with the old substantialism. He considered that elements could take over, to a certain extent, the role that the old substances played in traditional philosophy. The latter were seen as immutable and eternal and, what is more, as embodied in individuals. Of course, Noica's elements are not immutable and eternal, except (perhaps) for the supreme element, God. They are more or less comprehensive and, therefore, more or less lasting in time. In this sense, Noica's approach is a Hegelian one because he is not interested in how such elements occur. He is interested only in the logical meaning and relationships of the elements. From this point of view, his approach is also similar to that of Whitehead, as some Romanian commentators have already highlighted¹¹.

Both Noica and Whitehead were process thinkers. However, in Whitehead's approach, change comes much more sharply to the fore than in Noica's. If

¹¹ See D. Giulea, *Ființă și proces în ontologia lui Noica*, Bucharest, Humanitas, 2005; Constantin Stoenescu, „Devenirea ca procesualitate la Constantin Noica”, in *Studii de istorie a filosofiei românești*, Issue 13, Bucharest, Romanian Academy Publishing House, 2017.

Whitehead emphasizes change and the interactions of the “actual occasions” with each other, Noica is more Hegelian in his approach. Of course, he also considers that beings interact and change each other, but this change leads then to constants (the elements, universals) that determine things from within and claim more of his attention.

For both thinkers, the individual has a decisive influence on the environment. The individual is no longer a simple embodiment of a higher-settled ontic entity, its substance, and thus devoid of freedom ultimately, but is, to a certain extent, left on its own and creative. Therefore, in both philosophies, each individual is meaningful and important for the world’s existence, however humble and frail it is.

This freedom of the individual is not devoid of theoretical difficulties. Noica deliberately avoided developing a concept of God in His relationship with the world and the human individual. Whitehead tried to elaborate an immanent concept of God, a God who is hard to see as God, i.e., as the absolute actuality of the world, since He rather resembles one of the Greek gods that have only partial divine power.

In Noica, God is the supreme element, the supreme function of reality, the function that gives the specific value to all individuals in reality, without being in any way influenced by these individuals. In contrast, Whitehead considers God as an actuality that changes, too, due to His relation to the world’s dynamic. In Whitehead, God is the supreme entity that helps the world not to collapse since the latter manifests a constant tendency to fall into chaos. He is that ultimate actuality that helps the world recover and rise to a superior level of complexity based on past failures. However, this entity does not precede the world. In other words, it did not create the world, and therefore neither did it call into being all the failures and tragedies in the world. God is not a transcendent entity in Whitehead but an immanent one. Such a concept of God is an expression of God as to how He appears if we consider Him from within the world, not from without, as Christian and other monotheistic religious traditions constantly did in the past. From this point of view, according to Whitehead, Christianity constantly slid into the Oriental manner of considering divinity, as an absolute despot and tyrant. It had no other options: an absolute Creator necessarily controls all his creation since he is the only one that knows how it has been made: there is no logical escape.

In this respect, the supreme element that is God seems to assume in Noica the same role as in Christianity: He has an absolute character and an autarchy that resembles the unmoved mover of Aristotle. In contrast, in Whitehead, God seems to be influenced by the world’s dynamics since He constantly intervenes in the latter’s evolution to save it from itself, though Whitehead doesn’t claim that God created the world. Of course, such an intervention is assumed in Christianity too, but is seen as being associated with an atemporal decision made *in illo tempore*, at the moment of creation, that envisioned the world as falling and being saved too. In Whitehead, the world evolves by itself, and God intervenes only in the critical

moments, as a true *Deus ex machina*. From this point of view, God has the same role as the ancient Homeric Gods, allowing, for example, Odysseus to follow his path and saving him when he seems to collapse. The war for Troy was not predetermined, and the Olympian Gods, although they intervened several times during the conflict on behalf of one party or another, did not know from the beginning who the victor would be.

Noica avoids discussing God in his philosophy, most likely due to communist censorship. However, here, God, as a supreme element, cannot be thought of as *entirely* immanent. He is certainly immanent, i.e., immanently active, since, as an element, He coordinates and gives the specific content and character to each real being. But Noica stops intentionally at the edge of theology, i.e., before the speculative immersion in the nature of this ultimate element. As with Whitehead, Noica suggests that God is a necessary all-comprising medium that moves things from within, without further determining this relation's proper character.

Another aspect that is worthwhile to highlight is how the two thinkers assess language. Noica spoke in this respect about the "Romanian Feeling of Being," a feeling crystallized in many specific Romanian words and expressions. Emil Cioran rejected the idea of such a feeling. When he teased Noica with the question, why not a "Paraguayan Feeling of Being?", he assumed that philosophy is the medium of universality, whereas a national "feeling" would be something particular. However, as a particular, the "Romanian feeling of Being" would claim a universal legitimacy, which is a contradiction in terms. In fact, what Noica meant by "feeling" was a specific experience of the world, of Being, that we could find in those linguistic items. Here, "feeling" certainly did not refer to emotions – which are subjective in character – but to a way of grasping the whole surrounding reality, which, despite its linguistic correspondent, rarely reaches complete conscious recognition. Romanians live immersed in that feeling and this entails a specific way of thinking and behaving.

Similarly, Whitehead stated that philosophy must see in the language of a community its particular way of experiencing the world. From this point of view, both thinkers follow Wilhem von Humboldt's theory that the "Weltanschauung" of a people settles in its language. Whitehead, too, uses "feeling" in a much broader sense than it is used commonly, namely as "experience." For him, there is no given structure of subject or object. As in pragmatism, he, too, considers that, to a certain extent, subject and object grow from their mutual experience. However, the reverse is also true: the subject influences the experience concerning the object through which he is accustomed to feeling or thinking about it. Both these processes can happen because the subject has a temporary structure that can change and does change depending on a manifold of factors, like new experiences, a specific temperament, a certain education, the values and ideas that he shares with his community, and so forth. What is more, from all these factors, a creative individual, an artist, can create a new vision of reality that spreads into his

community, persuading others to feel and think similarly and thus contributing to shaping their world experience and worldview.

For both thinkers, language is a medium that gathers experiences and is a source of experiences. This is a consequence of their fundamental relativism that avoids acknowledging ultimate ontic factors.

DIMITRIE C. NĂDEJDE
DESPRE MOTIVAȚIA PSIHOLOGICĂ
A FORMĂRII ȘI FUNCȚIONĂRII LEGILOR
MORALE ALE CONDUITEI INDIVIDUALE
ȘI ALE ORDINII SOCIALE

CONSTANTIN STROE

DIMITRIE C. NĂDEJDE ON THE PSYCHOLOGICAL MOTIVATION OF
FORMING AND FUNCTIONING OF THE MORAL LAWS OF INDIVIDUAL
BEHAVIOUR AND SOCIAL ORDER

ABSTRACT: The study brings forth Dimitrie C. Nădejde's writings on ethical subjects from the beginning of the 20th century. The author shows Nădejde based his ethics on a field under development at the time: psychology, seen as an indispensable method for the causal explanation of the basis of ethical values. The author also shows that by taking into account all the knowledge psychology provides, Nădejde was convinced one can attenuate the formal and critical, as well as abstract and prescriptive, traits of the categorical imperative. In his view, psychology, applied to the field of morals, is able to relax the rigorousness and rigidity imposed by such an imperative. But he also underlined that morals would have no meaning, no matter how strong the contribution of psychology in restricting the Kant-type rigorousness, if we were to cut down determining morality only to our blind and unbridled impulses. Therefore, in order to *construct morals as an independent science*, he argues that one needs to join the contribution of logics with psychology because, in its essence, moral conduct as object of ethics also involves moral thinking and sensitivity (which involves explaining moral actions with the help of the notion of psycho-social facts).

KEYWORDS: ethics; morals; individual conduct; moral order of society; moral ideal; psychology; psycho-social facts; Imm. Kant.

Dimitrie C. Nădejde își întemeiază și dezvoltă ideile aparținând filosofiei – disciplină în care a avut un doctorat obținut la Leipzig, în Germania, în 1910, și în baza căruia a aspirat la un titlu de conferențiar la Catedra de Filosofie (Logică și Istoria filosofiei) a Facultății de Litere din Iași, pe care, din varii motive, nu l-a dobândit – pe cercetările unei științe în plin proces de consolidare și consacrare: psihologia.

Spre exemplificare, cu referire la una din ramurile filosofiei preferată de el – etica, în ipostaza conferită de el acesteia de logică a conduitei morale¹, se confesează astfel:

(...) dezvoltările (...) n-apartin tale quale niciunui sistem de etică cunoscut, ci sunt mai mult o aplicare în domeniul eticii a rezultatelor unor cercetări personale, în domeniul psihologiei...².

D. C. Nădejde și-a elaborat scrierile în sfera eticii în vremurile când psihologia era văzută ca „vestibulul eticii”³, ca „porticul”⁴ care face posibil accesul în încăperea eticii. Vădit influențat de această viziune teoretică de la începutul secolului XX în filosofia moralei, și el a susținut că etica are „neapărată nevoie de întregirea psihologiei”, pentru că aceasta „dă temeiurile sau explică cauzal valorile etice”⁵. Mai mult, în concepția sa, psihologia este indispensabilă cercetării etice, deoarece ea se preocupă de „conexiunea cerințelor sau intereselor necesare ale ființei sufletești, care formează fondul valorilor etice”⁶. Conexiunea elementelor constitutive ale substratului vieții noastre sufletești – dorințe, năzuințe, voință, interese, scopuri, motive, mijloace etc. – configurează (conturează) „fondul personalității morale sau al *înfăptuitorului ideal*”⁷. Această idee, în opinia lui Nădejde, trimite la „deosebirea între valoare obiectivă și subiectivă, între bine și rău”, care este, în ultimă instanță, criteriul găsit de el pentru a face distincția „între fondul înfăptuitorului ideal și acel al înfăptuitorului empiric de care este legat și care-i supus variațiunilor sau slăbiciunilor individuale”⁸. Cu alte cuvinte, un astfel de criteriu permite disjuncția între personalitatea morală și individul comun, obișnuit.

Tot psihologia este aceea care poate să atenueze caracterul formal-critic și normativ, de tipul imperativului categoric, al eticii. Prin elementele ei, aplicate în domeniul moralei, psihologia este capabilă să înmlădieze rigoarea și rigiditatea impuse de un astfel de imperativ.

Psihologia ajută să depășim sfera abstractă în care scopul necesar impus vieții sau acțiunii noastre morale, devenit, prin caracterul necesității lui, *datorie*, și să coborâm în sfera faptelor care ne configurează conduita morală practică, împănată de dorințe, înclinații, sentimente etc.:

¹ Vezi Constantin Stroe, „Etica – logică a conduitei morale în reprezentarea lui Dimitrie Nădejde”, în Constantin Stroe, *Rostiri etice în filosofia românească. Studii de istorie a reflecției morale românești*, vol. 3, București, Editura Ars Docendi, 2019, pp. 47–74.

² Dimitrie C. Nădejde, *Despre știință și morală. Schițe și fragmente*, Fascicola II, București, Tiparul Curții Regale, F. Göbl Fii, 1910, p. 54.

³ Harald Höffding, *Philosophes contemporains*, Paris, Felix Alcan, 1924, p. 5.

⁴ W. Wundt, *Gründriss der Psychologie*, 1905, apud N. Bagdasar, Virgil Bogdan, C. Narly, *Antologie filosofică. Filosofi străini*, Editura Universul Dalsi, 1995, p. 585.

⁵ Dimitrie C. Nădejde, *Despre știință și morală. Schițe și fragmente*, Fascicola II, București, Tiparul Curții Regale, F. Göbl Fii, 1910, p. 46.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

Pe acest teren al moralei practice, întrucât este vorba de îndreptarea conduitei noastre după norme sau porunci necesare, se face iarăși abstracțiune de temeiurile reale ale acestor legi, de interesele vieții ce sunt la bază, în scurt de explicarea cauzală⁹.

Or, datele furnizate de psihologie ne ajută să înțelegem faptele etice, ca manifestări ale înclinațiilor, dorințelor și sentimentelor, pe scurt, ale „nervului vieții reale”, care e „tocmai *plăcerea și iubirea de viață*”, în detrimentul formulelor abstracte „formal-necesare” care au sarcina de a „motiva” înțelesul „caracterologic”, referitor la respectul legii, conștiința datoriei etc.

Dimitrie C. Nădejde, cu o mare consecvență, afirmă că viața morală este singurul factor determinant al voinței, ultimul și necondiționatul său scop, și nu forma legii morale, care prin faptul că-i goliță de ceea ce constituie viața, „nervul” ei, se „transformă într-un simplu cadru rigid, expus la artificialitate”¹⁰.

Cu toată contribuția pe care o aduce psihologia, prin luarea în considerare a „conținutului de simțire al legilor morale”, la atenuarea („îngrădirea”) rigorii și rigidității eticii intelectualiste de tip kantian – și pe care Nădejde i-o recunoaște –, el atenționează asupra faptului că morala ca știință nu ar avea niciun înțeles dacă am reduce determinarea moralității „numai la pornirile noastre oarbe, nestăpânite”.

Prin urmare, pentru *constituirea moralei ca știință de sine stătătoare*, el este de părere că este nevoie de o punere împreună a contribuției logicii cu participația psihologiei, pentru că, în esența ei, conduita morală, ca obiect al eticii, presupune concomitent și gândirea, și conștiința morală. „Ordinea morală, scria el, este condiționată deci de o concurență între gândire (de a cărei corectitudine este responsabilă logica n.n. – C.S.) și năzuirile spre idealul moral (care se află în perimetrul cercetării psihologice – n.n. – C.S.). Gândirea fără o lucrare simțită a năzuirilor morale rămâne fără rezonanță; năzuirile morale fără gândire rămân oarbe”¹¹.

În concluzie, Dimitrie C. Nădejde, concepe psihologia ca pe o știință empirică, iar etica o fundamentează psihologic, explicând acțiunile morale cu ajutorul noțiunii de fapte (fenomene) psiho-sociale.

Știința – în oricare dintre ramurile ei – este produsul unei îndelungi și anevoioase lucrări a sufletului omului, prin care el a căutat mereu să cerceteze și să pătrundă tot mai adânc în alcătuirea lucrurilor. „Dar sufletul – precizează Dimitrie C. Nădejde – posedă o structură și o viață proprie, deosebită de a lucrurilor înconjurătoare; în frământările lui continue, el este preocupat în primul loc de soarta lui, de interesele și nevoile lui, de sentimentele și credințele lui”¹²; pe scurt, de „ceea ce se găsește în suflet”, și abia apoi intră în aria lui de interes activitatea sufletească îndreptată spre cunoașterea sau pătrunderea lucrurilor la nivel de întemeiere și fundare logică a cunoștințelor rezultate.

⁹ *Ibidem*, p. 48.

¹⁰ *Ibidem*, p. 49.

¹¹ Dimitrie C. Nădejde, *Probleme etice*, București, Tipografia Curții Regale, F. Göbl Fii, 1911, p. 20. (Pe copertă, titlul: *Schițe și fragmente*. Fasc. III. *Probleme*.)

¹² Dimitrie C. Nădejde, *Despre știință și morală. Schițe și Fragmente*, Fascicola II, București, Tiparul Curții Regale, F. Göbl Fii, 1910, p. 10.

Lucrul nu e nou. Să ne amintim de faptul că primii filosofi au încercat să explice lucrurile dimprejurul lor, căci ceea ce îi izbea și îi interesa mai întâi pe oameni erau obiectele cu însușirile lor și nicidecum modul cum ei iau cunoștință de existența acestora, de mecanismul cunoașterii și de valoarea lui. Cu alte cuvinte, se mulțumeau cu „gândirea despre lucruri”, fără să distingă „gândirea despre gândire” (așa cum se va întâmpla, odată cu Socrate, care prin acel dicton al oracolului de la Delfi, rămas celebru: „Cunoaște-te pe tine însuși”, propune existența umană ca obiect de studiu al filosofiei, alături de alte existențe). Situația este sesizată de P. P. Negulescu, care, ocupându-se de geneza problematicii gnoseologice, arată că aceasta – în ciuda unui „dogmatism spontan” existent (care însemna încrederea în valoarea cunoașterii întemeiată pe rațiune) – „nu s-a impus de la început minții omenеști primitive și n-a înregistrat de la început soluții spontane ca problemele ce au precedat-o în evoluția vieții intelectuale a omenirii”¹³. De pildă, spune P. P. Negulescu, pentru primitivi nu există nici măcar cunoaștere, ci numai lucruri cunoscute. Pentru că vedeau lucrurile ce-i înconjurau, că le puteau pipăi, gusta, mirosi etc., că le percepeau cu simțurile, li se părea ceva de la sine înțeles, ceva ce n-avea nevoie de nicio explicare. Printr-o comparație foarte simplă, el clarifică această deosebire: pe „sălbaticii de astăzi îi preocupă în cel mai înalt grad alimentele de care au nevoie spre a se hrăni, dar nu-i preocupă nicidecum mecanismul nutriției, cu cele două momente de căpetenie ale lui cum sunt digestia și asimilarea; și nu-i preocupă pentru motivul foarte simplu că n-au nici o idee de așa ceva”¹⁴.

În mod analog vorbește Dimitrie C. Nădejde despre „fenomenul complex al activității sau muncii psihice” (munca psihică = voință). Pentru că, arată el,

După cum gândirea nu se mărginește la ceea ce află de la obiecte despre ele înseși, ci caută să încerce valabilitatea actelor sale, făcând apel la legile ei proprii, și-n special la legea fundamentală a identității, modelul sau piatra de încercare neuzabilă a operațiunilor logice, tot astfel ea nu se mărginește la ceea ce află de la subiect despre însemnătatea sau valoarea obiectelor, ci caută să încerce valabilitatea judecăților de valoare, făcând apel, în primul loc, tot la legea de identitate, care de astă dată cere același acte de valoare sub aceiași presupunere de obiecte¹⁵.

Prin urmare, și în problematica etică – unde tot ce s-a spus despre caracterul critic-formal al operațiunilor logice se aplică întocmai și operațiunilor teoretic-etice – trebuie să se urmărească a se distinge și a selecționa, „din diversele obiecte de preocupare proprie, ceea ce are valoare pentru ființa noastră sufletească, independent de cerințele de moment sau specific-individuale, independent de timp și loc, cu un cuvânt, ceea ce este: *bine*”¹⁶.

¹³ P. P. Negulescu, *Problema cunoașterii*, Scrieri inedite, vol. I, București, Editura Academiei Române, 1969, p. 44.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Dimitrie C. Nădejde, *Despre știință și morală. Schițe și fragmente*, Fascicola II, București, Tiparul Curții Regale, F. Göbl Fii, 1910, pp. 44–45.

¹⁶ *Ibidem*, p. 45.

Din sfera binelui face parte, de pildă, „aspirațiunea de a trăi nu numai cât durează forma materială de care suntem legați necesar, ci dincolo de ea și după disparițiunea ei până-n zarea nepătrunsă a viitorului; de a extinde fără margini viciața sau personalitatea noastră” – „aspirațiunea spre idealul moral”¹⁷.

După părerea lui Nădejde, aspirația către un ideal moral este motivată de vanitatea speciei umane, dar și de orgoliul individului de a-și asigura „nemurirea pe care o putem cunoaște și aspira în experiența vieții noastre trecătoare. (...) Ne naștem, putem spune, cu nostalgia nemuririi și lucrăm pentru redobândirea ei, fiecare după măsura puterilor și-a sentimentului ce avem de menirea noastră, că suntem o «uneltă» pentru realizarea idealului moral”¹⁸. Condiția realizării acestuia consistă în aceea „ca faptele noastre să fie astfel încât să se conserve o vecinicie, ca noi să fim *constant obiectul simpatiei universale*”. La aceasta se adaugă credința fiecăruia de a lucra și a lăsa urmașilor săi ceva care să dănuie (poate cu convingerea că trebuie asigurată o continuitate a achizițiilor de la o generație la alta, pentru a economisi efortul, ca de fiecare dată totul să fie luat de la capăt):

De la muncitorul modest, care în momentele de reculegere, strângându-și laolaltă amintirile faptelor, răsuflă ușurat că poate să lase după el un nume bun, un nume bun copiilor lui, și până la omul de știință ori eroul care pentru o gândire sau pentru o muncă aptă de a-l immortaliza e gata să-și sacrifice viața materială, – lucrează de la sine, din izvorul naturii și al nestrăciunii, aspirațiunea spre idealul moral¹⁹.

Pentru ca cele afirmate de el să nu apară doar ca vorbe-n vânt, Nădejde subliniază că „avem un exemplu viu de modul cum se poate cineva apropia de acest ideal, în spiritele cele mai alese ale omenirii, în făuritorii valorilor culturale; aceștia trăiesc fără întrerupere în sufletele oamenilor, ca cei mai apropiați de punctul ideal unde cineva poate ajunge să fie – cum exprimăm noi – *obiectul constant al iubirii sau simpatiei universale*”²⁰.

Idealul apare ca fiind ținta pe care și-o propune orice ființă capabilă de muncă sufletească. Pe tot parcursul experienței empirice pe care viața ei sufletească o însoțește, ea depune un efort, o activitate, o muncă ce trebuie să fie conformă cu idealul moral. De aici, Nădejde derivă principiul care guvernează orice experiență morală: „*muncește, conform idealului moral*”²¹.

„O consecință de însemnătate capitală decurge din aceste considerațiuni cu privire la morala socială”, anunță Nădejde, în sensul că

fiecare individ poate avea o conduită morală, poate fi o uneltă pentru realizarea idealului moral, oricât de limitate i-ar fi puterile. Condițiunea este ca fiecare individ să ocupe în sistemul social locul ce i se cuvine în raport cu puterea de muncă ce are, pentru realizarea idealului moral; și de la acel loc, păstrându-și independența ce i se

¹⁷ *Ibidem*, pp. 49–50.

¹⁸ *Ibidem*, p. 50.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*, p. 51.

cuvine, să respecte ordinea socială, întru cât această ordine socială este întemeiată pe baze morale²².

Nădejde este convins că problema de mai sus are cea mai mare însemnătate în reglementarea raporturilor dintre individ și societate, iar de felul cum ea este soluționată „depinde așa numita armonie socială”. El cere ca în rezolvarea acestei probleme să se implice, făcând dovada unui rol activ, factorii educativi, și nu numai cei de meserie (cadrele didactice din școlile de toate gradele), ci și alții din alte domenii ale vieții sociale, ca, de pildă, oamenii politici, care dacă își înțeleg menirea de conducători fac și ei educație celor în fruntea cărora se află²³.

Așadar, plecând de la un astfel de principiu, Nădejde intuiește că odată cu înlocuirea întregii alcătuiți de cunoștințe („legi”) despre lumea existentă, cu acele cunoștințe care reflectă schimbările în raport cu noi forme de existență fenomenale, cu necesitate se cere o înnoire a lor, în fiecare moment, în funcție de acele fenomene care pătrund în zona de interes și sfera de acțiune a omului.

În lumina celor de mai sus, Nădejde afirmă că „în cele ce urmează voim să ne mai ocupăm de un fals relativism curent, cu un caracter mai mult practic și parțial, adică aplicabil numai la un domeniu de fapte, acel al faptelor psiho-sociale”²⁴.

Întrucât fenomenele morale constituie o parte importantă din domeniul faptelor psiho-sociale, considerațiile lui D. C. Nădejde din acest perimetru sunt de un real folos în lămurirea funcției practice a moralei în intermedierea raporturilor indivizilor umani cu societatea.

Însă, arată Nădejde, apare un prim impediment:

Se pretinde, anume, că nu-i posibilă acum instituirea unor legi științifice pentru fenomenele psihosociale, din cauza evoluției. Pentru aceasta, se consideră posibile anumite stadii de evoluție – în cazul concret: de evoluție a proceselor psiho-sociale actuale –, fără legi sau fără legi sigure, și se condiționează aparițiunea sau formarea legilor psiho-sociale de aparițiunea unor anumite forme viitoare de evoluție, forme ce se consideră definitive și statornice²⁵.

Asemenea susținere este văzută de el ca o absurditate care vine în contradicție cu trei idei de bun simț, de o evidență certă: 1) „idea fixității formelor este exclusă prin însuși înțelesul evoluției, care implică o schimbare sau prefacere continuă”; 2) ideea imposibilității conceperii unei porțiuni „din prefacerile cosmice (în cazul concret: prefacerile psiho-sociale) într-un anumit stadiu de evoluție ca fiind în afară de legi sau în afară de legi fixe”; 3) ideea „imposibilității cunoașterii științifice a unor anumite prefaceri cosmice (în cazul concret: a prefacerilor psiho-sociale) pe motivul că nu-s destul de complete sau dezvoltate, și să se amâne

²² Dimitrie C. Nădejde, *Probleme etice*, București, Tipografia Curții Regale, F. Göbl Fii, 1911, p. 14. (Pe copertă, titlul: *Schițe și fragmente*. Fasc. III. *Probleme*.)

²³ *Ibidem*.

²⁴ Dimitrie C. Nădejde, *Despre știință și morală. Schițe și fragmente*, Fascicola II, București, Tiparul Curții Regale, F. Göbl Fii, 1910, p. 21.

²⁵ *Ibidem*, pp. 21–22.

această cercetare cu milioane de ani”; or, înțelesul evoluționismului e doar să se explice starea prezentă ca rezultat al celei trecute și ca tranziție și presupunere a celei viitoare”²⁶, conform legii biologice fundamentale că *ontogeneza repetă pe scurt filogeneza*.

Prin această argumentare, D. C. Nădejde încearcă să dovedească că „falsul relativism curent” – de evitat din cauza concluziilor eronate la care poate duce – se poate transforma într-un *relativism metodic* în numele căruia imposibilitatea instituirii unor legi științifice pentru domeniul faptelor psiho-sociale este pusă pe seama faptului că „n-ar fi o metodă sigură de investigare”²⁷. Deși așa-numitul de el relativism metodic este destinat domeniului științelor psiho-sociale, fiind complet adecvat caracterului complex și fugitiv, rătăcirilor subiective și prejudecăților „care apasă pe cercetătorul psiho-social mai mult decât pe cel fizic”²⁸, cu toate acestea, Nădejde formulează teza că pentru domeniul psiho-social nu ar fi posibilă instituirea unor legi științifice pe motiv că aici nu ar exista o metodă precisă de cercetare.

Ca lucrurile să fie limpezi, Nădejde atestă existența a două tipuri de legi care în situații diferite generează (și guvernează) fenomenalități (stări fenomenale) distincte. Astfel, legile naturii fizice există *în afara sau chiar contra voinței noastre*, în timp ce legile psiho-sociale *depind exclusiv de voința noastră*. Ca urmare a naturii lor diferite, impusă de dependența sau independența față de voința omului, ele nu pot forma o unitate ce ar putea determina apariția unei desfășurări evolutive coerente în direcția unei organizări sociale viitoare și posibile. (Nădejde exemplifică folosindu-se de cazul adeptilor nihilismului social, care sunt, în același timp, și partizanii socialismului utopic²⁹).

Se crede că spiritul omenesc, care nu are nicio problemă de a institui legile de prefacere a fenomenelor fizice, este incapabil de a institui legile lui proprii, presupuse ca existând în urma investigării acestor fenomene specifice lumii omului. Neputința de a dezvălui legitatea fenomenelor psiho-sociale nu i se poate imputa alcătuirii conștiinței psiho-sociale, ci minții omenești, care „este atât de lesne abătută de la propria-i conștiință și atât de supusă iluziilor de interpretare ale naivului, care după ce strămută sufletul lui în obiectele fizice, descoperă în aceste ceea ce se petrece în el”³⁰. O asemenea explicație are ca finalitate translatarea teoriei nihilismului psiho-social spre „o tendință practică specială” („anume tinde la un nihilism social”³¹), așa cum procedează socialismul utopic, promovând-o – fără susțineri științifice – ori de câte ori are prilejul.

Or, afirmă Nădejde, „se observă azi ca și-n trecutul apropiat întrecerea între oamenii de știință pentru investigarea tot mai scrupuloasă a domeniului psiho-

²⁶ *Ibidem*, p. 22.

²⁷ *Ibidem*, p. 23.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, p. 24.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

social, din punct de vedere psihologic, istoric, economic, juridic etc.”³² și, de ce nu, și din punct de vedere moral, urmărindu-se astfel sistematizarea cât mai valabilă și pregătirea drumului cât mai sigur pentru aflarea legilor ordinii morale. Un asemenea demers conduce, în opinia lui, la „nevoia din ce în ce mai simțită a apropiierii oamenilor politici de oamenii de știință și a colaborării lor în opera de reformă sau îndrumare socială, nevoie astăzi imperioasă, căci cu cât masele ajung – și trebuie să ajungă – la o conștiință din ce în ce mai completă a rostului lor, cu atât empirismul oamenilor politici – oricât ar fi ei de superiori – se recunoaște tot mai insuficient”³³. În acest punct, D. C. Nădejde insistă pe necesitatea ca omul politic al vremii lui să își întemeieze „puterea voinței sale” pe cunoașterea nevoilor și a intereselor *durabile* ale poporului său, pentru a-și putea astfel „potrivi” mijloacele de dirijare cu aceste nevoi și interese. Un rol deosebit de însemnat în această activitate de pătrundere și cunoaștere cât mai profundă a ordinii sociale, politice, morale etc. îl au „cercetătorii sistematici ai domeniului de fapte psiho-sociale, a căror preocupare e tocmai să găsească temeiul acestor nevoi sau interese sufletești durabile sau ordinea lor necesară”³⁴. Căci,

Ca și omul de știință, și omul politic de astăzi trebuie să-și dea seamă că ceea ce construiește mintea lui, dacă n-are o bază în realitatea psiho-socială, va rămâne condamnat pe hârtie, sau dacă se va impune prin forță, va produce perturbări sociale păgubitoare, care să arate până la urmă absurditatea unor făuriri personale; căci puterea voinței omului politic – ca și puterea cunoștinței omului de știință – este limitată exact de acordul între această voință și legile realității psiho-sociale căreia i se aplică, acord cu atât mai greu cu cât mai conștientă e această realitate. Ca și omul de știință, și omul politic de astăzi trebuie să urmărească realizarea unei opere durabile – expediente neavând alt sens decât să ajute realizarea unei astfel de opere – oricâtă muncă și sacrificii s-ar cere pentru aceasta și oricât de mult ar avea de luptat cu diverse contrarietăți sociale, uneori chiar din partea masei pentru care lucrează, ușor de răstăcit și de agitat pentru nevoi superficiale și chiar închipuite³⁵.

Din cele de mai sus se desprind cu multă ușurință numeroase teze din care se va constitui, mai târziu, nucleul unei discipline teoretice de mare necesitate și actualitate: știința politică (politologia).

În primul rând, domeniul activității social-politice trebuie subsumat spiritului științific. Căci, afirmă Nădejde, postulatul oricărui spirit științific este „că orice se petrece în lume trebuie să fie supus unei legi, unei ordini fixe sau necesare; aceasta nu înseamnă altceva decât că orice se petrece în lume trebuie să aibă un substrat constant, etern”³⁶. Or, arată Nădejde, spiritul se diferențiază și el ca o parte a acestei lumi, „a lumii ca întreg considerată, o părticică a celui *ceva* care le cuprinde pe toate („întregul cosmic” – n.n., C.S.), și nu derivă din alte părțile ale lumii, cu care de altfel se găsește în legătură necesară. Spiritul, ca o diferențiere

³² *Ibidem*, p. 25.

³³ *Ibidem*, p. 26.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*, p. 27.

din întregul cosmic, și numai în această calitate, poartă în sine calitățile fundamentale ale acestuia, deci și constanța”³⁷.

În al doilea rând, activitatea social-politică („mișcarea socială”) presupune și reclamă ca pe un instrument indispensabil propaganda politico-morală, „dar făcută de oameni onești și preocupați în fapt de grija binelui comun, nu mascând sub ea un egoism comun”. După modelul Germaniei, D. C. Nădejde – bun cunosător al realității socio-politico-morale a acestei țări, din perioada studiilor sale universitare și doctorale – cere ca oamenii de știință să participe tot mai activ la viața politică, ei fiind aceia care, „în directă comunicare” cu decidenții politici și însuflețiți de aceștia sunt cei mai în măsură

să lumineze masele asupra temeiului nevoilor reale și asupra mijloacelor posibile de satisfacere a lor, asupra a ceea ce trebuie schimbat ca perversit ori nedrept în ordinea existentă, ca și asupra a ceea ce trebuie păstrat, asupra a ceea ce este drept să se ceară și ce-i posibil să se obțină, ca și asupra a ceea ce-i închipuire bolnavă sau poftă nerealizabilă³⁸.

Pe scurt: ca și întreaga activitate politică, și propaganda, care îi este subordonată și pe care o slujește, „trebuie să se bazeze pe știință” (neputând totuși înlocui vreodată știința).

În al treilea rând, propaganda, presupusă de Nădejde ca necesară bunului mers al ordinii sociale, trebuie să aibă – specifică el – sensul de disipare a datelor și cunoștințelor din orice domeniu al cunoașterii și practicii sociale în rândul oamenilor de diferite profesii, din diverse categorii sociale. Informațiile și cunoștințele răspândite trebuie să fie științifice, adică să poarte girul oamenilor de știință, deoarece doar ei „sunt acei care pot avea autoritatea suficientă ca să comunice poporului căruia aparțin luminele necesare și prin aceasta să-l păzească de răătăcirii, de tulburări și sacrificii zadarnice, să-l îndrumeze spre o muncă rânduită și rodnică”³⁹. Cu alte cuvinte, propaganda este imperios necesar să fie „conștientă și pozitivă”, nicidecum una „anarhică și nihilistă”, pentru a putea fi de ajutor întemeierii unui plan realizabil de reformă.

În al patrulea rând, propaganda nu trebuie să fie singura forță formatoare, ci ea trebuie să se instituie în viața socială ca o activitate complementară necesară altora: operei legislative, desfășurării educației morale, estetice, religioase etc.

În această ordine de idei, D. C. Nădejde postulează că spiritul nostru cheltuiește o anumită cantitate de energie, începând cu starea inițială de abordare a lucrurilor și până la descoperirea ordinii lor necesare, fie la nivel individual, fie la nivel de colectivitate, cu mențiunea că această cantitate de energie cheltuită nu este aceeași în oricare dintre stadiile efortului spiritului de a cunoaște. „Această energie e reclamată mai înainte de toate pentru satisfacerea nevoilor imediate ale existenței și se cheltuiește la început și pentru cunoașterea lucrurilor, numai întru cât această

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ *Ibidem.*

cunoaștere înlesnește satisfacerea nevoilor proprii⁴⁰. Și, introducând un amendament, el precizează cum că „pentru satisfacerea nevoilor imediate ale existenței ajunge și o cunoaștere superficială a lucrurilor”, în ideea că „omul poate trăi și cu o cunoștință incompletă”, dar că ea nu îi este suficientă pentru „dezvoltarea ființei sale sufletești, în care să fie posibilă punerea în valoare a calităților lui specifice – adică spirituale –, după cum îi este menirea”⁴¹. Ba, mai mult, adaugă Nădejde, „cu o cunoștință superficială despre lucruri, omul cheltuiește pentru nevoile prime o cantitate de energie cu mult mai mare decât dacă ar cunoaște științificește lucrurile”⁴². Cu aceasta el vrea să inducă ideea că, prin preocupări minore care vizează propria existență imediată cu nevoi primare, omul se îndepărtează de cunoașterea științifică a lucrurilor, zădărnindu-și, astfel, evoluția în direcția satisfacerii nevoilor superioare, spre care trebuie să tindă. El este de părere că în această situație se înregistrează o pierdere considerabilă de energie, ce s-ar putea economisi de la satisfacerea nevoilor prime în favoarea satisfacerii celor superioare (cu „o valoare sau durabilitate nepieritoare”). Odată evitată o astfel de situație, „e neîndoișor, că progresul științific merge mână-n mână cu înlesnirea traiului și cu dezvoltarea cât mai completă a spiritului”⁴³.

Așadar, el vorbește de existența a două tipuri de cunoștință: cunoștința superficială (rezultat al cunoașterii comune) și cunoștința întemeiată (rezultat al cunoașterii științifice – al epistemologiei) și, corespunzător, de știința superficială și știința întemeiată. În oricare dintre acestea însă, referința este obiectul sau despre obiect. În opinia lui, în sensul cel mai larg, obiectul este „tot ce poate sta față de noi, ca țință a activității noastre cognitive sau a tendinței de a ști”⁴⁴. În plan mai restrâns, obiectul este reprezentat de „tot ce formează mediul înconjurător însuflețit sau neînsuflețit, și poate ajunge în experiența noastră nemijlocită, precum și cele ce se petrec în noi *obiective*”⁴⁵. Pe scurt: aici el procedează la o disjuncție între obiectul posibil al cunoașterii – care poate fi orice formă a existenței materiale și spirituale, trecute și prezente – și obiectul real al cunoașterii – care vizează „obiectele aflate în experiența noastră nemijlocită”, *hic et nunc*.

De asemenea, el prezintă și „chestiunea specială” a căilor prin care dobândim cunoștințele științifice: „a) calea directă, întrebând și aflând noi înșine de la obiecte însușirile lor; b) calea indirectă, aflând de la semenii noștri, de la mediul social, ce fel sunt obiectele”⁴⁶. Interpretate în cheie contemporană, prima este calea cunoașterii propriu-zise, când subiectul cunoscător intră în contact direct și nemijlocit cu obiectul de cunoscut, apropiindu-și-l, iar cea de a doua este calea dobândirii de cunoștințe în urma comunicării cu ceilalți semenii (beneficiind de rezultatul cunoaș-

⁴⁰ *Ibidem*, p. 28.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*, p. 29.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 30.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

terii anterioare a acestora), în cadrul societății, prin educație în școală, biserică, armată sau în alte instituții cu rol educativ și de răspândire a cunoștințelor științifice. „(...) Cunoștința câștigată prin descoperire proprie” este „invențiune, creațiune originală”. Tipul uman caracteristic unei asemenea activități de dobândire de cunoștințe este *inventatorul*, care, spre deosebire de imitator, are „o putere specială, un fel de imaginație sui generis prin care el singur poate să scoată din fondul lui sufletesc, atât de misterios prezentat de obicei, ceva «original», adică ceva ce n-a mai existat”⁴⁷. Cel de-al doilea mod de a obține cunoștințele este acela în care ele sunt preluate „de la alții ori de la societate ca imitație, reproducere, copiere etc.”, iar tipul uman reprezentativ pentru o astfel de activitate este *imitatorul*, ce face parte din rândul spiritelor comune „mediocre” și căruia, de obicei, i se contestă „orice putere de creațiune”⁴⁸.

„Cu aceasta – este de părere D. C. Nădejde – se impune o nouă problemă: a raportului între știință și societate”, prilej cu care el deschide un nou front de lucru în plan teoretico-filosofic, pentru că, precizează: „Bine înțeles că acest raport e un caz special al raportului între conștiință sau suflet (individual considerat) și societate”⁴⁹.

Mecanismul acestui raport este explicat de Nădejde prin faptul că nu numai cunoștința este rezultatul unui raport între substratul conștiinței și lucrurile din afara ei, ci „orice se petrece în conștiință sau orice fenomen de conștiință”, cunoștința fiind doar „fața dinspre obiecte a fenomenului complex al activității sau muncii psihice”, fața lui internă constituind-o efortul; iar efortul fiind și el implicit într-un sentiment, după cum „cunoștința este implicită într-o senzațiune sau reprezentare”⁵⁰.

„Pe scurt, conchide Nădejde, tot ce se petrece în conștiință, ca rezultat al raporturilor ei cu lucrurile din afară, se diferențiază în două sensuri, după cum predomină în prefacerea conștiinței componentul extern sau cel intern”⁵¹. În opinia lui, anumite conținuturi ajung fenomene de conștiință doar dacă sunt în relație cu lumea din afară, cu mediul înconjurător. Dacă nu se poate ajunge astfel la conștiință, avertizează Nădejde, „nu urmează să existe același raport pentru toate componentele acestui mediu, și pentru toate deopotrivă de intim”⁵².

Elementele („componentele”) mediului despre care vorbește sunt: fizic, psihic, social. Această divizare nu trebuie înțeleasă, zice el, în sensul că ar putea să existe ceva psihic sau social fără fizic. „Potrivit experienței, observă el, tot ce este psihic sau social trebuie să fie nedespărțit de ceva fizic, de-o «masă», dar nu tot

⁴⁷ *Ibidem*, p. 33.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 30.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Dimitrie C. Nădejde face trimitere la lucrarea sa *Munca psihică și încercările determinării ei cantitative*, II. *Curba muncii și analiza ei*, București, Tipografia F. Göbl Fii, 1910, § 5.

⁵² Dimitrie C. Nădejde, *Despre știință și morală. Schițe și fragmente*, Fascicola II, București, Tiparul Curții Regale, F. Göbl Fii, 1910, pp. 30–31.

ce-i fizic reprezintă și ceva psihic”⁵³. Deși cele trei componente ale mediului sunt văzute de el într-o indisolubilă legătură, ca fiind de nedespărțit, totuși nu toate au același statut și aceeași importanță. Elementul fizic trebuie să fie prezent în chip necesar, în calitate de suport și sediu al celorlalte două: psihic și social, dar poate să existe și ca atare, fără încărcătură psihică sau socială. De aici derivă Nădejde „cercurile” concentrice în care se poate afla conștiința individuală, în funcție de cele trei componente care structurează mediul:

Astfel, conștiința individuală se găsește legată cu necesitate într-un cerc mai mare, ce cuprinde într-o unitate lucrurile fizice înconjurătoare, și-n lăuntrul acestui cerc se găsește legată cu necesitate într-un cerc mai mic, ce cuprinde într-o unitate conștiințele mediului social. În cercul fizic, conștiința individuală, pe calea simțurilor, descoperă determinările fizice ale lucrurilor, suferă influențele lor, dispune de ele când poate, dar nu comunică cu ele; căci o comunicare psihică nu se poate face decât prin mijlocul unei mișcări sau munci psihice (voințe – n.n., C.S.) și a sentimentelor întovărășitoare, și acest mijloc, potrivit experienței, lipsește lucrurilor sub aspectul lor fizic – și nici nu știm care ar fi în lucruri echivalentul muncii psihice sau ce calitate ar avea așa-zisa forță vie ce se presupune că lucrează în ele. În cercul psihic, din potrivă, conștiința individuală comunică în mod necesar cu cele ale mediului social, printr-un schimb reciproc de produse ale muncii psihice și de sentimente întovărășitoare, și această comunicare sau transmitere reciprocă de mișcare psihică între conștiințele individuale sau între indivizi constituie baza sintezei speciale din care rezultă mișcarea și conștiința socială⁵⁴.

Sublinierea care urmează clarifică și mai mult interacțiunea și comunicarea dintre diferitele ipostaze ale conștiinței individuale rezultate din concentricitatea cercurilor corespunzătoare componentelor mediului în care omul se învârtă în derularea vieții sale:

Atât în cercul fizic, cât și-n cercul social, conștiința individuală nu stă în același raport necesar de apropiere sau intimitate cu toate componentele cercului respectiv. Din cercurile mai mici care se diferențiază în lăuntrul cercului fizic, cel mai apropiat de conștiința individuală e a corpului propriu; legătura conștiinței individuale de corp este așa de strânsă încât nu se poate ridica un singur moment al vieții. Din cercurile mai mici care se diferențiază în lăuntrul cercului social, cel mai apropiat sau cel mai intim legat de conștiința individuală e al familiei sau al prietenilor de idei și sentimente, vine apoi cercul patriei etc.⁵⁵.

Precizarea lui Nădejde, că „toate cercurile de care vorbim aici sunt concentrice”, vine și lămurește aspectul esențial al conținutului sufletesc al conștiinței individuale, și anume că „fiecare punct sau sinteză de puncte” din planul acestor cercuri „poate fi centru”⁵⁶. Consecința constă în faptul că „a fi centru acestor cercuri înseamnă a fi un focar viu, activ de mișcare, superior în putere celorlalte cu care e în legătură și de la care primește raze de-o coloratură proprie”⁵⁷. Deci, își rezumă argumentația Nădejde, formulând și un postulat:

⁵³ *Ibidem*, p. 31.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 31.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 31–32.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 32.

⁵⁷ *Ibidem*.

orice conștiință individuală poate fi centrul viu, activ, al cercurilor fizice și sociale din care face parte.

Pe baza acestui postulat pot fi explicate: „formarea intuițiilor despre obiectele fizice și, mai departe, gândirile despre ele” și chiar „și comunicarea între indivizi”⁵⁸. Concluzia formulată de el se axează pe faptul că așa cum conștiința individuală poate fi centrul activ și deci poate domina celelalte puncte fizice și psihice ale cercurilor din care face parte, tot astfel poate fi dominată de ele, adică razele ei pot fi primite și transformate de alte focare. Aice e de relevat în special focarul poporului din care conștiința individuală face parte, care la rândul său poate domina sau fi dominat de alte popoare. Și așa mai departe⁵⁹. Contestarea posibilității conștiinței individuale de a fi un centru activ, un focar de mișcare psihică proprie, ar avea ca urmare nu numai pierderea sensului ei, dar, în egală măsură, și a oricărei ființări cosmice⁶⁰.

După etalarea întregului arsenal de argumente referitor la explicarea conștiinței individuale și a raporturilor ei cu societatea (prin angrenarea și a unor aspecte esențiale ale „raportului special între știință și societate”⁶¹) Dimitrie C. Nădejde declară că nu poate încheia considerațiile făcute, „fără o privire critică asupra ideilor, sau mai bine zis a erorilor fundamentale sociologice” care distorsionează uneori raportul individ și societate.⁶² Cu această ocazie, el observă că:

După forma tipică de explicare a raportului între individ și societate – explicare ce n- aparține unui anumit scriitor, ci se poate spune că domină sociologia curentă – viața sufletească a unui individ este determinată sau cauzată de mediul social de care este legată, ori e ecou, un reflect al acesteia⁶³.

Nădejde consideră ca netemeinică această „formă de explicare a vieții sufletești ca un extrem empirism social, reversul extremului empirism material sau fizic”, pentru că frizează absurdul, din moment ce pretinde „că pentru omul civilizat mediul cosmic (adică hrana, aerul, lumina, căldura etc.) e o cantitate negligeabilă”⁶⁴.

Argumentele aduse de el în vederea respingerii acestui determinism social absolutist în explicarea vieții sufletești (științifice, artistice, morale, religioase etc.) se referă la faptul că: 1. „cel puțin o jumătate a vieții sufletești nu este în legătură cu mediul social, ci cu cel cosmic, în care este cuprinsă și de care e influențată și societatea”⁶⁵; 2. Niciun om de știință care se respectă nu va susține că „senzațiile

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 33. Dimitrie C. Nădejde face trimitere și la lucrarea sa *Munca psihică și încercările determinării ei cantitative*. I. *Legile generale ale muncii psihice*, București, Tip. F. Gobl Fii, 1910, §. 3, 4, 29.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 33.

⁶¹ *Ibidem*, p. 37.

⁶² *Ibidem*, p. 36.

⁶³ *Ibidem*, p. 37.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*.

de lumină, sunet, căldură, sete etc.”, precum și ideile („gândirile”) despre „mișcările eterice, moleculare ori celulare, corespunzătoare senzațiunilor, se produc în conștiință din cauza mediului social”⁶⁶. Cel mult, se poate accepta, arată Nădejde, că „senzațiunile și gândirile de care vorbim, și sentimentele ce le întovărășesc, sunt deopotrivă fenomene de conștiință, ca și gândirile și sentimentele ce ne leagă de mediul social”, toate făcând, deopotrivă, obiectul preocupărilor omului «civilizat»⁶⁷.

Dimitrie C. Nădejde este un constant adversar și al „empirismului fizic” (ce consideră că conștiința individuală este „un ecou sau reflex al lumii din afară”), dar și al empirismului social (ce susține că conștiința individuală este un efect al mediului social), pe care le respinge: pe primul, pe baza „faptelor de experiență care dovedesc, că sufletul sau conștiința individuală e un centru activ, producător, și nu un ecou sau reflex al lumii din afară”⁶⁸ (cu excepția senzațiilor, ca fapte de conștiință, care sunt imagini subiective pasive, ce „se produc fără conștiința unor lucrări speciale proprii”), iar pe al doilea, pe baza observației că „mijlocul psihic al comunicării sociale îl constituie actele sau eforturile și sentimentele, și acestea, reprezentând latura subiectivă a vieții conștiente, sunt supuse nestabilității în ce privește influențele din afară, fizice sau sociale, adică – cum specifică el – „putem reacționa în moduri opuse și putem avea sentimente opuse, în ocazii deosebite, față de aceiași influențe din afară”⁶⁹.

Dacă aceste două orientări sociologice ale timpului său ar fi acceptate prin absurd, pe baza unei logici haotice („o logică în care ceia ce prin esență e nelogic devine logic”), spune Nădejde, atunci ele ar apărea ca fiind întemeiate pe baza ideii fundamentale a dependenței exclusive sau „ca și exclusive” a conștiinței individuale de societate și a emancipării complete sau „ca și complete” a societății de indivizi.

Respingând cu fermitate explicațiile oferite de orientările amintite, Dimitrie C. Nădejde propune o explicație originală (inedită) raportului între individ și societate și invers, din perspectiva sistemic-structurală pe care se întemeiază ceea ce este cunoscut astăzi sub numele de Teoria Generală a Sistemelor (T.G.S.):

Nu este posibil de conceput altfel orice formă de existență fenomenală decât rezultând dintr-un sistem și fiind prinsă în angrenagiul altor sisteme; și nu-i posibil de conceput altfel raportul între o formă complexă de existență fenomenală și elementele ce le cuprinde, decât ca un raport între o rezultantă și niște componente de mișcare (în mod similar, în T.G.S. sistemul nu este suma elementelor sale, ci rezultanta elementelor aflate în interacțiune înăuntrul sistemului – n.n., C.S.). Acesta-i singurul mijloc de-a explica și raportul între societate și individ sau invers, precum și raportul între diverși indivizi, ca membri ai aceleiași societăți⁷⁰.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 38.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 39.

Interpretarea structural-sistemică avansată de el explică corect mecanismul devenirii societății. În acest sens, subliniază el, „mișcarea socială nu-i reductibilă la mișcarea unui individ sau component, tot așa după cum mișcarea unui individ sau component nu-i reductibilă la cea a unui întreg sistem social. Mișcarea unui individ presupune cu necesitate angrenagiul rudimentar sau dezvoltat al mecanismului social (nu se poate concepe un individ existând singur pe lume), iar mișcarea socială presupune cu aceiași necesitate mișcarea proprie a indivizilor”. În mod surprinzător, Nădejde schițează esența T.G.S cu o jumătate de secol înainte ca aceasta să se nască:

Între mișcarea sistemului social și cea a indivizilor există de la început și până la sfârșit o susținere și o împiedecare sau zădărnici reciprocă; individul își menține în sistemul social mișcarea liberă, inițiativa lui proprie, cât timp aceasta nu-i în conflict cu interesul general; sistemul anihilează, dacă individul nu evită singur, acea mișcare individuală ce nu se acordează cu sensul mișcării sistemului; cu cât un individ se afirmă mai mult prin intensitatea sau superioritatea activității, cu atât influențează mai mult sistemul ori ocupă un punct mai dominant în el; cu cât mai plină sau mai puternică, mai liberă și mai acomodabilă sensului mișcării sistemului este mișcarea indivizilor, cu atât mai plină, mai puternică și mai liberă e mișcarea sistemului și invers⁷¹.

Este știut astăzi că o mulțime de elemente nu pot forma un sistem dacă nu au afinități și trăsături comune și nu se supun acelorași legi de funcționare a sistemului. De parcă ar dicta din actuala T.G.S. principiul actual de constituire al sistemului social, Nădejde formulează această problemă astfel:

Neapărat, o anumită mulțime de indivizi n-ar putea să formeze un sistem social dacă între ei n-ar fi o înrudire, ceva comun, adică același dispozițiuni de mișcare, sau aceleași legi; și un sistem social n-ar putea să existe fără dispozițiunile fundamentale sau legile comune de mișcare ale indivizilor⁷².

D. C. Nădejde susține cu tărie ideea că, întrucât nu se poate concepe individul existând fără societate și invers, trebuie admisă teza că ambele apar deodată, funcționează în indisolubilă legătură, în baza acelorași legi. Prin urmare, „întrebarea asupra originii acestor legi comune” – și pentru individ, și pentru societate – (sinonimă cu „cea a originii acelorași legi aflate atât în gândire, cât și în lucruri”) „ce iese din domeniul experienței și se îndreaptă spre fondul adânc și unitar al întregii existențe fenomenale” este o întrebare al cărei răspuns este, pe scurt, „că tot ce este existență fenomenală, deci calitativ deosebită, se datorează acelorași legi fundamentale ale cosmosului, lucrând însă între elemente sau componente deosebite”⁷³.

În perspectiva acestui principiu formulat de el, societatea îi apare ca „rezultatul acțiunii acelorași legi care lucrează pretutindeni în cosm, răsfrânge într-un «mediu» special sau în niște componente speciale: mulțimea indivizilor care formează unitatea sistemului social”. În aceeași perspectivă, arată el, individul este

⁷¹ *Ibidem*, pp. 39–40.

⁷² *Ibidem*, p. 40.

⁷³ *Ibidem*.

și el rezultatul aceluiași legi care lucrează și-n societate, dar răsfrânge numai în mediul special al conștiinței individuale, adică, explică Nădejde, în mulțimea proceselor psihice ce formează unitatea sau sistemul acestei conștiințe.

Observăm că pentru Nădejde există o perfectă simetrie între societate și individ din unghiul de vedere al felului cum apar ca „rezultatul acțiunii aceluiași legi”. Specificul fiecăreia fiind dat de particularizarea acestor legi (de modul cum ele se răsfrâng în mediul special al fiecăreia).

Așadar, ele se află în permanență într-o legătură necesară, dar, în pofida acesteia, sunt ireductibile una la alta, rămânând două realități psihice, bine distincte:

„Cât timp în experiență se dovedește că indivizii nu posedă ceea ce-i *specific* societății și societatea ceea ce-i *specific* indivizilor, trebuie să considerăm atât individul sau sistemul unei conștiințe individuale, cât și sistemul social ca două realități psihice bine distincte, care se găsesc într-o legătură necesară, dar nu se pot reduce unul la altul. Această legătură se datorează – cum am spus – legilor fundamentale ale cosmosului, răsfrânge însă în componente cu-o afinitate specială”⁷⁴.

Dimitrie C. Nădejde se pronunță ferm împotriva acelor „teorii și construcțiuni artificiale din frânturi de gândire, pline de erori și de absurd” care „explică viața sufletească a individului ca efect sau reflect al vieții sociale, urmărind justificarea aspirațiunii de nivelare a diferențelor individuale și de ștergere a inițiativei de mișcare și de valorificare a calităților personale”⁷⁵.

În această paradigmă trebuie văzută laborioasa demonstrație de mai sus (vezi *supra*) făcută, în primul rând, pentru susținerea ideii că nici viața psihică (conștiința individuală) a omului, nici viața psihică a societății (conștiința socială) nu sunt determinate direct și nemijlocit de viața economico-socială a societății (cum considerau adepții socialismului, ai materialismului economic), iar în al doilea rând, pentru a promova teza că viața sufletească a individului nu este un rezultat al ogîndirii vieții sociale (cum proclamau sociologii din vremea sa).

Această amplă argumentare sprijină deci teoria după care viața psihică are o independență relativă față de viața socială, atât în ceea ce privește geneza, cât și în ceea ce privește dinamica și funcționarea; atât în ce privește sistemul psiho-social, cât și pe cel psiho-individual.

Referitor la sistemul psiho-social, Nădejde afirmă că acesta este „fixat într-un loc anumit, posedă un așezământ economic, posedă o limbă specială, o ordine juridică, școlară, militară, posedă o credință, în scurt, o cultură științifică, etică, estetică”⁷⁶. Spre deosebire de sistemul psiho-social, cel psiho-individual, prin conștiința sa individuală (abstrasă *din* și separată *de* a celorlalți) niciodată nu va putea „produce limba specială a unui popor, ordinea lui juridică, școlară, militară, în sfârșit, cultura lui”; cel mult va putea să le asimileze în decursul vieții sale, prin socializare și educație.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 41.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 43.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 42.

Prin aceasta, menționează Nădejde, făcând parte dintr-un sistem psiho-social sau dintr-un popor, „fiecare conștiință individuală, într-un grad mai mare sau mai mic, după forța ce reprezintă, devine purtătorul calităților sistemului social” și, implicit, exponentul poporului său. „Pe de altă parte, atrage el atenția, niciodată un sistem social nu poate avea, nici lua (nu poate dispune de – n.n., C.S.) libertatea de mișcare și multiplicitatea de combinațiune a individului, care-și poate schimba locul, limba, școala, își poate schimba credința, convingerile științifice, etice etc., în sfârșit, poate intra cu înlesnire și-n alt sistem social, chiar în conflict de interese cu cel în care a fost”⁷⁷.

De remarcat pledoaria lui Nădejde pentru progresul social („mișcare socială”, cum îi spune el) și mai ales cultural, datorat „produselor muncii mulțimii indivizilor cari formează straturile inferioare ale societății”, dar în special grație produselor muncii creatorilor de valori culturale, care, desigur, exercită o influență incomparabil mai mare decât primii⁷⁸. Pe scurt, el apreciază contribuția la „conservarea și dezvoltarea sistemului social” chiar și a celui mai modest producător de bunuri, dar mai ales aceea a personalității științifice și culturale. Atât progresul social general, cât și cel cultural-științific-artistic au nevoie, arată el, de un mediu favorabil:

Într-o societate în care puterile de muncă sunt încătușate de tiranie sau arbitrar, ori rătăcite de libertinagiu, ca și într-una în care domnește, fără posibilitatea unei reacțiuni eficace, ignoranța sau scepticismul, lipsa de gust sau tocirea și afemeierea gustului, nu se poate ridica templu curat cultului științei și al artei, fiindcă nu se poate sau nu s-a putut ridica templu curat idealului moral⁷⁹.

Existența unui „templu curat al cultului științei și artei” se impune, spune el, pe considerentul că știința și arta, punându-se în serviciul binelui, trebuie să-și păstreze și ele curățenia morală („caracterul lor propriu”), pentru că, altfel, „pervertindu-se nu pot servi binelui, ci numai unor anumite interese egoiste (fie individuale, fie sociale)”⁸⁰. Astfel de cazuri de pervertire morală, oricât ar fi de mascate, se petrec aievea; ele sunt chiar tolerate de „morală socială”, de vreme ce le trece cu vederea, ba uneori chiar le sprijină, constată Nădejde.

Cu toate acestea, viziunea lui asupra mersului societății și al ordinii morale din timpul său este optimistă prin faptul că propune soluții: mai întâi, se impune o identificare și ierarhizare a „legilor de conduită” după felul muncii. Cele care trebuie să domine în vârful ierarhiei sunt „legile care cer consacrarea muncii în vederea valorilor culturale, fiindcă aceste singure pot avea cea mai mare durabilitate, se pot apropia și parțial chiar atinge punctul valorii absolute sau necondiționate”⁸¹. Însă, precizează Nădejde, chiar și în această zonă rarefiată a valorilor

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 43.

⁷⁹ Dimitrie C. Nădejde, *Probleme etice*, București, Tipografia Curții Regale, F. Göbl Fii, 1911, p. 19. (Pe copertă, titlul: *Schițe și fragmente*. Fasc. III. *Probleme*.)

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Dimitrie C. Nădejde, *Despre știință și morală. Schițe și fragmente*, Fascicola II, București, Tiparul Curții Regale, F. Göbl Fii, 1910, p. 52.

culturale trebuie să existe o ierarhie: „valorile științifice și estetice trebuie să fie subordonate celor etice, întrucât, cauzal, producerea lor e condiționată de acțiunea principiului dominant etic: constanța absolută a faptelor, precum și de prima lege specială de conduită, formulată mai sus”⁸².

Imediat, sub nivelul legilor de conduită corespunzătoare valorilor culturale, trebuie să existe palierul legilor de conduită „care cer consacarea muncii în vederea dezvoltării cât mai libere și mai depline a poporului sau statului, mai bine zis, a vastului sistem social căruia îi aparținem”⁸³. Condiția necesară menționată de Nădejde este aceea că „astfel de legi sunt valabile numai dacă acel sistem social merită sacrificiul muncii individuale; și cu necesitate numai acel sistem social merită un astfel de sacrificiu, care este în serviciul valorilor culturale, în ordinea arătată”⁸⁴.

Dezvăluind mai departe etajarea mecanismului de acțiune a legilor de conduită, el arată că sub planul legilor de conduită specificate ca valabile pentru munca consacrată în scopul dezvoltării sistemului social (poporului și statului), se situează nivelul legilor de conduită care privesc dezvoltarea psihică a individului și, sub acesta, constituind baza piramidei, se află nivelul legilor de conduită care privesc dezvoltarea fizică a individului⁸⁵.

Dacă analiza acestui mecanism defalcat pe niveluri dezvăluie „fondurile reale ale diverselor legi de conduită în experiența vieții morale”, indicând că fiecare dintre acestea are rostul lui în realizarea idealului moral și a progresului social, lucrurile nu mai stau la fel dacă îl considerăm în integralitatea sa. Căci, subliniază Nădejde,

Dacă acum vrem să cuprindem într-o unitate fondurile reale ale diverselor legi de conduită în experiența vieții morale, trebuie să recunoaștem pentru toate aceleași dispozițiuni generale de muncă, dominate de dispozițiunea idealului moral, și pentru fiecare în parte adăugându-se alături de lucrarea intensă a dispozițiunei specifice, corespunzătoare legii (de exemplu: dispozițiunea pentru țară, familie etc.), și dispozițiunile tuturor valorilor supraordinate⁸⁶.

Trebuie ținut seama ca, în cazul apariției unei concurențe sau a unui conflict între „dispozițiunea fundamentală a idealului moral” „cu tot mai multe dispozițiuni speciale”, să se intervină pentru temperarea intensității „energiei” aparținând celei fundamentale. Numai astfel, crede Nădejde, se explică cauzal ordinea ierarhică a scopurilor morale sau a legilor speciale de conduită⁸⁷.

De reținut – și pentru teoria etică, dar și pentru practica morală a vremurilor noastre – ideile lui Nădejde cu privire la „dispozițiunea idealului moral”, conceput de el ca „nervul vieții morale” din care „ca o rază de lumină și căldură ce,

⁸² *Ibidem.*

⁸³ *Ibidem.*

⁸⁴ *Ibidem.*

⁸⁵ *Ibidem.*

⁸⁶ *Ibidem*, p. 53.

⁸⁷ *Ibidem.*

desprinzându-se din focul nestins al absolutului, se încorporează treptat, și-n măsura treptatei încorporări sau materializări se întunecă și se răcește treptat, până ajunge în mulți indivizi aproape să nu mai fie simțită, ceea ce ar putea conduce, dacă astfel de indivizi se iau ca normă, la contestarea existenței ei”.

Convingerea lui este că omul, fiind un bulgăre de humă modelat de Dumnezeu după chipul și asemănarea sa și însuflețit cu Duhul Sfânt, viețuiește „stăpânit de patime și poftă trecătoare”, de care, conștient fiind prin liberul arbitru cu care a fost înzestrat de Creator, tinde tot timpul să se lepede de servituțile impuse de încorsetarea lui în „lanțurile «mânei de pământ»” din care provine, izbutind doar atunci când face abstracție de grijile existenței lui materiale, momente în care uită de el și de prozaica viață care îl presează și își concentrează „toată atențiunea, tot spiritul, spre obiectele valorilor nepieritoare ale moralei, ale științei, ale artei”⁸⁸.

Nădejde numește „această izolare în noi și prin noi înșine” „izolare metodică” ce are menirea de a duce la „concentrarea exclusivă spre adâncul existenței, prilejuind dezvoltarea și dobândirea acelei părți „din lumina sau căldura eternă, accesibilă nouă”⁸⁹. Atunci, atenționează el, are loc „singura dematerializare posibil de cunoscut și de realizat în experiența vieții noastre trecătoare”, ca o condiție „a producerii oricărei opere durabile”⁹⁰.

Pentru încheierea argumentării sale cu privire la idealul moral abstract – de care se vorbește în judecățile critic-formale –, Nădejde arată ce se petrece pe planul conștiinței noastre; concret, care sunt fenomenele corespunzătoare lucrării aceluia „nerv” al legilor morale la care s-a referit mai înainte. Acestea sunt două, specifice unor stări (stadii) diferite: 1. Plăcerea, ca simptom al stării de moment, al legăturii formei noastre trecătoare cu întregul din care s-a desprins; și 2. Iubirea („atracțiunea”), ca simptom al direcției de mișcare a legăturii de mai sus.

Eliberate și curățate de judecarea lor critic-formală, dar impregnate de „conținutul de simțire” (de viață reală: „fapte zilnice”, „utilități sau expediente ale vieții”), legile morale „ajung toate niște porunci ale iubirii: iubește munca în vederea binelui; iubește adevărul, frumosul; iubește patria; iubește pe cei mai de aproape; iubește-te pe tine trupește și sufletește etc.”⁹¹.

Plăcerea și iubirea, propuse de Nădejde ca un conținut viu al legilor morale, trebuie să aibă „un deosebit caracter de puritate”, ceea ce nu înseamnă că plăcerile obișnuite pe care le gustăm în viață și cărora unii dintre noi le închinăm viața (plăcerile senzuale, ca exemplu dat de el) ar fi, prin esența lor, impure. Ele nu pot fi impure de vreme ce sunt un produs al legilor naturale; pot deveni însă impure din momentul în care „contrazic în mod flagrant legile morale și, prin aceasta, dezvolt-

⁸⁸ Dimitrie C. Nădejde, *Despre știință și morală. Schițe și fragmente*, Fascicola II, București, Tiparul Curții Regale, F. Göbl Fii, 1910, p. 53.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*, p. 54.

tarea armonică a vieții în vederea idealului moral – și degradează astfel natura omenească”⁹².

De aceea, avertizează Nădejde, „cu cât ne lăsăm legați de nevoile, patimile și poftetele trecătoare ale vieții, cu atât suntem mai mult robii plăcerilor comune și adeseori degradatoare”⁹³. Conduita noastră trebuie să fie la polul opus: să ne străduim să le limităm și să ne emancipăm de ele pentru că numai astfel devenim capabili să „ne înălțăm mai mult”, adică să consacram munca și viața noastră creării (producerii) de valori durabile ale culturii: ale moralei, științei, artei⁹⁴. În acest proces este necesar să se procedeze cu multă atenție, deoarece, chiar dacă utilitățile sau expedientele vieții trebuie să fie incluse în sfera preocupărilor eticii (unele sisteme de etică, cum sunt utilitarismul, evoluționismul, chiar au făcut-o), nu trebuie în niciun caz să se confunde valorile etice superioare ale culturii, de tipul celor de mai sus, cu utilitățile sau expedientele vieții⁹⁵.

Problemele etice aduse în dezbatere de Dimitrie C. Nădejde la începutul secolului al XX-lea, chiar dacă astăzi par *topoi* (dar să nu uităm momentul și contextul în care au fost schițate), sunt însoțite de credința că, prin unele soluții date acestora, deschid „o latură nouă a cercetărilor etice, lăsată cu totul în umbră până acum...”⁹⁶. Nucleul contribuției lui Nădejde stă în argumentația sa că este nevoie, pentru constituirea moralei ca știință de sine stătătoare, deopotrivă de logică și psihologie, întrucât, în esența ei, conduita morală ca obiect al eticii presupune concomitent gândirea și sensibilitatea morală.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 55.

⁹⁶ Dimitrie C. Nădejde, *Probleme etice*, București, Tipografia Curții Regale, F. Göbl Fii, 1911, p. 21. (Pe copertă, titlul: *Schițe și fragmente*. Fasc. III. *Probleme*.)

FIINȚĂ ȘI TRĂIRE: NECESITATEA METAFIZICII ÎN VIZIUNEA LUI NAE IONESCU

MIHAI POPA*

BEING AND LIVING: THE NEED FOR METAPHYSICS
IN NAE IONESCU'S VIEW

ABSTRACT: Nae Ionescu's project of metaphysics is centred on the category of being besides other fundamental concepts, ontological as well as epistemological, all of them receiving meaning through the concept of freedom as personal experience. According to the Romanian philosopher, being cannot be defined in a classical, logical-categorical manner but only starting from *a fact of living*. Nae Ionescu's metaphysics is an anthropological project: human being is seen as a whole that can reach its fulfilment by knowledge and action in a real community.

KEYWORDS: being; existence; knowledge; transcendence; freedom.

Într-o conferință susținută pe 8 decembrie 1921, publicată în același an în rezumat în *Ideea Europeană*¹, sub titlul *De la Galilei la Einstein*, Nae Ionescu face o scurtă prezentare a teoriei relativității prin prisma semnificației sale metodologice pentru știința fizicii sau a științei în general. Și anume, consideră el, prin teoria relativității se constată două tendințe în relația subiect–obiect: pe de o parte, aceea de a oferi obiectului în relația lui cu subiectul-observator un statut de relativă independență sau, cum spune autorul, tendința de a-l considera „într-o existență a sa aproape absolută” (niciun observator nu mai are o situație privilegiată față de ceilalți, observația este considerată numai în relație strictă cu obiectul măsurat); pe de altă parte, putem constata înlocuirea conceptelor de timp și spațiu absolute printr-o relație, *măsura* acestora, aceasta depinzând de poziția fiecărui observator în raport cu obiectul².

Teoria relativității reprezintă însă, în cadrul istoriei științei, o consecință normală a schimbării paradigmei în mecanismul cercetării științifice. Aceasta constă în punerea accentului pe conceptul de funcție, și nu pe cel de substanță, așa cum se întâmpla în știința Greciei antice, tendință pe care o vedem accentuându-se de la Galilei, când se pune în prim-plan un alt concept al cunoașterii ce semnifică

¹ *Ideea europeană*, anul III, nr. 81, pp. 4–11, sub semnătura Nicolae C. Ionescu. Referințele noastre sunt la textul apărut în volumul Nae Ionescu, *Neliniștea metafizică*, ediție și note de Marin Diaconu, București, Editura Fundației Culturale Române, 1993, pp. 99–102.

² *Ibidem*, p. 101.

* Institutul de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu-Motru” al Academiei Române

„momentul în care știința calitativă greacă, intrată încă demult în disoluție, pășește hotărât înspre știința cantitativă”, când constatăm că are loc „înlocuirea conceptelor intuitive prin măsura lor, printr-o relațiune oarecare”³. Plecând de la această relativizare a modului în care trebuie să ne raportăm la obiectul cercetării științifice, care a apărut dintr-o necesitate a evoluției științei în sensul „acomodării” observatorului la evenimentul studiat, constatăm că apariția teoriei relativității a fost o necesitate în evoluția științei fizicii, o necesitate ce corespundea schimbării de paradigmă logic-metodologică în abordarea fenomenului, anume, abandonarea conceptului sau a perspectivei substanțialiste în favoarea celei funcționaliste.

Apariția teoriei relativității se încadrează într-un proces normal de „științificizare” a gândirii – înspre care științele particulare s-au orientat pe măsură ce s-a încercat „pozitivarea” cercetării, acordarea unei atenții sporite raporturilor cantitative sau celor funcționale dintre sau în interiorul evenimentelor, în detrimentul celor calitative, în vederea eliminării subiectivismului. Totuși, perspectiva subiectului în raport cu obiectul nu se poate elimina atunci când aceasta este considerată în raport cu experiența ca întreg, sub aspectul ei cel mai general, ca experiență-limită a eului raportat la existență și la ceea ce ar putea fi dincolo de ea.

Problema experienței totale sau întregi nu se poate pune în termenii cercetării științelor particulare, ci numai în plan metafizic, care, ca domeniu, răspunde unei necesități adânci a omului, anume, spune Nae Ionescu, aceea de a găsi un echilibru între eu și ceea ce există, între eu și ceea ce poate fi dincolo de existență. În termenii cei mai generali, necesitatea metafizică ca echilibrare a omului în existență poate fi și o încercare a omului de a depăși limitele condiției umane – o încercare soteriologică sau una de împăcare cu existența, după ce a ratat mântuirea. Ca fapt de experiență ultimă și totală, experiența metafizică se consumă individual, ca un fel „destăinuire, un fel de mărturisire de credință a unui înviat din morți”⁴.

Odată stabilit orizontul situației metafizice, Nae Ionescu indică și zarea dinspre care ținim transcendența sau locul în care se creează așteptarea, necesitatea metafizică – și o face nu în sens categorial, așa cum s-a procedat de regulă în istoria filosofiei, de la Platon, dar mai ales odată cu Aristotel, ci pornind de la o situație antropologică. Oricum, ceea ce va declanșa interogația metafizică nu este o necesitate logică, ci un proces interior, un fapt de trăire sau, cum spune autorul, o situație lirică sau de mărturisire:

Și, cel mai frecvent proces, cel mai la îndemână dintre toate soluțiile metafizice practice de către fiecare dintre noi – habar neavând că facem metafizică –, cea mai curentă practică este *iubirea*. Iubirea asta este ieșirea din tine însuși, dăruirea persoanei tale înspre o unitate nouă, o unitate alta decât tu și ceilalți, decât tine și altă persoană. În adevăr, înspre o unitate în care se topesc cele două individualități⁵.

³ *Ibidem*, pp. 101–102.

⁴ Nae Ionescu, *Tratat de metafizică*, curs inedit, stenografiat și transcris de Dumitru Neacșu, ediție îngrijită de Maria Diaconescu și Dan Zamfirescu, București, Editura „Roza Vânturilor”, 1999, p. 18.

⁵ *Ibidem*, p. 171.

Instituind acest proces printr-un fapt de trăire, într-o situație pasională, Nae Ionescu ne spune însă că nu putem să o facem altfel decât prin mijlocirea sau în interiorul limbajului, căci numai aici gândul și trăirea se contopesc, cuvântul, limba fiind cealaltă unitate fără de care nu putem conștientiza și nici exprima pe prima, iubirea. Prin limbaj luăm cunoștință de eu, ca și de necesitatea de a integra eul într-o unitate mai cuprinzătoare, căci eul este în funcție de om și este al omului, iar omul nu poate comunica și nu poate exista ca individ singular, ci într-o totalitate, într-o colectivitate. Colectivitatea și istoria reprezintă, din perspectiva eului sau a omului, transcendența sau orizontul metafizic – o realitate care cuprinde toate realitățile existente, ca și pe cele posibile:

Dacă eul ar fi o existență ultimă, el nu ar putea să devină obiect decât tot pentru sine: eu exist și eu am cunoștință de acest eu; și, mai departe: eu am cunoștință că am cunoștința acestui eu. Și așa mai departe, până la infinit⁶.

S-ar ajunge astfel la solipsism. Însă nici concentrarea eului către subiectul care gândește, care se gândește pe sine devenind conștient că acest act este singurul și ultimul criteriu al existenței sale, punctul de vedere al lui Descartes, nu este suficient. Întotdeauna se pornește de la realitate. Dialectica gândirii, contrapunerea eului realității surprinse în concept reprezintă și conștientizarea alterității în relația eu–lume, eu–ceilalți, sau între ființa eului și ființa lucrurilor; clasificarea lor în genuri poate încercui ființa, atât ființa interioară, cât și ființa din lucruri, ca în dialectica platoniciană, poate da seama de ceea ce este și de ceea ce nu este: cele care sunt, organizate în genuri, se contrapun celor care nu sunt. Genurile platoniciene se împărtășesc de la ființă prin continuă participare la ea; însă cele care sunt, în foarte multe cazuri, sunt pentru că altele nu sunt. Dar ceea ce are o deosebită importanță în teoria ființei, de la Platon încolo, este faptul că și diferitul, alteritatea, se definește în raport cu ființa, prin participare la aceasta. Ideea o subliniază Străinul din *Sofistul*,

anume că genurile se îmbină între ele, că atât ființa lucrurilor, cât și alteritatea le străbat pe toate și că, împăcate între ele, diferitul, împărtășindu-se de la ființă, există prin participare, nefiind desigur genul de la care se împărtășește, ci rămânând diferit, iar diferit fiind de ființa lucrurilor, el este neapărat și cât se poate de limpede ceea ce nu este⁷.

Prin introducerea în discuție a neființei, doctrina platoniciană nu numai că delimitează foarte clar orizontul Ființei (în primul rând ținând seama de accepția parmenidiană a termenului), dar pune problema ei, prin intermediul metodei dialectice, în direcția justă a logosului, pornind de la „definirea” ființei ca ceva care este, deoarece, tot în sens parmenidian, așa cum se insinuează încă de la început, numai ce este trebuie cercetat, cele ce nu sunt fiind în afara gândirii: „Căci nicicând vreoa constrângere nu va putea face să fie lucrurile ce nu sânt, ci depărtează-ți

⁶ *Ibidem*, p. 64.

⁷ Platon, *Opere complete*, IV (*Sofistul*), ediție îngrijită de Petru Creția, Constantin Noica și Cătălin Partenie, București, Editura Humanitas, 2004, p. 79 (259 a).

cugetul de această cale de cercetare”⁸. Și totuși, neființa – cel puțin sub aspect dialectic, cea care stimulează mișcarea conceptului, posibilul și contradictoriul, dualitatea care pune în opoziție și face ca tema să evolueze, chiar și iraționalul – nu poate să rămână în afara acestei relații (logice) și nici în afara sferei ontologice. Nae Ionescu spune că prima idee de ordine pe care o introduce gândirea este în legătură cu ideea generală de ființă⁹. În legătură cu ființa, care nu se poate defini prin genul proxim și diferența specifică, se problematizează și, mai mult decât atât, spune Nae Ionescu în același loc, se poate spune ceva, o putem înțelege; o înțelegem nu numai pentru că avem o intuiție a ei, că o trăim, ci și pentru că putem spune despre ea într-un discurs. Spunând, o punem într-o situație logică. Asta poate însemna, în sensul cel mai larg, că ființa este subiect, ceva la care se raportează altceva, dar și care stă sub ceva¹⁰. Însă, în aceeași situație, în care căutăm să înțelegem ființa (nu existența, care este o poziție, este lumea din afara subiectului), descoperim că orice ființă poate fi obiect. Punând această primă ordine, logică, în lume, plecând de la ideea generală de ființă, descoperim că ființa este modul cel mai general al lui ceva, că se pot deosebi, în sfera conștiinței, ființe care sunt subiect, dar și ființe care sunt obiect, iar între ele sunt raporturi atât logice, cât și situații, deci și raporturi ontologice. Ființa, care este ceva, poate fi (și trebuie) înțeleasă în raport cu altceva, cu alteritatea ființei ori, la limită, cu nimicul sau neființa. În raport cu ființa (*ceva*), iar acest lucru îl subliniază Nae Ionescu, neființa sau nimicul (care încă mai are tensiune logică) face posibilă unitatea deoarece o pune în relație cu pluralitatea.

Nimicul ca altceva se poate determina în opoziție cu ceva care este caracteristica „pozitivă” în ordine ontologică, ca și necesară, a ființei din lucruri, ca și a ființei gândite. Alteritatea poate fi celălalt termen care „verifică”, din perspectiva subiectului, calitatea ființei de a se face cunoscută și, în același timp, consolidează unitatea sa, chiar dacă o face numai prin repetiție sau multiplicare; această posibilitate o avem prin principiul identității, chiar cu riscul de a imobiliza ființa în unitate:

Unitatea nu poate să fie repetată pentru simplul motiv că nu există posibilitatea de a repeta ceva care stă sub principiul identității. [...] Unitatea matematică are același conținut; dar identitatea de conținut nu fundează în nici un fel identitatea de obiecte¹¹.

Despre nimic se poate spune că este nedeterminat în ordine sensibilă, că nu este în lucruri, dar poate fi considerat *cumva*, poate fi prins într-o judecată, cel puțin ca logică negativă, prin care se poate încercui absolutul. În sens parmenidian, așa cum știm, trebuie să refuzăm cercetarea a ceea ce nu este, însă cunoașterea ființei (în sens absolut) trebuie să țină seama de neființă. Realitatea este deter-

⁸ *Ibidem*, p. 42 (237 a).

⁹ Nae Ionescu, *op. cit.*, p. 45.

¹⁰ *Ibidem*, p. 41.

¹¹ *Ibidem*, p. 105.

minată, logic sau ontologic, de ceea ce este, însă conștiința, gândirea despre ceva, ia în considerare și posibilul sau virtualul, ceva care (încă) nu a intrat în existență, dar este semnalat gândirii; în baza acestui, să-i zicem, posibil putem spune că ființa este, dar și că ființa devine: nimicul intră în existență, el mediază calea ființei, în sens parmenidian, ca și în sens platonician, așa cum ne previne Heidegger: a te întreba despre ființă nu înseamnă să întorci spatele nimicului¹². Încercuind ființa, dăm seama și de sfera nimicului, ca de altceva de care trăirea (metafizică) trebuie să țină seama; el intră în sfera gândirii ca altceva, ca posibilitate a lucrului gândit sau ca imposibilitate, căci existența reprezintă necesitatea ca ființa să fie într-un fel, și nu în alt fel, dar se poate ca ființa să fie, nu din necesitate, printr-o întâmplare, și altceva:

Existența este, prin urmare, o anumită stare a ființei. Ființa poate să existe și poate să nu existe. Existența este o stare nouă a ființei. Ea a trecut în ceea ce noi numim realitate, în experiența noastră, în realitatea experienței noastre¹³.

Eul, prin experiență, care nu este numai pozitivă, întâlnește sau conștientizează nimicul. Necesitatea experienței metafizice poate să țină seama de zona transcendenței sau absolutul, care, nu mai puțin, ne configurează trăirea. Ca trăire metafizică, depășirea sensibilului este inevitabilă, chiar necesară, am spune, pentru un om deplin. În experiența eului realitatea se impune cu necesitate, dar tot eul care gândește transcende realitatea, are experiențe care nu aparțin realului, ci idealului sau absolutului. Realitatea este formată și, ca posibilitate, realizată, este dată, însă eul transcende realitatea, își pune problema absolutului, care constituie un orizont permanent al său. Realitatea însăși, cea trăită, ne relevă o realitate absolută asupra căreia putem specula. Sunt cel puțin două căi sau moduri de a realiza absolutul: prima este cea a relației obiect–subiect, cea de a doua, a conceptualizării libertății (ca ființă sau nimic, logic și ontologic, absolutul este o zonă a contradicției pe care conștiința în sens de cunoaștere rațională nu o poate gestiona). Ambele se raportează la om – numai omul este reperul subiectiv și absolut în realitatea subiectivă al transcendenței, așa cum am amintit la începutul acestor pagini referitor la opinia lui Nae Ionescu despre teoria relativității și la raportul dintre obiect și subiect (subiectul ca observator al situației sau translației obiectului în spațiu-timp), ca și la afirmația autorului că relativismul tinde să elimine subiectivismul și, totodată, instituie „obiectul în drepturile lui și într-o existență aproape absolută”¹⁴. Într-o situație metafizică, putem spune, subiectul are un caracter absolut, la el se raportează atât lumea de aici, cât și ceea ce este dincolo în felul în care ceea ce este dincolo are relevanță în vreun fel în ființa subiectului.

Relativitatea pornește de la un principiu simplu, cel al echivalenței sistemelor de referință. Observatorul raportează două sisteme ce se află în mișcare (relativă, și

¹² M. Heidegger, *Introducere în metafizică*, București, Editura Humanitas, 1999, p. 152.

¹³ Nae Ionescu, *op. cit.*, p. 109.

¹⁴ *Idem*, *Neliniștea metafizică*, ed. cit., p. 101.

nu absolută) unul față de altul. În sens relativ, observatorul constată mișcarea unui obiect prin raportare la un alt obiect sau sistem, adică o măsură, iar fiecare măsurătoare este proprie numai acelui observator, astfel încât, cu cât viteza relativă a sistemului observat este mai mare, cu atât timpul se comprimă, raportul dintre spațiu și timp fiind invers proporțional. În acest caz, obiectul devine, pe de o parte, un sistem absolut de referință, are o independență aproape absolută față de subiect, pe de altă parte, prin măsurarea mișcării referențiale, fiecare observator are o măsură proprie și independentă astfel că spațiul și timpul nu mai au caracter absolut, ci devin pur și simplu relații a căror expresie este măsura. Prin aceasta, observă Nae Ionescu, începând cu Galilei, știința clasică grecească intră în disoluție și pășește spre știința cantitativă (matematizată), în care „se poate urmări constant înlocuirea conceptelor intuitive prin măsura lor, printr-o relațiune oarecare. Este îndeobște cunoscut procesul acesta care aiurea a fost numit trecerea de la conceptul de substanță la cel de funcțiune”¹⁵.

Tot Nae Ionescu se întreabă ce semnificație are, pentru structura noastră sufletească, relativizarea celor două concepte cu rost metafizic, spațiul și timpul, iar răspunsul său este că, probabil, aceasta nu va fi modificată. Totuși, știința, deși încearcă și câteodată chiar reușește să se apropie de rostul filosofiei, nu o poate suplini, căci rostul interogației metafizice, ca raport între eu și transcendență, raport care trece prin gândire, este unul absolut: niciodată forța și semnificația unei gândiri relative la ea însăși nu va fi suplinită de un concept științific, interogația platoniciană, aristotelică sau hegeliană fiind interogații de tip metafizic care pun întrebări despre Ființa pe care se proiectează eul subiectiv – ecranul absolutului sau al transcendenței.

Din acest punct de vedere se inițiază și interogația metafizică a lui Nae Ionescu, care pornește de la un fapt de trăire, transcende eul în semnificația sa umană, devenind interogație despre om; semnificația sa ultimă nu poate avea decât două sensuri: unul îndreptat către comunitatea sau colectivitatea umană, unde istoria reprezintă transcendența sau absolutul, celălalt, către Dumnezeu sau Absolutul etern. Această interogație, care aparține omului, este și trebuie trăită de om ca unitate între eu și lume, între om și cosmos:

Este, din acest punct de vedere, o deosebire fundamentală între cosmos și om. Cosmosul este o realitate a naturii, gata creată de Dumnezeu și noi ajungem numai la cunoașterea *naturii*, ca unitate. Nu putem să ajungem la cunoașterea *lunii* acesteia ca unitate, pentru că *omul nu este ceva gata făcut*. Omul este ceva care se face mereu. Dumnezeu i-a dat puțința să se facă, dar el trebuie să se facă mereu¹⁶.

În proiectul metafizic naeionescian, această ultimă afirmație are menirea de a dezvălui sensul sau fondul acestei construcții, care este unul, iar aceasta ține de antropologie. Într-adevăr, conceptele care țin de metafizică, constituite în jurul celui de ființă – în accepțiune clasică –, nu sunt orientate către multiplicarea

¹⁵ *Ibidem*, p. 162.

¹⁶ Nae Ionescu, *Tratat de metafizică*, ed. cit., p. 211.

experienței umane în obiecte de cunoaștere, ci vizează valoarea și sensul experienței, ale unei experiențe vii, contribuția ei la unitatea conștiinței, a sinelui uman.

Problema cunoașterii ocupă, bineînțeles, un loc central în metafizica nae-ionesciană, care începe prin necesitatea de a ne găsi un loc în existență. Însă pentru a găsi un sens acestei probleme în teoria valorilor sau conceptelor metafizice, ținând seamă de faptul că trăirea este cea care declanșează interogația despre ființă, cuprinderea acesteia nu se poate face printr-o definiție categorială, ci plecând de la un fapt de trăire. Prin discursul metafizic, sensul acestuia devine răspunsul pe care îl oferim problemei libertății, în contextul în care, așa cum se spune de la început, conștientizăm condiția istorică a omului și necesitatea acestuia de a se mântui. Sensul libertății sau sensul ființei istorice va fi încercarea de echilibrare cu existența. Libertatea nu ne oferă autonomie deplină, ci doar posibilitatea de a alege. „Omul însă poate fi liber în mod absolut, adică poate fi și autonom, dar numai în cadrul «fenomenelor statistice», cum sunt fenomenele colective [...]”¹⁷. Mai este însă un element întregitor pe care omul îl poartă cu sine: lucrarea împreună întru comuniunea cu Dumnezeu.

Nae Ionescu este de părere că libertatea umană se împlinește și are rost pentru fiecare individ în parte în interiorul colectivității. Evident, nu este de-ajuns ca omul să-și dorească acest lucru – el trebuie să urmeze anumiți vectori pentru atingerea acestui țel, iar cel mai important, după cum s-a arătat, este iubirea.

Însă mai sunt și alții, pe care omul îi descoperă în urma conștientizării necesității metafizicii în modul creștin-ortodox de a fi, unul dintre cei mai semnificativi fiind *suferința*.

Omul este ființă creată și decăzută, ca atare, el trebuie să se desăvârșească pe sine în această viață. Traectoria suferinței, înțelegerea, interiorizarea ei, va reprezenta, spune el, un pas care depășește înțelepciunea vechilor greci, care încercau să elimine suferința din viață, deoarece „această cale a primirii suferinței, adică a primirii suferinței în mine, însemnează *reducerea însingurării mele*”¹⁸. Suferința este un instrument al mântuirii. Mai mult, ea va contribui, ca și iubirea, la realizarea unității în altul, însă, mai cu seamă, la realizarea unității în comunitatea istorică, în colectiv. Or, toate au loc aici, în viața aceasta. Dacă există o preocupare metafizică, dacă omul poate atinge transcendența, el o poate face aici, în viață fiind, și nu dincolo.

Pentru aceasta, omul, persoană care se face pe sine, care nu este gata făcut, trebuie să lucreze continuu, să se creeze. Credem că astfel, în proiectul antropologic naeionescian, suferința în iubire și creația continuă devin cei mai importanți vectori care, interiorizați ca sens al trăirii, pot duce la un răspuns la ceea ce reprezintă necesitatea metafizicii. Realitatea suferinței, acceptarea ei devin rost al ființei umane în sens creștin-ortodox, o dimensiune ontologică fundamentală. În

¹⁷ Viorel Cernica, „Metafizica lui Nae Ionescu și ontologia nimicului”, în *idem*, *Căutarea de sine și chemările tradiției. Studii și eseuri*, Mihai Dascăl Editor, 2002, p. 121.

¹⁸ Nae Ionescu, *op. cit.*, p.183.

raport cu ființa lui de aici, omul înțelege și Ființa divină, căci, așa cum spune Mircea Vulcănescu, unul dintre cei care au valorificat într-un mod deosebit metafizica în sens creștin, românul vede ca un caracter esențial al divinității lucrarea:

Ideea esențială care caracterizează pentru român ființa dumnezeiască este ideea de ființă lucrătoare, făcătoare în înțelesul deplin și tare al cuvântului, adică de ființă născătoare și făcătoare a toate și care poate face și desface toate¹⁹.

Omul naeionescian are posibilitatea de a atinge transcendența și de a o face să devină durată pentru sine, nu atât pe calea mistică a contemplației sau extazului, cât prin lucrarea – spirituală în primul rând – în colectivitate. Acest om nu înțelege plictiseala, căci este o stare negativă care întrerupe drumul, ascensiunea spre transcendență. Persistența ființei, durata ei, nu va fi spațializare interioară a timpului, ca la Bergson, care, prin conștientizarea timpului, a trăirilor, caută un sens experienței umane integrale²⁰, ci este prezență, participare. Prezența este o dimensiune spirituală fundamentală a antropologiei lui Nae Ionescu – înseamnă iubirea de ceilalți și permanența sensului ființei tale în ceilalți, întregirea prin alții, care este totuna cu nemurirea: „Prezența cuiva și după trecerea lui din viață însemnează *persistența ființei ca ființă*. Este acel ceva sau acel cineva. Prin această prezență față de noi se măsoară nemurirea celui alt pentru noi”²¹.

Omul, prin cunoaștere, încearcă un act de echilibrare cu existența. Cunoașterea însă nu îl ferește de suferință, nu îi oferă plenitudine; cunoașterea, în special cunoașterea științifică, este continuă adaptare la realitate, e un proces de prindere și încadrare logică a existenței. Și activitatea metafizică poate fi un act de „prindere” a transcendenței, însă ea nu poate fi realizată (numai) pe calea cunoașterii raționale, deoarece raporturile dintre noi și transcendență presupun mai mult decât cunoașterea ei – nu ne oferă, în niciun caz, momente de împlinire. Prin cunoaștere, spune Nae Ionescu, omul ajunge să se însingureze în iluzia că *poate cunoaște* universul în totalitate, că și-l poate explica – el se împotrivesc naturii și întregii creații, intenționând să-i ofere acesteia *legea lui*.

Opunându-se naturii, omul încearcă să o schimbe, mai mult, încearcă să se schimbe pe sine, să se transforme, devenind rival al Creatorului: omul rațional se delimitează de întregul univers, devine un răzvrătit, vrea să posede natura și nu să se dăruiască ei, să fie în armonie cu întreaga Creație. Cunoașterea nu înseamnă dăruire și topire a ființei tale în altceva – ceea ce reprezintă sensul mântuirii, căutarea și dăruirea persoanei tale în comuniune cu persoana divină.

Simțind această lipsă de completitudine, această însingurare, omul realizează dezechilibrul său existențial. Eul are, oricât și-ar întări iluzia puterii sale raționale,

¹⁹ Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, ediție îngrijită de Marian Diaconu, București, Editura Fundației Culturale Române, 1991, p. 83.

²⁰ Henri Bergson, *Introduction à la métaphysique*, în *idem, La Pensée et le Mouvant*, Paris, Felix Alcan, 1934, p. 255.

²¹ Nae Ionescu, *op. cit.*, p. 201.

sentimentul că s-a rupt de ceva care îl depășește, dar din care a făcut parte cândva, că nu mai este prezent, că nu se mai poate dăruie:

Când un om a mers până la capătul procesului de cunoaștere, el ajunge totdeauna la această poziție liminară [...], neliniștea. [...] Și atunci, acelei însingurări de stăpân, de îndumnezeire, acestei atitudini îi corespunde, în domeniul metafizicii omenești, necesitatea de completare. Omul trebuie să iasă din el. Omul trebuie să se dea într-un fel, tocmai pentru a se înțelege, pentru ca să se echilibreze²².

Elanul metafizic tradițional pleca de la credința că omul poate descoperi, pe cale rațională sau intuitivă, esența absolută, dar nu numai pe cale rațională discursivă, ci pe o cale complementară, prin iubire, prin iubirea rațională:

Este o convingere veche a metafizicii că spiritul uman posedă o gândire pură de orice sensibilitate, o Rațiune capabilă de a ne dezvălui realitatea superioară. Această dezvăluire este sau discursivă mijlocită, sau prin raționament, care pornește de la efectele sensibile pentru a ajunge la Cauza primară: sau e intuitivă, nemijlocită, ca o încorporare a Rațiunii²³.

Iubirea este dăruire și, în același timp, prezență, participare la comuniunea de destin sau la comuniunea cu persoana divină. Sensul echilibrului prin dăruire de sine are rost numai prin acestea două. Nae Ionescu spune că dintre toate soluțiile prin care omul își poate echilibra sinele cu existența, cunoașterea nu reprezintă decât una paliativă, care mai de grabă te poate însingura, deoarece prin cunoaștere omul se smulge din ordinea firească, iar cele două ordini către care se poate orienta pentru reechilibrare sunt reprezentate de comuniunea istorică, trăirea sau lucrarea împreună în colectivitatea istorică, sau comuniunea cu Dumnezeu. Nu prin individualizare și cunoaștere, ci prin iubire și dăruire de sine – către comunitatea sau colectivul din care faci parte, sau prin reechilibrare în Creație, pe care omul o pierde dacă mizează numai pe opțiunea cunoașterii raționale sau pur intelective. Prin cunoaștere omul încearcă să se opună echilibrului cosmic, „se smulge din creația lui Dumnezeu. Și, după ce s-a smuls pe el, omul începe să smulgă și alte lucruri. Omul îmbucătățește – prin acest proces de cunoaștere – însăși existența”²⁴. Omul, care se face pe sine, care vrea să se reechilibreze prin opțiunea metafizică, prin transcenderea eului său personal, se realizează ca om numai în relație cu ceilalți.

²² Nae Ionescu, *op. cit.*, pp. 170–171.

²³ Mircea Florian, *Filosofie generală. Metafizică și epistemologie*, ediție îngrijită și prefață de Nicolae Gogoneață și Ioan C. Ivanciu, București, Editura Garamond Internațional, 1995, p. 90.

²⁴ Nae Ionescu, *op. cit.*, p. 166.

II.

RELAȚIA MINTE–CORP

PSIHOLOGIA FILOSOFICĂ ȘI PROBLEMA MINTE–CORP LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI AL XIX-LEA (1800–1830)

BOGDAN RUSU

PHILOSOPHICAL PSYCHOLOGY AND THE MIND–BODY PROBLEM AT THE
BEGINNING OF THE 19th CENTURY (1800–1830)

ABSTRACT: In this paper we present and discuss the main Romanian attempts in philosophical psychology in the first decades of the 19th century, with a special focus on the mind–body problem. Whereas the issue of the relationship between the mind or soul and the body, comprising the existence or inexistence of the soul, its materiality or immateriality, its mortality or immortality etc. is discussed in sufficient detail by the authors of this epoch, the narrow mind–body problem, concerning the difficulty for a material thing and an immaterial thing to causally interact, is curiously underestimated and unsatisfactorily treated. We explain this by the interplay of a sensualist philosophical outlook and a pre-modern, basically religion-informed, world-view. The resulting thought, we argue, misses the modern concept of Spirit, hence of mind as spiritual. Therefore, the narrow mind–body problem does not arise for it.

KEYWORDS: mind; mind–body problem; rational psychology; soul; spirit; Eufrosin Poteca; Ionică Tăutul; Pavel Vasici-Ungureanu.

1. INTRODUCERE

Chestiunea raportului dintre minte și corp s-a pus dintotdeauna în filosofia occidentală, întrucât filosofia a găsit distincția dintre suflet, care la oameni cuprinde și mintea, și corp deja făcută de simțul comun, informat de gândirea religioasă. Întrebările care s-au pus, încă de la început, au vizat originea sufletului rațional, adică a spiritului, materialitatea sau imaterialitatea lui, dependența sau independența lui ontologică față de corp, posibilitatea supraviețuirii lui după moartea corpului. Aceste întrebări constituie problema largă minte–corp, care a fost tratată sistematic și amănunțit de toate școlile filosofice ale Antichității. În cele ce urmează voi numi această problemă largă *problema spirit–corp*. Nicio gândire care își propune să înțeleagă omul și universul, fie ea religioasă, fie filosofică, fie științifică, nu poate ignora această problemă, care este implicată în însăși distincția dintre trup și spirit, dintre fiziologic și psihologic, dintre fizic și mintal, oricât de vagă și ezitantă ar fi această distincție. De aceea interesul pentru problema spirit–corp nu le-a lipsit nici acelor români care, în prima treime a secolului al XIX-lea, s-au înde-

letnicit cu filosofia. Unul dintre obiectivele articolului de față este să prezinte tezele pe care le-au apărât aceștia în răspuns la întrebările de mai sus, care aparțineau, înainte de Kant, psihologiei raționale, una dintre cele patru ramuri ale metafizicii tradiționale, alături de ontologie, cosmologie rațională și teologie rațională. Va fi vorba deci despre primele întâlniri românești cu psihologia rațională.

Există însă și o problemă îngustă, sau restrânsă, privitor la raportul sufletului cu trupul. O voi numi, în cele ce urmează, *problema minte–corp*. Problema minte–corp nu s-a pus decât pentru moderni, și anume începând de după Descartes. Ea se poate expune sub forma conjuncției a patru propoziții, fiecare bine întemeiată, dintre care oricare trei sunt consistente și implică negația celei de-a patra¹:

- 1) Corpul este un lucru material (i.e., *res extensa*, „*corpus sive materia*”);
- 2) Minte este un lucru imaterial (i.e., *res cogitans*);
- 3) Corpul și mintea interacționează;
- 4) Un lucru material și un lucru imaterial nu pot interacționa.

Un lucru material și un lucru imaterial nu pot interacționa întrucât, așa cum indică Gassendi, efectele materiale nu pot avea decât cauze materiale², dar mintea nu este materială. În plus, pentru ca trupul să acționeze asupra minții, el ar trebui să fie în contact cu mintea, fie direct, fie indirect, printr-un mediu; dar ca trupul să poată acționa asupra mediului, trebuie ca mediul să fie material; iar pentru ca mișcarea să fie transmisă asupra minții, trebuie ca mintea să fie în contact cu un element al mediului (un corpuscul, un „spirit animal”); însă pentru a fi în contact cu un corpuscul, mintea ar trebui să ocupe un loc în spațiu, contiguu cu cel ocupat de corpuscul; dar aceasta ar însemna ca mintea să aibă întindere, ceea ce Descartes neagă explicit. Prin urmare, interacțiunea minții și a corpului este logic și metafizic imposibilă. Criticii lui Descartes susțin că propozițiile 1) și 2) implică logic (fără a contesta asumptiile carteziene, e.g. că mintea este un lucru) 4), pur și simplu în virtutea conceptului de cauzalitate adoptat de însuși Descartes, și care este cel al mecanicii. Descartes nu considera însă că 4) este implicată logic de 1) și 2), ci găsea că criticii săi presupun nejustificat că un lucru non-spațial nu poate interacționa cauzal cu un lucru spațial, chiar dacă mintea omenească nu este capabilă să înțeleagă cum are loc această interacțiune. Interacțiunea cauzală a minții și corpului devine astfel misterioasă, chiar miraculoasă.

Trebuie spus de la început că gânditorii noștri de la începutul secolului al XIX-lea trec pe lângă problema minte–corp chiar când au datele acesteia. Deși nu sunt străini de problema spirit–corp, deși discută despre raportul minte–corp, acesta nu le apare ca problematic, chiar în condițiile în care, adoptând interacționismul, *ar trebui* să le apară. Întrebarea firească este cum a fost cu puțință ca ea să nu fi apărut. A răspunde la această întrebare este al doilea obiectiv al acestui articol.

¹ Cf. K. Campbell, *Body and Mind*, Macmillan, 1970; J. Westphal, *The Mind–Body Problem*, The MIT Press, 2016.

² Interacționismul pare să violeze principiul, fundamental pentru știința naturii, că natura este cauzal închisă.

2. CELE DOUĂ PSIHOLOGII ALE LUI PAVEL VASICI-UNGUREANU (1806–1881)

Începutul psihologiei filosofice în limba română a fost făcut de Samuel Micu (1745–1806), meritoriul traducător al lui Baumeister. Din păcate, acest început a fost destinat să rămână virtual, întrucât traducerea psihologiei raționale din manualul filosofului german nu a văzut lumina tiparului decât în secolul al XX-lea. În manuscrisul, fără circulație atestată, al lui Micu se găsește primul tratament al problemei spirit–corp în românește, dar și prima neîntâlnire cu problema minte–corp. Nu dispunem de partea manuscrisului care ar fi trebuit să conțină sfârșitul psihologiei, precum și integralitatea teologiei raționale. *Metafizica* se întrerupe în plină psihologie, după expunerea ontologiei și a cosmologiei. Editorul manuscrisului afirmă că partea care lipsește s-ar fi pierdut, dar nu sunt dovezi că ea a existat vreodată. Nu este exclus ca Micu să n-o fi tradus, ba chiar această ipoteză apare ca mai plină de sens. Nu a fost să fie ca *Metafizica* lui Micu, chiar și incompletă, să ajungă în mâinile publicului neștiutor de latină. Însă cel știutor de latină, care a umblat pe la școli, la Gimnaziul din Blaj sau aiurea în Imperiu, a studiat psihologia rațională după Baumeister sau după vreun alt manual similar, care expunea școlărește dogmatismul wolffian. Dogmatismul wolffian a rămas până târziu filosofia oficial impusă în școlile secundare chezaro-craiești³. E de presupus, așadar, că reflecția asupra chestiunilor de psihologie rațională se articula, la românii școliți din Imperiu, în cadrul conceptual al dogmatismului, corectat de învățătura religioasă despre suflet.

Nu avem pentru perioada care ne interesează decât un exemplu al unei atare reflecții, cel al bănățeanului Pavel Vasici-Ungureanu. Vasici-Ungureanu absolvise liceul în 1824 și, până în 1827, absolvise și „facultatea filosofică”, adică un curs de învățământ superior de doi ani, într-o instituție de rang academic. Nu știu ce filosofie a studiat, însă există bune temeiuri pentru a crede că formarea lui a avut la bază tot dogmatismul. În 1827 s-a înscris la facultatea de medicină a Universității din Pesta, obținând doctoratul în 1832. Ca student medicinist, dar și „filosof” titrat, Vasici-Ungureanu a elaborat o *Anthropologie*, sau „scurtă cunoștință despre om”, pe care a publicat-o în 1830. Această lucrare, tratând despre om din perspectiva anatomiei și fiziologiei, conține în apendice și o „scurtă cunoștință despre suflet”,

³ Kant se putea studia numai în universități, iar acolo abordarea criticismului era mai mult polemică. În primele două decenii ale secolului al XIX-lea, în principala universitate austriacă în care învățau românii, cea de la Pesta, s-a impus un eclecticism dogmatico-criticist, rezultat din încercarea de a salvagarda unele dogme catolice în fața dizolvantei critici a metafizicii întreprinse de Kant. Această filosofie s-a predat și la noi, în Academia Mihăileană, din 1834 până în 1847, de către Eftimie Murgu (discipol al profesorului J. Imre) și Petru Maler-Câmpeanu (elevul profesorului J. Verner). În învățământul secundar din Transilvania numai cu greu au intrat elemente criticiste, în școlile reformate, de exemplu la Aiud, unde preda S. Köteles. La Blaj, primul care n-a mai predat dogmatismul a fost Țipar, care s-a servit de manualul lui Krug, ca și Bărnăț după el. Țipar, Bărnăț, Murgu și Maler-Câmpeanu, ca și August-Treboniu Laurian, aparțin însă altei epoci a filosofiei din România decât cea de care ne ocupăm.

„pentru că omul nu numai din trup, ci și din suflet e alcătuit”⁴. Istoriografia de până acum, cu o bună doză de rea credință, a pus în circulație teza mistificatoare că Vasici-Ungureanu ar fi fost „materialist”.

*

Nu am identificat eventualul model după care s-a inspirat Vasici-Ungureanu în opusculul despre suflet, însă el are meritul de a fi optat pentru un mod de expunere argumentativ, sistematic, rațional, ceea ce face din acest text o agreabilă introducere elementară în psihologia filosofică, de altfel și singura în românește până aproape de mijlocul secolului.

În „Apendicele despre suflet”, cercetarea începe cu noțiunea vieții. „Noi nu cunoaștem viața ce este în sine, ci numai că este”⁵. Nimic nu este fără o cauză; cauza necunoscută a vieții, „fie aceasta cauză ce va fi, o numim suflet, care vine de la suflare, fiindcă omul până când e la viață, suflă”⁶. Noțiunea astfel expusă este tributară filosofiei premoderne de proveniență aristotelică și nu este compatibilă cu dezvoltările care vor urma și care utilizează un alt concept de suflet, de proveniență modernă, carteziană, sufletul ca subiect al gândirii. Vasici-Ungureanu schimbă noțiunea în funcție de problema pe care o discută, fără să pară a-și da seama de faptul că ce se afirmă despre una nu se poate afirma și despre cealaltă. Astfel, când demonstrează existența, distincția față de corp, imaterialitatea, unicitatea, libertatea și nemurirea sufletului, Vasici-Ungureanu adoptă conceptul modern; când tratează despre uniunea sufletului cu trupul, el adoptă conceptul premodern. Însă ambele concepte sunt vagi. Sufletul nu este determinat nici ca formă sau entelehie, nici ca substanță, nici altcumva, el rămâne mereu un ceva, ontologic neprecizat. De aceea, cum se va vedea, nici demonstrațiile lui Vasici-Ungureanu nu satisfac. Din lipsă de spațiu nu voi putea urmări argumentația lui în detaliu, ci mă voi limita la rezumarea și comentarea acelor argumente care sunt relevante pentru problema minte–corp.

„Avem noi dară suflet? Avem”. Unul dintre argumentele lui Vasici-Ungureanu în sprijinul existenței sufletului este următorul: „Omul cugetă, însă a cugeta se cuvine numai sufletului, așadar avem suflet”⁷. De aici, Vasici-Ungureanu deduce imediat că este „în noi numai un suflet”⁸. „Este sufletul de trup deschilinit (distinct, n.m.)? Este”⁹. Primul argument este următorul: „1. Sufletul este duh, iară trupul materie, însă duhul este deschilinit de materie, așadară și sufletul de trup”¹⁰. La punctul 2, Vasici-Ungureanu prezintă două argumente distincte, pentru două teze distincte: că sufletul este distinct de corp și că sufletul este spiritual.

⁴ *Anthropologia*, Buda, Tipografia Universității din Pesta, 1830, p. XV.

⁵ *Ibidem*, p. 276.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, p. 278.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

Măcar că sufletul și trupul sunt în mare legătură [...] totuși sâmțim în noi așa puteri, așa funcții, care niciodată nu le putem deduce de la materie, așa funcții sunt judecarea, închipuirea, mintea [...] așadară sufletul de trup este deschilinit. De aicea urmează că sufletul nu e materie, ci duh. Pentru că sufletul cugetă, însă a cugeta materia nu poate, așadară sufletul nu-i materie, și fiindcă materia se opune duhului, de nu este materie, urmează că este duh.¹¹

Spiritualitatea sufletului, imaterialitatea lui, implică pentru Vasici-Ungureanu simplitatea și incoruptibilitatea acestuia: „Fiind dară sufletul duh, urmează a fi și simplu, pentru că tot duhul este simplu. De unde iarăși urmează a fi sufletul slobod și pururea statornic”¹².

Întreaga demonstrație a existenței, distincției, spiritualității, simplității și incoruptibilității se sprijină pe trei postulate (ca să nu le numesc dogme), pe care le voi numi postulatul dualist, postulatul spiritualist și postulatul simplității. Postulatul dualist este că există materie, există spirit și nu există nimic în afară de materie și de spirit. Postulatul spiritualist este că materia nu poate gândi. Postulatul simplității este că spiritul este necesarmente simplu. Altfel spus, Vasici-Ungureanu presupune de la început dualismul ontologic, însă fără armătura substanțialistă a lui Descartes. Nu putem vorbi despre un dualism de substanțe, ci despre un dualism de „material”, de „stofă”: lucrurile existente sunt croite din două tipuri de țesătură sau de stofă, una materială și una spirituală. Odată acceptată existența spiritului, problema existenței sufletului revine la a arăta că există spirit în om. Corpurile fiind făcute din stofa materială, existența spiritului în om decurge în virtutea postulatului spiritualist și nu mai rămâne decât a numi această parte spirituală a omului „suflet”.

Vasici-Ungureanu apară apoi libertatea sufletului, cu argumente clasice, întâlnite în orice manual din epocă. Nu le voi prezenta, pentru că nu se leagă direct de chestiunea raportului minte–corp. Trec la discuția nemuririi sufletului.

Ce este nemurirea? „Nemurirea este pururea ființa sufletului după răsipirea trupului în statu vieții, și a conștiinței”¹³. Definiția este echivocă: fie nemurirea este persistența ființei și conștiinței sufletului după moartea corpului, așadar persistență cu conservarea identității personale; fie este persistența sufletului după moartea corpului și dispariția conștiinței, adică persistență impersonală, ca la Leibniz. Dat fiind că nemurirea este „cu cel mai mare bun a omului legată”¹⁴, s-ar părea că Vasici-Ungureanu are în vedere nemurirea personală.

Nemurirea sufletului este afirmată, două dintre cele trei argumentele ale autorului *Anthropologiei* fiind mai importante. Întâiul afirmă că sufletul ar putea dispărea numai prin anihilare („mutarea în nimic”), pentru că sufletul este simplu și imaterial, deci nu are părți care s-ar putea separa unele de altele. Însă natura nu poate anihila sufletul, iar Dumnezeu nu vrea. Natura nu poate transforma sufletul în nimic pentru că pentru aceasta se cere putere infinită, pe care natura nu o are.

¹¹ *Ibidem*, pp. 278–279.

¹² *Ibidem*, p. 279.

¹³ *Ibidem*, p. 281.

¹⁴ *Ibidem*.

Dumnezeu nu vrea pentru că este contrar înțelepciunii, dreptății și bunătății divine. Al doilea argument este că dacă sufletul ar fi muritor, am fi „mai răi decât dobitoacele”, inferiori animalelor, întrucât acestea își ating finalitatea în lumea aceasta, în vreme ce omul nu și-o atinge.

Vasici-Ungureanu pune apoi problema originii sufletului. „Când și cum răsare sufletul?”. Întrebarea se descompune în următoarele întrebări: cine, din ce, cum, pentru ce și când a generat sufletul. Cine? Dumnezeu. Din ce? *Ex nihilo*. Cum? „După idea sa”¹⁵. Pentru ce? „Răspundem din partea lui Dumnezeu ca să cunoască pre făcătorul său. Iară din partea sufletului ca să fie fericit.”¹⁶ Finalitatea sufletului, deci, este cunoașterea lui Dumnezeu și fericirea (pare să fie vorba despre *eudaimonia*, înflorire personală, realizare de sine morală), or, această finalitate nu poate fi atinsă pe pământ. Când a făcut Dumnezeu sufletul? Vasici-Ungureanu enumeră trei răspunsuri propuse de „învățați”: 1) la începutul lumii, 2) în momentul concepției, 3) după ce „trupul este ceva organizat și vrednic ca să poată lucra sufletul într-însul”¹⁷. Aceasta din urmă este și părerea autorului nostru, care avansează și un argument: „pentru că instrumentul cu care lucră sufletul sunt creierii, însă acestia (*sic*) mai târziu se arată”¹⁸.

Doctrina despre suflet a acestui gânditor se poate rezuma după cum urmează. Sufletul este subiectul vieții psihice, el este în strânsă uniune cu corpul, însă, ontologic, distinct de el, ca ceva imaterial, simplu, cugetător, liber și nemuritor, în vreme ce corpul este material, compus, necugetător, supus necesității și muritor. Sufletul este creat de Dumnezeu, din nimic, atunci când creierul fătului este format și poate susține funcțiile vieții. Singurul aspect despre care rămâne să vorbim, care este și cel mai important pentru subiectul nostru, este raportul sufletului cu corpul. Este de remarcat că chestiunea nu e tratată în capitolul-anexă de psihologie, ci în partea de fiziologie a cărții, unde se vorbește despre funcțiile creierului, și la care se face trimitere în anexă.

*

Teza principală a lui Vasici-Ungureanu a fost deja enunțată: creierul este „organul și instrumentul cu care lucră sufletul”¹⁹. În sprijinul acestei teze el aduce șase argumente:

1. Toți nervii prin care se naște simțirea pleacă din partea centrală a creierului;
2. Dacă se „leagă” un nerv, dispare sensibilitatea în locul respectiv, ceea ce ne arată „cum că toată voința prin creieri să face”²⁰; argumentul este cu desăvârșire

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, p. 285.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

obscur. Ideea, probabil, este că pierderea sensibilității și motricității din cauza leziunilor nervoase arată că voința lucrează prin nervi, deci este conectată cu creierul – de unde ar rezulta că creierul este organul voinței (deci al sufletului);

3. Însușirile minții sunt paralele cu perfecțiunile creierului;

4. Leziunile creierului afectează sensibilitatea, mișcarea voluntară și viața psihică;

5. Câtă vreme creierul nu este afectat, conștiința se menține, chiar dacă restul organelor sunt „stricate”;

6. Suprasolicitarea psihică duce la vătămarea creierului. Efortul psihic prea intens duce la inflamarea creierului și la moarte.

„Acestea toate, conchide Vasici-Ungureanu, ne învață a fi creierul organul sufletului”²¹. Argumentele prezentate susțin existența unei corelații între stările și procesele cerebrale și stările și procesele psihice, sau „sufletești”. Însă această corelație este interpretată ciudat: în loc să conchidă că viața psihică este cel puțin parțial *dependentă* de ce se întâmplă în creier; sau în loc să conchidă existența unui paralelism între seria stărilor cerebrale și seria stărilor sufletești, Vasici-Ungureanu trage concluzia că creierul este instrumentul sufletului, cu care acesta lucrează, sau organul lui. Dar cum? Tratând despre mișcarea voluntară în marginile anatomiei nu se răspunde la această întrebare. Cum este cu puțință ca ceva imaterial și fără părți să interacționeze cu ceva material, cu creierul? Cum este cu puțință ca ceva care nu poate fi în spațiu să acționeze asupra unui lucru situat în spațiu? Avem aici problema minte–corp, de fapt minte–creier, în toate datele ei. Care este legătura dintre suflet și elementele chimice care, în ultimă instanță, compun creierul? Cum este cu puțință ca sufletul, care nu e element chimic sau compus chimic, să determine schimbări chimice în masa cerebrală? Vasici-Ungureanu nu pare să fi văzut această problemă.

Unul dintre factorii care pot explica acest lucru este că Vasici-Ungureanu trata raportul sufletului cu corpul într-un alt cadru conceptual decât cel din „Apendice”. *Anthropologia* fusese elaborată pe baza prelegerilor de fiziologie și anatomie superioară ale profesorului Sigmund Schordan (1794–1862), la care asistase Vasici-Ungureanu în Universitatea din Pesta. Or, judecând după scrierea discipolului, se pare că învățătura lui Schordan era mult îndatorată tradiției medicale medievale. Deși fiziologia și anatomia cunoscuseră progrese foarte mari, psihologia lui Schordan/Vasici-Ungureanu este încă continuă cu cea a lui Avicena. În *Anthropologia* se găsește rezumată o doctrină a percepției distinct premodernă, în care un rol important îl joacă „simțul comun”, dar care acordă un rol major și „simțului intern”.

Doctrina simțului comun, *sensus communis*, își are originea în doctrina despre *aisthesis koine* a lui Aristotel²². Avicena a susținut existența a cinci simțuri

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*, p. 158.

²² A. de Libera, „Sensus communis”, în *Vocabulaire européen des philosophies*; *idem*, „Le sens commun au XIII^e siècle”, în *Revue de métaphysique et de morale*, nr.4/1991, pp. 475–496; F.

externe (auzul, văzul, gustul, mirosul, pipăitul) și a cinci simțuri interne: simțul comun, imaginația, facultatea imaginativă (la animal) sau cognitivă (la om), facultatea estimativă și memoria. Spre deosebire de Aristotel, filosoful arab localiza aceste simțuri în creier. Simțul comun, localizat deci în creier, este la Avicena principiul din care emană toate celelalte puteri senzitive și la care acestea se întorc cu recolta lor. Simțul comun are un rol centralizator, coordonator, esențial pentru producerea percepției plecând de la senzații (adică de la datele simțurilor externe, de la *formele* pe care acestea le transmit simțului comun). Aceste forme se aglutinează în timp, de aceea este necesară o facultate de a reține o formă și de a o reproduce atunci când stimulul care a imprimat-o nu mai este activ. Această facultate este imaginația (Avicena distinge două imaginații, una retensivă și una formativă). Toate celelalte facultăți participă la procesul percepției, preluând și transmițând ștafeta de la unele la altele. Teoria lui Avicena a fost contestată de Averoes, care, printre altele, a negat existența unei facultăți estimative și a unit cele două imaginații în una singură. Teoria a fost discutată, rectificată, amendată, apărută de către toți filosofi medievali importanți. Cu timpul, conceptul de *sensus communis*, în contururile lui medievale, a fost abandonat de către filosofi, el nemaijucând niciun rol în teoriile percepției, nici în psihologia rațională. Printr-o mutație de sens, prin simț intern s-a ajuns să se desemneze nu unul dintre cele cinci simțuri interne ale scolasticilor, ci a percepția (Leibniz), reflecția (Locke) sau conștiința reflexivă, prin care mintea se întuiește pe sine și stările sale interne, cum spunea Kant²³. Este curios de văzut cum se articulează, în *Anthropologia*, simțul comun și simțul intern, realismul perceptual lăsând locul unei teorii a percepției subiectiviste.

Simțul comun (*coenaesthesia*) este o declinație a simțului extern (mai degrabă ca la Averoes), originea tuturor celor cinci simțuri specializate. Prin acesta cunoaștem starea organismului nostru, prin simțurile specializate cunoaștem

obiecturile din afară nu așa precum în sine sunt, ci numai mutările organismului nostru, care obiecturilor din afară, de la care sunt scornite, răspund, zic nu precum în sine sunt, pentru că atunci când fieștecăre obiect de fieștecăre om aseamenea ar trebui să se cuprindă, însă aceasta nu vedem²⁴.

Obiectul simțului comun este constituit de „mutările vieții în fieștecăre parte a organismului”. Simțul comun este mijlocitorul între corp și suflet:

prin acestea mutări făcutele apăsări în nervi se poartă printr-înșii până la sensoriu, (suflet) aicea prin organele acestuia cea din lăuntru Icoană a statului dinafară se naște; aceasta Icoană prin lucrarea minții în conștiință luată, naște simțirea²⁵.

Rahman, *Avicenna's Psychology*, Oxford, OUP, 1952 (reimprimare: Hyperion Press, 1981); P. Kärkkäinen, „Internal senses”, în H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Springer, 2011, pp. 564–567.

²³ CRP, A23/B37: „simțul intern, cu ajutorul căruia simțirea noastră se întuiește pe sine sau starea ei internă” (trad. rom., IRI, p. 73).

²⁴ *Ibidem*, p. 162.

²⁵ *Ibidem*, p. 163.

De remarcat că *sensorium*-ul nu este identificat cu creierul sau o parte a lui, ca la unii filosofi medievali, ci cu sufletul însuși, însă cu sufletul senzitiv, nu cu mintea, adică cu cel intelectual. Creierul este organul cu care sufletul imaterial simte. În afară de rolul de a conduce la *sensorium* impresiile simțurilor externe, simțul comun are și obiectele lui proprii: frigul, căldura, durerea, foamea, setea, presiunea asupra sfincterelor, toată gama de senzații organice. În *sensorium* impresiile se convertesc în imagini („icoane”) ale stărilor externe (ceea ce presupune actualizarea unei facultăți a imaginilor, imaginația). O reprezentare, produsă de creier în *sensorium* nu devine percept („simțire”) decât după ce mintea, adică intelectul, devine conștientă de ea. Problema care se pune este cea a raportului dintre creier și *sensorium*. Dacă creierul este material și *sensorium*-ul, imaterial, cum poate creierul să afecteze *sensorium*-ul? Cum face impresia („apăsarea” care străbate nervii până ajunge în creier) saltul din creier în *sensorium*, unde devine imagine? Problema decurge din faptul că Vasici-Ungureanu nu are o concepție generală despre suflet aristotelică, ci una modernă, în linii mari carteziană.

Simțul intern „se ține de” imaginație („fantasie”), fără ca să știm ce înseamnă „a se ține de”: este vorba despre identitate sau despre o funcție sau operație a imaginației? „Prin sensul din lontru, care se ține de fantasie, Icoana lucrurilor dinafară, nefiind aici aceasta, ne-o închipuim”²⁶. Fără a afirma că simțul intern este același lucru cu imaginația, Vasici-Ungureanu nu pare să spună altceva. „De sensul din lontru se țin și funcțiile sufletului, care iară sunt foarte chiline (deosebite, n. m.)”²⁷, adică operațiile mintale superioare: „conșeptul, judecarea, și rațioținia, sau lucrarea minții”²⁸ – adică conceperea, judecarea și raționarea –, dar și cele inferioare, comune și animalelor: „închipuirea (actul imaginației), vrearea, nevrearea ș. a.”²⁹. „Înțelepciunea, mintea, conștiința și rostu”³⁰ țin tot de simțul lăuntric. Tot aici tratează Vasici-Ungureanu sumar despre afectele și pasiunile sufletului, lăsând să se înțeleagă că și acestea țin de simțul intern. Nu găsim însă nicio indicație despre eventuala bază fiziologică a simțului intern. El face, deci, din imaginație izvorul întregii vieți psihice cognitive, conative și afective, părând să o considere facultatea originară a sufletului. Dacă sensibilitatea izvora din simțul comun, viața psihică superioară izvorăște din simțul intern.

Evident, se pune problema legăturii dintre simțul comun și simțul intern/imaginație. De fapt, o latură a problemei minte–corp se reduce la chestiunea comunicării dintre simțul comun și simțul intern. Cum își dau mâna aceste două simțuri, deasupra abisului dintre materie și „duh”?

Modul în care sufletul se slujește de instrumentul lui, corpul, nu este explicat până la capăt. Explicația completă ar fi presupus abordarea problemei minte–corp,

²⁶ *Ibidem*, p. 162.

²⁷ *Ibidem*, p. 189.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

iar acest lucru ar fi presupus recunoașterea ei. Căci, așa cum sper că s-a putut vedea, premisele problemei există la Vasici-Ungureanu: el recunoaște că trupul este material și afirmă existența reală și imaterialitatea sufletului; pune spiritul și materia în dihotomie; afirmă că sufletul și corpul interacționează, tratând despre sensibilitate (dinspre corp spre suflet) și mișcarea voluntară (dinspre suflet spre corp) – doctrina creierului ca organ sau instrument al sufletului; însă nu pare să vadă că un lucru material și unul imaterial nu pot interacționa și că, prin urmare, interacțiunea sufletului/minții și creierului este imposibilă. Nu vede imposibilitatea interacțiunii dintre *organul* vieții psihice, în particular al funcției gândirii, și *principiul* acesteia. Din această cauză el nu încearcă nicio rezolvare a problemei.

În rezumat, el juxtapune două doctrine care nu sunt teoretic contemporane: o teorie a sensibilității (și a percepției) de distantă proveniență aristotelică și o psihologie rațională apropiată de cea carteziană. Teoria sensibilității presupune un concept de suflet diferit de cel pe care îl propune psihologia rațională. Vasici-Ungureanu nu a încercat să facă cele două concepții compatibile, dar este adevărat că această întreprindere ar fi depășit limitele lucrării sale.

3. PE URMELE LUI CONDILLAC

Dacă în Transilvania dogmatismul wolffian constituia mediul în care se formau filosofic conștiințele tinerilor, în Principatele Dunărene dogmatismul era o filosofie a trecutului. Scrierile lui Baumeister, traduse în greacă, se utilizaseră începând din deceniul al șaselea al secolului al XVIII-lea mai ales la Iași. În prima treime a secolului al XIX-lea numai dascălul Enache Alboteanu, în Seminarul de la Socola, mai predă logica și morala după Baumeister, pare-se în traducerea lui Micu. În Academii Domnești se impusese empirismul, reprezentat de Antonio Genovese (ale cărui scrieri fuseseră traduse în greacă și promovate de Evghenie Vulgaris), dar mai ales de Condillac, precum și de discipoli ai acestuia, „ideologi” ca italianul Francesco Soave și francezul Destutt de Tracy. Condillac era în mare vogă mai ales la Iași, datorită lui Daniil Philippidis. Tot empirismul s-a impus și în școala de la Sf. Sava, după scurtul moment criticist reprezentat de Gh. Lazăr³¹. Încă din vremea lui Lazăr, Erdeli a predat logica după manualul lui Condillac, iar după Erdeli și Lazăr a venit profesor Eufrosin Poteca, fostul elev al Academiei Domnești, care predă logica și morala după Heineccius, iar metafizica, după niște „elementuri” „culese din Soavie și din cugetările mele”. Am spus deja că Soave era un urmaș filosofic al lui Condillac; ceea ce nu s-a subliniat suficient este că și Heineccius înclina tot spre empirism. S-a spus eronat despre el că aparținea școlii lui Wolff, el a fost un gânditor eclectic, însă convins de Locke contra doctrinei lui

³¹ Reamintesc că Lazăr nu a predat decât un an metafizica, anul anterior predase logica după vreo sursă kantiană. Dar logica lui Kant nu este afectată de programul criticist, precum metafizica. De altfel, Kant a predat într-o vreme logica după Baumeister.

Descartes și Leibniz a ideilor înnăscute. Doctrina că toate ideile noastre provin din simțuri, chiar în forma ei radicală, dată mai târziu de Condillac, după care senzația este unica sursă a ideilor, a fost larg și, din câte putem vedea, necritic împărtășită de români. O găsim afirmată la Stamatiadi, la Ionică Tăutul, la Eufrosin Poteca, adică la toți cei care au lăsat scrieri metafizice în acea perioadă.

O altă doctrină larg împărtășită este cea a incognoscibilității „naturii intrinseci” a lucrurilor. La gânditorii noștri această doctrină venea de la Condillac și Soave, însă sursa este la Locke, în celebrul capitol 23 al cărții a II-a din *Eseu asupra intelectului omenesc*, „Despre ideile noastre complexe de substanțe”. Locke definește acolo ideea de substanță ca „nimic altceva decât suportul presupus dar necunoscut al acelor calități pe care noi le constatăm că există și pe care ni le închipuim că nu pot continua să existe *sine re substante*, «fără ceva care să le susțină»³²; „substanța este totdeauna socotită ca fiind ceva în afară de întindere, formă, soliditate, mișcare, gândire, sau alte idei ce pot fi observate, deși noi nu știm ce este”³³. Locke consideră, așadar, că întinderea nu constituie esența corpului, ci doar o proprietate a lui, tot așa cum gândirea nu constituie esența sufletului, ci doar o manifestare a lui care ne este cunoscută prin reflecție. Substanțele în sine, esențele lor, ne sunt necunoscute: „ideea pe care o avem despre spirit, comparată cu ideea pe care o avem despre corp, se înfățișează astfel: substanța spiritului ne este necunoscută și tot așa de necunoscută ne este și cea a corpului”³⁴. Existența lor însă nu poate fi negată:

din faptul că nu avem nicio noțiune despre substanța spiritului, nu putem deduce inexistența ei mai mult decât putem, pentru același motiv, să tăgăduim existența corpului, întrucât este tot așa de rațional să afirmăm că nu există corp din cauză că nu avem vreo idee limpede și distinctă despre substanța materiei, ca și a spune că nu există spirit din cauză că nu avem nici o idee limpede și distinctă despre substanța unui spirit³⁵.

Agnosticismul lui Locke, bazat pe convingerea că mintea nu poate înainta „nici măcar cu o iotă” dincolo de ideile simple ale senzației și reflecției, a corespuns bine sensibilității religioase răsăritene, informată de doctrina palamită a diferenței dintre esență și energii. Pentru gânditorii români nu doar esența lui Dumnezeu est incognoscibilă, ci și esența creaturilor. Acestea ne sunt cunoscute prin „lucrările”, activitățile sau manifestărilor lor, de la care nu se poate conchide nimic pozitiv despre esența lor, despre ce sunt ele în sine; această cunoaștere îi revine doar lui Dumnezeu, creatorul. Prin urmare, nici cunoașterea de sine nu merge dincolo de lucrările sau operațiile propriului suflet, esența sufletului nostru fiindu-ne la fel de necunoscută ca esența lui Dumnezeu și ca esența corpurilor materiale.

³² Trad. rom. vol. I, p. 276.

³³ *Ibidem*, p. 277.

³⁴ *Ibidem*, pp. 293–294.

³⁵ *Ibidem*, pp. 277–278.

Doctrina lui Locke a fost preluată și de Condillac și Soave, iar aceștia s-au citit și studiat de către români (Locke mult mai puțin). Condillac n-a elaborat decât *en passant* o psihologie filosofică, în marginea preocupărilor sale de logică, gramatică și teorie a cunoașterii, însă discipolul său român, Petru Stamatiadi, a știut să o extragă din textele esențiale pe care le-a tradus în românește și le-a publicat ca scoli la un text filosofic al lui Evghenie Vulgaris. Este vorba despre *Atârnare în chip de scrisoare asupra tarafului ocheliștilor pentru firea a toată lumea*, publicată în 1819 ca appendice la *Îndeletnicire iubitoare de Dumnezeu*, traducerea altei lucrări de Vulgaris, *Adoleshia philotheos*, de către Veniamin Costachi. Stamatiadi „tălmăcește și adună” 20 de texte în chip de scoli la textul lui Vulgaris. Dintre acestea, o parte constituie o introducere în psihologia filosofică senzualistă, tratând despre pasiuni și sentimente, despre deosebirea dintre suflet și trup, despre legătura dintre suflet și trup, despre deprinderi și despre acte conștiente și neconștiente. Extrasele provin din *Grammaire* și *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Partea introductivă a *Gramaticii* este un rezumat foarte bun al filosofiei senzualiste a lui Condillac, partea introductivă a *Eseului* conținând metafizica lui Condillac. Aceste texte sunt, deci, foarte bine alese ca introducere la Condillac și la tratamentul lui al raportului suflet–trup³⁶.

Alegerea paragrafelor din *Essai* de către Stamatiadi este semnificativă nu numai pentru flerul său pedagogic, ci și pentru o anumită modalitate de a se raporta la filosofie, limitând-o teologic într-un spirit afin cu sensibilitatea răsăriteană. În textul excerptat de Stamatiadi, Condillac, criticându-l pe Locke, pune senzualismul său în contextul teologiei creștine. Filosoful francez argumentează pentru existența „substanței care simte”, sufletul, care este simplu, și arată că niciun lucru compus, cum este materia, nu ar putea fi capabil de a gândi:

Eu nu știu cum au putut Loc³⁷ să zică³⁸, că în veci poate ne-a fi cu neputința să înțelegem, de n-au dat D-zeu puterea gândirii la vreo adunare de materii alcătuită cu vreun chip, nu trebuie să socotească cineva, că pentru ca să deslege întrebarea aceasta, i-ar trebui să știe ființa firii materii, pentru că judecățile ce se fac pe temeiul neștiinței acestia, sunt cu totul deșarte. Destul îi este, să însemneze numai, că ipochimenul gândirii trebuie să fie unul. Deci o adunare de materie nu este una, ci o mulțime³⁹.

Condillac limitează apoi adevărul senzualismului la natura căzută a omului, de după păcatul originar:

³⁶ Numai *Les Monades*, text publicat anonim, conține o dezvoltare mai completă a metafizicii lui Condillac.

³⁷ Editorul, P. Grigoraș, neînțelegând că e vorba despre Locke, citește „în loc”.

³⁸ În *Eseu...*, IV.3.6.

³⁹ *Genesa*, p. 81. La Condillac: „Je ne sais pas comment Locke a pu avancer qu'il nous sera peut-être éternellement impossible de connaître si Dieu n'a point donné à quelques amas de matière, disposée d'une certaine façon, la puissance de penser. Il ne faut pas s'imaginer que, pour résoudre cette question, il faille connaître l'essence et la nature de la matière. Les raisonnements qu'on fonde sur cette ignorance, sont tout à fait frivoles. Il suffit de remarquer que le sujet de la pensée doit être un. Or un amas de matière n'est pas un; c'est une multitude”. (*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Paris, Vrin, 2014, partea I, secțiunea I, capitolul 1, §7, p.72.)

Poate dar sufletul singur fără ajutorul simțurilor să câștige științe. Mai înainte de păcat el se afla într-o alcătuire cu totul deosebită de aceasta, în care se află acum, nesupus fiind neștiinței și poftelor trupesti își stăpânea simțurile sale, oprea lucrarea lor, și o prefăcea după voința sa. Avea dar el idei înainte de a-și întrebuința simțurile. Dar din neascultarea sa s-au schimbat treaba foarte tare. D-zeu i-au ridicat toată puterea aceea și s-au făcut supus simțurilor ... Această stare a sufletului învățăm noi acum, care poate să fie ipochimenul filosofiei, pentru că numai aceasta se cunoaște prin cercare. Așadar, când voi zice că noi nu avem nicidecum idei care nu ne vin de la simțuri, trebuie să-și aducă aminte bine cineva că eu nu vorbesc de altă stare a sufletului, fără numai de aceasta în care ne aflăm de la păcat încoace ... Eu stau dar la starea de acum⁴⁰.

Aceste considerații sunt necesare pentru a face senzualismul compatibil cu creștinismul. A spune că sursa întregii cunoașteri sunt senzațiile, când senzațiile sunt atât de legate de corp, echivalează cu a spune că sufletele nu sunt capabile de cunoaștere nici înainte, nici după moarte, adică atunci când sunt separate de corp. Gravele consecințe ale acestui punct de vedere sunt ușor de sesizat de către oricine. Or, Condillac ține să-l liniștească pe credinciosul creștin, nepermițând filosofiei să se ocupe de condiția sufletului dinainte de păcatul originar, nici de cea a sufletului separat de corp. Preocuparea lui Condillac de a trasa limitele filosofiei în raport cu teologia convine foarte bine lui Stamatiadi, care nu pierde nici el ocazia să se exprime asupra subiectului. O face în singura notă care ar putea să nu fie o traducere, nota 19, despre ființa lui Dumnezeu. Cu privire la acest subiect „cuvânt filosofesc nu încap”, trebuie să acceptăm adevărul Revelației fără examen rațional, pentru că „minte omenească este slabă, și numai într-o supunere sa își găsește adevărul”⁴¹. *Credo ut intelligam*.

Stamatiadi are grijă să selecteze din Condillac fragmente în care se cuprind principiile majore ale doctrinei pe care o putem numi spiritualism senzualist. Acestea ar fi: 1) existența sufletului imaterial, distinct de corp (sufletul – „un ipochimen simplu ... și apoi deosebit de trup”); 2) simțurile ca unică sursă a cunoașterii (am mai dat citate relevante anterior, dar mai dau încă unul: „sufletul nu judecă nici socotește pentru altă ceva, fără numai pentru că el are simțituri ... toate lucrările sale nu sunt alta decât multe feluri a simțirii”); 3) incognoscibilitatea naturii intime a „substanței extinse” și a „substanței simple”:

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 83–85. La Condillac: „L'âme peut donc absolument, sans le secours des sens, acquérir des connaissances. Avant le péché, elle était dans un système tout différent de celui où elle se trouve aujourd'hui. Exempte d'ignorance et de concupiscence, elle commandait à ses sens, en suspendait l'action, et la modifiait à son gré. Elle avait donc des idées antérieures à l'usage des sens. Mais les choses ont bien changé par sa désobéissance. Dieu lui a ôté tout cet empire: elle est devenue ... dépendante des sens... C'est cet état de l'âme que je me propose d'étudier, le seul qui puisse être l'objet de la philosophie, puisque c'est le seul que l'expérience fait connaître. Ainsi, quand je dirai *que nous n'avons point d'idées qui ne nous viennent des sens*, il faut bien se souvenir que je ne parle que de l'état où nous sommes depuis le péché... Je me borne donc, encore un coup, à l'état présent.” (*Ibidem*, §8, p. 73.)

⁴¹ *Ibidem*, p. 100.

Noi vedem ființa cea întinsă, o închipuim, adică îi înțelegem calitățile, cum este desimea, figura, mișcarea. Asemenea vedem și închipuim oareșcum ființa cea fără întindere sau sufletul, pentru că noi înțelegem lucrări cari nu se cuvin altuia fără numai lui, și cari le-am cuprins sub numele cel cuprinzător al gândirii. Dar fiindcă nu înțelegem în trup, ceia ce este ipochimenul desimei, figurii și a mișcării, asemenea nu înțelegem nici în suflet, ceia ce este ipochimenul lucrărilor înțelegerii și a voinței. Mai în scurt, ori ființei ceii întinse de-i vom lua seama, ori ființa cea simplă de vom căuta-o, noi nu putem alta să înțelegem decât calitățile ce li se cuvin lor, și la o întâmplare și la alta, nouă ni este întocma neștiut, aceia ce o numim ființa, adică ipochimenul sau sprijinitorul calităților⁴².

Merită semnalat că definiția pe care o dă Condillac corpului, ca colecție sau agregat, provine de la Leibniz⁴³. La Condillac, influența lui Leibniz se suprapune peste cea a lui Locke. Da la Locke el ia incognoscibilitatea substanțelor, de la Leibniz, concepția corpului ca agregat. Distincția între suflet și corp nu este, așadar, una între două substanțe de naturi diferite, ci, pe de o parte, una între simplu și compus, pe de alta, una între două substraturi cu puteri diferite. Locke sugerează că nu există nicio justificare pentru a afirma distincția reală între cele două substraturi, adică dualismul substanțelor, și că o formă de materialism ar fi compatibilă cu dualismul proprietăților. Condillac refuză această sugestie cu un argument leibnizian, din motive teologice. Locke sugerează că chestiunea materialității sau imaterialității sufletului nu are mare importanță din punct de vedere al scopurilor moralei și religiei; Condillac se îngrozește de ideea materialității sufletului. Rămâne la el deschisă posibilitatea imaterialismului, ca la Berkeley. Or, în acest cadru conceptual, problema minte–corp se dizolvă. Locke afirma deja că mintea este capabilă de a fi mișcată, după cum este capabilă să miște. Mișcarea nu caracterizează numai „substanța întinsă”. Necunoscând natura intrinsecă a substanțelor, nu putem afirma imposibilitatea logico-metafizică a interacțiunii lor, rămânând numai cu realitatea empirică a acesteia. Pentru Locke, problema minte–corp nu era o problemă reală; pentru Condillac, cu atât mai puțin. În ipoteza imaterialistă, problema minte–corp se reduce la problema raportului dintre minte și idei (senzații), adică la una epistemologico-psihologică.

⁴² *Ibidem*, p. 92. La Condillac: „Nous voyons la substance étendue, nous la touchons, c'est à dire, que nous en apercevons les qualités, telles que la solidité, la figure, le mouvement. Nous voyons également, et nous touchons en quelque sorte la substance inétendue ou l'âme: car nous apercevons des opérations qui n'appartiennent qu'à elle, et que nous avons comprises sous le nom général de pensée. Mais comme nous n'apercevons pas ce qui est, dans le corps, le sujet de la solidité, de la figure et du mouvement; nous n'apercevons pas non plus ce qui est, dans l'âme, le sujet des opérations de l'entendement et de la volonté. En un mot, soit que nous observions la substance étendue, soit que nous observions la substance simple, nous ne pouvons apercevoir que les qualités qui leur appartiennent; et dans l'un et l'autre cas, ce que nous nommons substance, c'est à dire, sujet ou soutien des qualités, nous est également inconnu.” (*Grammaire, la origine prima parte din Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme* (1782), republicată în *Oeuvres complètes de Condillac*, vol. VI, *Art de raisonner et grammaire*, Paris, J.L.J. Brière, 1821, p. 327.)

⁴³ Condillac i-o atribuie explicit acestuia în *Traité des systèmes*.

4. RESPINGEREA MATERIALISMULUI LA IONICĂ TĂUTUL (1795–1830)

Acest boiernaș autodidact, crescut la școala filosofiei franceze⁴⁴, este cel dintâi eseist al culturii noastre. Printre scrierile sale rămase, din păcate, în manuscris și probabil cu o circulație neglijabilă, se numără și o *Cercare înprotiva Deiştilor, carii cred ființa unii dumnezăiri, dar tăgăduesc dumnezăria domnului Hristos și cele următoare a legii lui cei sfinte, și înprotiva Materialiştilor, carii tăgăduesc nematerialimia și nemurirea sufletului, și cele următoare aceştii mari dogme*⁴⁵. Acest text, prea puțin citit și comentat, îmi pare a fi cel mai valoros opuscul filosofic al acestei epoci inaugurale a filosofiei în românește. Tăutul nu este un scriitor didactic și nici nu își propune să dea o scriere introductivă. El dorește să apere filosofic dogmele ortodoxe, refutând deismul și materialismul; probabil că eseul trebuia să fie mai cuprinzător, întrucât el nu cuprinde decât refutarea materialismului, oprindu-se brusc în mijlocul parcursului. Obiectivul lui Tăutul este limpede: să apere imaterialitatea și nemurirea sufletului de atacurile materialiste, într-un cadru general empirist, de vreme ce se proclamă „departe de sistema celor ce cred că omul are *idei sădite* (des idées <in>nées)”⁴⁶. Scriitorului nostru nu i se poate nega raționalitatea procedurii, nici meșteșugul retoric al construcției, chiar când i s-ar putea obiecta că nu adaugă nimic nou dezbaterei. Totuși, textul său nu este o imitație, ci o reluare pe cont propriu a unor argumente contra materialismului.

Eseul lui Tăutul începe cu o comparație om–animal⁴⁷, destinată să arate caracterul „amfibiu” al omului: în vreme ce animalul trăiește numai în lumea fizică, omul trăiește și în lumea trupului, și în „lumea minții”. Omul și animalul posedă unele însușiri în comun; dintre acestea, unele sunt mai bine dezvoltate la animal, altele sunt la fel, altele mai bine dezvoltate la om. Însă omul are și însușiri proprii numai lui, pe care animalele nu le mai posedă: operațiile mintale superioare (abstracția, generalizarea, sinteza, analiza); reflexivitatea minții; conștiința de sine; iubirea de a ști; iubirea de povățuire; vorba: omul este „dobitoc cuvântător”

⁴⁴ Autorii moderni la care se referă sunt Montesquieu, Locke, Rousseau, Voltaire și „enchiclopedia tomoasă”, precum și unii contemporani minori, precum Sabatier de Castres.

⁴⁵ În *Scrieri social-politice*, cuvânt înainte, studiu introductiv, note de E. Vîrtosu, București, Editura Științifică, 1974, pp. 229–250. Editorul acestui volum, un istoric, s-a arătat mai interesat de reproducerea unor contracte de tovărășie și a unor variante de scrisori decât de reproducerea unor texte și variante de texte filosofice. Au rămas astfel inedite două variante ale „tratatului de politică” – de fapt de *filosofie* politică – pe care Vîrtosu doar le-a descris. În ambele aceste versiuni se găsesc, între alte lucruri interesante, discuții critice ale republicanismului lui Rousseau, pe care Vîrtosu n-a considerat necesar să le publice. Mai există în manuscris și „alte fragmente și variante parțiale” la acest tratat. Tot la fel, din „lipsă de spațiu”, a fost omisă o versiune a *Cercării* și un alt text (eseu? alocuțiune funebră?), „Moarte nu este decât desfacire materiei”. Volumul nu include nici Constituția cărvunarilor, al cărei autor a fost Tăutul.

⁴⁶ *Socotințele mele asupra meșteșugului ocârmuirii*, inedit (varianta a 3-a a tratatului de filosofie politică), *apud* Vîrtosu, *op. cit.*, p. 40.

⁴⁷ Posibil inspirată de Locke.

(Aristotel), animalul este „dobitoc necuvântător” (§18); posibilitatea de a dobândi ideea de Dumnezeu, prin care omul „intră în plecarea de a avea legi” (§19).

Comparația astfel întreprinsă ne permite să „videm pre dobitoace înzăstrate cu tot ce le trebui pentru a să păstra în lumea fiziciască, și videm pre om gol de toate asămene înzăstrări, ca și cum el n-ar ave a trăi într-ace lume”⁴⁸. Omul, într-adevăr, trebuie să aibă o altă finalitate decât animalul, pentru că animalul are mijloacele de a o realiza pe a sa în lumea fizică, dar omul nu o are. Care este finalitatea omului, „pomăzuirea” lui? Aceasta o putem vedea din analiza mijloacelor cu care a fost dăruit. Omul merge înainte, progresează, prin minte: acesta este mijlocul, instrumentul lui, pentru că acolo se află puterile sale cele mai mari. Mintea permite cunoașterea raporturilor, a legilor, a căror totalitate sau sistem constituie lumea (naturală, în cazul „pravilelor firești”, și morală, în cazul normelor). Lumea raporturilor sau relațiilor („aducirilor”), fiind cunoscută prin minte, „o putem numi lumia minții, spre deosebire de lumia fiziciască”⁴⁹. Cum materialistul nu poate nega existența legilor naturii, cum acestea se cunosc cu mintea, nu cu organele simțurilor, materialistul nu poate tăgădui existența unei lumi inteligibile, „a minții”, la care animalul nu are acces. Așadar omul, lăsându-l în urmă pe animal, care rămâne în lumea fizică, intră în lumea minții. El este deci o „ființă privilegietă”, având ceva ce lipsește animalelor. Această descoperire poate constitui, după Tăutul, fundamentul moralei.

În continuare Tăutul tratează despre intrarea omului în lumea minții. Dacă în lumea fizică el intră vrând-nevrând, în chip pasiv, prin lucrarea necesității naturale asupra corpului său, intrarea în lumea minții este liberă. Omul intră în chip necesar în lumea minții, prin finalitatea lui, însă el este și activ, prin libertatea lui. Avem aici o necesitate liberă, sau voluntară. Omul intră în lumea minții prin necesitate, dar nu prin constrângere. În lumea minții omul nu intră individual, ci „totodată și sângur și împreună cu alții”. „Din noian în lumea fiziciască trecirea este ca pe un șas, și di aceia, rapide. Din lumia fiziciască la lumea minții trecirea este suitoare. Acolo omul să sue pre scara ispitelor, și a sale însuș și a omenirii întregi”⁵⁰. Natura socială favorizează intrarea omului în lumea minții. Făcând bilanțul rezultatelor de până acum, Tăutul formulează niște foarte frumoase întrebări: „... oare ziditoriul firii cel pre înțelept, care n-au făcut nimică în zădar, nimică fără măsuri, dat-au omului atâtia înzăstrări numai ca să împliniască sărăciia lui ce despre înzăstrările dobitoacelor? Datu-i-au, oare, numai ca să să târâe în lumea fiziciască, să mănânce, să be, să doarmă?”⁵¹ Pentru aceste scopuri ar fi fost suficient mult mai puțin, ar fi fost de ajuns instinctul și simțurile. Atunci care să fie rațiunea pentru care i s-a dat omului o minte capabilă de operații complexe? „Omul cu acestia intră în cercetaria atributelor dumnezești și în cercetaria pravilelor firii, după care ziditoriul au făcut

⁴⁸ §21, p. 236.

⁴⁹ §24, p. 238.

⁵⁰ §29, p. 240.

⁵¹ §31, p. 241.

și țin lumea. Deci, voit-au, oare, ziditoriul să facă numai așa, în zădar, un dobitoc șpion înțălăpciunii lui?”⁵² Toate conduc la concluzia că omul a primit tot ceea ce îl distinge de animal pentru a putea intra în lumea minții, „pomăzuirea” lui fiind mai înaltă decât cea trupească. Iată deci argumentat caracterul „amfibiu”, de trăitor în două lumi, al acestei „ființe privilegiate” care este omul.

În acest punct al demersului, Tăutul operează o mutare filosofică îndrăznească: echivalează lumea fizică cu materia și lumea minții cu „nematerialnicimia”, subînțelegând că raporturile, „aducirile”, nu sunt materiale. Pentru că omul, ca amfibiu, trebuie să poată trăi în ambele lumi, urmează că el trebuie să fie „alcătuit neapărat din amândoi aceste ființe, adică de materie și de nematerie”⁵³. Tăutul formulează deci o doctrină dualistă despre om. Argumentul presupune că în lumea imaterială nu pot exista decât ființe imateriale, iar în lumea materială nu pot exista decât ființe materiale, o idee vagă ce își pierde plauzibilitatea inițială când este precizată. Tăutul realizează acum o a doua mutare antimaterialistă, afirmând că ființa imaterială din om este sufletul. Materialistului i se cere să accepte că omul nu intră în lumea minții decât în virtutea sufletului său. De fapt, Tăutul avansează ideea că mintea este un atribut al sufletului. Faptul că mintea cunoaște lucruri imateriale îi era necesar pentru a arăta că este ea însăși imaterială, deci nu poate fi atribut decât al unei ființe imateriale, sufletul; ceea ce, firește, materialistul este obligat să conteste. El afirmă că gândirea este efectul materiei, putându-se explica prin mișcarea acesteia, adică mecanic.

Tăutul prezintă trei contra-argumente. Primul este un apel la autoritate: cei mai mari filosofi arată că materia nu poate gândi. Al doilea argument, de tot slab, provine de la faptul că anatomia n-a putut identifica „vreo părticică de materie” care să fie „prentipul gândului”. Al treilea argument, mai interesant, pornește de la faptul că omul posedă ideea de Dumnezeu. Dumnezeu nu este cunoscut prin simțuri, pentru că nu este o ființă materială. Tăutul atribuie aici materialistului o teorie a percepției curat „ideologică”: ochii (organele simțului în general) primesc „tipăriturile” (impresiile) „lucrurilor materialnice ce [l]i se înfățișează”⁵⁴. Dar această teorie cauzală a percepției nu poate explica posesia ideii de Dumnezeu: „minte ta este materie, Dumnezeu este nematerie, cum de ai, dar, ideea de Dumnezeu?”⁵⁵. Materialistul, recunoscând că ideea de Dumnezeu nu este una a senzației, spune că ar proveni din „lucrările minții”, adică din operațiile ei; fără îndoială, prin reflecție asupra acestora. Însă, dacă mintea este materie, reflecția asupra ei și a operațiilor sale nu poate duce la ideea a ceva imaterial: „dacă mintea ta este materie, lucrările materiei nu pot niciodată a să apropiia de nematerialnicime. Di aceia, niciodată n-ai putea avea nici ideea de

⁵² *Ibidem*.

⁵³ §32, p. 242.

⁵⁴ §34, p. 242.

⁵⁵ *Ibidem*.

Dumnezeu, nici ideile de lucrările ce să numesc metafizicești, pentru a lor nematerialnicime”⁵⁶. Dacă ideea de Dumnezeu, ca ființă imaterială, este una a reflecției, atunci neapărat obiectul reflecției a trebuit să fie ceva imaterial, acesta este sensul argumentului lui Tăutul. Însă Dumnezeu este gândit și ca ființă infinită și eternă; potrivit aceluiași argument, obiectul reflecției ar trebui să fie el însuși infinit și etern. Chiar dacă Tăutul nu anticipează în acest punct obiecții foarte evidente, trebuie recunoscut că argumentului său nu-i lipsește relevanța. Provocarea pentru materialist (care, însă, nu este ateu!) este de a explica, cu teoria lui mecanică a cunoașterii, formarea ideii de Dumnezeu, ținând cont că „materia nu poate lua tipăriturile nematerialnicimii”⁵⁷: o mașină care dispune de informații despre universul material și și-ar putea în plus cunoaște stările interne, precum un calculator din zilele noastre, ar putea ajunge la ideea unei ființe imateriale? Nu este greu de întrevăzut un răspuns posibil din partea materialistului: mașina și-ar putea face ideea de materie și ideea de ființă, și ar putea-o scădea pe prima din a doua (pentru că i se recunoaște minții materiale puterea abstracției). Tăutul, însă, crede că problema este insolubilă în limitele unei teorii materialiste a cunoașterii și conchide că omul „are negreșit în sine o parte mai suptă (subtilă, n. m.), mai înaltă decât materia, o parte nematerialnică, prețip a gândurilor și a lucrărilor lui, și aiciasta este aceia pre care numim suflet”⁵⁸. Sufletului îi aparțin puterile pe care, până acum, Tăutul le numise ale minții, „pentru delicateța” materialistului. Iar lumea minții este lumea sufletului. Cu aceasta, Tăutul crede a fi demonstrat materialistului existența sufletului imaterial, deci a-l fi refutat.

El trece apoi la demonstrarea nemuririi sufletului, cu un argument puțin satisfăcător. Este evident și cert, spune el, că „nematerialnicimia” este „nestricăcioasă” (incoruptibilă) „și di aceia nemuritoare, vecinică”⁵⁹. Deci sufletul, fiind imaterial, este veșnic, nemuritor. Argumentul este ineficace în lipsa simplității sufletului. Imaterialitatea nu implică simplitatea, în schimb simplitatea implică imaterialitatea; iar ceea ce nu este compus se poate descompune. Tăutul nu dezvoltă nici teza complementară, cum face Vasici-Ungureanu, că Dumnezeu nu vrea să anihileze „nematerialnicimia”.

Materialistul nu contestă acest argument, ci ridică o altă obiecție: dacă sufletul este principiul gândului și dacă și animalele au gânduri (cum acceptă Tăutul), rezultă că și animalele trebuie să aibă suflet, deci se șterge diferența dintre om și animal. Tăutul „prinde glonte în dinți”⁶⁰, acceptând că animalele au suflet: „eu nu-ți tăgăduiesc că și dobitoacele, care au lucrări de gând, trebuie neapărat să aibă înăuntru o parte de o ființă nematerialnică, pentru că materia nu poate

⁵⁶ *Ibidem*, p. 243.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*, §35, p. 243.

⁵⁹ §36, p. 243.

⁶⁰ O încercare de a traduce „bites the bullet”.

gândi”⁶¹. Dar sufletul brutelor este inferior celui omenesc; poate că, speculează Tăutul, există specii de suflete în lumea imaterială, constituind o ierarhie, tot așa cum există specii de organisme ierarhizate în lumea fizică. Ar putea exista, așadar, animale lipsite de suflet, simple mașini, dar și animale dotate cu suflete inferioare, de diferite specii. Tăutul anticipează o obiecție din partea materialistului: care ar fi rostul existenței acestor suflete animale? La ce îi trebuie animalului suflet, dacă finalitatea existenței lui nu depășește lumea naturală? De ce nu sunt toate animalele mașini? La această obiecție, Tăutul dă un răspuns nefilosofic: impenetrabilă este voința Domnului. Să fim mulțumiți că ne cunoaștem propriul rost, să nu cercetăm ceea ce Dumnezeu a voit să ne ascundă⁶².

Tăutul abordează apoi chestiunea libertății – însă nu a libertății sufletului, ci a libertății omului ca posesor de suflet. Discuția nu este terminată și nu este lipsită de interes, comportând o critică a dreptului natural, însă se îndepărtează de subiectul nostru. Aici se întrevede, însă, cum se articulează filosofia lui politică și proiectul lui politic cu antropologia omului amfibiu. Acest subiect va trebui tratat însă separat, într-un studiu independent.

În rezumat, trupul omului este o mașină materială, de altfel, toată lumea fizică este un sistem mecanic. Dar operațiile superioare ale minții nu se pot explica prin trup. Este deci necesar să existe suflet, care este imaterial și nemuritor și care este principiul gândirii. Materia, cum se afirmă foarte clar, nu poate gândi. Gândirea nu se poate explica prin mișcarea proprie materiei, gândul nu este mișcare. Dualismul acesta nu este precizat în detaliu, dar pare mai apropiat de un dualism al substanțelor decât de unul al proprietăților; de altfel, teza lockeană a incognoscibilității substanțelor nu este afirmată. Problema minte–corp ar trebui așadar să se pună pentru Tăutul. Or, ea nu se pune cu adevărat. Pentru el, problema s-a redus la una de teoria cunoașterii: cum este cu puțință să avem idei ale lucrurilor imateriale, precum Dumnezeu sau sufletul. El conchisese că „materia nu poate lua tipăriturile nematerialnicimii”; în același loc el afirmă imediat că „nematerialnicimia, însă, poate lua pre a materiei”⁶³. Este un fapt că noi avem în minte ideile lucrurilor materiale, „tipăriturile” lor. Mai mult: „dacă eu nu văd pe Dumnezeu, Dumnezeu mă vede pre mine”; chiar în ipoteza materialistă (dar teistă), nu se poate nega cunoașterea de către Dumnezeu a materiei. Iar aceasta rezolvă, după Tăutul, problema minte–corp, pe care o materialistul o ridică sub forma următoare: „dacă prețipul gândului ar fi nemateria, cum ar putea avea unire cu trupul, care este materie?”⁶⁴. Care este deci soluția lui Tăutul? Că materia lasă întipărituri în nematerie (în suflet), că Dumnezeu, care e spirit, vede materia. Tăutul nu a văzut, așadar, dificultatea întrebării materialistului, nu a înțeles problema

⁶¹ §37, p. 244.

⁶² Aici Tăutul citează pe Lucanus în traducerea lui Brebeuf, probabil după Voltaire, și parafrazează în română.

⁶³ §34, p. 243.

⁶⁴ *Ibidem*.

minte–corp. El este mulțumit să arate „că este apropiere între materie și nematerie”⁶⁵.

În fond, el face aici o analogie: sufletul stă față de corp în același raport în care Dumnezeu stă față de lume. Dumnezeu guvernează lumea și o cunoaște, nimic nu este problematic aici; prin urmare, nimic nu este problematic nici în raportul sufletului cu trupul: sufletul guvernează trupul și îl cunoaște, deși cunoașterea trupului de către corp este departe de a se putea compara cu cunoașterea lumii de către Dumnezeu. Canavaia filosofării lui este, cum se vede, religioasă. De altfel, titlu eseu indică limpede intenția lui apologetică. Dualismul pe care îl apără nu este decât superficial motivat filosofic, iar infrastructura lui metafizică este, la urma urmei, obscură și rudimentară: dihotomia materie/nematerie. Dualismul lui Tăutul este dualismul religios al sufletului și trupului, cu tot firescul acestuia, o concepție subdeterminată ontologic. Problema minte–corp nu apare la Tăutul, așadar, din două motive: formularea ei pe planul teoriei cunoașterii (moștenire empiristă) și subdeterminarea ontologică.

5. TRUP, SUFLET ȘI MINTE LA EUFROSIN POTECA (1786–1858)

Eufrosin Poteca a fost elevul lui Neofit Duca (1760–1845) la Academia Domnească din București, iar influența primului său profesor asupra lui a fost foarte puternică. Filosofia lui Duca era un eclectism bazat pe învățăturile lui Heineccius, Soave și Evghenie Vulgaris⁶⁶. Poteca i-a audiat și pe Vardalah, el însuși influențat de Soave și Destutt de Tracy, precum și pe Veniamin din Lesbos, care se pare că l-a impresionat prin statura sa intelectuală (și acesta era îndatorat lui Locke, lui Condillac și „ideologiei”⁶⁷). De altfel, dacă Eforia Școalelor i-a trimis pe Poteca și alți trei bursieri tocmai la universitatea din Pisa, care nu strălucea printre alte universități europene, este pentru că acolo studiasse Veniamin. La Pisa, însă, profesor era neînsemnatul Giacomo Sacchetti (1766–1840), care propunea un eclectism timid pe bazele „vechii filosofii italiene”, însă probabil tot respectuos față de empirismul britanic⁶⁸. Plecând la Paris, tot ca Veniamin, Eufrosin Poteca i-a putut audia pe obscurul Jean-Baptiste Maugras⁶⁹ (1762–1830), om al bisericii,

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Cf. G. Henderson, *The Revival of Greek Thought. 1620–1830*, Albany, SUNY Press, 1970, p. 189. În modul de a-și alcătui cursurile, de a împăna disciplinele filosofice cu dogme religioase, în didacticism și în ideile sociale, Poteca este foarte asemănător lui Duca. Duca îl aprecia mult pe Poteca, onorându-l cu epitetul de filosof.

⁶⁷ Cf. Henderson, *op. cit.*, p. 118; Kitromilides, *Iluminismul neoelen*, trad. Olga Cicanci, București, Omonia, 2005, p. 373; Roxane Argyropoulos, „La pensée des idéologues en Grèce”, în *Dix-huitième siècle*, nr. 26/1994, pp. 430–431.

⁶⁸ Probabil este vorba despre filosofia latină din epoca elenistică. Sacchetti n-a publicat nimic în filosofie, iar când i s-a impus să indice un manual, a recomandat *Logica* lui Genovese, *Aforismele* lui Bacon și *Elementele de filosofie* ale lui A.Z. (n-am identificat autorul, n-am găsit nici lucrarea).

⁶⁹ Cursul de filosofie era suplinit de Cardaillac.

suplinitor al lui Charles Millon la catedra de istoria filosofiei antice și pe puțin cunoscutul Jean-Jacques Séverin de Cardaillac (1766–1845), care tocmai începuse să-l suplinească pe Laromiguière la catedra de filosofie a Facultății de litere. Atât Maugras, cât și Cardaillac erau conservatori, și în vederile politice, și în filosofie, fiind alumni ai vechii Universității din Paris, a cărei moștenire filosofică au trecut-o și noii Universități a Franței, până când au fost scoși din viața universitară și înlocuiți, de prin 1828, cu discipolii și asociații lui Victor Cousin.

Astfel, Poteca n-a ieșit niciodată din orizontul pe care i-l deschiseseră profesorii săi greci. Toți maeștrii lui erau spiritualiști, creștini (chiar oamenii ai bisericii) și deopotrivă empiriști, uneori în forme radicale. Poteca descindea intelectual, așadar, din preoți și călugări atașați, cel puțin în manifestările lor publice, învățăturilor Bisericii. De aici și reticența lor față de doctrinele filosofice ale veacului care se arătau prea îndrăznețe. Soave, care este un empirist și chiar un senzualist, are mereu grijă să nu cadă în materialismul potențial al lui Locke, cu consecințe ruinoase pentru nemurirea sufletului. Maugras, foarte patriot, îi combate și pe germani (în special pe Kant), și pe scoțieni (Reid, Stewart), adică tot ce era nou în filosofie, manifestându-se ca un adept al lui Laromiguière și, în general, al filosofiei predate în vechile Universități medievale ale Franței, desființate în vremea Revoluției. Această filosofie, o spune Maugras, a fost întotdeauna eclectică. Însă în acest eclecticism Descartes și mai apoi Condillac erau centrali.

Modelele lui Poteca promovau, așadar, doctrine spiritualist-senzualiste consistente cu dogmele creștine⁷⁰. În același spirit, Eufrosin Poteca a decorat cu unele elemente de doctrină empiristă un corp de învățătură catehetică. Cadrul gândirii sale este religios creștin, însă creștinismul său este particular. S-ar putea spune că filosofia lui Poteca are la bază o părere teologică⁷¹ excentrică. În virtutea acestei orientări de bază a gândirii sale, el respinge dualismul cartezian, sau mai degrabă îl depășește, îl înmoaie integrându-l într-un trinitarism de extracție neoplatoniciană în care raportul suflet–trup, ca și raportul minte–trup, nu mai este unul de opoziție, ci unul de concordanță, de complementaritate, armonic.

*

În elementele de istorie a filosofiei cu care se deschide manualul lui Heineccius se dau unele noțiuni despre dualismul cartezian. *Cogito, ergo sum*

⁷⁰ Ultimul profesor pe care l-a audiat Poteca, în vârstă de 42 de ani și deja profesor de filosofie de trei ani, a fost János Imre, la Universitatea din Pesta, între 8 noiembrie 1828 și aprilie 1829, „când și când”. Imre era și el preot catolic și eclectic, însă eclecticismul lui se baza pe filosofia lui Krug și pe vechiul dogmatism wolffian, în încercarea de a rezista criticii kantiene a metafizicii ontologice; cu el a descoperit Poteca un alt univers filosofic, care însă numai l-a informat, nu l-a și format.

⁷¹ Am în vedere distincția metadogmatică dintre dogmă, teologumenă și părere teologică.

devine la Poteca „eu înțeleg, sunt dar”⁷². „Duhul ... este o știință înțelegătoare, după cum și trupul este ființă întinsă”⁷³. „Omul este alcătuit din Minte și Trup, adică dintr-o ființă înțelegătoare și gânditoare și dintr-una în trei măsuri”⁷⁴ (adică în trei dimensiuni). Trupul nu poate înțelege, mintea nu are întindere. Mintea este „nematerialnică” și simplă, deci „duh” (spirit). Fiind simplă și nematerială, mintea este nemuritoare. Mintea și Trupul sunt ambele necesare pentru ființa omului. Dualismul cartezian, astfel expus de Heineccius, este amendat de Poteca într-o notă, din perspectiva propriei lui teorii: „Trei sunt necesare la ființa omului: trup, suflet și minte”⁷⁵ – nu numai două, trup și suflet. Poteca nu acceptă că mintea este fie același lucru cu sufletul, fie o parte a sufletului, ci o consideră „ipostas”, substanță aparte, alături de corp și de suflet⁷⁶.

În §44 Heineccius discută în nume propriu despre „unire a minții și a trupului”. În traducerea lui Poteca: „în ce chip mintea, adică ființa nematerialnică lucrează în trup și iarăși cum trupul poate să lucreze în minte, aceasta nu știm, deși faptele sunt prea adevărate”⁷⁷. Știm cu certitudine, din experiență, că mintea și trupul interacționează, însă nu știm cum. Heineccius cunoaște teoria influxului fizic (de inspirație aristotelică), ocazionalismul și recenta teorie a armoniei prestabilite a contemporanului și colegului său Leibniz. Dar nu aderă la niciuna, considerându-le ipoteze neverificabile. Aici găsește Poteca o nouă ocazie să intervină, tot într-o adnotare: „Mintea prin suflet lucrează în trup și trupul lucrează în minte; dar ce este sufletul? Viața”⁷⁸. Aici suntem cel mai aproape de o considerare a problemei minte–corp. Ce afirmă Poteca? Că sufletul este mijlocitor între minte și trup, întrucât mintea lucrează în trup prin suflet și tot prin suflet lucrează și trupul în minte⁷⁹. Dacă interacțiunea dintre suflet și minte nu surprinde, cea dintre suflet și trup rămâne problematică. Însă Poteca afirmă aici că sufletul este viața – și are în vedere viața biologică, viața trupului, însă concepută substanțial. Astfel, când viața părăsește trupul, acesta nu mai poate interacționa cu mintea.

Concepția care răzbate în aceste adnotări fusese predată elevilor la cursul de metafizică începând probabil din 1826 (în 1825 Poteca a început filosofia, cu logica și etica). Dar ea este expusă deja în două documente din toamna lui 1825, „Lecția începătoare” și „Cuvântare la deschiderea lecțiilor de filosofie”. În „Cuvântare”, doctrina trinitară este expusă pentru elevi, dar mai ales pentru

⁷² *Filosofia cuvântului și a năravurilor*, editura Aius, p. 89.

⁷³ *Ibidem*, p. 89.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 196.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 197.

⁷⁶ Poteca se desparte aici drastic de conceptualitatea teologică, care nu consideră sufletul și trupul omului ca fiind ipostasuri, ci enipostatice, „ipostatnice”, cum se spunea pe vremea lui Poteca (cf. I. Damaschin, *Logica*, trad. Kir Grigorie Râmnicănu, 1826 [reeditată Craiova: SimArt, 2007], cap. 44, p. 90).

⁷⁷ *Ibidem*, p. 205.

⁷⁸ *Ibidem*, n. 44.

⁷⁹ Sufletul se apropie periculos de mediatorul plastic al lui Cudworth.

publicul de evghenestați care a asistat la deschiderea cursului său de filosofie. Din această cuvântare se vede întreaga extensiune cosmică pe care o dădea Poteca trupului, minții și sufletului:

Acum, dar, care sunt întâiele începuturi ale celor ce sunt! Acestea sunt trei: adică, Trup, Suflet și Minte. Trup, în filosofie, este nu numai trupul oamenilor și al celorlalte veșuitoare, ci tot ce să pipăie. Suflet, în filosofie, este nu numai sufletul oamenilor și al celorlalte veșuitoare, ci tot sufletul care însuflețește toată făptura, spre rodirea de viață, precum este aerul și lumina. Așijderea și Minte, în filosofie, este nu numai mintea și înțelegerea veșuitoarelor, ci toată nemărginita minte și puterea cea înțelegătoare care umple ceriul și pământul, și ocârmuiește toată lumea.

Așadar, noi, din toate părțile suntem înconjurați de trupuri, avem viață, pentru că răsuflând luăm viață, și avem minte pentru că ni se naște din lumină și puterea înțelegerii cea nemărginită, ca o mică rază din darul luminei celei neînserate, pretutindenea putere înțelegătoare, pretutindenea această troiță experimentată și cunoscută, dintr-aceste trei ipostasuri mărturisite și nemărturisite.

Și cine din oameni poate măsura tot ce e pre pământ? Cine au numărat mulțimea stelelor? Cine poate hotărâ duhul care mișcă și însuflețește toată lumea? Cine poate încăpea toată puterea cea înțelegătoare? Așa Trup, Suflet și Minte, luându-să preste tot, să mărturisesc nemărginite. Aceste sunt începuturile lumii. Dintr-aceste trei ipostasuri este alcătuit și omul; pentru aceasta au și zis oarecine din cei vechi filosofi, că omul este mică lume. Deci, dar acum, de-ar întreba cineva ce este intriseca ființă a trupurilor, eu aș răspunde că nu știu, cu cât mai vârtos a sufletului și a minții, fiind cu totul nematerialnice⁸⁰.

Să ne aplecăm puțin asupra ideilor din acest pasaj. „Întâiele începuturi ale celor ce sunt” sunt primele principii ale ființării, iar Poteca afirmă clar că ele sunt trei. Cele trei principii sunt străbătute de dihotomia material/imaterial: sufletul și mintea sunt „nematerialnice”, trupul este deci material. Poteca încearcă apoi să definească trupul, sufletul și mintea în general („preste tot”), iar nu ca trup, suflet respectiv minte omenești, *finite*. Luate în general, sau în sine, ca principii ale lumii, nu ale ființei omenești individuale, Trup, Suflet și Minte sunt infinite („nemărginite”). Începutul lumii se află într-un Trup, un Suflet și o Minte infinite – din care, putem deduce, iau naștere trupurile, sufletele și mințile individuale, Trupul generând trup, Sufletul, suflet și Mintea, minte. Aceste principii nu pot fi deci transcendente. Trup, adică corp, se numește tot ce este pipăibil; este interesantă preeminența simțului tactil asupra celorlalte. Mintea este Spiritul universal, rațiunea care guvernează lumea, *logosul* (sau Cuvântul). Mințile individuale emană de la Spirit, cum emană razele de lumină din soare. Noțiunea cea mai obscură este de cea de Suflet, care se leagă, până la sinonimie, de noțiunea de viață. De fapt, noțiunea nu este definită, este numai exemplificată. Sufletul este 1) suflet omenesc, 2) suflet al animalelor (există, deci), 3) suflet al naturii. Despre sufletul omului sau al animalului nu se spune nimic, în schimb sufletul naturii este „suflare de viață” (*Gen.*, 2, 7) care face să germineze, să crească și să rodească plantele. Poteca exemplifică prin aer și lumină, lucruri, adică, necorporale și imateriale, căci nu se

⁸⁰ *Scrieri filosofice*, pp. 133–134.

pot pipăi (totuși, aerul opune rezistență la mișcare). Trecând la omul individual, Poteca înlocuiește discursul despre suflet cu cel despre viață: „avem viață, pentru că răsuflând luăm viață”. De unde ne vine viața? Din viața cosmică a naturii, în care suntem cuprinși și pe care o aspirăm în trupul nostru răsuflând.

Ceva mai precisă și oarecum dintr-un alt registru conceptual este terminologia lui Poteca în „Lecția începătoare”⁸¹, pusă în fruntea traducerii din Heineccius. Acolo filosoful nostru renunță parțial la terminologia ipostasurilor și spune: „Întru om cunoaștem o născătură (o fire) din trei substanțe (estimi) alcătuită”⁸². Omul este, așadar, o natură în trei substanțe, aici văzându-se asemănarea lui cu Dumnezeu. Omul este „ființă trisipostantnică, mică lume și viețuitoriu după chipul lui Dumnezeu”⁸³.

Doctrina omului-microcosmos asemănător cu Dumnezeu este expusă și în alte locuri, e.g. în *Micul catehism*⁸⁴ din 1833. Explicațiile lui Poteca despre ființa lui Dumnezeu și despre Trinitate sunt destul de neortodoxe. Dumnezeu este duh, „dar toate trupurile cele văzute și mărginite, în ceriu și pe pământ, sunt de la dânsul, întru dânsul și printr-însul: și noi întru dânsul trăim, ne mișcăm și suntem” (cap. II, §1). Poteca afirmă o doctrină panenteistă⁸⁵, fără conștiință de heterodoxie. În capitolul V, „de sfânta Troiță”, el continuă: „Așadar Dumnezeu e în trei fețe. Și ce mirare, deaca și omul e în trei fețe? Adecă e alcătuit din suflet, minte și trup. Așa omul e după asemănarea lui Dumnezeu. Și adevărat, ce om ar fi acela, deaca i-ar lipsi una din aceste trei? Adecă mintea au sufletul au trupul?” (§4). Și aici, terminologia lui Poteca e prea puțin canonică, iar analogia, imposibilă în marginile dogmaticii ortodoxe.

*

Am putut constata, până la Poteca, o situație care s-ar putea exprima după cum urmează: psihologie fără ontologie. Carența reflecției ontologice explică în bună măsură ignorarea sau subestimarea gravității problemei minte-corp. Gânditorii noștri, interesați mai ales de nemurirea sufletului, nu dispuneau de concepte precise ale minții, spiritului sau sufletului și trupului. Acești termeni își conservau sensurile vagi, prefilosofice, pe care le aveau în discursul obișnuit și cel religios. Eufrosin Poteca este primul care a dispus de o ontologie, întrucât cursul său de metafizică atinge toate disciplinele metafizice tradiționale. Metafizica lui Poteca, însă, nu era „metafizica celor vechi”, adică „ontologhia, care va să zică

⁸¹ Datând probabil din octombrie 1825.

⁸² *Filosofia cuvântului și a năravurilor*, p. 49; *Scrieri filosofice*, p. 153.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Reprodus în *Scrieri filosofice și Însemnări autobiografice*.

⁸⁵ Panenteismul este formulat și în *Elementuri de metafizică*, §7: „toate sunt de la Dumnezeu și întru Dumnezeu trăiesc, se mișcă și Dumnezeu este întru toate cele văzute și cele nevăzute și mai presus de toate”. Aici nu vorbește tradiția pravoslavnică, așa cum socotea C. Rădulescu-Motru.

cuvântare de estimi”⁸⁶; el pusese ontologia în conceptul senzualist, urmându-l pe Soave. Acesta afirma că urmează exemplul lui Locke, Condillac, Bonnet, „restauratorii metafizicii”, dând sub titlul de Ontologie „un tratat general despre originea ideilor și a noțiunilor”⁸⁷. Ontologia nu mai era disciplina metafizică primă, precum la dogmatici, ea fusese înlocuită de către Soave cu psihologia. Poteca procedează la fel, însă se îndepărtează mult în conținut de Soave. Dispunem de scheletul cursului său, intitulat *Elementuri de metafizică*. S-a spus nenuanțat, încă de la prima lor publicare, că ele se inspiră din Soave (lucru afirmat explicit și de Poteca⁸⁸). Un studiu mai atent arată însă că inspirația este mai curând formală și destul de superficială. Psihologia și teologia, în special, nu au nimic în comun cu cele ale filosofului italian.

Psihologia lui Soave cuprinde două secțiuni, prima, despre natura sufletului, a doua, despre facultățile și operațiile acestuia, precum și un apendice despre sufletele animalelor. În prima secțiune, Soave își propune să demonstreze că sufletul este „o substanță total diferită de corp și de materie, adică o substanță pură, simplă, indivizibilă și prin asta și din natură nemuritor”⁸⁹.

Filosoful italian începe cu demonstrarea simplității și spiritualității sufletului, cu argumente leibniziene (și condillachiane, dar Condillac îl urmează mult pe Leibniz). Argumentul principal constă în a arăta că un lucru compus nu poate avea percepții unitare; or, sufletul are astfel de percepții, deci nu este compus (nu este un agregat). Din simplitatea sufletului decurge „prin consecință necesară” incoruptibilitatea lui, în măsura în care corupția este separarea părților. Dar în afară de corupție nu există alt mod de dispariție decât anihilarea; însă la moartea corpului sufletul nu este anihilat, ci conservat. De aceasta ne asigură religia și rațiunea naturală. Nimic altceva nu este anihilat în natură, nici măcar un atom; cum dară să fie anihilat sufletul? În plus, crede Soave, dorința profundă de fericire și speranța în răsplata celor drepti mărturisesc credința universală în viața de după moarte, deci în supraviețuirea sufletului după moartea corpului. Consentimentul tuturor oamenilor are pentru Soave valoare de argument. Dar pentru ca sufletul să-și păstreze identitatea după moarte, el trebuie să aibă idei, stări mentale continue cu cele de dinaintea morții (criteriul identității personale este cel al lui Locke). Dar cum poate avea sufletul idei în absența corpului, dacă ideile sunt precedate de impresiile corporale? Aici Soave răspunde, nesatisfăcător, că gândirea este în întregime apanajul sufletului, facultatea de a gândi îi aparține în exclusivitate și nu are niciun raport cu corpul. În timpul vieții, „mișcarea” din nervi și creier este urmată de gânduri în suflet, e drept că nu știm cum, însă nu trebuie să uităm că gândirea nu aparține decât sufletului⁹⁰.

⁸⁶ „Elementuri de metafizică”, în *Însemnări autobiografice*, Craiova, Aius, 2005, §11, p. 84.

⁸⁷ *Istituzioni di metafisica*, ed. a 4-a, partea a II-a, p. 130.

⁸⁸ „... și eu nu lipsii a face puține însemnări de metafizică culese din Soavie și din cugetările mele” (*Elementuri de metafizică*, §4, în *Scrisori filosofice*, p. 190).

⁸⁹ *Istituzioni di metafisica*, ed. a patra, Veneția, 1804, p. 11.

⁹⁰ Deși respinge armonia prestabilită a sufletului și trupului, Soave lasă loc pentru un soi de paralelism psihofizic.

Care este „esența” sufletului? Sufletul este o veritabilă substanță, pură, spirituală și nemuritoare. Faptul că sufletului i se pot atribui acțiuni reale, pe care le cunoaște fiecare în el însuși, precum gândirea sau voința, nu spune nimic despre „ce este esența intimă a sufletului, adică ce este el intim în el însuși”⁹¹. Așa cum noi nu cunoaștem ce este materia în intimitatea ei, natura ei intrinsecă, trebuie să mărturisim că nu cunoaștem nici ce este sufletul în intimitatea sa și care îi este esența. Descartes, care determină ca esență a materiei întinderea și ca esență a sufletului gândirea, o face fără niciun temei; întinderea nu e decât una dintre proprietățile sau relațiile materiei, gândirea nu e decât una dintre acțiunile sufletului. Se confundă aici agentul și acțiunea, ca și când s-ar afirma că sculptorul și actul de a face o statuie și statuia însăși sunt unul și același lucru. În plus, Descartes, luând gândirea ca esență a sufletului, a presupus că sufletul gândește tot timpul, ceea ce Soave denunță, pe urmele lui Locke, ca fiind imposibil de dovedit. Teoria carteziană, presupunând că sufletul nu e niciodată lipsit de gândire, este obligată să admită existența ideilor înăscute. Soave critică ineismul, inspirându-se tot din Locke (însă el îl vizează și pe Leibniz). El „conchide cu Locke că sufletul la începutul existenței sale nu are în sine nici idei, nici principii, nici simț moral, nici reprezentări ale vreunui lucru și că ideile, noțiunile, principiile toate se dobândesc de el însuși pe calea simțurilor și a reflecției”⁹².

În secțiunea a doua a Psihologiei sale, Soave tratează despre facultățile și operațiile sufletului, începând cu sensibilitatea (facultatea omului și animalului de a-și da seama de impresiile făcute asupra lor, adică de a avea senzații). Impresiile însă nu sunt simțite direct de suflet, ci prin mijlocirea nervilor care duc la creier, care este sediul sufletului. Dar în ce mod sunt comunicate impresiile de la creier la suflet? Ajungem aici la problema „uniunii corpului cu sufletul și a comerțului lor reciproc”. Soave formulează clar problema:

Modul în care impresiile externe trec în suflet este un lucru încă și mai greu de explicat. O substanță corporală, adică solidă, întinsă, compusă din părți, cert este că nu se vede cum ar putea acționa pe cale directă și imediată asupra unei substanțe necorporale, adică nesolide, neîntinse, necompuse din părți, de o natură, pe scurt, esențialmente și intrinsec contrară⁹³.

Soave respinge sumar ocazionalismul (teoria viziunii în Dumnezeu este o ipoteză gratuită) și armonia prestabilită (altă ipoteză lipsită de orice fundament). Dincolo de lipsa lor de fundament, aceste sisteme au în comun „că făcând complet inutilă existența corpurilor, conduc direct la idealism”⁹⁴. La ce servesc corpurile, dacă nu au nicio influență asupra sufletelor? Cu ce scop le-a creat Dumnezeu, dacă a prevăzut să excite în suflet senzațiile prin alte modalități? Și cum se mai poate susține existența lor reală? Neacceptând ocazionalismul nici armonia prestabilită,

⁹¹ *Ibidem*, p. 33.

⁹² *Ibidem*, p. 42.

⁹³ *Ibidem*, p. 53.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 56.

Soave nu vrea nici să abandoneze dualismul și să îmbrățișeze idealismul. El argumentează pentru existența reală a corpurilor⁹⁵, neaderând însă nici la soluția influenței fizice („adică că corpul acționează realmente și direct asupra sufletului și vice-versa”⁹⁶). Experiența justifică afirmația că o anumită interacțiune a sufletului și a corpului trebuie admisă, fără însă a spune cum are ea loc, pentru că nu se poate ști.

Soave păstrează, cum se vede, dualismul suflet–corp al doctrinei creștine⁹⁷, cu spiritualitatea sufletului și materialitatea corpului, acceptă o formă de interacționism, însă profesează ignoranța cu privire atât la natura intrinsecă a sufletului și a materiei, cât și la modul interacțiunii lor. Substanțele spirituale și materiale sunt în sine incognoscibile, noi necunoscând decât acțiunile sau fenomenele lor⁹⁸.

Cunoscând expunerea lui Soave, Eufrosin Poteca se arată mai curajos metafizic decât acesta, chiar dacă și mai naiv și incoerent. În *Elementuri de metafizică*⁹⁹ el reia teoria sa trinitară încă din primul paragraf: „începuturile celor ce sunt trei sunt, adică: trup, suflet și minte” (§1). Ce este sufletul? Definiția dată acum nu mai este vitalistă, ci cât se poate de clasică: „ființă simplă și nematerială și de aicea nemuritori” (§4). Simplitatea se dovedește „din însăși firea gândului” (§5). Dar care este „ființa intrinsecă a sufletului”? „... toate cele ce sunt s-aduc la trei ipostasuri, adică la trup, suflet și minte. Dar ce este intrinseca lor ființă noi nu o pricepem...” (§8). Necunoscând natura intrinsecă a celor trei ipostasuri, este fără temei să presupunem diferența lor substanțială sau de natură; dar Poteca nu-și dă seama de această dificultate, care este și a lui Soave. El definește cele trei ipostasuri prin calitățile lor „lucrenice”. Trupul este „ipostas pipăit care are lungime, lățime, grosime, greime și multe alte însușiri”; sufletul este „ipostas deosăbit de trup, adică o putere mișcătoare, simțitoare, poftitoare, gânditoare și pomenitoare”; mintea, în sfârșit, este „un ipostas mult mai duhovnicesc decât celelalte, adică o putere înțelegătoare, judecătoare, socotitoare și voitoare” (§8). Dar ce trebuie înțeles prin „putere”, nu știm.

Mai încolo trupul este „hotărât” (definit) „un ipostas lătit, tare, colorit și primitor de multe felurimi (calități)”, sufletul este zis „ipostas simplu, ... un duh, o

⁹⁵ În capitolul VIII al ontologiei el arată că trupul este substanță, nu doar o sumă de calități percepute de mintea omenească. Cf. la Poteca §13, în care acesta omite să spună tocmai că ideea de substanță este necesară ideii de corp, care nu poate fi obținută numai de la ideile calităților și conexiunii lor.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ Abatele Antonio Genovesi, introducătorul lui Locke în Italia, scrie: „Dogmele necorporalității și imortalității sufletului sunt și dogme ale religiei creștine. Pentru că dogmele religiei creștine sunt acelea care au fost revelate de către Dumnezeu și se înțeleg de la Scrierile Sfinte și din tradițiile apostolilor: dar aceste două dogme se înțeleg de la Scrierile Sfinte și din tradițiile apostolilor; căci întreaga Biserică creștină a învățat mereu că sufletele rămân nemuritoare după distrugerea corpurilor; și cu cuvinte limpezi învață același lucru Domnul Hristos în Sf. Matei (cap. 10 v. 28) (...) Deci dogmele necorporalității și imortalității sufletului sunt dogme ale religiei creștine” (*Istituzioni di metafisica per li principianti*, Veneția, Tommaso Bettinelli, 1775, Psihologia, cap. I, prop. XV, p. 84).

⁹⁸ Opinia aceasta era împărtășită și de Genovesi.

⁹⁹ Date din 14 iunie 1826.

putere mișcătoare, aceasta este însăși viața care stă în puterea de a simți, a pofti, de a-și aduce aminte, de a gândi, de a înțelege, de a judeca, de a cuvânta și de a voi, de a să mișca și de a lucra” (§14). Mentea este „o putere înțelegătoare”; însă aici Poteca își trădează teoria trisipostatică, argumentând că mintea „întru adevăr este o însușire a sufletului; pentru că noi nu pricepem cum mintea ar putea sta de sine [ceea ce e propriu substanței, ipostasului] fără suflet, precum nici acesta fără trup”. Așadar, în acest paragraf mintea depinde ontologic de suflet, iar sufletul de trup, care singur pare să fie substanță individuală (ipostas în sensul teologiei). Conceptele utilizate aici sunt cele ale lui Soave, din care Poteca rezumă¹⁰⁰. Însușirea traduce „proprietatea” lui Soave, definită drept calitate proprie numai unui lucru sau clase de lucruri¹⁰¹. Ideea că mintea este proprietatea sau propriul sufletului (deci o calitate a acestuia) nu îi aparține însă lui Soave. Soave definește spiritul ca substanță simplă dotată cu inteligență, iar sufletul, ca specie de spirit, „acea substanță spirituală care este în oameni și în animale”. Această incoerență lasă să se vadă un fond de gândire „pre-soavian”, destul de tulbure, însă hotărât biologizant și vitalist¹⁰². În lectura cea mai caritabilă, Poteca spune că, deși noi nu pricepem cum mintea poate subsista fără suflet și sufletul fără trup, *totuși* acestea sunt substanțe/ipostasuri (adică suporturi incognoscibile ale calităților cognoscibile¹⁰³) ontologic independente.

*

Doctrina lui Poteca ne apare ca fiind ezitantă și în general obscură, prea puțin elaborată teoretic. Însă interesul ei stă tocmai în aceste ezitări și neclarități, care indică faptul că el a încercat să toarne în concepte metafizice o intuiție centrală, structurată mai degrabă teologic, cea a ființei „trisipostatice” a omului, a universului și a lui Dumnezeu (sau, mai curând, a lui Dumnezeu-Universul), și a paralelismului imbricat dintre Dumnezeu, macrocosmos și omul-microcosmos. Cheia de boltă a analogiilor, în care toate sunt puse în abis, este ființa lui Hristos: Cuvânt (*logos*, minte) întrupat prin Duh și deopotrivă trup, suflet și minte. Această viziune el a combinat-o cu spiritualismul senzualist moștenit de la Soave, într-un întreg cu destule lipsuri și asperități. Încercând să gândească sufletul-viață și mintea-logos, Poteca a recurs fie la categoria tradițională de ipostas, fie la cea condillachian-

¹⁰⁰ La Eufrosin Poteca: §14 „Înțelegere de felurime, atribut, mod, întâmplare, însușire, ființă, estime și deosăbirea între trup și materie, între suflet și minte”; la Soave, Cap. IX al ontologiei, „Delle nozioni di qualità, attributo, modo, accidente, proprietà, sostanza, essenza, e della distinzione fra corpo, e materia, fra anima, e spirito”.

¹⁰¹ La Poteca: „aceea ce se cuvine numai la un lucru sau la un clas singur” (*ibidem*). Este „propriu” lui Aristotel.

¹⁰² Viața, de altfel, este valoarea supremă pentru Eufrosin Poteca.

¹⁰³ „Acest lucru necunoscut nouă, dat înțeles a sta supt felurime se cheamă ființă, grecește: *usia* sau *ipostas* (ουσια η υποστασις, latinește *substantia* (sic!))” (*ibidem*).

soaviană de substanță, fie la cea de putere (posibil luată de la Locke¹⁰⁴ sau de la filosofii scoțieni¹⁰⁵). Dar aceste categorii nu doar că nu sunt echivalente, ele sunt mutual incompatibile. Poteca vede, analogic, dar heterodox, armonia ipostasurilor (*hupostaseis*) sau fețelor (*prosopoi*) în om, ca și în Dumnezeu. Există un element de agnosticism, un mister supranatural al uniunii perihoretice a celor trei ipostasuri în ființa divină (al deoființimii lor), transferat analogic și asupra uniunii ipostasurilor în natura umană. Dar ceea ce este *dogmă* (religioasă) nu poate fi *problemă* (filosofică), nu constituie obiect de mirare. Dacă raportul Fiului cu Duhul sau al Fiului cu Tatăl nu constituie o problemă, atunci nici raportul corpului cu sufletul sau al corpului cu mintea nu poate fi problematic, ci este tot ce se poate mai firesc.

6. CONCLUZIE

„Metafizica este găsirea de temeieri proaste pentru ceea ce credem din instinct”, scria F. H. Bradley¹⁰⁶. Instinctul metafizicienilor noștri este șlefuit de religie, și anume de o religie foarte puțin raționalizată, din pricina condițiilor culturale premoderne în care se găseau românii la începutul secolului al XIX-lea. Dualismul, neconceptualizat sau vag conceptualizat ontologic, este pentru începătorii filosofiei românești numai ceva de apărut, în măsura în care este consubstanțial cu antropologia religioasă, nu ceva de examinat rațional. Ei își dau asentimentul dualismului în ciuda dificultăților teoretice ale acestuia, aproape la fel cum cred dogmele Treimii sau teandriei lui Hristos și în virtutea acelorași apucături de gândire.

Gândirea acestei epoci nu este autonomă față de religie și, chiar mai mult, aproape că nu este filosofică, fiind gândire religioasă *în filosofie*. Oamenii sunt dogmatici, cu puternice impulsuri apologetice. Când scriu în nume propriu, este întotdeauna cu scopul de a apăra credința, adesea de atacuri virtuale. Astfel, Ioan Geanetu, etnic grec, dar clucer valah, îi dedică în 1787 lui Mavrogheni o *Refutare a tratatului lui Ocellus despre eternitatea lumii*, în greacă și franceză. Geanetu voia să-l refuteze pe pseudo-Ocellus Lucanus ca să-i întărească pe coreligionari în credință, ca și cum aceasta ar fi putut să se clatine în fața doctrinei eternității lumii. Patru decenii mai târziu, comisul Ionică Tăutul se apucă să-i refuteze filosofic pe dești și materialști, ca și când deismul și materialismul ar fi făcut ravagii printre moldoveni. Dar și mult mai înainte, în secolul al XVI-lea, pseudo-Neagoe Basarab includea în acest „falnic monument de literatură, filosofie, politică și elocuență” (Hasdeu) un tratat polemic contra monofiziților, ca și cum monofizitismul ar fi fost încă o amenințare pentru ortodocși.

¹⁰⁴ Cf. *Essay*, Cartea a II-a, cap. XXI. Locke fusese tradus în greacă, italiană și franceză, limbi pe care Poteca le cunoștea.

¹⁰⁵ Poteca poseda, în traducere franceză, scrierea lui Dugald Stewart, *Eléments de philosophie de l'esprit humain*.

¹⁰⁶ *Appearance and Reality*, ed. a II-a (1908), reimprimare Routledge, 2010, prefață, p. xiv.

Fondul mentalității gânditorilor noștri este, așadar, religios-dogmatic, iar gândirea este în general reactivă, impulsul primar fiind apologetic. Problemele la care ei sunt sensibili nu sunt interne filosofiei, ci apar la întâlnirea credinței cu filosofia sau știința. Filosofarea, în măsura în care se iscă, vizează confirmarea, apărarea și fortificarea credinței. Imposibilitatea interacțiunii dintre materie și nematerie nu deranjează câtă vreme nu implică mortalitatea sufletului. Dacă materialismul nu convine, aceasta nu se datorează atât dificultăților teoretice, de pildă imposibilității de a explica unitatea percepției prin rațiuni mecanice, cât contrazicerii dogmei religioase. Gânditorii români au, astfel, un ascuțit, dar nefilosofic simț al esențialului și o capacitate remarcabilă de a surmonta scrupulele rațiunii când e vorba a da crezare esențialului.

Adaptând noțiuni lingvistice, s-ar putea spune că catehismul, cu noțiunile și imaginile teologiei elementare, dă stratul gândirii filosofilor noștri, empirism-senzualismul sau dogmatismul wolffian nefiind decât un adstrat. Substratul nu poate fi decât cel al viziunii tradiționale despre lume, subîntinsă și ea de o „schemă conceptuală” pe care s-au străduit să o scoată la lumină un Scraba, un Vulcănescu, un Noica, și care se face văzută în alegerea termenilor la întâii creatori de limbaj filosofic, la Micu, la Poteca ș. a. Printre trăsăturile acestei viziuni, așa cum le-a identificat Constantin Noica odinioară¹⁰⁷, se află una care mi se pare că explică bine pentru ce filosofi români timpurii n-au fost receptivi la dimensiunea problematică a raportului minte–corp. Este vorba despre „continuitatea dulce dintre fire și spirit”, sau *cosmicism*. În definitiv, Engels avea dreptate când afirma, hegelian, că problema fundamentală a filosofiei este problema raportului dintre spirit și natură¹⁰⁸, cum și Whitehead avea dreptate să sublinieze că „materialismul științific” al lui Locke și Newton a avut ca efect „transformarea mării chestiuni a relațiilor dintre natură și spirit în mărunta chestiune a interacțiunii dintre corpul omenesc și minte”¹⁰⁹. Problema minte–corp apare pe fundalul problemei spirit–natură. Iar Noica avea, la rândul lui, dreptate să sublinieze, tot hegelian, că problema aceasta mare nu apare decât acolo unde există conștiința rupturii între natură și spirit. Fără conștiința rupturii, spiritul este mereu pus în reprezentări improprii, precum cea aproape materială de „duh” la gânditorii noștri. Nu există în viziunea românească tradițională sentimentul rupturii dintre natură și spirit pentru că gândirea românească ignoră spiritul. Catehismul nu-i poate aduce decât un „duh”-viață, care e mult mai mult suflet decât spirit. Astfel, din punctul de vedere al substratului și al stratului gândirii filosofilor noștri, adică *al fondului*, totul apare armonios și continuu, totul este firesc, mergând în degrădeu, de la pământul care suntem și în care ne vom întoarce, înspre ceva tot mai diafan, mai rarefiat, care devine în cele

¹⁰⁷ *Pagini despre sufletul românesc*, 1944 (reeditare: Humanitas, 1991).

¹⁰⁸ *Ludwig Feuerbach și sfârșitul filosofiei clasice germane*, II. Raportul spirit–natură este, pe un alt plan, același cu raportul dintre gândire și ființă.

¹⁰⁹ *The Concept of Nature*, p. 27; Whitehead folosește același cuvânt, „mind”.

din urmă suflu capabil să anime lutul și pe care ni-l tot tragem când se îndepărtează de corp, până când nu mai putem și îl dăm pe ultimul.

Empirismul, cu agnosticismul ontologic pe care îl profesează, și operând în limitele fixate de teologie, nu e în măsură să clintească și să schimbe această reprezentare. Empirismul nu este capabil să aducă Spiritul într-o filosofie care nu l-a cunoscut deja; una este când Locke îi succede lui Descartes, alta este când îi succede lui Corydaleu, care ignoră spiritul, căci ignoră interioritatea și subiectivitatea veritabilă, ca toți anticii. Pentru că la noi filosofia modernă a început cu Condillac și cu Baumeister, iar nu cu Descartes, pentru că la noi „spiritul public” era premodern, la noi conceptul modern de subiect a fost ignorat. El a devenit cel mult un „ipochimen”, un substrat misterios, opac pentru noi și pentru sine. Filosofia românească inaugurală a trecut pe lângă Descartes, Kant¹¹⁰, Hegel, adică a ratat întâlnirea cu Spiritul. Într-un fel, Descartes ne-a rămas mereu la fel de străin ca un Lao Zi, iar Spiritul ne-a rămas la fel de inaccesibil ca Dao. De aceea, în ultimă instanță, problema minte–corp a trecut aproape neobservată de către primii filosofi români.

¹¹⁰ Krug nu e Kant, orice s-ar spune.

MINTEA CA OBIECT AL CERCETĂRII EXPERIMENTALE ȘI FILOSOFIA MATERIALISTĂ. POZIȚIA LUI MAIORESCU

MONA MAMULEA*

MIND AS AN OBJECT OF EXPERIMENT AND THE MATERIALIST
PHILOSOPHY. THE STANDPOINT OF MAIORESCU

ABSTRACT: Titu Maiorescu had a special relationship with psychology under the influence of both Kant and Herbart. The following study presents Maiorescu's answers to the main issues raised by the materialism controversy that broke out in Germany in the mid-1850s century, at a time when he was writing and defending his doctoral thesis in Giessen. Most of these issues were related to the mind-body liaison and the capability of science to explain the mind.

KEYWORDS: materialism controversy; mind-body relationship; psychology and metaphysics; materialism vs, spiritualism; transcendental idealism.

CUCERIREA ULTIMULUI BASTION

Maiorescu a ajuns la catedră cu câteva poziții teoretice care i s-au conturat în mediul cultural german și care erau, totodată, tendințe puternic implicate în dezbaterea din acel mediu în chiar perioada în care își pregătea doctoratul în filosofie. Printre acestea, o poziție importantă era teza kantiană a idealității timpului și spațiului – readusă în discuție la jumătatea secolului al XIX-lea și folosită ca argument împotriva materialismului. O altă direcție, mai nouă, era *evoluționismul* (despre care se știe că a făcut turul Europei imediat după publicarea *Originii speciilor*) – acesta stârnind interesul fiziologiștilor din școala lui Müller, care au reconsiderat teze darwiniene prin prisma tradiției kantiene a formelor *a priori*¹. În fine, o altă poziție care definea gândirea profesorului Maiorescu era o *psihologie a reprezentărilor* pe care și-o însușise de la Herbart și care (în asociere cu idealismul kantian) a avut un rol important în modul în care s-a răspuns la problemele pe care le ridica în epocă obiectul de studiu al psihologiei. Formarea filosofică a lui

¹ Vezi S. P. Fullinwider, „Darwin Faces Kant: A Study in Nineteenth-Century Physiology”, *The British Journal for the History of Science*, vol. 24, nr. 1, 1991, pp. 21–44. Autorul arată că tradiția kantiană a supraviețuit în gândirea fiziologistă germană cu ajutorul evoluționismului darwinian; și invers, că evoluționismul darwinian a fost modelat în conformitate cu tradiția kantiană.

* Institutul de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu-Motru” al Academiei Române

Maioreescu a fost herbartiană încă de la Theresianum, iar în perioada în care își pregătea doctoratul (teza urma să fie susținută la Giessen, în 1957), școlile germane de filosofie erau solicitate să răspundă unei importante provocări venite din partea științei – îndeosebi din partea fiziologiei.

Această provocare fusese precedată de transformarea fenomenelor psihice în obiect de cercetare experimentală, fapt care va avea un rol crucial în constituirea psihologiei ca disciplină științifică în ultimele decenii ale secolului – și, implicit, în separarea ei de filosofie. La jumătatea secolului al XIX-lea însă, psihologia încă mai era considerată o ramură a filosofiei, iar regândirea conceptului de minte/suflet și stabilirea relației dintre minte/suflet și corp în lumina progreselor științifice (îndeosebi ale fiziologiei) se impunea ca necesară. Cum trebuie înțeleasă mintea ținând cont de noile cercetări științifice, ale căror rezultate indică *dependența* activității psiho-mentale de creier? Se mai poate vorbi despre o natură a fenomenelor psiho-mentale diferită de cea a fenomenelor fizice/corporale? Modul în care urma să se răspundă acestor întrebări era important nu numai pentru filosofie, ci și pentru religie sau morală, căci existența unui suflet substanțial, imaterial, și supraviețuirea lui după moarte sunt idei centrale ale creștinismului, pe care se întemeiază doctrina Providenței. Ideea de suflet a simțului comun, împreună cu vechile idei filosofice privind natura sufletului au început să fie chestionate și confruntate cu noile rezultate ale științei. Foarte curând, discuția cu privire la suflet și la natura lui s-a transformat într-o dispută cu privire la *natura realității*, controversă în care s-au confruntat poziții (autodeclarate ca) *materialiste*, *spiritualiste* sau *idealiste*.

Cum s-a ajuns aici? Încrederea în idealismul speculativ slăbise considerabil în anii precedenți și se înmulțiseră criticiile dialecticii hegeliene – printre aceștia, Trendelenburg, cu *Logische Untersuchungen* [Cercetări logice] (1840), sau Lotze, cu *Metaphysik* (1841)². În paralel, științele naturii deveneau tot mai proeminente, iar rezultatele lor bazate pe observație și experiment păreau că oferă o descriere a realității mai puțin controversată și având un grad mai mare de certitudine decât construcțiile strict raționale ale filosofiilor idealiste de după Kant. Fenomene anterior explicate prin concepte și teorii filosofice (cum erau, de exemplu, „forța vitală” sau „facultățile sufletului”) încep să fie acum descrise de știință în termenii unui naturalism mecanicist. Exista deja o tradiție modernistă a explicațiilor mecaniciste asupra *naturii*, dar abordarea mecanicistă a *minții* nu fusese niciodată un *trend*³. Primele abordări naturaliste (destul de timide) asupra minții datau din secolul al XVIII-lea, dar disciplina care se predase în școli rămăsese tot *psihologia rațională*, ca ramură a *filosofiei*. Aceasta era o psihologie a „facultăților” – presupuse „puteri” sau „abilități” ale sufletului care încă din Antichitate erau

² Vezi Frederick C. Beiser, *After Hegel. German Philosophy: 1840–1900*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2014, pp. 54–55.

³ La Descartes, mecanicismul se aplica doar substanței întinse, nu și celei gânditoare – iar aceasta era poziția standard a epocii clasice și moderne. O importantă excepție o constituia Hobbes, care credea (cel puțin în *Leviathan* și *De Corpore*) că mintea este materială și poate fi complet explicată prin intermediul mecanismelor cauzale.

concepute să explice stările mentale. Nici măcar ceea ce Wolff numise „psihologie empirică” nu era, la drept vorbind, o psihologie științifică. Wolff a divizat psihologia (și celelalte discipline) într-o parte „empirică” și una „rațională”, dar *ambele părți erau subsumate metafizicii*. Diferența dintre psihologia empirică și cea rațională ținea strict de metodă: prima avea un caracter *descriptiv* (descrie *a posteriori* sufletul – facultățile, emoțiile, interacțiunea dintre suflet și corp etc.), în vreme ce a doua avea un caracter *explicativ* (stabilește *a priori* principiile după care funcționează sufletul, îi elucidează originea, imortalitatea etc.)⁴. Problema constituirii unei psihologii științifice (naturală și experimentală) se pusesese în secolul al XVIII-lea⁵, dar într-un mod nu tocmai convingător pentru filosofie. Kant, de exemplu, a îngropat proiectul întrucât nu vedea o astfel de știință ca fiind posibilă: matematica nu poate fi aplicată fenomenelor simțului intern, întrucât acestea dispun de o singură dimensiune (timpul). Și chiar dacă lăsăm la o parte matematica – scria Kant –, trebuie să remarcăm că fenomenele psihice nu pot fi studiate din exterior, fiind prea subiective; în plus, simplul fapt al observării denaturează obiectul observat. Prin urmare, doctrina sufletului nu poate fi o știință a sufletului, ci doar o „descriere naturală” a lui⁶. Pentru Kant, doar o doctrină a corpului era îndreptățită să se numească știință. Dar tocmai succesorul lui Kant la catedra de filosofie de la Königsberg urma să construiască o psihologie matematizată. Este vorba despre Herbart, care a recurs la o a doua variabilă a fenomenelor psihice (intensitatea) și a trecut la matematizarea acestora. Țintind să descrie mintea în termenii în care Newton a descris natura fizică, Herbart a redus viața psihică la o sumă de reprezentări ale căror raporturi sunt guvernate de legi. După munca de pionierat a lui Herbart, primele măsurători ale fenomenelor psihice nu s-au lăsat prea mult așteptate. Activitatea lui Ernst Weber în fiziologie senzorială a făcut din acesta un promotor al psihofizicii (*avant la lettre*) și al psihologiei experimentale. În paralel, anumiști și fiziologiști (de pildă, Jean Pierre Flourens, în 1815) interveneau experimental asupra creierului animal, urmărind în același timp efectele acestor intervenții asupra comportamentului.

⁴ Vezi Fernando Vidal, „Psychology in the 18th century: a view from encyclopaedias”, în *History of the Human Sciences*, vol. 6, nr. 1, 1993, pp. 99, 103; Gary Hatfield, „Kant and empirical psychology in the 18th century”, în *Psychological Science*, vol. 9, nr. 6, noiembrie 1998, p. 425.

⁵ În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea au existat proiecte de creare a unei psihologii științifice, naturale: în 1755, medicul Guillaume-Lambert Godart (1717–1794), în *La physique de l'ame humaine* [Fizica sufletului uman], a argumentat în favoarea asocierii minții cu creierul; în 1756, medicul Johann Gottlob Krüger (1715–1759), a publicat *Versuch einer Experimental-Seelenlehre* [Încercare asupra unei științe experimentale a sufletului], unde a prezentat observații asupra pacienților cu leziuni ale creierului și a speculat asupra unor raporturi cantitative între stimuli, excitația nervoasă și senzație; naturalistul Charles Bonnet (1720–1793), în lucrările sale de psihologie (*Essai de psychologie*, 1754; *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, 1760), și-a propus să abordeze fenomenele minții utilizând metodologia unui observator al naturii, a analizat legi ale asocierii de idei și a vorbit despre mecanisme fiziologice. Vezi Gary Hatfield, „Kant and empirical psychology in the 18th century”, în *Psychological Science*, vol. 9, nr. 6, noiembrie 1998, p. 425.

⁶ Ak. 4:471. Vezi și Gary Hatfield, „Kant and empirical psychology in the 18th century”, pp. 426–427, pentru o detaliere a relației lui Kant cu psihologia.

După cucerirea naturii și, apoi, a corpului animal, mintea era, practic, ultimul bastion către care înainta știința experimentală la jumătatea secolului al XIX-lea, iar primele experimente păreau să indice că aceasta este dependentă de creier și de procesele lui.

Conduce în mod inevitabil știința la materialism? Întrebarea s-a ivit în lumea germană, la jumătatea secolului al XIX-lea, iar dezbaterile care au urmat s-au extins în întreaga Europă și a produs ecouri până în primii ani ai secolului următor.

CONTROVERSA MATERIALISMULUI: DE LA NATURA SUFLETULUI LA NATURA REALITĂȚII

Dezbaterile care au luat naștere ca urmare a acestei confruntări au fost cunoscute drept „controversa materialismului”, căci au fost chestionate de pe poziții științifice materialiste și/sau ateiste soluțiile filosofiei și dogmele religiei privind sufletul, viața, realul și fundamentele acestora. Punctul de pornire al acestei dezbateri aprinse a fost discursul lui Rudolf Wagner din 1854, „Menschenschöpfung und Seelensubstanz” [Crearea omului și substanța sufletească], ținut cu ocazia deschiderii celei de a 31-a ediții a congresului naturalistilor și medicilor germani („Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte”). Rudolf Wagner (1805–1864), reputat anatomist și fiziolog, conducea pe atunci Institutul de Fiziologie din Göttingen. Creștin mărturisit, îngrijorat de consecințele morale și religioase ale noilor descoperiri, a ales să vorbească despre originea omului și soarta lui de după moarte pentru a ajunge la concluzia că știința nu aduce dovezi împotriva credinței. Rezultatele ei nu *contrazic* ideea biblică a cuplului primordial. În ceea ce privește sufletul (și implicit imortalitatea lui sau liberul arbitru), *știința nu a făcut altceva decât să desacralizeze mintea umană, care a devenit un obiect al cercetărilor de fiziologie și psihologie*. Rudolf Wagner a formulat un avertisment la adresa acestui din urmă tip de cercetare, căci i-a încurajat pe unii oameni de știință să adopte o poziție materialistă și să nege pe baza ei nemurirea sufletului și existența liberului arbitru. Întrucât doctrina creștină a Providenței (care promite recompensa faptelor bune și pedepsirea celor rele) se bazează pe aceste două idei, subminarea lor, credea Wagner, este o amenințare la adresa ordinii morale și politice⁷. Știința nu trebuie să conducă în mod inevitabil la materialism, credea Wagner; știința și credința (*ratio* și *fides*) pot fi conciliate întrucât ele sunt raportări diferite asupra realului.

La provocarea lui Wagner a răspuns prompt și pe larg Carl Vogt, considerat „unul dintre cei mai străluciți oameni de știință ai generației sale”⁸. Vogt (1817–1895), ateu și materialist de neclintit, studiasă chimia la Giessen, avea un doctorat în medicină, iar în perioada conferinței de la Göttingen se afla în Italia (unde se retrăsese după 1848, ca urmare a unor probleme legate de acțiunile lui politice de

⁷ Vezi pe larg despre discursul lui Wagner în Frederick C. Beiser, *After Hegel*, pp. 56–57.

⁸ *Ibidem*, p. 58.

stânga). Vogt publicase deja câteva lucrări științifice, printre care și una de fiziologie, și nu era la prima ceartă cu Wagner (despre care credea că reprezintă tot ce poate scoate mai rău Germania în materie de știință⁹). A luat conferința de deschidere a acestuia drept un atac la persoana sa (ceea ce, în parte, se pare că și era) și i-a răspuns punctual și detaliat într-o scriere polemică publicată în anul următor cu titlul *Köhlerglaube und Wissenschaft* [Credința unui cărbunar și știința] (1855)¹⁰. Răspunsul lui Vogt, dacă facem abstracție de atacurile directe la profilul moral și științific al lui Wagner, era un apel la evidențele empirice. În ceea ce privește imortalitatea sufletului, *nu sunt dovezi empirice* potrivit cărora ar exista un suflet separat de creier; dimpotrivă, noile cercetări au pus în evidență o legătură puternică între creier și minte, mai mult, s-a demonstrat că anumite părți ale creierului sunt răspunzătoare pentru anumite activități mentale. În ceea ce privește conștiința, chiar dacă este greu de arătat modul efectiv în care creierul o produce, există probe clare, scria Vogt, care sugerează dependența acesteia de procesele cerebrale¹¹. Opiniile lui Vogt în această privință erau deja cunoscute din lucrarea sa *Physiologische Briefe* [Comunicări asupra fiziologiei] (1845–1846), unde descria activitatea mentală ca pe o „secreție” a creierului¹². Vogt s-a situat, așadar, pe poziția contrară lui Wagner, afirmând că știința conduce (și trebuie să conducă) la materialism. Ulterior, după apariția *Originii speciilor* (1859), Vogt, un bun orator, a făcut turul Europei ținând conferințe pe tema evoluției (în München ar fi fost chiar agresat fizic) și ar fi avut, din câte se spune, mai multă influență în Europa decât ar fi avut Huxley, „buldogul lui Darwin”, în Anglia¹³.

Controversa materialismului, care a avut acest „început exploziv”¹⁴ cu schimbul de replici și atacuri la persoană dintre Wagner și Vogt, s-a răspândit rapid și i-a antrenat în ea pe cei mai importanți gânditori germani și oameni de știință ai epocii. De partea materialismului au intervenit printre alții Heinrich Czolbe, Jacob Moleschott și mai ales Ludwig Büchner a cărui lucrare *Kraft und Stoff* [Forță și materie] (1855)¹⁵ a fost supranumită „Biblia materialismului”¹⁶. Acestora li s-au opus, printre alții, Lotze și Schopenhauer (mediat de discipolul său Julius Frauenstädt). În lucrarea sa extrem de populară, Büchner explica viața, sufletul și întreaga lume naturală prin intermediul a două concepte, forța și materia, aflate în

⁹ *Ibidem*, p. 59.

¹⁰ *Köhlerglaube und Wissenschaft: Eine Streitschrift gegen Hofrath Rudolph Wagner in Göttingen, Giessen, Ricker'sche Buchhandlung, 1855.*

¹¹ Frederick C. Beiser, *After Hegel*, pp. 60–61.

¹² „Toate acele capacități pe care le considerăm activități ale sufletului sunt doar funcții ale substanței cerebrale; sau, spus în termeni simpli, gândurile emană din creier așa cum bila este produsă de ficat sau urina, de rinichi” (*apud* Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 166).

¹³ Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind...*, p. 166.

¹⁴ Frederick C. Beiser, *After Hegel*, p. 61.

¹⁵ *Kraft und Stoff: Empirisch-naturphilosophische Studien. In allgemein-verständlicher Darstellung*, Frankfurt, Meidinger Sohn, 1855.

¹⁶ Frederick C. Beiser, *After Hegel*, p. 70.

interdependență. Viața nu este o putere imaterială, ci o forță inerentă materiei, iar activitatea psiho-mentală nu este altceva decât mișcarea care are loc între celulele cortexului pe fondul unor stimuli exteriori. Ideile creștinismului (Dumnezeu, imortalitatea sufletului, liberul arbitru etc.), fiind *incompatibile* cu datele științei, sunt, prin urmare, greșite. Multe dintre erorile filosofilor au ca sursă principală dualismul cartezian, care considera mintea și materia ca două substanțe radical diferite în natura lor. Respingând orice metafizică, Büchner a sfârșit fără voia lui prin a propune el însuși o speculație metafizică, un materialism monist în care corelatul materie-forță trebuie văzut ca fiind *fundamental, indestructibil și etern*.

De pe o poziție conciliantă (numită de însuși autorul ei „spiritualism”), lucrarea *Mikrokosmos* (1856–1864) a lui Lotze a avut în epocă un ecou cel puțin comparabil cu cea a lui Büchner. Monumentala carte a lui Lotze care propunea o nouă metafizică apăra, pe de o parte, materialismul științei și dreptul acesteia de a investiga natura, iar, pe de altă parte, căuta să fundamenteze morala și credința astfel încât să nu fie în dezacord cu rezultatele experimentale. Lotze a arătat, totodată, că mecanicismul – ca principală metodă de explicație științifică – este valabil pentru domeniul naturii și se aplică în mod nelimitat la aceasta, dar nu și pentru cel al valorilor. (*În domeniul naturii însă, Lotze include alături de fiziologie și psihologia.*) Această perspectivă duală pare să fie la Lotze una strict *metodologică*, iar nu un dualism ontologic producător de „schizofrenie intelectuală”. Lotze s-a delimitat deci de opinia lui Wagner, care credea că știința și credința, respectiv cunoașterea științifică și cunoașterea religioasă, operează în sfere diferite și este ilegală întromisiunea uneia în sfera celeilalte¹⁷. Metafizica lui Lotze a fost descrisă ca o formă de spiritualism monist, teleologic și organicist (universul văzut ca un întreg viu, iar legile naturii – ca instrumente pentru atingerea scopului). Lotze a respins însă ideile antecesorilor (construcțiile *a priori*, intuiția intelectuală sau rațiunea dialectică) și a considerat că cea mai bună formă de cunoaștere a naturii este cunoașterea științifică¹⁸. El nu a considerat că promovarea mecanicismului este implicit o susținere a materialismului și nici că știința conduce în mod inevitabil la materialism¹⁹. Mecanicismul, pentru Lotze, era o simplă metodă explicativă, iar nu un postulat cu privire la natura lucrurilor. În vreme ce *Kraft und Stoff* a lui Büchner a fost văzută ca fiind principalul manifest al materialismului, *Mikrokosmos* a fost considerată principala declarație a idealismului în perioada controversă²⁰. (Lotze utilizase anterior, în lucrarea sa din 1841, *Metaphysik*, termenul „idealism” pentru a-și caracteriza concepția; în *Mikrokosmos* însă, o numește „spiritualism”, termen prin care trebuie să se înțeleagă că doar spiritul are o existență primară, în vreme ce materia este secundară.²¹)

¹⁷ *Ibidem*, pp. 58, 65.

¹⁸ *Ibidem*, p. 66.

¹⁹ *Ibidem*, p. 67.

²⁰ *Ibidem*, p. 70.

²¹ Frederick C. Beiser, *The Genesis of Neo-Kantianism. 1796–1880*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 193–194.

În dezbateri a intervenit, în fine, și o poziție asumat idealistă, trasabilă până la Kant. Exprimată de Julius Frauenstädt (1813–1879), discipol al lui Schopenhauer care considera că în opera acestuia din urmă se află îngropată soluția controversei, poziția recurge în esență la distincția kantiană (admisă de Schopenhauer) între fenomen și noumen. Știința are acces doar la fenomen, iar acesta este integral explicabil în termeni mecaniciști. Din datele științei însă, *nu pot fi derivate cunoștințe cu privire la fundamentele sau la natura realului*. În măsura în care materialismul procedează astfel, se află în eroare. Materialismul naiv al oamenilor de știință (Frauenstädt a criticat pe larg concepția lui Büchner) asumă că natura are o existență obiectivă, independentă de minte, când, de fapt, argumentează el în *Der Materialismus* (1856)²², ea este produsă de intuițiile *a priori* ale sensibilității și de concepțiile pure ale intelectului. Materialismul se comportă ca și cum obiectele percepției noastre, aflate în spațiu și timp, ar fi „lucruri în sine”. Schopenhauer își exprimase explicit în lucrarea sa fundamentală această obiecție de principiu împotriva materialismului, dar Frauenstädt a fost cel care, implicându-l în dezbateri, l-a readus în atenția publicului și i-a sporit popularitatea în a doua jumătate a secolului al XIX-lea²³.

Această poziție a idealismului kantian (trecut prin Schopenhauer), împreună cu o psihologie a conținuturilor, iar nu a esențelor (în principal preluată de la Herbart, dar lipsită de speculația metafizică a acestuia), au conturat poziția lui Maiorescu atât în chestiunea abordării științifice a fenomenelor mentale, cât și în chestiunea potențialelor consecințe de ordin filosofic care ar decurge de aici.

O PSIHOLOGIE FĂRĂ METAFIZICĂ

Maiorescu a ajuns la catedră cu o înțelegere a „sufletului” mult diferită de aceea a psihologiei facultăților, iar această nouă înțelegere se datorează influenței exercitate de Herbart și de școala herbartiană. Numele lui Herbart este legat de primele încercări de aplicare a matematicii la conținuturile psihice (numite de el cu termenul generic de „reprezentări”)²⁴, dar și de extinderea mecanicii newtoniene asupra acestora. Cu Herbart, obiectul psihologiei a devenit *gubernat de legi*

²² *Der Materialismus: seine Wahrheit und sein Irrthum. Eine Erwiderung auf Dr. Louis Büchner's „Kraft und Stoff”*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1856.

²³ Frederick C. Beiser, *After Hegel*, pp. 77–78, 83.

²⁴ Teoria matematică a lui Herbart, expusă în *Psychologie als Wissenschaft* (1824), s-a bucurat de mare succes în prima jumătate a secolului al 19-lea, fiind răspândită și predată pe scară largă. A fost pozitiv întâmpinată de Drobisch – care, și el, se numără printre filosofi care l-au influențat substanțial pe Maiorescu. Soarta teoriei lui Herbart s-a schimbat dramatic în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, când a fost criticată de cei care au pus bazele psihologiei experimentale (îndeosebi de Fechner și de Wundt). Vezi Geert-Jan A. Boudewijnse, David J. Murray, Christina A. Bandomir, „The fate of Herbart's mathematical psychology”, în *History of Psychology*, vol. 4, nr. 2, 2001, pp. 109–120 (secțiunea „Herbart's Reception by 19th-century Experimental Psychologists”).

matematizabile – ceea ce a constituit un pas important în procesul de transformare a psihologiei în disciplină științifică. Tot lui Herbart i se atribuie o concepție a sufletului diferită de modul în care era înțeles în limitele vechii psihologii (psihologia rațională sau psihologia facultăților)²⁵ – pe care a criticat-o, comparând ironic „facultățile sufletului” cu flogistonul științei de secol XVIII²⁶. Asemenea flogistonului, inventat ca să explice fenomenul combustiei, „facultățile” erau niște artificii metafizice de ordinul esențelor menite să explice o diversitate a conținuturilor mentale care altfel rămânea inexplicabilă. Respingând aceste esențe, Herbart a pus accentul pe conținuturi concrete aflate în interdependență: sufletul este *totalitatea reprezentărilor*, iar relațiile dintre acestea sunt reglementate de legi ce pot fi exprimate matematic. Încă de la teza de doctorat²⁷ (în mare parte bazată pe Herbart) și de la scrierea de popularizare care i-a urmat²⁸, Maiorescu a adoptat vocabularul herbartian al minții și, deopotrivă, mecanicismul acestuia. Întreaga viață psihică, credea el, poate fi descrisă științific prin intermediul reprezentărilor, al raporturilor dintre acestea și al legilor care le guvernează²⁹. Nu putem spune că mai târziu Maiorescu s-a îndepărtat cu totul de Herbart, dar în mod evident admirația exaltată din tinerețe („Herbart constituie de la Aristotel încoace cea mai semnificativă figură în domeniul filosofiei”³⁰) a făcut loc unei evaluări detașate. În 1881, atunci când se pronunța asupra manualului de Psihologie empirică al lui Ioan Popescu³¹, contribuția esențială a lui Herbart, gândea Maiorescu, constă tocmai în aspectele ei naturalist-mecaniciste, care au făcut posibile cercetările ulterioare de psihologie fiziologică:

Teoria psihologică a lui Herbart, oricât de slabă ar fi în unele părți, are totuși [...] meritul [...] de a fi servit de bază psihologică la cercetările fiziologice moderne asupra așa-numitului „suflet”, de a fi fost, adică, din toate teoriile psihologice, singura care s-a putut adapta la metodele științelor exacte și s-a putut, prin urmare, introduce în sfera unor lucrări de [la] care numai se poate aștepta o adevărată înaintare a cunoștințelor

²⁵ Vezi, de exemplu, Rădulescu-Motru, pentru care conștiința văzută non-substanțial, în termeni de conținuturi concrete, a fost o achiziție crucială în înțelegerea minții. Rădulescu-Motru îl amintește pe Herbart – alături de James și de Wundt – printre cei care au contribuit la această importantă realizare (C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiane* [1912] București, Casa Școalelor, 1928, p. 73).

²⁶ Vezi Gary Hatfield, *The Natural and the Normative: Theories of Spatial Perception From Kant to Helmholtz*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1990, p. 122.

²⁷ Titu Maiorescu, *Relația. Tratat filosofic de Titus Livius Maiorescu* [1859], trad. de Radu Stoichiță, în Titu Maiorescu, *Scrieri din tinerețe* (1858–1862), ed. îngrijită, prefată și note de Simion Ghiță, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1981, pp. 85–136.

²⁸ Titu Maiorescu, *Considerații filosofice pe înțelesul tuturor* [1861], trad. de Ion Herdan, în *Scrieri din tinerețe...*, pp. 163–309.

²⁹ Vezi *Ibidem*, pp. 179–180.

³⁰ Titu Maiorescu, *Relația...*, p. 130.

³¹ I. Popescu: *Psihologia empirică sau știința despre suflet între marginile observațiunii*, Sibiu, 1881. Vezi T. Maiorescu, „O psihologie empirică în limba română”, în *Convorbiri literare*, anul XV, nr. 7, octombrie 1881, pp. 241–252.

omenești asupra vieții spirituale. Cine a cetit eminenta schiță psihologică din „Patologia și terapia boalelor mentale” de Griesinger, cine a urmărit cu viul interes ce-l merită lucrările „psiho-fizice” ale lui Fechner, cine a cetit Psihologia fiziologică³² a lui Wundt și a văzut lumina ce se aruncă prin asemenea lucrări asupra atător părți până atunci ascunse ale vieții sufletești va recunoaște împreună cu noi nemărginita însemnată a cercetărilor fiziologice asupra sufletului și partea de merit ce se cuvine unora din teoriile lui Herbart în aceste cercetări³³.

Herbart a deschis deci calea psihofizicii și a psihologiei experimentale³⁴. Care este însă, după Maiorescu, *slăbiciunea* psihologiei lui Herbart? Ocupându-se de relația dintre reprezentări, Herbart nu a (între)văzut și *relația dintre reprezentări și sistemul nervos*³⁵. Acest aspect este esențial pentru modul în care vedea Maiorescu psihologia către sfârșitul secolului al XIX-lea – nu doar ca pe o psihofizică, ci și ca pe o neuropsihologie. O notă a lui Mihai C. Brăneanu la „Originea limbajului” (conferință ținută de Maiorescu la Ateneu, în 1882) ne spune:

Cum s-a putut constata în conferințele precedente și în conferințele dlui Maiorescu din alți ani, toate temele pertractate au una și aceeași metodă: de a da substratul fiziologic pentru explicări psihologice sau intelectuale, de a pune în armonie, de a lumina reciproc, știința noastră cea abstractă, cea psihologică, cu datele câștigate din lumea fiziologică, din științele exacte³⁶.

Pentru ca psihologia să progreseze, scria Maiorescu în 1881, aceasta trebuie să se desprindă de vechile proiecte metafizice și să colaboreze cu fiziologia. Maiorescu era nemulțumit de prezența slabă a psihologiei științifice în învățământul românesc: Ioan Pop-Florantin (*Fundament de filosofie* – Iași, 1871) avea doar 34 de pagini dedicate psihologiei, iar acelea – fragmentare³⁷, în vreme ce

³² Este vorba despre recent apăruta carte a lui Wundt: *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Leipzig, Engelmann, 1874.

³³ „O psihologie empirică...”, p. 242.

³⁴ Vezi și Titu Maiorescu, *Istoria filosofiei germane contemporane*, „Tranziție de la Kant la Herbart”, în Titu Maiorescu, *Prelegeri de filosofie*, ed. îngrijită, note, comentarii și indice de Grigore Traian Pop și Alexandru Surdu, Cuvânt înainte de Grigore Traian Pop, Craiova, Scrisul Românesc, 1980, p. 82: „Psihologia lui Herbart a devenit roditoare în mișcarea intelectuală a secolului nostru atât prin aplicările ei pedagogice, cât și în urma experiențelor psiho-fizice, care au purces în parte de la câteva idei herbartiane”.

³⁵ „Unde teoria lui Herbart ne pare cu totul neîndestulătoare este în derivarea sentimentelor și năzuințelor numai din relațiunile ideilor, fără vreo influință directă și esențială a sistemului de nervi simpatici, și aici este tocmai locul unde fiziologia modernă este chemată a împrăștiia întinericul psihologiei de până acum” („O psihologie empirică...”, p. 251).

³⁶ Titu Maiorescu, *Patru conferințe rezumate de Mihai C. Brăneanu* (Hermes), cu un Apendice de D. Angel Demetrescu, București, Litografia Stefan Mihalescu, 1883, pp. 103–104.

³⁷ Ioan Pop Florantin și-a revăzut ulterior psihologia „după științele moderne” și a publicat în 1891 *Noțiuni de psihologie cu o introducere la activitatea filosofică și o schiță de pedagogie*, ed. a 2-a lucrată din nou; după științele moderne, Galați, Tipografia Ion G. Nebuneli, [1891]. Ioan Pop Florantin introduce aici o parte consistentă despre „Baza fizică a vieții psihice” și își afirmă explicit în prefață apartenența la noua definiție a sufletului: „Urmând după legea universală a consecutivității, s-au cercetat fenomenele psihice peste tot ca acțiuni sau cursuri, iar nu ca lucruri sau entități

Psihologia experimentală a lui Leonardescu (Iași, 1879) era, după părerea lui, prea confuză³⁸. Șapte ani mai târziu, în 1888, Maiorescu deplângea în continuare caracterul înapoiat al psihologiei (și nu doar în școlile românești), vorbind iar despre datoria de a aduce cercetările psihologice mai aproape de spiritul științific al epocii³⁹. O primă soluție pentru a pune psihologia pe calea științifică este (o spune din nou) „să ne ferim de orice metafizică în cercetările și explicările asupra sufletului”⁴⁰. Maiorescu a respins consecvent, pe parcursul întregii vieți, agenda speculativă a psihologiei raționale și a susținut mereu nevoia aplicării unei metodologii științifice, experimentale, asupra fenomenelor psihice/mentale. Se poate vorbi aici despre o reducere implicită a acestor fenomene la corespondentele lor fizice, „materiale”?

INUTILITATEA DISPUTEI MATERIALISM–SPIRITUALISM

Maiorescu a fost un susținător al spiritului științific în cunoaștere. El aștepta de la fiziologie lămurirea procesului prin care se ajunge de la obiecte materiale la obiecte mentale (de la lucruri la noțiuni)⁴¹, era nemulțumit că știința (fiziologia) mai are încă de descoperit localizarea cerebrală a noțiunilor⁴², a cuvintelor⁴³ sau raportul dintre sistemul nervos și inteligență⁴⁴. Și totuși, oricâte eforturi ar face anatomia, fiziologia, chimia sau fizica, niciun studiu științific, credea el, nu va putea vreodată să explice tranziția de la procesele fizico-chimice din celula nervoasă la *actul înțelegerii* – adică de la ceea ce este atribuit obiectivității la ceea ce este atribuit subiectivității. Maiorescu pare să fie de acord cu „aestho-fiziologia”⁴⁵ lui Herbert Spencer (un alt nume pentru psihofizică), care spune că unele și aceleași „fenomene nervoase” pot fi privite în două moduri: *obiectiv* și *subiectiv*. Obiectiv, adică în termeni de materie și mișcare; subiectiv – adică în calitate de „fapte ale conștiinței”. Avem deci două raportări distincte asupra aceluiași set de fenomene. Una este raportarea „obiectivă”, a „non-eului”,

perzistente, și s-au evitat, pe cât posibil, expresiunile *metaforice*, cari provocă atâta obscuritate în unele tratate” (p. III).

³⁸ „O psihologie empirică...”, p. 243.

³⁹ Titu Maiorescu, „Din experiență”, în *Almanahul Societății academice social-literare „România Jună”*, vol. II, Viena, Editura Societății „România Jună”, 1888, pp. 58, 67 și *passim*.

⁴⁰ „Din experiență”, p. 51.

⁴¹ Vezi „Logica” [și aplicările ei], „A treia conferință a dlui Maiorescu [consemnată de Mihai Eminescu], în *România liberă*, anul IV, nr. 1047, 29 noiembrie 1880.

⁴² Vezi Titu Maiorescu, *Logica* [1898], ed. a 7-a, București, Socec, 1919, p. 24.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Vezi „Logica” [și aplicările ei], „A zecea conferință a dlui Maiorescu” [consemnată de Mihai Eminescu], în *România liberă*, anul V, nr. 1100, 8 februarie 1881.

⁴⁵ Spencer a numit „aestho-fiziologie” disciplina care studiază raporturile dintre senzații, emoții, sentimente, pe de o parte, și procesele nervoase, pe de alta. În *Principles of Psychology*, vol. I (1870), îi consacră un întreg capitol.

exprimată în termeni cantitativi, fizico-chimici, cealaltă – perspectiva „subiectivă”, a „eului”, exprimată în termeni calitativi care se referă la stări mentale⁴⁶. Despre *natura* acestor fenomene știința nu are dreptul să se pronunțe, iar filosofia știe de la Kant că este incognoscibilă. Pentru Maiorescu, mintea nu poate fi redusă la materie și nu poate fi explicată integral cu ajutorul elementelor materiale. Tot ceea ce poate știința să facă este să *descrie*, iar nu să *explice*. Acesta este unul dintre motivele pentru care s-a pronunțat adesea împotriva empirismului și a pozitivismului⁴⁷:

Ei [pozitivisti] ne spun fenomenul abstract ce se petrece și cred că ni-l explică; ca și când a spune cuiva că respiră i-am explica respirația⁴⁸.

Materialismul, înțeles ca doctrină metafizică ce postulează adevăruri ultime despre natura realului, este incompatibil cu caracterul empiric, pozitiv al oricărei întreprinderi științifice⁴⁹. Ca urmare, „materialismul științific”⁵⁰ este o concepție *la fel de neștiințifică precum religia*⁵¹. În măsura în care știința caută să explice esențe absolute, aceasta devine non-știință. Nu doar că materialismul este incapabil să explice *mintea*, dar el este la fel de incompetent în a explica *materia* însăși. Prin metode experimentale nu se poate stabili *ce este* materia. Maiorescu argumentează în tradiție kantiană: accesul nostru este limitat la fenomene, iar acestea din urmă sunt o fuziune inseparabilă între ceea ce pune subiectul și ceea ce pune obiectul incognoscibil (lucrurile în sine).

⁴⁶ Vezi Titu Maiorescu, *Istoria filosofiei engleze contemporane*, „Herbert Spencer”, în Titu Maiorescu, *Prelegeri de filosofie*, ed. cit., p. 217.

⁴⁷ Vezi și „Logica” [și aplicările ei], „A patra conferință a domnului Maiorescu” [transcrisă de Mihai Eminescu], în *România Liberă*, anul IV, nr. 1056, 11 decembrie 1880: „Întemeiați pe aceste date științifice, filosofii pozitivisti au redus formarea noțiunilor noastre la impresiile dobândite din afară prin intermediul vibrațiunii moleculelor eteriene. Ba unii au mers cu cavalerismul până a crede că nu mai e nimic îndoișor și că tainicul proces al minții noastre în dobândirea noțiunilor celor mai abstracte, cum sunt noțiunile de timp, de spațiu și de cauză, se explică *à merveille* prin datele științei pozitive”.

⁴⁸ Vezi „Logica” [și aplicările ei], „A patra conferință a domnului Maiorescu” [transcrisă de Mihai Eminescu], în *România Liberă*, anul IV, nr. 1056, 11 decembrie 1880.

⁴⁹ Ulterior, când Petrovici combate materialismul de pe aceeași poziție kantiană de pe care îl combate Maiorescu, distinge între un materialism filosofic și un materialism al științei; acesta din urmă, înțeles de Petrovici în mod similar modului în care l-a înțeles Lotze, ca un materialism metodologic, este considerat acceptabil și chiar constructiv pentru știință. Vezi Ion Petrovici, „Atomismul filosofic” (1908), în *Aspecte din Filosofia contemporană*, București, „Studii filosofice”, 1919, pp. 241–258.

⁵⁰ Vezi Titu Maiorescu, *Istoria filosofiei germane contemporane*, „Tranziție de la Kant la Herbert”, în Titu Maiorescu, *Prelegeri de filosofie*, ed. cit., p. 69: „Materialismul științific este un sistem pentru a înțelege lumea, conform căruia corpurile perceptibile prin sensuri (materia) sunt singura existență reală de admis și fenomenele vieții sufletești sunt forme de activitate ale aceleiași materii reale”.

⁵¹ Vezi Titu Maiorescu *Istoria filosofiei engleze contemporane*, „Herbert Spencer”, în Titu Maiorescu, *Prelegeri de filosofie*, ed. cit., p. 205: „Căci precum religia a devenit religioasă, amestecându-se în manifestări inteligibile pe care le afirmă sub forme intelectual inadmisibile, știința a devenit adese neștiințifică pretinzând a explica esența absolută (materialismul)”.

Kant însuși considerase concepția sa critică incompatibilă cu materialismul:

Pentru ce avem nevoie de o psihologie întemeiată numai pe principii pure ale rațiunii? Fără îndoială, în special în scopul de a asigura eul nostru gânditor împotriva pericolului materialismului. Dar acest lucru îl realizează conceptul rațional pe care l-am dat noi despre eul nostru gânditor. Căci, după acest concept, nici vorbă să mai rămână vreo teamă că, dacă se înlătură materia, ar fi suprimată implicit orice gândire și însăși existența ființelor gânditoare, ci dimpotrivă, este demonstrat clar că dacă înlătur subiectul gânditor trebuie să dispară întreaga lume corporală, ca nefiind altceva decât fenomen în sensibilitatea subiectului nostru și un mod de reprezentări ale acestui subiect⁵².

Argumentarea lui Kant a devenit în a doua jumătate a secolului al XIX-lea o puternică armă împotriva materialismului, îndeosebi la F. A. Lange și la neokantienii de la Marburg. În condițiile în care admitem că materia/corporalitatea este o realitate fenomenală (adică relativă la structurile *a priori* ale minții umane), atunci ea nu poate fi postulată în calitate de fundament al realului⁵³. Prin urmare, materialismul este o doctrină greșită. La fel de greșit este însă și spiritualismul. Maiorescu nu l-a definit în sensul lui Lotze, ca o preeminență în ordine ontică a spiritului prin raport cu materia. Prin „spiritualism” înțelege – în direcția școlii franceze – concepția despre lume care admite adevăruri evidente de la sine, postulate de către conștiință, și stabilește pe baza acestora adevăruri metafizice precum existența lui Dumnezeu, imaterialitatea sufletului etc.⁵⁴. În acest sens, doctrina lui Descartes, de exemplu, este o formă de spiritualism⁵⁵. Problemele pe care le pune spiritualismul (ideile înnăscute, unitatea și imaterialitatea sufletului, infinitul etc.) sunt rezolvate prin afirmarea evidenței lor pe baza intuiției interne. Pentru un kantian însă, obiectele simțului intern sunt, și ele, *fenomene*, iar psihologia rațională este la fel de incompetentă ca orice altă disciplină în cunoașterea „lucrului în sine”. Prin urmare, conflictul între materialism și spiritualism este

⁵² CRP, A387, trad. Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc.

⁵³ În impozanta sa lucrare din 1865 (*Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*), care a exercitat o influență considerabilă în următoarele decenii, F. A. Lange scria: „Ce este Corpul? Ce este Materia? Ce este Fizicul? Ele nu sunt altceva decât ideile noastre – idei necesare, e adevărat, dar în niciun caz lucrurile însele” (F. A. Lange, *The History of Materialism and Criticism of its Present Importance* [1865], Authorized Translation by Ernest Chester Thomas, Boston, Houghton, Osgood, & Company, vol. II, 1880, p. 223). În aceiași termeni va vorbi și Maiorescu.

⁵⁴ Vezi Titu Maiorescu, *Istoria filosofiei franceze contemporane*, „Auguste Comte”, în Titu Maiorescu, *Prelegeri de filosofie*, ed. cit., p. 127: „*Spiritualismul* este modul de a înțelege lumea, conform căruia se admit adevăruri de la sine evidente prin afirmarea lor din partea conștiinței noastre și se stabilește astfel existența unui Dumnezeu personal, libertatea voinței, nematerialitatea și nemurirea sufletului”.

⁵⁵ Vezi Titu Maiorescu, *Istoria filosofiei franceze contemporane*, „Cartesianismul în Franța”, în Titu Maiorescu, *Prelegeri de filosofie*, ed. cit., p. 105: „... Însă în această îndoială este sigur: *cogito ergo sum* și totdeauna: *Deus cogitatur, ergo Deus est*. Aceste două adevăruri nu sunt deduceri silogistice, ci intuiții de la sine evidente, oarecum axiome psihologice, căci *idem est concipere Deum et concipere quod existat*. Într-aceasta stă spiritualismul lui Descartes, adevăratul fundament al oricărei siguranțe științifice în spiritul cugetător, cu totul deosebit de lumea corporală (*extensiv*), și evidența ideii lui Dumnezeu ca a unei idei înnăscute (*innata*) în chiar acel spirit”.

unul „steril”; în ultimă instanță, diferențele dintre ele se anulează, căci ambele sunt incapabile să ofere explicația „ultimă”:

Pe de altă parte și toată deosebirea între spiritualism și materialism [...] este neînțemeiată și mai mult o ceartă de cuvinte. *Căci ce este materie?* La această întrebare nu se poate da nici un răspuns prin chiar metodele experimentale, și *atât infinitatea atomilor, cât și ipoteza puterilor sunt concepții intelectuale* [subl. m.]. După critica rațiunii făcută de Kant, lucrul (material) în sine (*das Ding an sich*) este și va rămâne întotdeauna inaccesibil cunoștinței și nu avem, prin urmare, decât o lume a fenomenelor, în care elementul subiectiv se confundă în fapt cu cel obiectiv într-o totalitate inseparabilă⁵⁶.

Disputa dintre materialism și spiritualism este gratuită pentru că ea *opune două poziții care nu se află într-o opoziție reală*. Pentru Maiorescu, nu spiritualismul se opune materialismului, ci idealismul. *Idealismul științific*⁵⁷, iar nu spiritualismul, trebuie pus în contrast cu materialismul științific, el înțelegând prin acesta concepția după care întreaga existență așa-zis reală este rezultatul ideilor (reprezentărilor) noastre în conformitate cu formele *a priori*.

⁵⁶ Vezi Titu Maiorescu, *Istoria filosofiei franceze contemporane*, „Auguste Comte”, în Titu Maiorescu, *Prelegeri de filosofie*, ed. cit., p. 128 (subl. mea). Vezi și „Logica”, „A patra conferință a domnului Maiorescu” [transcrisă de Mihai Eminescu], în *România Liberă*, anul IV, nr. 1056, 11 decembrie 1880: „Cei dintâi susțin că ultima esență a noțiunii este materia. Dar ce este materia? La poarta căreia științe să batem pentru a ne domiri de neștiința complectă ce ne coprinde în fața cuvântului «materie»? Fizica ne vorbește de proprietățile particulare și generale ale materiei; ne spune bunăoară că «inerția» este proprietatea ce are materia de a tinde să-și conserve starea în care se găsește și, dacă își schimbă această stare, trebuie să cătăm o cauză streină de materie care intervine și distruge tensiunea materiei. Dar aceste proprietăți nu ne lămuresc cât și de puțin în privința esenței intime a materiei”

⁵⁷ Vezi Titu Maiorescu, *Istoria filosofiei germane contemporane*, „Tranziție de la Kant la Herbart”, în Titu Maiorescu, *Prelegeri de filosofie*, ed. cit., p. 69: „Idealismul științific este un sistem pentru a înțelege lumea, conform căruia toată existența numită reală este un rezultat al ideilor (al «reprezentării») noastre după formele înăscute (*a priori*) ale inteligenței noastre”.

PUNCTE DE CONVERGENȚĂ ÎN GÂNDIREA LUI VASILE CONTA, C. RĂDULESCU-MOTRU ȘI MIRCEA FLORIAN. RAPORTUL MINTE–CORP

ANDREI POSEA

POINTS OF CONVERGENCE BETWEEN VASILE CONTA, C. RĂDULESCU-
MOTRU AND MIRCEA FLORIAN: MIND–BODY RELATIONSHIP

ABSTRACT: The following article focuses on revealing a number of very specific points of agreement between three outstanding Romanian philosophers (Vasile Conta, C. Rădulescu-Motru and Mircea Florian). Their main shared views are related to the mind–body relationship, to which they separately found similar solutions from their respective philosophical stances.

KEYWORDS: mind–body relationship; energetic personalism; recessive dualism; fatalism; determinism by finality; methodical discipline.

INTRODUCERE

Structura discursului este construită în jurul a trei obiective esențiale: a) dezvăluirea unor puncte de convergență ce pun în legătură trei sisteme filosofice românești esențiale; b) identificarea formei filosofice a raportului minte–corp prezentă în aceste sisteme; c) scoaterea la lumină a unei corespondențe judicative care să legitimeze o unitate de viziune între cele trei sisteme. Pe de altă parte – dincolo de evidențierea unor asemănări și deosebiri între moduri diferite de gândire – urmăresc să dezvălui o înclinație (aș zice, inconștientă) – a unor gânditori români de a merge pe același drum, dar cu vehicule metodologice și conceptuale diferite. Finalul acestui drum este, desigur, unitatea de viziune anunțată mai devreme. Țin să precizez totuși că această unitate se *descoperă* și în același timp, se *construiește* prin interpretare. Cele trei sisteme filosofice chemate să alcătuiască terenul de lucru al prezentei investigații aparțin lui Vasile Conta, C. Rădulescu-Motru și Mircea Florian. Justificarea acestei încercări își află originea într-un fapt firesc; așa cum în decursul timpului fenomenele naturii, prin repetarea lor succesivă, dezvăluie observatorului atent anumite constante sau permanențe, la fel, cercetarea sistematică și reluată la anumite intervale de timp a celor trei sisteme de gândire a impus atenției mele semnele clare ale unei unități. Din punct de vedere metodologic, voi începe de fiecare dată cu o privire de ansamblu asupra operei fiecărui gânditor în parte, urmând mai apoi să aduc la lumină punctele de convergență ce pun în legătură cele trei sisteme.

VASILE CONTA ȘI AUTORITATEA ACTIVITĂȚII CEREBRALE

Pentru Conta, necesitatea¹ e cel dintâi principiu ce stă la temelia lumii. În absența acestuia, nimic sigur nu poate fi afirmat și cunoscut. Hazardul și liberul arbitru înțeles ca voință liberă, independentă de orice constrângeri și nesupusă niciunei legități sunt doar ficțiuni ce blochează și fac imposibil procesul cunoașterii. Tot ceea ce e contingent vine să răstoarne ordinea lumii. Un asemenea tip de speculații lipsite de temei își face apariția mai ales în domeniile neexplorate sau necercetate suficient, unde gândirea speculativă neîngrădită de nicio logică și imaginația sunt suverane. Așadar, materia și transformarea ei nu ascultă decât de legi fatale.

Miezul fierbinte de analiză pentru autorul Teoreii fatalismului sunt fenomenele psihologice – dovadă în acest sens fiind amploarea, întinderea și alocarea de resurse acordate acestei secțiuni. Motivul este unul cât se poate de întemeiat; aici, existența legilor necesității este mai greu de demonstrat. Dacă științele pozitive au acceptat de la bun început autoritatea acestui principiu în domeniul fenomenelor fizice și fiziologice, primirea sa pe terenul filosofic e una problematică și provocatoare întrucât aceasta ar însemna aplicarea unei scheme unice (și absolute în același timp) în explicarea realității; or, astfel, noi am adera la aceeași atitudine monopolistă și dominatoare de tip hegelian împotriva căreia se ridică întreaga gândire materialistă de secol XIX. Nu e oare o contradicție fățișă? Nu afirmă Conta tocmai ceea ce el însuși contrazice? După cum vom vedea, întregul aparat argumentativ pe care acesta îl desfășoară în jurul problemei elimină definitiv contradicția semnalată anterior. Deosebirea fundamentală de metodă se află în însuși punctul de plecare care, la Vasile Conta, nu e o speculație, ci un temei real, un dat. Conceptul de fatalism susținut de Conta e un nume dat rigorii cu care natura își rostuieste activitatea, și pe întreg parcursul lucrării acesta este sinonim cu necesitatea. Principiul necesității (al fatalismului) este ordonator și constitutiv în același timp. În absența sa, întreaga existență ar fi lipsită de sens, iar gândirea noastră – privată de cel mai puternic și mai solid reper. Fără postulatul necesității legilor nu putem explica „armonia permanentă care există între lumea fizică, pe de o parte, și lumea morală, de altă parte, și, în genere, între toate mișcările”². Necesitatea e un concept-limită. Dincolo de el, mintea umană nu poate trece și nici nu-și poate închipui că ar mai exista ceva. Se poate observa cu limpezime intenția lui Conta de a pune la punct mai întâi o teorie a întregului sub aspect fenomenal. Aceasta înseamnă că *marele eveniment* pe care noi îl numim *lume* e o înlănțuire armonioasă de fenomene ce se succed în timp și se intercondiționează reciproc. De exemplu, dacă fenomenul A generează fenomenul B, iar fenomenul B produce la

¹ În cadrul sistemului, conceptul de fatalism are sensul de necesitate, și nu de *moira*, adică acel destin implacabil în care credeau anticii. Am preferat conceptul de necesitate pentru a înlătura echivocul termenului fatalism.

² Vasile Conta, *Opere filosofice*, București, Editura Academiei R. S. R., 1967, p. 104.

rândul său fenomenul C, pe baza experienței noastre suntem constrânși să acceptăm că atât între fenomenele A și B, cât și între fenomenele A și C există o legătură cauzală necesară; în primul caz, vorbim de o cauzalitate directă, adică fenomenul A produce fenomenul B în mod nemijlocit, iar în al doilea caz, avem o cauzalitate indirectă, adică fenomenul A contribuie la formarea fenomenului C prin mijlocirea fenomenului B. Observăm de aici că indiferent cât de depărtate ar fi fenomenele în spațiu și timp, între ele există o legătură cauzală necesară, mai mult sau mai puțin vizibilă, dar întotdeauna prezentă. Această înlănțuire a fenomenelor ne arată nu doar interdependența lor, ci și motivul pentru care nu putem accepta hazardul în sfera naturală, psihologică și socială. În conformitate cu postulatul înlănțuirii cauzale, putem afirma următoarele: a) necunoașterea temporară a cauzei unui fenomen nu ne îndreptățește să îl socotim ca fiind întâmplător; nu ne justifică să îl situăm în afara circuitului fenomenal existent în lume; b) necunoașterea raporturilor dintre două fenomene mai îndepărtate e o problemă de timp și de metodă; c) ceea ce unii numesc supranatural nu e decât naturalul necunoscut încă.

Întreaga cercetare din jurul fenomenelor psihice urmărește să scoată la lumină un număr de postulate (adevărate principii de reconstrucție filosofică) care alcătuiesc esența judiciară a lucrării sub aspectul raportului minte–corp. În ordine logică, ele sunt următoarele: 1. *Creierul nu poate fi separat de suflet (psihic)* pentru faptul că sufletul este o funcție, o consecință naturală a organizării creierului. În consecință, creierul reprezintă însăși condiția de posibilitate a sufletului – în virtutea structurii și rostului său funcțional. Tot ceea ce se petrece în viața sufletească (psihică) a individului e o consecință a activității creierului. Pe scara evoluției viețuitoarelor, creierul are cea mai complexă alcătuire (organizare), dar și cele mai complexe funcții. Astfel, o discuție despre sufletul omenesc devine în mod obligatoriu o discuție despre creier. Prin însăși structura sa, creierul – prin intermediul sistemului nervos inerent acestuia – a fost programat să intre în contact cu mediul extern, să se dezvolte sub influența mediului extern, pentru ca mai apoi să acționeze în cadrul mediului extern și în raport cu acesta. 2. *Întâlnirea dintre creier, respectiv sistemul nervos, și mediul extern este una necesară în ordinea apariției, dezvoltării și manifestării omenesci.* 3. *Acumularea de experiență este o precondiție fundamentală pentru apariția și dezvoltarea facultăților sufletești.* E de ajuns să comparăm dezvoltarea și performanțele creierului unui copil cu cele ale unui adult pentru a verifica acest principiu. 4. *Accesul la adevăr și la o dezvoltare armonioasă a intelectului (și a personalității) este condiționat de gradul (nivelul) de dezvoltare a creierului și de calitatea experienței acumulate pe o perioadă îndelungată.* Pe baza acțiunii reflexe obligatorii la care e supus creierul, are loc următorul proces: contactul simțurilor noastre cu fenomenele lumii externe produce modificări fiziologice în creier numite *întipăriri*. Mai precis, informația venită din mediul extern e *codificată* (inscripționată în sensul propriu) pe suprafața (scoarța) cerebrală sub forma *întipăririlor*. Fiecărei impresii, fie că e vorba de o emoție sau o senzație, îi corespunde o *întipărire fibrală reală*. Sub acest aspect trebuie precizat

că Vasile Conta face un pas mai departe în explicarea mecanismului sensibilității. El înlocuiește noțiunea de senzație (care e prea abstractă, prea neclară) cu noțiunea de întipărire, considerată ca dovadă reală a luării în posesie a conținutului informațional extern. Astfel, fără echivoc, fiecare imagine din mintea noastră are drept corelat și reprezentant fizic o întipărire. Acesta este cel mai puternic argument epistemologic al teoriei fatalismului. Așa cum am menționat anterior, organizarea și dezvoltarea creierului au un rol hotărâtor în ceea ce privește cunoașterea întemeiată. Dacă orice cunoaștere sigură implică și o certitudine (considerată de Conta ca fiind o emoție plăcută), reciprocă nu e valabilă în mod necesar. În opinia lui Conta, certitudinea se poate dobândi pe două căi: a) pe *calea convingerii*; b) pe *calea credinței*. Calea convingerii recurge la două mijloace: a) *experiență internă sau meditație* – o acțiune prin care noi reîmprospătăm reprezentările (întipăririle) cu ajutorul imaginației „învigoritoare” (sau revigorante); adică noi reactualizăm reprezentări deja existente fără a modifica raportul dintre ele; b) *experiența externă*, care reactualizează direct și nemijlocit reprezentările prin contactul imediat cu obiectele corespunzătoare lor. Aceasta din urmă are un avantaj în plus față de prima: ea modifică raportul dintre reprezentări deoarece aduce cu sine un material nou de experiență. În consecință, cu cât experiența noastră va fi mai variată și mai bogată, cu atât ideile vor fi mai bine definite și mai deosebite unele de altele. După cum vedem, calea convingerii reclamă o experiență îndelungată și completată de procese complexe ale minții precum: verificări, comparații, ordonare, definire etc.

Spre deosebire de aceasta, calea credinței se arată a fi mult mai la îndemână și mai atrăgătoare. Pentru V. Conta, credința înseamnă ca noi să primim „ca adevărat ceea ce imaginația noastră a creat sau inventat sau ceea ce o altă persoană ne-a spus, prin vorbă sau prin scris, despre un lucru, fără ca acest lucru să se fi pus în contact efectiv cu simțurile noastre”³. La rândul ei, credința poate fi de două feluri: rațională și nerațională. Credința rațională e aceea pe care o acordăm faptelor verificate și verificabile. O acordăm oamenilor sau cărților care afirmă lucruri ce pot fi probate prin experiență (mai cu seamă fiind vorba de profesori și de cărțile de științe pozitive). După cum vedem, credința rațională are o șansă parțială la adevăr, în funcție de acreditarea celor cărora o acordăm. Credința nerațională e oarbă, oferită pe credit și se referă la lucruri neverificabile prin experiență. Ea merge mână în mână cu imaginația creativă și ignoranța, putând fi întâlnită la câteva categorii specifice de indivizi. Ne referim mai precis la copiii a căror vârstă nu a permis o acumulare serioasă de experiență, la oameni ignoranți și la indivizii care aparțin popoarelor primitive și inculte.

Cu cât omul va fi mai primitiv, cu atât el va avea o mai mică proviziune de cunoștințe (...). De altă parte, emoțiile fiind la dânsul mai puternice și mai violente decât la alții, el va fi turmentat mai mult decât alții de către sentimentul îndoielii.⁴

³ *Ibidem*, p. 181.

⁴ *Ibidem*, p. 182.

Așa cum experiența de zi cu zi o demonstrează, individul stăpânit de credința nerațională refuză calea lungă și obositoare a convingerii din lene.

Omul primitiv alege calea credinței și, pentru a-și umple repede golul cel mare din capul său, primește cu toată inima orice explicație și se oferă de altă persoană sau chiar de propria imaginație.⁵

5. *Omul e parte integrantă a lumii și trebuie să se supună în mod necesar legilor acesteia.* Din aceasta se desprinde cu limpezime ideea unei ordini și armonii a naturii – idee fundamentală pentru întreaga sa construcție filosofică „care explică totul și se află în armonie cu totul. Acest sistem (...) ne face să înțelegem pentru ce armonia este perfectă între lumea fizică, lumea intelectuală și lumea morală”⁶. Astfel, sunt înlăturate pe deplin orice superstiții și tentative de a legitima supranaturalul pe cale speculativă. Filosofia lui Conta e o filosofie a realului – putem să-i spunem, fără rezerve, realistă –, în măsura în care punctul de plecare e realitatea imediată. Cele cinci postulate evidențiate în analiza anterioară sunt fundamentale în ordinea reconstrucției filosofice a teoriei fatalismului. Ele se impun atât prin valoarea lor de actualitate dovedită în decursul timpului, cât și prin faptul că pot fi întâlnite ca judecăți esențiale în diverse lucrări de filosofie și știință aparținând culturii universale.

DINSPRE FATALISM SPRE PERSONALISM ENERGETIC

Trecerea de la teoria fatalismului la filosofia personalismului energetic solicită o prezentare a deosebirilor principiale ce alcătuiesc și pun în mișcare cele două sisteme în ordinea reliefării punctelor de convergență. Rigoarea și schematismul logic verdictual, dar cizelat – semne distinctive ale amprente metodologice a lui Conta – sunt contrastate de vitalitatea unei concepții dinamice și organice, clădită în timp prin tatonări și revizui, deosebit de bogată sub aspect conceptual, semantic și practic.

Severitatea și sobrietatea concepției fatalismului supun pe om legilor imuabile ale naturii. Șlefuit până în cele mai mici detalii, scenariul său filosofic se mișcă cu exactitatea mecanismelor de ceasornic. La polul opus, concepția lui Motru vine să imprime climatului filosofic românesc un suflu proaspăt, odată cu apariția personalismului energetic mersul ideilor filosofice căpătând un nou tempo. Sub aspect cosmologic, aceasta năzuiește să refacă unitatea lumii, iar din punct de vedere antropologic, gândirea lui Rădulescu-Motru vine să plămădească și să pregătească „omul cel nou” – personalitate energetică și om de vocație –, pentru a-l pune în fața propriului destin istoric.

Rezumată în articulațiile sale cele mai generale, filosofia personalismului energetic se înfățișează astfel: unitatea primordială a existenței este *energia*; rostul

⁵ *Ibidem*, p. 182.

⁶ *Ibidem*, p. 225.

ei de a fi se face vizibil în însuși felul în care aceasta se manifestă, prefacerile ei neobosite nefiind simple transformări, ci un *travaliu evolutiv* definit printr-un vector al finalității – căci în *evoluția* ei continuă, energia se îndreaptă către ceva; către o *finalitate*. Momentul de maximă intensitate și concretizare a energiei evolutive îl aflăm în *personalitatea* umană – un produs complex al înmănuncherilor energiilor universului (numite de Motru corelații de energie) –, menită să își făurească și să-și asume, individual și colectiv, *destinul* și *mesianismul* istoric.

Înainte de a scoate la lumină primele puncte de convergență ce pun în legătură gândirea lui C. Rădulescu-Motru și Vasile Conta, voi schița – în ordinea metodei – mai întâi deosebirile esențiale. După spusele autorului ei, teoria fatalismului – așa cum o arată și completarea titlului – este o încercare de *filosofie materialistă*. Această orientare de gândire, destul de populară în vremea lui Conta, prelua elemente ale materialismului antic și ale celui modern de sorginte franceză, asociindu-le cu cele mai noi descoperiri științifice din domeniul biologiei, respectiv științelor naturale. La propriu fie spus, materialismul de secol XIX este o inițiativă a oamenilor de știință, a biologilor, în mod special, care semnalează contradicțiile flagrante dintre realitatea vieții și postulatele filosofiei speculative – fie ea hegeliană, platonice sau creștină. Cei mai de seamă reprezentanți care susțineau și promovau acest model de gândire erau Carl Vogt, Jacob Moleschott și Ludwig Büchner. Deși apare ca fiind ceva mai popular față de primii doi, opera lui Büchner este în fapt o sinteză a ideilor acestora, așezată, ce-i drept, într-o formă destul de clară și coerentă. Principiile de căpetenie ale gândirii materialiste sunt: 1. Elementul fundamental pe care se sprijină întreaga realitate este *materia*; 2. Conceptul de materie are drept corelat conceptul de forță sau putere, astfel încât noțiunea de materie presupune implicit binomul materie-forță:

Nici o putere fără materie. Una nu se poate concepe fără cealaltă; concepute deosebit, amândouă nu mai sunt decât abstracții goale⁷.

Forța nu se poate manifesta decât prin materie. Așadar, noțiunile de forță și materie sunt aspecte ale uneia și aceleiași unități; 3. Materia e veșnică, nepieritoare și infinită. Lumea n-a putut fi și nu poate fi creată din nimic, iar, la rândul ei, materia nu poate fi creată, nici nimicită; 4. Forțele sunt proprietăți (însușiri sau attribute) inerente materiei; 5. Lumea întreagă este guvernată de legi; 6. Fenomenele sunt produse ale combinațiilor materiei realizate sub acțiunea unor forțe; 7. Legile naturii sunt universale și neschimbabile; 8. Sufletul este o proprietate a creierului; 9. Nu există liberul arbitru; 10. În natură nu există finalitate. Toate aceste postulate reprezintă punctul de sprijin al teoriei fatalismului și modelează întreaga structură categorial-judicativă a lucrării – deși Conta face o enunțare explicită destul de sumară în acest sens la începutul lucrării⁸.

⁷ Ludwig Büchner, *Forță și materie*, București, Editura Socec & Comp, 1932, p. 6.

⁸ „Eu mă voi sili prin această scriere a dovedi că toate fenomenele din lume, fie ele fizice, morale sau intelectuale, sunt regulate după legi fixe și naturale, că, prin urmare, nu există nimic din

Avem deci, pe de o parte, lumea fenomenelor considerată a fi totalitatea unor combinații nesfârșite ale materiei; de cealaltă parte – lumea fenomenelor este o imagine a travaliului evolutiv al energiei în scopul precis determinat de producere, de realizare a personalității. Primul aspect care iese aici în evidență e că scenariul cosmologic al lui Motru are un element în plus față de scenariul lui Conta; are un vector de direcție, adică energia despre care vorbește Motru se îndreaptă către ceva; către o finalitate. La Conta, rostul transformărilor materiei e camuflat cu subtilitate sub postulatul autorității legilor firești ale naturii. Ce vor aceste legi și care e rațiunea acțiunii lor nu ne e dat să știm. Nu putem trece dincolo de observarea fenomenelor, către un transcendent închipuit. Ceea ce putem ști sigur e că aceste fenomene manifestă o ordine și o păstrează în permanență. Rezultatele științelor pozitive ne asigură de acest fapt.

Sub aspectul convergenței însă, pe noi ne interesează un alt lucru, și anume ce legătură există între energie și materie (considerată ca binom materie-forță). Căci, după cum am văzut, din punctul de vedere al scopului, cele două se deosebesc radical. Privind cu atenție și cu ceva mai multă pătrundere, vom vedea că ele, din punctul de vedere al structurii și funcției, au aceleași atribute, adică ambele pun lumea (realitatea) în mișcare și o fac posibilă. Energia, în calitate de element primordial și constitutiv al lumii, este vizibilă prin corelațiile sale concrete, accesibile experienței și experimentului. Conștiinței reale – definită în *Elemente de metafizică* – îi corespunde o lume reală. Fenomenele create prin transformarea materiei sunt aceleași cu fenomenele create prin transformarea energiei. Din punctul de vedere al structurii, energia, în calitatea ei de principiu, e similară materiei – e un alt nume dat binomului materie-forță. Spre exemplu, dacă avem în față fenomenul A, în care vântul mișcă frunzișul unor arbori, sub aspect judicativ îl putem explica în două feluri, fără ca sensul judecății să fie alterat câtuși de puțin: a) putem spune că o forță acționează asupra materiei, punând-o în mișcare; b) putem spune că fenomenul din fața noastră e un rezultat al transformării energiei. Cele două concepte distincte justifică, de fapt, un fenomen comun și unic în același timp. Energia nu e deci ceva miraculos; atât Rădulescu-Motru, cât și Conta exclud *ab initio* orice posibilitate a supranaturalului. Primul punct de convergență ce se desprinde din analiza de până acum e acesta: *Principiul lumii se găsește în interiorul lumii și nu în afara acesteia; cu alte cuvinte, e imanent acesteia*. Conceptele de *materie*, respectiv *energie* vizează *aceeași realitate fenomenală*. Acesta este primul punct de convergență.

Cel de-al doilea punct de convergență între cele două sisteme îl aflăm în modul în care este gândit și argumentat raportul minte-corp. Nici Conta, nici

tot aceea ce s-a numit *voință liberă* omenească sau dumnezeiască, nici din aceea ce s-a numit *întâmplare*, și că în lume, pe cât putem noi ști, nu există decât materie, care se mișcă și se metamorfozează până la infinit în spațiu și în timp, ascultând în toate mișcările și metamorfozele sale de legi fatale.”

Rădulescu-Motru nu separă fizicul de psihic (sau mintea de corp), ci apără ideea de unitate a acestui binom conceptual deosebit de inflamabil din punct de vedere speculativ. Dacă în *Teoria fatalismului* fenomenul psihic (sau ceea ce numim suflet) este înțeles ca o funcție, ca un rezultat al activității cerebrale, pentru Rădulescu-Motru, „fizicul și psihicul constituie două momente diferite din istoria realității. (...) Energia fizică și conștiința sunt două aspecte ale uneia și aceleiași realități”⁹. E adevărat că fizicul și psihicul se deosebesc, însă deosebirea lor e condiționată de schimbările (transformările) realității. O realitate care nu produce niciun fenomen nu poate fi nici fizică, nici psihică. Putem gândi o realitate originară aflată într-un echilibru perfect, dar *doar ca obiect al gândirii*. Pentru ca lumea reală să poată exista în fapt (în act) trebuie ca acel echilibru presupus să fie rupt. Din clipa în care se petrece ceva în această realitate, fenomenul începe să existe. Așadar, conceptul fenomenului e condiționat de *mișcare* și *schimbare* (*transformare*) continuă, cele două fiind înseși condițiile sale de posibilitate. Starea de echilibru originar este conceptibilă doar în plan logic, sub înțelesul categoriei de opoziție, respectiv contrarietate. Conștiința reală (și, implicit, psihicul uman) se sprijină pe corelații de energie reale (adică materiale). Conștiința umană se situează astfel, fără echivoc, în interiorul realității, și nu în afara acesteia. În concluzie, psihicul nu poate fi separat, desfăcut de suportul său real, care în același timp e material.

Un al treilea punct de convergență asupra căruia se cuvine să zăbovim se referă la atitudinea celor doi gânditori față de știință și filosofie; mai precis, la felul în care aceștia înțeleg raportul dintre cele două activități. Pentru început, trebuie spus că nici Vasile Conta, nici C. Rădulescu-Motru nu așază știința în conflict cu filosofia. Cele două căi de investigație teoretică nu sunt contradictorii, nici incompatibile, ci reciproc necesare. Bineînțeles, aceasta e imaginea de ansamblu. În amănunt, situația stă în felul următor: Pentru V. Conta, filosofia are în interiorul teoriei fatalismului un rol bine determinat și concretizat în două atribute esențiale specifice ei: a) *filosofia este un rezumat al tuturor cunoștințelor noastre* – o consecință firească în condițiile în care spiritul uman are o tendință naturală spre unitate; b) *filosofia e un generator de ipoteze pentru cercetările științifice*. Primul atribut al filosofiei – acela de rezumat al tuturor cunoștințelor noastre – se justifică în felul următor: la scara vieții omenești, dar și la scară istorică, numărul cunoștințelor tinde să crească; este un fenomen ușor observabil și, în același timp, ireversibil, după cum ne arată experiența. Cunoștințele omenești își află rațiunea de a exista în aplicarea lor la nevoile vieții indivizilor. Ele servesc, așadar, unui scop; acela de a fi folositoare omului. În ordinea utilității, ele trebuie mai întâi sistematizate, iar procesul înfăptuirii acestei sistematizări are la bază operația de

⁹ C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiene*, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2005, p. 128.

generalizare a minții noastre, care nu este altceva decât „tendința spiritului spre unitate”¹⁰. Cu cât experiența noastră va fi mai mare, cu atât mai mare va fi și „sfera ideilor abstracte în genere și în special a celor generale”¹¹. Indiferent care ar fi rezultatele cercetărilor științelor particulare, o concepție unitară asupra acestora nu ne-o poate oferi decât filosofia. Conta afirmă fără echivoc că rezultatele științelor speciale au nevoie să fie interpretate și, prin aceasta, fiecare știință specială are nevoie de o filosofie specială. Cum însă spiritul nostru tinde să grupeze toate cunoștințele sub o unitate, apare necesitatea unei filosofii generale, considerată de autorul teoriei fatalismului ca „totalitate a celor mai generalizate idei, scoase din cunoștințele noastre particulare și concrete. Este, cu alte cuvinte, ansamblul tuturor filosofiilor speciale”¹². Filosofia trebuie să aibă deci un caracter general. Cel de-al doilea atribut al filosofiei, acela de *generator de ipoteze pentru cercetările științifice*, face obiectul celui mai crunt litigiu dintre filosofie și știință, vizibil din Antichitate și până în prezent în aproape toate epocile și toate culturile practice de filosofie – în special cele europene. E un lucru știut că filosofia, în calitatea ei de disciplină teoretică și preocupare a spiritului omenesc, a avut dintotdeauna aspirația de a oferi un tip special, privilegiat, așa spune, de cunoaștere: o cunoaștere completă care să satisfacă nevoia spiritului uman de a intra în posesia întregului. Sistemele filosofice spiritualiste – căci împotriva acestora e îndreptată mai cu seamă teoria fatalismului – au avut dintotdeauna pretenția de a oferi o filosofie fixă, absolută; o soluție unică și neschimbabilă.

Conta a sesizat că, dintre toate științele, filosofia generală e cea care variază cel mai mult. „Fiecare perioadă a istoriei, fiecare țară are (...) o filosofie proprie”¹³. Problema centrală e aceasta: experiența omenirii crește continuu, iar filosofia trebuie să se schimbe odată cu creșterea experienței noastre. Acel *absolut* către care tinde ființa umană „nu există în realitate (...) decât ca o tendință a spiritului”¹⁴. În căutarea adevărului, trebuie deci să ne călăuzim după principii sigure și după fapte verificabile prin experiență, și nu pe dogme. Prin renunțarea la pretenția ei *absolutistă*, filosofia nu pierde, ci câștigă. Cunoașterea întemeiată este condiționată de două tipuri de activitate a minții omenești: ipoteza și experimentul. Fără o ipoteză oarecare, științele obțin prea puțin sau nimic. Ipoteza este un suport virtual și apriori al științei; este călăuza acesteia. Felul în care se derulează procesul prin care noi producem adevărul este acesta:

Orice adevăr începe prin a fi numai întrevăzut și, puțin câte puțin, prin acumularea dovezilor, se stabilește definitiv în convingerea noastră. În tot timpul ce precedă certitudinea absolută, adevărul este o ipoteză. La început el este o ipoteză puțin probabilă,

¹⁰ Vasile Conta, *Opere filosofice*, București, Editura Academiei R. S. R., 1967, p. 190.

¹¹ *Ibidem*, p.190.

¹² *Ibidem*, p.192.

¹³ *Ibidem*, p.192.

¹⁴ *Ibidem*, p.184.

pe urmă devine tot mai probabil, până ce ajunge să fie un adevăr sigur. Calea ipotetică este deci o cale normală și necesară formării adevărului¹⁵.

Vedem deci că o activitate speculativă a minții noastre este necesară ca suport teoretic minim, însă ea nu poate întregi de una singură cunoașterea, ea trebuind să se supună experimentului.

Același model al formării cunoașterii este împărtășit și de C. Rădulescu-Motru în lucrarea *Personalismul energetic*. Activitatea speculativă a minții generatoare de ipoteze – care are un rol anticipativ – este condiția esențială a oricărei cunoașteri:

Fără scânteierile anticipative ale minții nu ies adevăruri din nici un domeniu de cercetare. (...) Ipoteza nu se construiește prin metodă, cum nu se construiește nici intuiția. Ele amândouă sunt fructul unei rodiri sufletești adânci al cărui proces analitic nu-l putem urmări¹⁶.

Iată, așadar, aceeași dovadă că intuiția – activitate psihică primordială –, ipoteza, rod al activității intuiției, și metoda experimentală sunt produse ale activității aceleiași minți omenești, dar organizate diferit. Sunt două tipuri de reacție în fața fenomenelor naturii.

Un alt punct de convergență asupra căruia se cuvine să stăruim este legat de ceea ce Rădulescu-Motru numește *sufletul mistic* și care se referă în mod special la felul în care individul abdică de la propria raționalitate pentru a se abandona prejudecăților. Sufletul mistic refuză realitatea, ba mai mult, alege să o modeleze după modul în care este tras încolo și înapoi de porniri afective necontrolabile și anarhice. La Vasile Conta, tipul sufletului mistic apare în momentul în care individul alege modul prin care își procură certitudinile. În capitolul precedent am vorbit despre convingere și despre credință și am văzut că există o credință rațională și una nerațională. Concluziile erau acestea: imaginația creativă are un rol fundamental în activitatea intelectuală a copiilor, a oamenilor ignoranți și a indivizilor ce aparțin popoarelor primitive și inculte; ea este un ferment creator, dar și un puternic generator de prejudecăți care alterează calitatea percepțiilor. Alături de imaginația creativă, credința nerațională ocupă același loc în activitatea intelectuală a acestora. Cauzele acestei gândiri și credințe de tip mistico-magic pot fi identificate – alături de imaginația creativă – în lipsa unor cunoștințe temeinice despre lume și despre sine, un fond afectiv deosebit de puternic ce sufocă orice oază de raționalitate, bagajul de prejudecăți moștenite prin tradiție, dar și în lenea și refuzul de a gândi autentic, dublate de teama de a te deosebi de mulțime (adică de a fi tu însuți). Într-un sens convergent cu cel al lui Conta gândește și C. Rădulescu-Motru când denunță și teoretizează sufletul mistic. Potrivit autorului personalismului energetic,

misticul este un emotiv ca logician și ca om practic. El crede că faptele naturii se pot determina după puterea dorințelor. Minunea este pentru el ordinea firească a lucrurilor.

¹⁵ *Ibidem*, p. 193.

¹⁶ C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, București, Casa Școalelor, 1927, pp. 41–42.

Prorocirea, de asemenea. Și ca o consecință a acestora: posibilitatea de a schimba mersul lucrurilor prin rugăciune¹⁷.

Acest suflet mistic reprezintă cea mai veche structură în care eul omenesc s-a cristalizat și la care acesta recurge în momente de criză. Pentru cei slabi – adică pentru cei care nu au o personalitate bine definită – el este un adăpost înlăuntrul căruia se cuibăresc toate prejudecățile și promisiunile refuzate (interzise chiar) de către rațiune, în vreme ce pentru cei prea plini de viață – adică individul posedat de sentimentul opiaceu al grandomaniei – el este un generator. Atât misticul, cât și revoluționarul grandomaniac nutresc în ascuns, în sufletul lor, același optimism mistic: „credința că prin atitudinea lor vor putea să schimbe lumea”¹⁸. Mergem acum mai departe, către gândirea lui Mircea Florian, pentru a vedea cum se așază aceasta în orizontul punctelor de convergență semnalate până aici.

FATALISM, PERSONALISM ENERGETIC, RECESIVITATE

De o impresionantă coerență, gândirea lui Mircea Florian se aliniază în articulațiile ei esențiale punctelor de convergență prezentate până aici. Înainte de a reliefa *nodurile judicative* ce se întretaie cu sistemul teoriei fatalismului, respectiv sistemul personalismului energetic, dar și modul în care acesta judecă raportul minte–corp, o schițare a fundamentelor gândirii sale îmi apare ca necesară.

Dincolo de caracterul monumental al operei, de claritatea exemplară a expunerii și a argumentării, se cuvine să dăm la iveală cel mai profund resort al personalității sale filosofice: *sinceritatea* – o calitate concretizată într-un efort neobosit de a nu abdica niciodată de la principiile sale călăuzitoare puse în slujba unicului ideal al adevărului. Fiind martor al declinului spiritului critic al vremii sale¹⁹ și al oboselii de a gândi prin sine²⁰, itinerarul întregii sale activități se prezintă ca o sforțare de a se opune cultului puterilor ateoretice, afective și instinctuale (un adevărat torent ideologic, am putea spune) ce au luat forma unor fenomene precum iraționalismul și antiintelektualismul. „Acesta este faptul, iar un fapt nu poate fi desființat, ci numai ignorant din lașitate.”²¹ Un aspect deosebit de important de care trebuie să ținem seama este că, indiferent cu care din lucrările sale ne-am începe lectura, observăm imediat preocuparea acestuia pentru gândirea sistematică, fundamentată, coerentă și deosebit de clară, lipsită de obscurități, aspirații mistice sau ornamente aforistice. La fel ca în cazul predecesorilor săi – Conta și Rădulescu-Motru – gândirea sa stă sub semnul respectului față de realitate și al onestității față de sine.

¹⁷ C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, București, Casea Școalelor, 1927, p. 148.

¹⁸ *Ibidem*, p. 164.

¹⁹ Mircea Florian, *Logica recesivității*, Craiova, Editura Aius, 2006, p. 47.

²⁰ *Ibidem*, p. 47.

²¹ *Ibidem*, p. 48.

Cei patru piloni ai gândirii florianiste sunt: a) filosofia în calitate de disciplină filosofică autonomă trebuie să fie lipsită de presupoziii; b) pentru a fi lipsită de prejudecăți, filosofia trebuie să pornească de la *dat*; c) reforma conceptului de experiență; d) întreaga realitate e structurată pe schema unor dualități conceptuale recesive. Discuția asupra raportului minte–corp este o temă esențială în cele trei sisteme și, de asemenea, prioritară și în discursul de față. O particularitate unică a filosofiei lui Mircea Florian, pe care nu o întâlnim în primele două sisteme analizate – cum, de altfel, nu o întâlnim nici în alte sisteme – e că acesta gândește noțiunile de „materie” și „spirit” prin prisma unui raport *recesiv*, pe baza căruia este înlăturată *cauzalitatea* dintre cei doi termeni (aceasta fiind mărul milenar al discordiei la nivelul discuțiilor filosofice asupra raportului dintre ele). În conformitate cu schema sa de gândire, spiritul și corpul sunt date primordiale și ireductibile. Ele nu pot fi nici despărțite, nici împreunate, ci coexistă reciproc și necesar, fiind simultan solidare. Cu alte cuvinte, cele două nu pot fi sintetizate, întrucât ele nu se află în antiteză. Nota lor comună cea mai specifică este *eterogenitatea*, or, două existențe eterogene nu pot fi „omogenizate” sau „topite” într-o unitate sintetică, căci unitatea presupune omogenitatea termenilor și în același timp și „omogenizarea” lor. În felul acesta, soluția filosofică a lui M. Florian elimină definitiv clasicul binom alternativ și fals de tip: materialism–idealism (spiritualism). Concepția recesivității ne arată fără echivoc cum primul termen – materia – este dominant și primordial în vreme ce spiritul este recesiv sau secundar. Vedem, așadar, un raport de inegalitate între cele două noțiuni, în care factorul dominant prevalează asupra celui recesiv. Totuși, trebuie precizat că factorul recesiv nu e devalorizat de factorul dominant; dimpotrivă, „are o semnificație existențială mai înaltă”²². Aceasta este schema de gândire prin care Mircea Florian așază în orizontul consensului dualitățile recesive. Să purcedem acum la descrierea amănunțită a raportului minte–corp, a cărei arhitectură judiciară clădită de Florian este unică în istoria gândirii filosofice românești. Așa cum am precizat mai devreme, spiritul și corpul sunt date primordiale și ireductibile. Fiecare posedă atribute proprii ce nu pot fi confundate sau amestecate. Concepția dualității recesive a lui Mircea Florian acordă o atenție prioritară ocrotirii *esenței* termenilor, a specificului lor. De o parte avem spiritul ce nu poate fi măsurat direct, precum corpul, deoarece nu e material, nu e localizabil și nu are părți. În calitatea sa de unitate, el cunoaște doar „aspecte”, stări, determinări, procese, dar nu părți în sensul material”²³. În virtutea trăsăturii sale esențiale de *aspațialitate* rezultă că „spiritul nu poate fi măsurat direct, cum poate fi orice realitate corporală, ci numai indirect, prin procesele corporale legate de el”²⁴. O a doua trăsătură a spiritului, alături de aspațialitate, este *precaritatea*:

²² Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, București, Eminescu, 1984, p. 55.

²³ *Ibidem*, pp. 439–440.

²⁴ *Ibidem*, pp. 439–440.

Spiritul este un factor precar, disparent, minat de slăbiciuni și contradicții interioare, victimă a imensității și masivității materiale²⁵.

Cea de-a treia notă caracteristică spiritului este *interioritatea*:

Spiritul nu se revelează decât unui singur interior și de aceea el apare ca inexistent, ca un neant în fața materiei care își impune prezența ei suverană tuturor simțurilor și astfel revendică o obiectivitate nezdrcinată de nici un idealism²⁶.

La polul opus întâlnim materia, factor dominant ce se impune în fața spiritului și a experienței – așa cum am văzut până acum – printr-o prezență imediată, masivă și de netăgăduit. Chiar dacă nu putem judeca cele două concepte printr-un raport cauzal în care unul îl „creează” pe celălalt, spiritul este legat în mod constant și indisolubil de materie, el neputând acționa decât prin mijlocirea corpului de care e legat. În acest sens, poziția lui Mircea Florian e deosebit de categorică: nu există o cauzalitate psihică în care sufletul are o influență asupra sa fără mijlocirea fizicului; astfel, *sfera de existență a lumii psihice nu poate fi determinată după criterii apriori*. Ne putem întreba ce legătură există între cei doi factori eterogeni? În ce poate consta relația dintre cei doi? Între fizic și psihicul cerebral – spune M. Florian – există *un raport de acțiune constantă și reciprocă, de simultană solidaritate*²⁷. Spiritul, respectiv conștiința, nu este nici în corp, nici în afară de corp. Acesta este posibil „prin corp”, adică prin mijlocirea corpului – vizat aici ca infrastructură „materială” fără de care spiritul nu poate fi posibil. Din punct de vedere logic *conexiunea* celor doi termeni poate fi înfăptuită în doar două feluri: a) *prin unitate (sau esență)* și b) *prin relație*, cele două categorii fiind în același timp și marile structuri ale realității. Mircea Florian optează pentru a doua soluție întrucât, în opinia sa, aceasta singură poate conserva specificul ireductibil al fiecărui termen în parte. Motivele pentru care nu putem opta pentru unitate în această situație sunt trei: a) eterogenitatea termenilor amintită mai sus; b) temelia dualistă a filosofiei recesivității; c) „doi termeni eterogeni pot fi legați mai ușor prin relație decât prin esență (unitate)”²⁸. Chiar dacă tendința permanentă și naturală a minții noastre este aceea de a unifica (în vederea simplificării) – așa cum am văzut în teoria fatalismului – , materia și spiritul ne apar mult prea diferite în felul în care ne sunt date, iar încercarea de a le *reduce*, oricare ar fi ea, nu poate trece peste condiția eterogenității celor doi termeni. Dacă, în gândirea lui Vasile Conta, cea care legitimează cu suveranitate este autoritatea activității cerebrale, la Mircea Florian, ceea ce susține, precum un Atlas, întreaga boltă a filosofiei recesivității este *noțiunea de relație*. Sub aspect metodologic, decurg de aici niște

²⁵ *Ibidem*, pp. 455.

²⁶ *Ibidem*, pp. 457.

²⁷ Ne referim doar la raportul dintre spirit și corp în mod special, și nu la raportul dintre spirit și materie în general, unde întâlnim materie independentă de spirit, dar nu și spirit independent de materie. Vezi *op. cit.*, p. 436.

²⁸ *Ibidem*, p. 441.

consecințe foarte importante pentru modul în care trebuie să înțelegem filosofia și locul din care aceasta trebuie începută. Orientarea realistă propusă de către Florian are un fundament materialist. Înlăturarea raportului de cauzalitate dintre cei doi termeni, ocrotirea dualității acestora și prevalența materiei asupra spiritului sub raport recesiv înlătură fără drept de apel orice încercare spiritualistă, orice avânt gratuit către presupusul transcendent. Unul din motivele de căpetenie pentru care Florian sprijină construcția sa pe temelia solidă a materialismului este că acest mod de gândire „este cea mai sistematică și mai coerentă dintre doctrinele consacrate”²⁹. Spre deosebire de materialismul antic (reprezentat de nucleul Leucip, Democrit, Epicur și Lucrețiu), materialismul vulgar (numit adesea și mecanicist) de secol XIX și materialismul biologic (resuscitat de Vogt, Moleschott, Büchner, Haeckel – dar și de concepția darwinistă), care păstrează în sânul lor anumite lacune nerezolvate încă, concepția lui Florian se arată a fi deosebit de bine șlefuită sub aspect logic. Spre deosebire de celelalte sisteme materialiste, care acordă spiritului cel mult statutul (destul de echivoc și imprecis) de funcție a creierului – unele dintre ele chiar negând existența acestuia –, concepția lui M. Florian acordă spiritului *un loc în ordinea realității*. Chiar dacă este recesiv față de materie, acesta nu e mai puțin important, uneori având chiar un rol superior. Gândirea este și activitate cerebrală, dar nu este *doar* activitate cerebrală. Simpla identificare a gândirii cu activitatea cerebrală nu ne spune ce este, de fapt, gândirea, „nu oferă o idee, o noțiune”³⁰.

Nu geneza sufletului interesează mai întâi, ci esența lui, specificul lui, natura sa ireductibilă.³¹

Este momentul să plasăm gândirea lui Florian în orizontul convergențelor pentru a vedea cum se așază concepția acestuia față de teoria fatalismului, respectiv față de cea a personalismului energetic. Sub care aspecte conceptuale și judicative se intersectează cele trei? 1. Primul punct de convergență – care e, de altfel, și cel mai important în ordinea prezentei lucrării – iese la iveală prin modul în care cei trei gânditori români înțeleg și afirmă în limbajul filosofiei raportul minte–corp. Ideea esențială împărtășită de câteșitrei este că spiritul nu poate fi separat de corp, respectiv de creier. Asta înseamnă că spiritul nu este ceva transcendent care aparține unei alte lumi și care vizitează corpul individului uman atunci când acesta se află în stare de veghe. În natura lor ireductibilă, corpul și spiritul alcătuiesc o unitate inseparabilă, așa cum s-a văzut până aici. Filosofia trebuie să pornească de la premisa și imaginea omului considerat ca întreg, așa cum ne este el dat în realitate. Deci punctul de plecare al filosofiei este la cei trei unul realist. 2. Mircea Florian denunță și combate la rândul său atitudinea mistico-magică, mai precis

²⁹ Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, Vol.1, București, Editura Eminescu, 1984, p. 443.

³⁰ *Ibidem*, p. 445.

³¹ *Ibidem*, p. 455.

atitudinea individului care abdică de la rațiunea (și implicit raționalitatea) sa, abandonându-se beției afectului. O asemenea atitudine atribuie conștiinței și gândirii omenеști, în genere, privilegii hiperbolice care se întind de la crearea lumii de către conștiință și până la transcenderea acesteia cu ajutorul trăirii, al extazului mistic etc.; recunoaștem cu ușurință asemănarea până la identitate cu sufletul mistic semnalat de Motru, care crede că poate preschimba și cuceri lumea cu instrumentul miracolului. E foarte important de precizat că, în interiorul acestui subiect, Mircea Florian nu face prozelitism științific – el însuși realizează o critică severă abuzului de știință – și nici propagandă antireligioasă. Miza fundamentală și constantă a acestuia e aceea de a se menține în limitele filosoficului și de a nu-l lăsa acaparat nici de spiritul pozitivist, nici de cel iraționalist, ateoretic. Critici severe în acest sens sunt adresate unor gânditori precum Bergson, Kirkegaard, Heidegger și Max Scheler – ultimii doi transformând afectivitatea „într-un adevărat instrument de exploatare metafizică”³². Teoriile subiectiviste care atribuie conștiinței „puteri creatoare” ce depășesc limitele și posibilitățile acesteia fac salturi neîntemeiate către un transcendent ireal, un loc confuz ce nu depășește nivelul aspirațiilor. E doar o năzuință, și nu o realitate.

Simpla recunoaștere că prin gândire depășim sau transcendem conștiința individuală nu e defel un argument în favoarea metafizicei sau a ontologicului autentic.³³

Concluzia este deci tranșantă: nu putem depăși experiența prin intuiție – oricât ar fi ea de pură – sau afect. Toate aceste orientări iraționaliste „sunt erori neconținut reînviat pentru valoarea lor de stimul sau de consolatie”³⁴. 3. Un al treilea punct de convergență îl vedem în încercarea celor trei de a întemeia filosofia pe experiență, și nu pe credință dogmatică – sau nerațională, cum o numește Conta. Florian propune o consolidare a conceptului de experiență prin lărgirea orizontului acestuia sub un unghi mai cuprinzător. Faptele observate în exterior sau petrecute în interiorul minții sunt indisolubil legate de experiența aceluiași individ, aparțin exclusiv acestuia și nu altcuiva. O asemenea experiență e „deschisă la toate chemările lumii”³⁵, gata să cuprindă atât viața, cât și știința în toate fețele ei. Rostul unei asemenea încercări este statornicirea și construirea unui fundament mai trainic al faptelor de gândire. Pentru aceasta, actul de reconstrucție filosofică trebuie să urmărească drept unic scop redarea onestă a faptelor, eliberate de sub frâul prejudecăților, superstițiilor și al idolilor, și nu urmărirea cu orice preț a originalității. „Esențialul e adevărul, nu originalitatea sau noutatea.”³⁶ Sensul

³² Mircea Florian, „Obsesia transcendentului”, în *Reconstrucție filosofică*, București, Editura Casa Școalelor, 1944, p. 316.

³³ *Ibidem*, p. 317.

³⁴ Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, Vol. 1, București, Editura Eminescu, 1984, p. 44.

³⁵ Mircea Florian, *Reconstrucție filosofică*, București, Editura Casa Școalelor, 1944, p. III.

³⁶ Mircea Florian, *Cunoaștere și existență*, București, Societatea Română de Filosofie, 1939, p. 5.

original al experienței poate fi restabilit prin așezarea acesteia pe temelia lucidității, unde „componentele sunt discriminate și ierarhizate, nu însă eliminate arbitrar”³⁷.

4. Cel de-al patrulea punct de convergență îl aflăm în atitudinea celor trei față de știință și în modul în care aceștia concep raportul dintre știință și filosofie. Câtă vreme atât științele particulare (sau speciale), cât și filosofia au ca punct de plecare lumea reală, între cele două nu poate exista o prăpastie. Incompatibilitatea reclamată de unele orientări de gândire e artificial construită și nefondată. Științele particulare nu pot răpi nimic filosofiei, în condițiile în care toate – fără nicio excepție – au la bază ipoteza, rod al gândirii speculative, libere, și, prin aceasta, ele se reazemă implicit pe filosofie în oricare din cercetările lor. Fobia antiștiințifică este deci neîntemeiată.

5. Al 5-lea punct de convergență dă la iveală eforturi comune de a identifica principiul lumii în interiorul lumii, și nu în afara acesteia. Principiul lumii este imanent, și nu transcendent. Forța și materia supuse legilor, energia concretizată în corelații de energie, dar și categoriile realității așezate în cupluri recesive afirmă cu tărie inserția realului și mentalului (spiritualului) în aceeași realitate. *Dincolo* nu e un obiect fictiv, *dincolo* e aici; tot ce avem noi de făcut este să adâncim această realitate în posibilitățile ei inepuizabile de a fi determinată.

6. Cel de-al șaselea și ultimul punct de convergență prezintă o particularitate aparte: nu e atât de vizibil precum cele cinci anterioare lui. Scoaterea sa din ascundere solicită un efort suplimentar de analiză. În calitatea lor de sisteme filosofice bine încheiate și „încheiate”, teoria fatalismului și personalismul energetic manifestă *vădite deschideri* către un fundament al *datului* teoretizat de Mircea Florian. Nu urmăresc să fac o analiză amănunțită acestui concept, însă câteva precizări de ansamblu sunt necesare. În concepția lui Florian, *datul* e unitatea preexistentă; e imediatul nemijlocit. Datul ca atare, nedeterminat, dar infinit determinabil, e izvorul nesecat și inepuizabil al tuturor încercărilor și reconstrucțiilor filosofice. Din el ne adăpăm continuu, determinând și dând la iveală fapte și sensuri. Datul ca atare e cel mai pur. Lumea și viața în calitatea lor de date nemijlocite așteaptă să fie determinate și clarificate. „Datul în genere este nedeterminat, este un cadru general.”³⁸ Desigur, conceptul va avea în timp o evoluție simultană cu evoluția gândirii autorului, unde, treptat, din dat – vizat sub unghiul cadrului general – va deveni dat recesiv³⁹, dar fără a pierde atributele anterioare, dintre care îl reținem în mod special pe cel de *nedeterminare infinit determinabilă*. Sub acest aspect, putem spune următoarele: contactul nemijlocit al minții (și, implicit, al creierului prin sistemul său nervos) cu realitatea – cheia de boltă a teoriei fatalismului – ne este dat. El este nemijlocit și obligatoriu. Nu pot să afirm că intru în contact cu realitatea în virtutea voinței mele. Această libertate nu

³⁷ *Ibidem*, p. 8.

³⁸ Mircea Florian, *Filosofie generală*, București, Editura Garamond, 1995, p. 73.

³⁹ Vezi Viorel Cernica, „Forma filosofică a teoriei datului recesiv”, în *Studii de istorie a filosofiei românești*, VI, București, Editura Academiei Române, 2010.

există. Întâlnirea dintre creier și mediul extern este necondiționată, necesară și universal valabilă. În acest *contact direct și nemijlocit* este cuprins atât corporalul, cât și mentalul deopotrivă, ambele interacționând simultan și reciproc. Dacă privim cu atenție, vom recunoaște o compatibilitate indiscutabilă între *situația datului* teoretizată de Florian și situația în care noi intrăm în contact cu realitatea pe același temei al nemijlocitului preexistent. Putem deci interpreta teoria fatalismului și pe temeiul datului în genere. Căci același lucru încearcă să ne spună și Vasile Conta – deși, cu un aparat conceptual și judicativ diferit – anume: omul e *dat* lumii, iar lumea e *dată* omului. Cum? Prin contactul direct, nemijlocit și necondiționat la care e supus fiecare om care a existat, există sau va exista pe lumea aceasta. Aceeași compatibilitate de interpretare pe temeiul datului în genere o întâlnim și în filosofia personalismului energetic. Unitatea primordială a existenței – *energia* – ne este dată. Ea este un concept-limită dincolo de care mintea omenească nu poate trece. Motru nu ne vorbește nicăieri de un început al energiei (sau de un sfârșit al acesteia) sau de vreo existență anterioară energiei. Aceasta este atât fundamentul existenței (în plan ontologic), cât și fundamentul conștiinței – și implicit al cunoașterii. Conștiința e produsul unor corelații de energie. Energia, în ființa ei, *încapsulează* atât materia, cât și conștiința. Iată-ne, deci, tot pe un temei al datului în genere. Principiile teoretice de reconstrucție ale teoriei fatalismului și personalismului energetic sunt într-un tot compatibile și deschise unei interpretări a acestora prin modelul datului.

În rezumat, punctele de convergență ce se desprind în mod evident din analiza de față sunt următoarele:

(1) Modul în care este conceput și teoretizat raportul minte–corp. Toți trei filosofi argumentează explicit că nu putem separa cei doi termeni și că aceștia alcătuiesc o unitate indisolubilă;

(2) Problema *sufletului mistic* înțeles ca om care în actul său de gândire renunță la propria raționalitate, alegând orbește o credință de împrumut sau un afect care „*să-i țină de cald*” atunci când acesta se află în față cu incertitudinea; pe scurt, refuzul de a gândi prin forțe proprii;

(3) Folosirea experienței ca fundament solid și sigur pentru reconstrucția filosofică;

(4) Înlăturarea falsului conflict dintre știință și filosofie prin argumentarea că ambele discipline nu pot fi complet separate în virtutea unui *specific pur* al fiecăreia. În fiecare din înfăptuirile lor, filosofia și știința se întrepătrund mai mult sau mai puțin vizibil, dar întotdeauna necesar;

(5) Principiul (ontologic) al lumii se află în interiorul acesteia, și nu în afară; e imanent, și nu transcendent;

(6) Teoria fatalismului și personalismul energetic manifestă *vădite deschideri* către o interpretare pe temeiul *datului* teoretizat de Mircea Florian.

DOSAR:

**O POLEMICĂ ÎN JURUL
RELAȚIEI MINTE–CORP**

**PE MARGINEA TEZEI DE DOCTORAT
A LUI IOAN PETROVICI**

Ediție îngrijită de MONA MAMULEA și TITUS LATES

NOTĂ INTRODUCȚIVĂ

În 1905, Ioan Petrovici – pe atunci având 23 de ani – își publica teza de doctorat intitulată *Paralelismul psiho-fizic*, care era, totodată, și prima teză de doctorat în filosofie susținută în România. Coordonator i-a fost Titu Maiorescu, care a solicitat un referat profesorului Ion Crăciunescu, cunoscut în epocă pentru lucrarea *Le peuple Roumain d'après ses chants nationaux. Essai de littérature et de morale* (prezentată ca teză secundară de doctorat la Sorbonne, în 1874, și publicată în același an la Hachette sub semnătura Jean Cratiunescu). Crăciunescu, deși lipsit de pregătire sau de lucrări de specialitate, preda din 1878 cursuri de psihologie („psihologie, pedagogie și estetică”) în cadrul Facultății de Filosofie de la București. După ce a expus pe scurt problemele cu care se confruntă filosofia în a stabili raportul dintre minte și corp și a înșirat în mod nesistematizat soluțiile metafizice propuse de-a lungul timpului de diferitele școli (spiritualism, idealism, materialism, monism, paralelism etc.), Crăciunescu a apreciat teza de doctorat a lui Petrovici ca pe o strădanie – originală și bine scrisă – de a introduce „*lucidus ordo*” în acest hățiș doctrinar.

Presa culturală a fost însă mai puțin caritabilă, căci prima teză de doctorat în filosofie susținută în România argumenta într-o direcție care se opunea curentului materialist reducționist. Bogdan-Duică, un critic literar cu o minte ascuțită, interesat de filosofie și nu lipsit de cunoștințe în ceea ce privește noile direcții ale psihologiei, îi reproșează tânărului Petrovici, în *Revista generală a învățământului*, tocmai faptul că ignoră noile teorii științifice, care au reușit mai bine decât filosofia să producă certitudini în explicarea minții. O astfel de certitudine este, de pildă, ideea că viața mentală se reduce la senzații și reprezentări derivate din senzații – acesta fiind „faptul fundamental” al teoriei cunoașterii. Petrovici, crede el, neagă evidențele științifice și susține o teorie greșită, aflată „în marginile speculației necontrolate de știința naturei” – un paralelism psihofizic care nu admite cauzalitate între minte și corp. Se pare că nici Bogdan-Duică nu a avut acces teoretic, așa cum nu a avut nici profesorul Crăciunescu, la miza tezei lui Petrovici, care era una filosofică, iar nu psihologică (rezolvarea problemei minte–corp în acord cu doctrina kantiană a formelor *a priori* și, în același timp, cu rezultatele experimentale). Teoria kantiană a fenomenului și noumenului nu părea însă să-l intereseze pe Bogdan-Duică, prin urmare s-a mulțumit să o demită laconic ca pe „o construcție deșartă”.

Unele dintre neînțelegerile celor doi țin de utilizarea diferită a termenilor. Prin „știință”, de pildă, Bogdan-Duică înțelege strict știința experimentală, în vreme ce Petrovici, influențat de Maiorescu, utilizează termenul într-un sens mai larg, care poate fi atribuit și filosofiei. Bogdan-Duică pare să vadă un conflict între filosofie și știință, în vreme ce, pentru Petrovici, filosofia este un fel de „știință generală” care fixează problematica și conceptele „științelor particulare” (deci și psihologiei). Petrovici nu era nici pe departe dezinteresat de rezultatele științelor experimentale, așa cum pare să sugereze Bogdan-Duică (o dovadă, printre multe altele, este și faptul că cea de a doua parte a polemicii îl prinde în laboratorul de

psihologie experimentală al lui Wundt de la Leipzig – un loc de „stagi” pentru mulți alți studenți ai lui Maiorescu). Odată cu răspunsul lui Petrovici la critica lui Bogdan-Duică, publicat (la sugestia lui Maiorescu) tot în *Revista generală a învățământului*, urmat de replica celui alt, centrul discuției se mută de la lecturile „deficitar” ale tânărului doctor în filosofie la problematica raportului minte–corp.

Polemica dintre Petrovici și Bogdan-Duică este, în esență, confruntarea a două poziții care se aflau în rivalitate încă de la jumătatea secolului al XIX-lea, în contextul a ceea ce s-a numit „controversa materialismului”¹. De pe poziții naturaliste și materialiste, Bogdan-Duică afirmă dependența proceselor mentale de sistemul nervos și – mai mult decât atât –, în termeni care îl evocă pe Carl Vogt², *originea* acestor procese în activitatea cerebrală. De pe o poziție coerentă cu doctrina kantiană, Petrovici (care altminteri admitea dependența existenței sufletului de existența sistemului nervos) susține că nu poate exista cauzalitate între minte și corp, întrucât ambele au un statut *fenomenal*. Atât fenomenele simțului intern, cât și fenomenele simțului extern sunt „aparențe” (în sens kantian), iar nu realități în ele însele, prin urmare unele nu pot fi originea celorlalte. Originea lor comună nu poate fi decât noumenul, ceea ce explică și concordanțele dintre cele două seturi de reprezentări puse în evidență de către psihofizică pe cale experimentală. Este ca și cum realitatea unică și inaccesibilă („lucrul în sine”) ne-ar vorbi pe două limbi diferite: limba simțului intern și limba simțului extern³. Această poziție argumentată de Petrovici este descrisă, în termenii de astăzi, ca o „teorie a dublului aspect” care poate fi trasată înapoi până la Spinoza, fiind ulterior ajustată și profesată de oameni de știință influenți precum Fechner și Wundt. Din aceeași poziție derivă, la Petrovici, și argumentul central împotriva reducționismului materialist: mintea nu poate fi redusă la *corp* sau la *materie*, căci materialul și corporalul sunt condiționate de formele minții noastre și nu pot fi aplicate „realității obiective”.

Petrovici a recurs deci la doctrina kantiană pentru a argumenta paralelismul psihofizic, dar trebuie să avem în minte faptul că el l-a citit de la bun început pe Kant în cheie ontologică: „lucrul în sine” este realitatea obiectivă, fundamentală –, iar această înțelegere a păstrat-o toată viața.

[MONA MAMULEA]

¹ Controversa a fost pe scurt expusă în textul meu, „Mintea ca obiect al cercetării experimentale...”, pp. 153–156, în volumul de față.

² „... eul nostru se formează în noi și prin noi, cu încetul (în condiții care se descriu în psihologii), și, după o comparație admirabilă a lui Ziehen, ca o scoică de melc pe care, după ce a secretat-o, melcul o poartă pretutindeni cu sine” (p. 208, în volumul de față; cf. îndrăzneța zicală a lui Carl Vogt, reprodusă în „Mintea ca obiect al cercetării experimentale...”, nota 12, p. 154 în volumul de față).

³ Vezi Ion Petrovici, *Paralelismul psiho-fizic*, București, Socec, 1905, p. 75.

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Cele patru articole reprezentând polemica dintre Ioan Petrovici și G. Bogdan-Duică pe marginea tezei de doctorat a celui dintâi au fost preluate din *Revista generală a învățământului*, după cum urmează: (1) G. Bogdan-Duică, „Întâia teză română pentru doctorat în filosofie”, în *Revista generală a învățământului*, anul I, nr. 5, 1 decembrie 1905, pp. 322–325; (2) Ioan Petrovici, „Spirit și corp (I)”, în *Revista generală a învățământului*, anul I, nr. 8, martie 1906, pp. 599–604; (3) Ioan Petrovici, „Spirit și corp (II)”, în *Revista generală a învățământului*, anul I, nr. 9, 1 aprilie 1906, pp. 692–699; (4) G. Bogdan Duică, „Întâia teză română pentru doctorat în filosofie (Cuvântul din urmă)”, în *Revista generală a învățământului*, anul I, nr. 10, mai 1906, pp. 779–786.

Textele au fost actualizate la nivel ortografic și de punctuație. Forme precum „fisiologie”, „metafistică”, „deslegare”, „totuș”, „iarăș”, „a eși” au devenit „fiziologie”, „metafizică”, „dezlegare”, „totuși”, „iarăși”, „a ieși”. Au fost conservate integral particularitățile lingvistice ale epocii și autorilor, inclusiv articolul posesiv invariabil „a”, conjugările verbale și formele vechi ale unor nume proprii (Galile pentru Galilei sau Aristot pentru Aristotel). Greșelile de tipar au fost corectate tacit.

Am păstrat, de asemenea, forma originală de prezentare a notelor de subsol (inclusiv numerotarea). Intervențiile editorilor se regăsesc între paranteze pătrate, iar notele editorilor sunt semnalate prin „*.”.

[MONA MAMULEA; TITUS LATES]

ÎNTÂIA TEZĂ ROMÂNĂ PENTRU DOCTORAT ÎN FILOSOFIE

Este un eveniment întâmplat în iunie 1905, în conformitate cu un oarecare § din legea instrucției.

Autorul tezei este d-l Ioan Petrovici.

Raportor specialist a fost d-l I. Crăciunescu căruia i se pare – *sed hoc mirandum* – că o clasificare a soluțiilor date chestiei cu care se ocupă și teza de față „nu e tocmai ușor de întocmit” și care face rezerve ce „se vor releva cu ocazia susținerii orale”. Rămâne deci să regretăm că n-am putut fi [de] față la această completare orală a raportului și să admitem că tânărul doctor a lămurit în grai viu ce scrierea sa a lăsat nelămurit.

Tânărul doctor are defectele multor avânturi prea tinere, prea încrezătoare. Vorbind de ex. despre Höffding*, autorului i se pare necesar să mai spuie că de „opiniile lui în această materie trebuie neapărat să ținem seamă” (p. 7), deși nimeni nu va fi de altă părere, deci nici eu, deși mai știu însă că „höffdingiana „ipoteză a identității” a fost întâmpinată și cu îndreptățite ironii. Vorbind despre Descartes, autorul calcă și mai forte și introduce (p. 29) în discuții filosofice un cuvânt prea oriental: „Pe această șandramă științifică, care este concepția dualistă” – etc! Ar fi fost frumușel să găsim și aici un „ier-te-ne-se expresiunea”, care-i adăos mult mai puțin caracteristicului „a sări din lac în puț” (p. 69). Totuși (sau tocmai pentru aceasta!?) raportorul specialist a judecat că „autorul izbutește să exprime într-o limbă *curat românească* sinuozitățile cugetărilor sale, contribuind prin aceasta a da stilului nostru varietate, *vigoare* și flexibilitate, calități așa de necesare în discuțiunile filosofice”. Cuvintele „curat românească” și „vigoare” au fost subliniate de subsemnatul.

Wundt, în ediția din urmă a psihologiei sale (1903, III, 773), s-a arătat cam speriat de creșterea literaturii paralelismului psiho-fizic: „... ja, die Frage droht bereits zu einem beliebten Dissertationsthema zu werden”, zice Wundt. Aceasta s-a întâmplat și la București. Dar la noi, unde se scrie puțină filosofie și unde s-a experiat că ea nu „se trece” la librărie, decât dacă-i pusă, ca, d. e., în lucrările d-lui Rădulescu-Motru, în legătură cu problemele sociale și politice ale vremii, este bine să se facă și ce aiurea se rezervă mai ales capetelor care au în adevăr ceva nou de spus în chestie. Teza „merita”, dar, „să fie aprobată”, cum spune d-l T. Maiorescu într-un appendice (de trei rânduri) la raportul raportorului specialist.

* Harald Höffding (1843–1931) – filosof danez pozitivist, profesor la Universitatea din Copenhaga, cu o perspectivă empiristă asupra psihologiei și adept al paralelismului psihofizic. A publicat printre altele o Psihologie bazată pe experiență (1882), unde s-a ocupat de relația minte–corp. Lucrarea a fost tradusă în franceză (din germană) cu titlul *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*, cu o prefață de Pierre Janet (1900) și a cunoscut multiple reeditări [n. ed.].

Aceasta nu ne poate împiedeca însă a spune că ea ar fi meritat mai degrabă aprobarea ce i s-a dat dacă ar fi privit chestiunea drept ce este *în rândul întâi*, adică o chestie capitală de psihologie, dacă ar fi tratat-o deci ca un capitol de psihologie, nu ca o chestie de psihologie istorică, dacă s-ar fi mărginit la modurile serioase cum chestiunea este văzută *astăzi*, dacă ar fi făcut astfel loc unor discuții mai largi, mai concrete, interesante și pentru noi, cetitorii nefilosofici, nu numai pentru cei ce s-au îngrijit să nu uite nimic din istoria filosofiei.

Din acest punct de vedere al *actualității* lucrarea are lipsuri. Ea nu se completează nici cu indicația d-lui profesor I. Crăciunescu, că „starea actuală” a chestiunii a fost expusă de L. Busse* în „*Geist und Körper, Seele und Leib*”¹, coprinzând 488 p. în 8^o. Din Busse ar fi fost bine să găsim ceva chiar *în teză*, și raportorul putea să ceară aceasta. Și nu numai din Busse, ci și din alți filosofi, ale căror concepții sunt superioare. Pentru a nu rămâne dator cu dovezile, mi se pare suficient să pomenesc, d. e., că antagoniștii școlii lui Wundt, cari sunt imanentiști, au rămas cu desăvârșire nebăgați în seamă: aceștia sunt psihologul Th. Ziehen** și filosofii amintiți de el, ca înrudiți cu dânsul, în nota 35 din *Über die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn und Seelenleben* (1903, p. 67)².

Dar să părăsesc acest fel de observații și să întrebăm la ce rezultate a ajuns autorul în studiul său.

D-sa ne spune exact că „nici astăzi nu s-a dat în această chestiune formula definitivă” (p. 2) și mai puțin exact că „tot ce se poate face *acuma* într-un studiu de această natură *este examinarea diferitelor teorii emise*” pentru a se vedea „care din ele e mai plauzibilă”.

Să admitem însă această prea puțin îndrăzneată părere; atunci rămâne să întrebăm din ce puncte de vedere se va măsura „plauzibilitatea”, și anume puncte de vedere care să nu fie logice, cum sunt unele discutate de d-l I. Petrovici într-o digresiune, la începutul scrierii sale.

„Noi, *cu știința de astăzi*”, concepem chestiunea relațiilor intime dintre manifestările sufletești și cele fizice pur și simplu „ca o concomitanță dintre două

* Ludwig Busse (1862–1907) – filosof german și profesor, director al publicației *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. În lucrarea sa cea mai cunoscută, *Geist und Körper, Seele und Leib* (1903), se plasează explicit pe o poziție antimaterialistă spiritualistă, influențată de Hermann Lotze [n. ed.].

¹ Adică *Leib*. [În versiunea publicată a referatului, care prefătează lucrarea lui Petrovici, apare „*Leibe*”; n. ed.]

** Theodor Ziehen (1862–1950) a fost un influent psihiatru, neurolog și biolog german interesat de filosofie. Autor a peste 450 de lucrări, îndeosebi de biologie, medicină și psihologie, Ziehen a avut și o poziție filosofică (considerată excentrică și marginală), descrisă ca fiind un monism idealist-subiectiv compatibil cu evoluționismul și bazat pe argumente cvasi-empirice; vezi G. S. Levit, U. Hossfeld, „Biology and panpsychism: German evolutionists and a philosopher, Theodor Ziehen (1862–1950)”, în *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, vol. 36, nr. 2, 2020, pp. 240–253 [n. ed.].

² În ediția din urmă a psihologiei sale fiziologice Wundt este ceva mai apropiat de ei decât în traducerea franceză a unei ediții mai vechi, singura pe care o cunoaște d-l Petrovici.

categorii de fenomene *cu totul străine*, care nu se confundă și nici *nu se înrăuresc*” (pag. 18). În niciun chip concomitența nu poate fi interpretată „ca un raport de cauzalitate”. Odată stabilit acest lucru, „trebuie să respingem acele teorii de psihologie care explică geneza unor fenomene psihice prin paralela lor fiziologică” (pag. 48). Plecat cu atât abur în direcțiunea aceasta, autorul trebuie să conteste, d. e., că „ar” exista „fibre asociative care să explice asociația de idei (pag. 48), deși nu vedem că s-ar [fi] ocupat serios cu această chestiune pe care niciun psiholog n-a bagatelizat-o de când Meynert* a arătat (la 1872) de ce „însemnătate cu totul extraordinară” (Ziehen) sunt fibrele asociative. Deci „cea mai complectă izolare, deși există cel mai perfect paralelism”! (p. 54). De la pagina 73 înainte se găsește apoi expus mai pe larg „elogiul” teoriei paraleliste, teoria „cea mai în favoare la gânditorii de azi”. Mai în favoare la *care* gânditori de azi? Deoarece ea nu se găsește, pe cât știu eu, decât la o *parte* din gânditorii de azi. Ajuns tocmai aici, eu m-aș fi simțit mai bine să *citez* pe toți părinții mei filosofici când aș fi fost gata să afirm că este „*greșit*, fără îndoială, să explici *științificește* un fapt psihologic printr-un număr de vibrații cerebrale sau *prin schimbări în organele corporale*” (p. 89) și când aș fi putut fi, poate și de dragul noutății?, atât de intransigent să afirm neîndoielnic că totdeauna „atât fenomenele fizice, cat și acele spirituale trebuiesc să-și urmărească explicarea în propriul lor teren” (p. 88).

Aceasta *ar* fi „știința de astăzi”.

Aceasta este, poate, mai ales în partea citatului final, negarea științei de astăzi, care spune, d. e.: tot ce este în noi este numai senzație și reprezentare derivată din senzație. Acesta este faptul fundamental al teoriei cunoștinței, pe care mulți filosofi l-au ignorat sau nu l-au înțeles. Cum se poate explica însă acest întâi fapt, senzația, fără „schimbări în organele corporale”, aceasta rămâne să ne-o dovedească d-l Ioan Petrovici într-o lucrare următoare. Dacă dovada îi va reuși, vom începe a crede și în lucrarea întâia, în teză, mai curând, nu...

Până aici, sistemul d-lui I. Petrovici ne așază deci între două linii paralele care nu se întâlnesc, între două linii de șine fără traverse de unire și ne lasă cu dorul și omorul după o explicare satisfăcătoare.

O porțiță are sau pare a avea însă și acest sistem: explicarea fenomenelor psihice trebuie urmărită „*în antecedente psihice cât de întunecate*” (p. 88) – deci, întreb eu, genetic?

Pare c-ar fi deschisă aici o perspectivă mângâioasă; parcă ai avea drept să crezi că autorul va intra cu curaj în toate domeniile pe care explicările genetice te silesc să le cutreieri, aici, d. e., în fiziologia animalelor și plantelor. Nu însă, autorul este prudent. La bătaie merge, dar vărsare de sânge nu dorește, deci aruncă armele. Pentru că nu se poate caracteriza altfel încercarea de a da explicații genetice alături de credința că fiziologia și psihologia n-au ce căuta una în

* Theodor Hermann Meynert (1833–1892) – psihiatru și neurolog germano-austriac, pionier al neuropsihiatriei, profesor la Universitatea din Viena, cunoscut, printre altele, pentru cercetările sale privind dependența dintre procesele mentale și sistemul nervos [n. ed.].

domeniul alteia. Cu vorbele autorului: „De aci (adecă din explicarea celor două serii de fapte prin antecedente fizice ori psihice) urmează două științe speciale pentru fiecare din ele. Fiziologia, pentru manifestările corporale, psihologia, pentru acele psihice. Aceste științe vor avea între dânsle cu necesitate *atitudinea pe care o au între ele domeniile pe cari le explică*, anume, deși paralele, vor rămâne cu *totul independente*”. Deci psiho-fiziologia nu mai are altceva de făcut decât „*să însemneze concomitanțele*” și să binevoiască a nu mai îndrăzni „*să facă ce a făcut până acum*”, adică să nu îndrăznească a stabili și raporturi cauzale.

Paralelismul extrem nu poate ajunge decât la concluzii extreme.

Extremul este însă adeseori absurd.

Dar eu sunt, cum am zis, numai un cititor căruia-i place filosofia de când soarta l-a așezat pe băncile unei universități germane, dându-i prilej să asculte vreo doi-trei profesori de la care a învățat a gândi ceva. Și totuși scriu o critică? Sunt dator c-o lămurire. Dacă autorul roman nu mi-ar fi făcut plăcerea să-mi trimeată acasă opusculul d-sale, este sigur că nici nu l-aș fi citit. Îmi pare rău că, la rândul meu, nu pot să-i fac autorului plăcerea de a fi cu d-sa de o părere și că trebuie să-l sfătuiesc, ca oameni de ai condeiului colegial, să-și revizuiască *fundamentele* psihologiei sale cu ajutorul unei călăuze bune, cum este, d. ex., Th. Ziehen, *Leitfaden der physiologischen Psychologie*, ediția VI (1902). Dând acest sfat, nu voiesc să jignesc deloc, mai ales pe un tânăr atât de străduitor; voiesc numai să arăt o parte din regiunile din care s-a alimentat și va continua să se alimenteze neîncrezătorul cititor critic care este

G. BOGDAN-DUICĂ.

SPIRIT ȘI CORP

I.

Împrejurarea că am trimis un exemplar din teza mea de doctorat în filosofie (lucrarea *Paralelismul psiho-fizic*) și d-lui Bogdan-Duică a atras din partea d-sale o critică, tipărită în „Revista Generală a Învățăământului” în numărul din decembrie 1905. Critica îmi impută unele lucruri, îmi combate câteva opinii și îmi face câteva recomandări. Recomandările, în măsura utilității lor, vor fi neapărat urmate. Imputările însă socotesc că pot fi respinse, iar opiniile încă apărate. Această credință a dat naștere articolului de față, care – deși polemic – va căuta să păstreze toată cuviința pe care o reclamă atât chestiunea discutată, cât și vârsta mea.

În raport cu o imputare însemnată pe care d-l Duică mi-o face, d-sa comite o regretabilă eroare pe care din capul locului țin să o relev. D-sa e convins anume că subiectul tezii mele este o chestiune de *psihologie*. Ei bine, aceasta este o greșeală. Chestiunea tractată de mine este de *filosofie* sau de *metafizică*, și nu de psihologie. D-l Duică desigur își amintește că, în Antichitate, prin filosofie se înțelegea știința omenească în genere, speculațiile toate, de orice natură ar fi fost. Cu timpul, prin diviziunea muncii, fiecare domeniu de știință s-a constituit aparte și intitulat autonom. La un moment a venit chiar întrebarea, după succesiva retragere a tuturor acestor domenii de știință, dacă cumva mai rămăsese ceva *specific* pentru filosofie, cu un cuvânt, s-a pus în discuție dacă aceasta din urmă mai are vreo rațiune de a fi. Atunci s-a băgat de seamă că rămăseseră neluate de științele speciale stocul de probleme de natură generală, chestiunile cari nu pot fi rezolvite înăuntrul unei singure științe particulare, pentru cuvântul că străbat prin mai multe, pentru că erau esențialmente probleme de *trecere* dintr-un domeniu într-altul. Acestea au rămas filosofiei. Atunci problema relațiunii dintre lumea fizică și cea spirituală, fiind evident o astfel de problemă de *trecere* dintr-un domeniu special în altul, este în toată puterea cuvântului și în toată claritatea posibilă o problemă de filosofie, și nu de psihologie, o lacună în cunoștințele d-lui Bogdan-Duică, pe care nu aş schimba-o pentru nimica cu aceea pe care o găsește d-sa la mine, anume că există – într-o legătură oarecare cu lucrarea mea – trei cărți de știință germană necitite de mine și citite de d-sa.

Însă, firește, nu pentru a semnala acest lucru am întreprins această discuțiune. Ea are o legătură mai mare cu critica pe care o combat. Dar socot că e mai bine ca, înainte de a numi imputarea pe care caut a o respinge acum, să duc discuțiunea ceva mai departe. Ziceam că problema tractată de mine este o problemă de filosofie. Atunci se pune întrebarea, de ce și de cine atârnă soluțiunea ei?

Soluțiunea ei atârnă, ca oricare soluțiune de filosofie generală, de următoarele trei lucruri care le-aș numi izvoarele ei:

1. De o *teorie a cunoștinții*, care după cum se știe are în a ei seamă problemele de filosofie genetică, care stăpânesc pe acele de filosofie sistematică sau statică. Teoria cunoștinței stabilește rostul fenomenelor, valoarea lor și așa mai departe. Cum se clădește, la rândul-i, teoria cunoștinții? Pe o bază experimentală numai generală și încolo se continuă prin speculații de logică abstractă care, dacă sunt abstracte, nu urmează deloc că trebuie să fie fantastice și arbitrare. Dovadă că este așa, dovadă că teoria cunoștinții e prea puțin atârnată de descoperirile și prefacerile zilnice ale științelor speciale, este marea vitalitate și întreaga actualitate a concepțiilor lui Kant și chiar a lui Platon. Părerile lor de știință specială s-au prăbușit; aceste concepții însă au rămas. În definitiv, soluțiunea unei probleme ca aceea tratată de mine atâră în primul loc de o bună teorie a cunoștinții (relev în treacăt că și călauza d-lui Bogdan-Duică, Ziehen, în scrierea care se ocupă cu aceasta, combate succesiv teoriile pe care nu le acceptă cu ceva din teoria cunoștinții: pag. 40, 44, 46, în *Über die Allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn und Seelenleben*). La rândul-i, această teorie a cunoștinții depinde numai de o bază experimentală generală și deci mai statornică. Scurt trebuia neapărat, pentru a face o convenabilă tractare, să posed o teorie a cunoștinței sau, dacă vreți, să cunosc teoriile de această natură a marelor capete cugetătoare.

2. Dezlegarea problemei mele mai depindea direct – nu prin intermediul teoriei cunoștinții – de vastele legi generale ale științelor speciale. Era, bunăoară, necesar să se cunoască legea de psiho-fiziologie care afirmă că orice fapt psihic se localizează într-o anumite parte a corpului, că nu există act spiritual fără concomitanță cerebrală. Avea deci nevoie de legi științifice foarte generale. Probă că legile mai mărunte nu pot să o înrăurească este că o lege ceva mai puțin generală ca aceasta, dar destul de comprehensivă, aceea care stabilește că localizările se fac la creier, și nu aiurea, o lasă indiferentă. Și, în adevăr, gândească-se oricine, s-ar fi putut clădi toate teoriile de explicare a numitului raport, dualismul, materialismul, paralelismul la fel cum au fost clădite, chiar dacă s-ar fi crezut, bunăoară, că fenomenele psihice se petrec în inimă, nu în creier. Mai citez încă o lege foarte generală, care era dintre acelea pe care trebuia să o cunosc: legea conservării de energie. Dar această lege de natură experimentală are un caracter foarte simptomatic. A apărut la mijlocul secolului trecut, în trei capete deodată: englezul Joule, danezul Colding, germanul Mayer*, fără cunoaștere prealabilă unul de altul; și dacă mai ținem seamă că ea a fost afirmată și de Kant și de Democrit, când starea științelor speciale era cu totul alta, îți vine cu drept cuvânt să te întrebi dacă nu cumva ea nu se confundă cu legea apriorică, cu legea logică a indentității. Am expus aceasta pentru ca să se vadă că legile experimentale care pot să înrăurească dezlegarea problemei noastre sunt atât de generale și atât de statornice încât pot să se confunde cu legile apriorice ale conștiinței – deci că nu sunt legi de azi pe mâine

* James Joule, Julius von Mayer și Ludwig A. Colding au formulat toți trei, în mod independent, principiul conservării energiei [n. ed.].

– și pentru a se vedea că într-o asemenea lucrare partea de speculație abstractă trebuia neapărat să covârșească pe cea de date experimentale.

3. În fine, soluțiunea chestiunii mai depindea încă de un lucru: de o bună analizare a noțiunilor, fapt pe care Herbart îl socotea odată ca întreaga menire a filosofiei. Una din cauzele pentru care să dă în filosofie dezlegări curioase este insuficienta și greșita analiză a noțiunilor capitale. Și pentru a face o scurtă excursie prin istoria cugetării, putem spune că Zenon, dacă ar fi analizat bine noțiunea de *interval* și *limită*, n-ar mai fi contestat posibilitatea mișcării; că Aristot, dacă ar fi analizat noțiunea de *potențialitate*, n-ar mai fi confundat-o pe aceasta cu materia sau n-ar fi deosebit-o de spirit; că Herbart, dacă ar fi analizat noțiunea de *cauză*, nu s-ar fi putut opri la o multiplicitate; că și Kant, dacă ar fi analizat aceeași *cauzalitate*, n-ar mai fi restrâns-o la fenomene, și dacă ar fi analizat ideea de *lucru în sine* nu s-ar fi declarat adversarul doctrinei lui Berkeley. Nu pot astfel să contest – cu oricâtă răutate – buna companie a d-lui Bogdan-Duică, care, dacă ar fi știut, iarăși, ce însemnează bine *cauza*, nu s-ar fi revoltat împotriva afirmării făcute de mine, că psihofizica nu poate stabili decât *concomitanțe*, nu și cauze. Cauzele, dacă sunt, d-le Duică, nu le stabilește psihofizica, ci altcineva. Acum, de cine depinde buna analiză a atari noțiuni? Ea deinde de progresul *general* al științei (nu de cutari și cutari descoperiri parțiale), îmi vine să zic că ea atârână mai mult *indirect* de progresul științei întru cât el ascute spiritul omenesc. Dar mai îndeosebi depinde de diferitele analizări anterioare, care, privite și comparate împreună, îți dă puțința să vezi insuficiențele fiecăreia și întâlnirile tuturor.

Acestea sunt, pe cât a fost mai scurt cu puțință, izvoarele de care depinde dezlegarea problemei tractate în teza mea de doctorat. Dacă este așa, atunci se vede la cât se reduce importanța uneia din imputările pe care mi-o face d-l Duică, anume că lucrarea mea este insuficientă fiindcă e prea abstract lucrată și fiindcă nu a cunoscut anume cărți recente de *psihologie*, pentru a căror recomandare d-sa se pune la dispoziția mea. Dacă problema mi-ar fi fost în adevăr de psihologie, atunci trebuia ca să cunosc, firește, toate lucrările din urmă relativ la chestiunea mea. N-aș fi putut ca să vorbesc, bunăoară, decât insuficient despre senzațiunile vizuale, fără cunoștința celor mai noi lucrări. Dar să se spuie că dezlegarea unei probleme de filosofie, care am văzut bine de ce izvoare atârână, ar fi putut să fie schimbată, poate chiar total înlocuită prin lectura unei cărți nouă de psihologie, care la urma urmei rămâne tot o știință specială?

Dar, va zice d-l Duică: imputarea cărților necitite nu se referă toată la cărți de psihologie. Sunt câteva cărți cari poartă titlul problemei din teză, indiferent de ce natură ar fi ea. Ei bine, lipsa de valoare a imputării nu scade odată văzute izvoarele de care depinde dezlegarea problemei. Acele izvoare să le am bine cunoscute și întrucât îmi este indispensabil să cunosc toate interpretările cari s-au dat problemei cu *ajutorul lor*? Dar pentru a se vedea mai limpede lucrul, să ne referim la un alt domeniu, la *istorie*. Sunt două situații deosebite care trebuiesc să fie relevate. O nouă descoperire de document trebuiește istoricului cunoscută pentru a-și acomoda

concepțiunea sa. Asta trebuiește. Dar să cunoască toate interpretările făcute pe baza *numai* a acelor documente pe cari le cunoaște și dânsul, este aceasta tot așa de indispensabil, este până la gradul de a constitui o mare lacună? Și, mai ales, este indispensabil aceasta în cazul când el deja cunoaște și discută toate *tipurile* de interpretare posibile asupra acelei chestiuni? Analog cu descoperirea documentului ar fi, în cazul nostru, o modificare în cele trei izvoare ale problemei. Asta trebuie cunoscută. Restul – ca și la istorie – sunt chestiuni de interpretare fără nouă izvoare, care nu strică să fie cunoscute, dar indispensabile nu-s. Dar, în sfârșit, e momentul să ne întrebăm: ce cuprinde acea carte minunată a lui Ziehen pe care d-l Duică mi-o împinge, care ar fi prefăcut, cunoscută, înfățișarea dezlegării mele, cartea care m-a pierdut, care a făcut, în fine, ca prima teză de doctorat dată în țară să nu fie la înălțimea unui astfel de eveniment?

Iată, pe scurt, ce cuprinde. Mai întâi, îl va fi învățat pe d-l Duică câteva lucruri greșite. L-a învățat la pag. 25, op. citat, că voința nu este decât, cum spunea Herbart, un rezultat al jocului reprezentărilor și senzațiilor, fără să-l învețe și ce va răspunde dacă i se va obiecta că reprezentările, ca atare, nu pot avea nicio altă însușire decât să se asemene între ele sau să se deosebească și că, admitându-le și calitatea efortării, ele presupun *voința* și deci se comite o *petiție de princip*.

În al doilea rând, îl va mai fi învățat Ziehen, de două ori la pag. 28 și odată la 29, că Locke este primul care în epoca modernă a făcut deosibirea între calități primare și secundare, pe când această întâietate cronologică îi revine lui Descartes.

În fine, ar mai fi putut să-l învețe să facă obiecții ceva mai cântărite, cel puțin în unele privinți. Căci tractând chestiunea exact după aceeași metodă pe care am urmat-o și eu – anume a discuta toate ipotezele făcute, oricare ar fi vechimea lor istorică – ar fi putut să-l împiedice a-mi pretinde mie să o discut numai din punct de vedere „actual”.

Uitam să semnalez încă o eroare pe care o comite Ziehen, atribuind formulării pe care Spencer o face teoriei identității psiho-fizice, formulare, în adevăr, vulnerabilă, atribuindu-i prerogativa de a fi cea mai desăvârșită formulare care s-a dat acestei teorii. Lucrul nu e exact, fiindcă o formulare mai nouă și mai bună, o formulare izbăvită de vulnerabilitatea celeilalte, o aduce A. Bain* în cunoscuta sa lucrare *Spirit și corp*.

Dar astea sunt lucruri secundare. E vorba, ce cuprinde cartea lui Ziehen ca mod de dezlegare al problemei mele, mod care nu se poate cunoaște – așa ar vrea să spuie d-l Duică – fără a adera la el? Ea cuprinde – cine-ar putea să-și închipuiască? – modul de dezlegare care se găsește pe larg expus și discutat în cartea mea incriminată, la capitolul V. Atâta numai că se găsește trecut sub un alt nume decât acela care dă Ziehen; el îi zice *immanentism*, nume care, între noi fie zis, nu spune mai nimic. În lucrare la mine, această teorie se găsea trecută la rubrica

* Alexander Bain (1818–1903) – filosof empirist scoțian, pionier al psihologiei științifice, creditat cu introducerea termenului de „paralelism” în studiul relației dintre fenomenele mentale și cele corporale [n. ed.].

spiritualismului monist, sub care Ziehen așază alte concepții, și era așezată acolo, și pentru mine are rost și acuma tot acolo, fiindcă această concepțiune este cea mai desăvârșită antiteză a materialismului monist. Că este exact acest lucru, că eu nu am discutat la spiritualismul monist aceea ce discută Ziehen – concepții care după propria lui părere nu merită să fie discutate (vezi pag. 47, op. citat) –, ci am discutat aceea ce dânsul, pentru un motiv de naturală degajare de un termen divers întrebuințat, intitulează *immanentism*, se poate vedea foarte bine după numele filosofilor asupra operilor cărora am discutat. Acești filosofi sunt Fouillée și Lotze. Nici unul, nici altul nu consideră, ca în concepțiile pe care Ziehen le recunoaște ca spiritualiste, sufletul ca un producător al unei *a doua substanțe*, intitulată materie. Amândoi consideră sufletul ca fundamental, iar materia, felul în care acesta e perceput dimprejur. Pentru Lotze, materia este *cognitio circa rem*, sufletul fiind *cognitio rei*. Pentru Fouillée, nu există în lume decât acțiuni și reacțiuni psihice. Reprezentările materiale sunt aparițiile diferitelor întretăieri ale acestor forțe psihice. Același berkeleyanism pe care îl împărtășește și Ziehen, intitulându-l *immanentism*. Concepția acestuia din urmă e, așadar, discutată în lucrarea mea, examinarea acestei teorii există, neîmpărtășită de mine, dar există. Și pentru că a mai fost vorba de relele mele pe care nu le-aș schimba cu acelea ale criticului meu, pot spune și aicea că prefer cu toată tăria să nu cunosc la o adică titlul care se dă de unii unei anume concepții, decât să nu fiu în stare să recunosc concepțiunea când aș întâlni-o sub o altă denumire. Această situație din urmă, aceeași cu a școlarului care nu știe să citească decât pe *cartea lui*, e semnul caracteristic al unui „anume” grad de știință care n-are nevoie de niciun alt comentariu.

Așadar, teoria lui Ziehen, ultimul cuvânt al științei, pretins necunoscut de mine, există discutată în cartea mea. Ei i-am preferat o altă concepțiune, pe care d-l Duică o crede neîntemeiată. Discuția, prin urmare, nu poate fi închisă decât în ce privește punctul precedent. La cântărirea acestor două concepții însă, în fața criticii d-lui Duică, trebuiește iarăși făcută, și motivele preferinței iarăși arătate. De altminteri, critica d-lui Duică ar fi trebuit să înceapă de aici.

În niciun caz nu mi-aș fi permis atunci – având în vedere subtilitatea și adâncimea chestiunii – să spun, în cazul unei neacceptări a părerii sale, alt cuvânt decât: mă îndoiesc. Acuma însă, cum a început-o, regret că în ce privește măcar jumătate, am ocazia să spui: resping.

(Va urma)

SPIRIT ȘI CORP

(SFÂRȘIT)

II

Se găsesc față în față aceste două feluri de explicare a raportului dintre spirit și corp:

1) Toate percepțiile noastre sunt de origină psihică. Din psihic suntem condamnați a nu ieși. În al doilea rând, *materia*, a cărei existență nu e posibilă decât prin psihic (prin conștiință), nu este proiectată de acesta ca ceva deosebit de el. Din potrivă, știința modernă a redus treptat calitățile atribuite materiei la electricitate, eter, masă și, în fine, în urmă, „noțiunea de masă lasă să se reducă la capacitatea de forță a unui domeniu spațial” (Ziehen, pag. 53, op citat). Iată cum, în ultima esență, dindărătul calităților socotite ca materiale, dacă elimini contribuțiile subiective ale agentului percepător, rămâne ceva care nu se deosebește de fenomenul sufletesc. Materia, astfel, e perfect reductibilă la psihic. Odată cu aceasta, e inutil și chiar neștiințific să mai adaugi un X (substanță necunoscută) ca comun suport al acestor două fețe pretins heterogene. Aceasta e explicarea lui Ziehen, care mie îmi fusese mai înainte cunoscută, fără nicio deosebire, prin mijlocirea lui Lotze și Fouillée. Concepție care emană și de la Berkeley, dar și de la Leibniz, cu înlăturarea autonomiei monadelor și admiterea acțiunii reciproce.

2) Sufletul și materia sunt două atribute diferite ale unei a treia substanțe, rămasă necunoscută, sau numai prin ele cunoscută, care cuprinde în a ei intimitate complectă explicare a manifestărilor celor două atribute. Rămâne că după această teorie, aceste două atribute se află una față de cealaltă în libertatea perfectă de acțiune din cazul – spus de d-l Duică – al „celor două linii de șine fără traverse de unire”? Nu, pentru că aceste două linii, deși fără traverse, pornesc dintr-o stație comună unde se privilegiază o activitate unitară. Acea stație nu se vede, dar există. De aceea, cele ce se petrec pe șine *concordează* între ele, cu toate că șinele rămân izolate în tot drumul pe care-l străbat. Aceasta este teoria paralelistă sau a identității – așa cum a ieșit din mânele lui Spinoza, cum a trecut pe la Schelling și-a ajuns la Spencer, Bain și Ebbinghaus.

Din capul locului invit pe d-l Duică să-și aducă aminte că am aderat la această din urmă teorie nu fără o rezervă însemnată. Am obiectat anume teoriei paraleliste, așa cum se înfățișa în cea din urmă formulare, că socotește aceste două atribute ca fiind „*pari passu*”, ca de o egală adâncime de înțeles. Obiectam aceasta pe temeiul unui punct câștigat al teoriei cunoștinței și adăogam, ca mod de exprimare și chiar ca adaos intelectual propriu, că „ar fi fost o călcare a legii de economie a naturii dacă aceasta ar fi ținut registru *pe două coloane*, unde fiecare ar

avea exact aceiași bogăție de detalii și aceiași adâncime de înțeles”. Va să zică, am adus o obiecțiune acestei concepții, o obiecțiune care recunosc că nu se poate aduce teoriei celeilalte, pe care numai aicea, fiindcă discut cu d-l Duică, o voi numi *imanentistă*. Mai ziceam, în teză, că concepțiunea pe care mi-am făcut-o (ținând seamă de această obiecțiune) nu este decât „un spiritualism (citește immanentism) căruia i se mai adaugă un lucru în sine”. Ce m-a făcut atunci să mă înscriu în rubrica partizanilor paraleliști și să nu trec în aceia a celor imanentiști?

Aceasta am făcut-o fiindcă concepția mea astfel modificată mi-a părut totuși că are mai multe puncte comune cu paralelismul decât cu immanentismul, care era atins, după mine, de două insuficiențe pe care am căutat să le evit atunci și pe care acum le voi expune din nou.

De comun acord cu immanentismul, am admis că spiritul și corpul sunt două strate, două trepte, ca adâncime deosebite, ale realității. Dar pe când immanentismul nu îngăduiește să se admită o a treia treaptă și mai profundă decât cea mai adâncă din aceste două, treaptă cerută de neputința de a-și găsi în ele explicarea definitivă celelalte două admise, noi credem – de acord aicea cu paralelismul, care acceptă că la origină mai mult a brodit decât a cugetat aceasta – credem că lucrul trebuie făcut. Și aicea, când vorbim de insuficiența de a-și găsi în sine explicarea chiar treapta lumii spirituale (de acea a lumii materiale nu poate fi vorba un moment), firește că nu am trecut cu vederea o obiecție care ar putea să ni se aducă în chipul următor: „Poate această lume nu o poate astăzi, dar o va putea cândva”.

Fără îndoială, nimeni nu poate să prejudece viitorul. E posibil, e chiar cert, că în chestiunile de geneză a fenomenelor se va merge mai departe. Toate produsele psihice își vor găsi explicarea în elemente spirituale poate astăzi nebănuite. Dar vorba este, aceste produse își vor putea afla vreodată, în *elemente psihice*, o explicare atât de complectă încât să nu te îmbie să o cauți mai departe? La aceasta se poate de pe acum spune nu, deoarece un element de natură psihică, pentru ca să poată rămâne de natură psihică, trebuie neapărat să conserve o anume formă de înfățișare, anume timpul. Orice fenomen psihic, oricât de simplu și oricât de desăvârșit, este un fenomen în timp. Ca atare, presupune întotdeauna un antecedent mai departe, și așa la indefinit.

Într-un cuvânt, cum fenomenele psihice prezintă și ele (întocmai ca și cele materiale) o formă de extensivitate, nu vor putea să aibă niciodată „în ele” o definitivă rațiune explicativă. În treacăt adaog că dacă fenomenele psihice nu ar fi prezentat și ele un frapant caracter de relativitate (la fel cu cele materiale), concepțiile materialiste – răsărite și ele în capete serioase – nici nu ar fi fost cu putință să se producă. A trebuit și ele să aibă ștampila relativității, prin urmare, ștampila imposibilității de a avea în ele rațiunea explicatoare, ca la un moment materia să poată părea chiar mai profundă. Într-un cuvânt, fenomenele în spațiu, ca și cele în timp, prin chiar faptul că au aceste forme, sunt fenomene de relațiune (cu o veșnică dependență antecedentă sau simultană), care presupun un „absolut”, firește, izbăvit de acele două forme în chestiune. De supoziția acestei a treia

substanțe (de fapt, singură substanță) care să constituie suportul veșnic al celor două lumi de relativitate – necompromițând prin aceasta ideea de monism – nu se poate scăpa nici prin ajutorul acelor concepții care, neputând să refuze lumii relativității o cauză altfel decât dânsa, așază această cauză înaintea ei și o face ca, îndată după ce creează, să dispară, întocmai ca acele insecte care mor născând progenitura. O astfel de concepție a cauzei prime o scoboară pe aceasta în forma de timp, prin urmare, o atrage în rețeaua vicisitudinilor lumii relative, care are nevoie și ea de explicare. E cazul, bunăoară, al mitologiei germane, care, admitând un „Götterdämmerung”, trebuiește pe urmă să admită și un „Götterentstehung” usw... [und so weiter...; n. ed., M. M.] Berkeley, părintele filosofic al lui Ziehen (prin urmare, bunicul d-lui Duică), a simțit și dânsul că reducând materia la spirit nu poate ca să spuie: am sfârșit. Desființând cu drept cuvânt substanța materială, pe care Descartes și Locke o socotea drept cauză a percepțiilor noastre, le atribuie pe acestea voinței lui Dumnezeu. Dacă e așa, atunci se vede că spiritul, chiar la Berkeley, care îi dă atâtea noi prerogative, nu poate fi tot, ci trebuie și dânsul ca să presupuiască *altceva*, dindărătul sau deasupra lui. (Firește, vorbele „dindărătul” și „deasupra” sunt vorbe de origină spațială care nu trebuie interpretate *à la lettre*). Dar să ne întrebăm: cum a putut concepe Berkeley pe D-zeu? Dacă l-a conceput ca un spirit – care, oricât de cuprinzător, rămâne analog ca formă cu spiritul nostru –, atunci dânsul a dublat realitatea cu o tautologie inutilă. Inutilă, fiindcă are și ea nevoie de o nouă explicare. Singura posibilitate ca această noțiune din urmă să fie în adevăr o noțiune mântuitoare este să nu aibă în ea vicisitudinile definitive ale formei de spațiu și de timp. Atunci *Dumnezeul* lui Berkeley devine identic cu *lucrul în sine* al lui Kant, între care Ziehen se pripește a găsi o mare deosebire. Lumea fizică și cea spirituală se găsesc înzestrate cu un suport, sau în fapt nu are o existență absolută și independentă decât acel suport, iar lumea relativității nu este decât el însuși, necomplet perceput și subiectiv modificat...

Dar poate se va spune: „Admitând acea substanță, am ieșit oare din psihic? Conceperea acelei substanțe nu este ea un act psihic?” Da, este un act psihic, dar o concep ca ceva care întrece sufletul, care se deosebește de el. Chestiunea este identică cu cea care a avut loc odată, dacă se poate vorbi de o lume externă când se știe că tot ce percep se petrece înăuntrul conștiinței mele. Da, s-a răspuns atunci, toate percepțiile se petrec în conștiință la mine, dar le percep nu ca concepții ale acestei conștiințe, ci ca lucruri cari i se opun. Așa se poate spune și aici: substanța absolută o concep în conștiință la mine, dar o concep ca ceva care o întrece, care prin urmare i se deosebește și care – mai mult decât atâtea – nici nu mi-o pot reprezenta.

În rezumat, lumea spirituală, ca și cea fizică, nu poate găsi într-însa explicarea ei definitivă. Atunci, ca și materia, nu poate avea rangul de substanță, ci numai de *atribut*. Substanța se găsește aiurea, ea trece peste marginile priceperii noastre și cuprinde într-însa explicarea ei însăși și pe cea a atributelor sale. Sunt mulți cari au fost siliți să o conceapă ca atare, dar care totuși au intitulat-o spirit.

Cred că nici aceasta nu poate merge, deoarece *spiritul* e o noțiune făurită din extractul comun al perceperilor simțului intern. În niciun caz extractul acesta nu poate să elimine forma de timp. De aceea, acea substanță fundamentală e mai bine să o numim X.

Dar dacă numai aicea ar fi neajunsul concepției imanentiste, tot n-am putea să spunem că suntem, cu concepția noastră, mai departe de dânsa decât de acea paralelistă. Imanentismul însă mai are și o altă parte, la care îmi pare greu de subscris. Pentru mai multă claritate, să precizăm pentru ultima oară punctul imanentist. După filosofii care îl acceptă, nu există propriu vorbind două rânduri de șine cu traverse între ele, ci numai un singur rând de șine care apare ca două, văzut în anume condițiuni. Materia e desăvârșit reductibilă la psihic, după cum prudent observă Ziehen, nu pentru că e un fapt al conștiinței, ci pentru că, dezbrăcată de adăugirile subiective, apare ca ceva nediferit de suflet. Punctul rămăsese acesta: există o substanță necunoscută care mi se manifestă prin două attribute de o neegală adâncime, atributul spiritual mai profund, mai revelator, și acel al materiei, mai superficial și mai deșert.

Atunci ar putea să mi se zică: din moment ce attributele nu au o egală adâncime, ele nu sunt numai *coordinate* ale unei a treia noțiuni mai cuprinzătoare, ci unul din ele se subordonează celuilalt. Substanța supremă explică amândouă attributele. Dar și atributul cel mai profund poate să explice pe cel mai superficial, deși – fiind atribut numai – nu poate să se explice și pe sine. De aci, două consecințe: Substanța supremă – chiar admițând-o reală –, din moment ce nu se cunoaște, se poate elimina din speculații, și considerând sufletul – cel mai adânc din attribute – drept cel mai apropiat locțiitor al ei, să căutăm a reduce la dânsul toate, lucru care, firește, este ca puțină.

Totuși, cu toate că punctul meu de vedere și consecințele cari par a decurge au aerul că mă duc cu necesitate spre imanentism – spre un imanentism puțin modificat, dar spre imanentism, continuu înainte să văd dreptatea în câmpul doctrinei paraleliste. Căci iată ceea ce nu pot crede: *posibilitatea unei reduceri adevărate a materiei la spirit*. Să urmărim lanțul reducerilor lui Ziehen. Mai întâi, fenomenele, așa cum ne apar nouă, se pot reduce toate la *mișcare*. Asta merge. Mișcarea se poate reduce la *electricitate*. Și asta e posibil. Electricitatea, la *eter*. Și asta se poate. Eterul, la *masă*. Și aceasta. Masa, la capacitatea de forță a unui *domeniu spațial*. Asta de asemeni. Însă până aici. Dar ca să spui mai departe că această din urmă reducere făcută se confundă cu fenomenul psihic – cum afirmă Ziehen – sau chiar mai puțin ca atâta, că această treaptă de reducere, prin o ducere mai departe, o să poată *insensibil* să ajungă la fenomene sufletești, aceasta nu cred că se poate. Trecerea de la materie – infinit de redusă – la spirit nu poate să se facă decât printr-un neștiințific salt mortal. Aceasta, fiindcă există un element al materiei care nu se poate elimina prin niciun fel de simplificare a acesteia, anume *spațiul*. Ultima reducere a materiei trebuie să aibă totuși un spațiu. Punctele de forță fără dimensiune ale lui Fechner țin de domeniul fantaziei. Punctul fără

dimensiune nu este o realitate, ci numai limita unei realități. Realitatea se găsește în intervalul dintre puncte, trebuie să aibă, prin urmare, o dimensiune cât de mică, însă efectivă. Pe de altă parte, fenomenul psihic, dacă nu îl corupi fără să-ți dai seama cu elemente străine, nu poți să găsești într-însul vreun element spațial. Cantitatea fenomenelor psihice este numai intensivă. Numai simbolic se poate spune de un simțământ că e „atâta” de *mare*. Niciodată nu vei putea spune de un act de gândire sau de unul de voință că se găsește la dreapta sau la stânga altuia, înaintea sau îndărătul lui. Scurt, fenomenul psihic nu poate avea spațiu, iar materia (oricât de simplificată) trebuie să aibă spațiu. Spațiul niciodată nu va putea să se topească în forma timpului. Timpul niciodată nu va putea să construiască, cu elementele lui, spațiul. Iată abisul, iată izolarea, iată de ce, între cele două domenii de fenomene, potrivirea și concomitanța lor nu poate fi socotită decât ca o *corespondență*.

Dar acum vine întrebarea: cum se conciliază constatarea empirică cu deducțiunea metafizică de mai înainte, anume că spiritul, ca atribut mai profund, poate să explice în întregime (deci să reducă la dânsul) pe atributul cel superficial, materia? Firește, aicea nu se pot da răspunsuri stringente. Aicea nu poate fi vorba decât de ipoteze, decât de probabilități. Înarmați cu inducția empirică, nu trebuie să urmărim nimic alta decât ca deducția metafizică să *nu* i se opună categoric. Ei bine, cred că acest lucru se poate obține. Am admis existența unei substanțe necunoscute, care, ca suport al tuturor, ar putea să le explice pe toate. Această substanță, în cea mai mare apropiere de intimitatea ei cuprinzătoare, ne apare ca *psihic*. Psihicul însă rămâne *cea mai apropiată* cunoaștere a absolutului, însă nu se confundă cu el.

Ce urmează de aici? Urmează că absolutul sau substanța, așa cum apare în forma de fenomene psihice, a pierdut sau a lăsat în afară o parte din puterea lui de explicare a lumii. Acest lucru se observă îndată prin aceea că domeniul psihic nu poate să se explice pe sine. Iată un fapt care din capul locului relevă că o parte din capacitatea de explicare a substanței supreme a rămas în afară de aparițiunea ei scăzută și slăbită, anume aceea în forma de psihic, în forma de fenomen desfășurat în timp. Și cum nu se poate să se stabilească o limită acestei scăderi de putere, rămâne deschisă posibilitatea metafizică – întrucât ea se potrivește și cu constatarea empirică – ca și forma spațiului să-și aibă explicarea în partea de rațiune rămasă în afară de îngustarea substanței în apariții psihice, și nu înăuntrul acestei îngustări. E drept că substanța nu produce forma spațiului decât odată ajunsă și îmbrăcată în forma psihică, dar e posibil totuși ca *rațiunea* spațiului și a materiei să fi rămas substanței, dincolo de înveșmântarea ei psihică, întrucât această înveșmântare am văzut că nu o cuprinde *toată*. Și poate nu e rău să știm întotdeauna să extragem părțile bune din concepțiile cele mai năzdrăvane. Și e posibil ca Fichte să nu fi avut o înțelegere tocmai greșită când spunea că materia este produsul „eului” – e lui deci inferioară și mai superficială –, însă nu a eului conștient, ci a celui inconștient, fără știrea și fără o perfectă armonizare cu interesele celui alt.

Materia este un atribut mai superficial ca spiritul, însă nu poate fi desăvârșit redusă și topită în acesta. Pentru aceste cuvinte rămân adversarul teoriei imanentiste, căreia îi recunosc și aicea – cum am făcut și în teză – părțile viabile și adevărate, precum și netăgăduita superioritate față de alte teorii. Dacă am optat pentru paralelism, nu am făcut-o nici pe temeiul modei, nici pe acela al cătării de originalitate (d-l Duică mi le atribuie pe amândouă, fără să observe că se bat în cap), ci pe baza unei analize ca cea precedentă, singura care poate stabili ceva convenabil, zic singura, fiindcă Duică mă învăță să mă sprijin pe „citarea tuturor părinților mei filosofi”, arătându-și încă o dată astfel preferința pentru știința filosofică nemăcinată.

Acum, pentru a ajunge mai repede la încheiere, trec peste unele fiorituri de critică neglijentă cari se găsesc în articolul d-lui Duică, în care mi se face proces pentru unele fraze, în cari pe baza unei „singure” expresii mi se acuză stilul și acei ce s-au rostit bine asupra lui – dovedind astfel criticul nostru, care hotărât nu poate face critici filosofice bune, că uneori nu le face nici pe acele literare.

Este vorba, eu găsesc teza mea infailibilă și nu sunt puncte de detaliu asupra căroră am evoluat? Nu, sunt unele lucruri – de altminteri nefundamentale – pe care astăzi le văd altfel. Însă cum d-l Duică nu a nimerit nici pe unul dintre acestea, nu îmi socot defel obligația ca într-un articol – care, la urma urmei, rămâne o polemică cu d-sa – să le dau în vileag. Lucrul, pentru cine mă urmărește, o să se vadă de la sine în lucrările viitoare, unde vrând, nevrând o să se observe contrazicerile în cari mă voi pune cu unele afirmații de până acum.

I. PETROVICI
Leipzig, ianuarie 1906

ÎNTÂIA TEZĂ ROMÂNĂ PENTRU DOCTORAT ÎN FILOSOFIE

(CUVÂNTUL DIN URMĂ)

Articolul d-lui dr. I. Petrovici *Spirit și corp* din numerii 8 și 9 ai *Revistei generale* este scris, și ca fond, și ca formă, într-un chip atât de nedrept încât nu pot să nu-i răspund. Filosofia mea este „nemăcinată”, zice d-l dr. (= dr. I. Petrovici); deci a d-sale trebuie să fie măcinată; tăratele s-au ales la d-sa de o parte, așa crede d-sa. Eu nu cred, dar nu vreau să cred nici în mine, ci voi lăsa pe cititori să judece ei dacă prezumțiunea cu care mi s-a vorbit a fost sau nu îndreptățită.

1) Deși d-l dr. mă lămurește că paralelismul este o chestiune „de filosofie sau de metafizică”, nu de psihologie, cum ceream eu să fie, voi continua a dori o cercetare de psihologie, deoarece aici și – trebuia să mai adaug că fără îndoială și – în teoria cunoștinței se găsesc *toate* condițiile necesare unei soluții *exacte*.

Punctul de vedere al metafizicei – singurul domeniu în care tânărul filosof dezvoltă o virtuozitate ce nu se poate invidia – există pentru d-sa; dar *din cauza aceasta* nu trebuie să existe și pentru mine. Sau, cu vorbele psihologului meu astăzi de predilecție: „Metafizica se așază mai bine între artele frumoase, împreună cu sora sa cea mai tânără, care-i leită dânsa, cu metapsihica” (Th. Ziehen, *Psychophysiologische Erkenntnistheorie*, 1898, p. 105).

Cu această declarație am arătat și cauza pentru care scad foarte mult în preț și lămuririle ce însoțesc obiecția citată a d-lui dr., lămuriri clasate în trei puncte și cuprinzând, între altele, credința în „întreaga (?) actualitate” a lui Kant și Platon, asigurarea foarte naivă că în discuția paralelismului „partea de speculație *abstractă* trebuie *neapărat* să covârșească pe aceea de date experimentale” și afirmația cam glumeață că eu n-aș ști încă ce însemnează în filosofie noțiunea *cauză*!

Cu metafiziceasca d-sale încredere, d-l dr. făcuse în teză (pag. 17) o comparație, desigur, spirituală, cu un erou german care odată intrase în luptă călare pe o jumătate de cal, altă dată se dete jos din cer pe o funie pe care o tăia la capătul de sus și o înnodea la cel de jos, până ajunsese pe pământ, iar în alt rând, glodându-se într-o baltă, se apucă curajos de propria chică, trase și se scoase singur la mal. D-l dr. crede că așa ceva este cu puțință în filosofie, deoarece la pag. 17 zice relativ la o chestie filosofică: „Orice s-ar zice, în asemenea materii baronul Münchhausen, care pentru a se scoate din apă se apucă cu mâinele de păr, are și încă foarte multă dreptate”. Gândindu-se la același faimos baron, Th. Ziehen scria de la pagina întâia a scrierii citate mai sus: „Noi nu putem să ne scoatem din mlaștină apucându-ne de propria-ne chică”. (*Wir können uns nicht an unserem eigenen Zopf aus dem Sumpf herausziehen.*)

Contrastul arătat servește bine la luminarea punctelor de vedere din care judecăm – de o parte, d-l dr., de alta, Ziehen și eu, care-l urmez aici. Fără figuri, este de zis: când vorba vine despre „suflet”, numai psihologia are chemarea să ne ia de chică și să ne scoată din bălțile metafizice.

În această privință am și aprobarea autorului român, care primește cu atâta plăcere rolul de a fi uneori un Münchhausen filosofic. Recitind teza (pentru a mă convinge dacă nu am fost cumva prea aspru – și m-am convins că am fost prea crușător), am găsit la pag. 88 că în teză și d-l dr. era de părerea mea, pe care însă n-o realizase! Citez verbal: „Acest studiu ..., în care *alături de psihologie* a trebuit să introducem *pentru clarificare* câteva considerații de filosofie generală, mai comportă și câteva considerații de ordine practică”.

Care-i deci *adevărata* părere a d-lui dr.? Deoarece este evident că are două, una (intimă?) în teză, alta (de campanie?) în răspunsul ce mi-a dat.

2) D-l dr. trece la a doua gravă obiecție și „dovedește” că, deși imanentismul lui Ziehen nu-i anume pomenit în teza sa, el se poate subînțelege și trebuie subînțeles la spiritualism, unde numai eu am fost atât de miop încât nu-l putui descoperi din cauza schimbării de nume.

Dar înainte de a proba că filosofia lui Ziehen este cuprinsă în descrierea *tipului* de care și ea s-ar fi ținând, d-l dr. crede că-i va fi priincios polemicei sale să-l compromită cu o critică de amănunte pe care tot d-sa le declară mai apoi – deși nu sunt – „lucruri secundare”. Să mă opresc deci și eu la aceste lucruri.

a) Ziehen „greșește” când afirmă că Spencer a dat teoriei identității psihofizice formularea cea mai desăvârșită; d-l dr. susține că Bain a dat alta mai nouă și mai bună. Mie-mi lipsește vremea să recitesc capitolele privitoare la chestie, vreo 4–5 în amândoi filosofi. Dar știu că de părerea lui Ziehen sunt și alți psihologi germani, d. e. paralelistul Jodl* (*Lehrbuch der Psychologie*, I, p. 92), care socotește că psihologia lui Spencer „este cea mai grandioasă și mai consecventă încercare de a demonstra teoria până în amănunte”. Ziehen o numise „cea mai ageră”. Din parte-mi, nu văd de ce aș mai căuta să verific preferința recitindu-i, când sunt convins că nici unul, nici celălalt nu va mântui definitiv identitatea. Este o chestie în care, orientându-mă după probele de penetrațiune a celor trei filosofi, al treilea e d-l dr. – prefer a crede pe Ziehen și Jodl.

b) Ziehen „mă va fi învățat” – aceasta-i forma aleasă pentru a mi se spune „lucrurile secundare” – că Locke este primul care în epoca modernă a făcut deosebirea între calități primare și secundare, pe când această întâietate cronologică îi revine lui Descartes”.

Mai întâi, acea întâietate cronologică îi revine altuia, anume lui Galileo (Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, II, p. 44–45, și H. Höffding, *Geschichte der neueren Philosophie*, I, p. 200, 430 și 573).

* Friedrich Jodl (1849–1914) era adeptul unei versiuni a paralelismului psihofizic care susține că descrierea psihologică și descrierea fiziologică a unei stări mentale se referă, în esență, la același lucru, ca atunci când unul și același eveniment este exprimat în două limbi diferite [n. ed.].

Al doilea, insulta că autorul unei cărți despre care s-a observat anume că aduce chiar date nouă relative la istoria psihologiei¹ n-ar fi avut la 1902 idee că Descartes este în această chestie înaintașul lui Locke se poate spulbera cu dovada materială că Ziehen „învățase” cu patru ani mai înainte, în altă scriere, *Psychophysiologische Erkenntnistheorie* (1898, p. 44), că Descartes a fost ce știe și d. dr. că a fost, cu deosebirea că Ziehen știe mai bine: după Ziehen, Locke a stabilit cel dintâi în modul cel mai *explicit* opoziția calităților și a ridicat-o deasupra îndoielilor urmașilor. Într-o scriere în formă populară, ca cea de la 1902, avea deci dreptul să și tacă despre Descartes.

c) În sfârșit, „Ziehen îl va fi învățat pe d. Duică că voința nu este decât, cum spunea Herbart, un rezultat al jocului reprezentărilor și senzațiilor, *fără să îl învețe și ce va răspunde* dacă i se va obiectă” etc.

Obiecția despre voință am mai auzit-o o dată, de la d. I. Găvănescul, în *Cultura română* (III, 4, p. 195), care asemenea îmi cerea mie dovada pentru ce a susținut Ziehen.

Aș putea zice: iată doi filosofi români cari zâmbesc suveran, desigur, fiindcă se simt în posesia unei soluții mai exacte decât a lui Ziehen! Iată deci și prilejul ca ei să-l dea gata printr-o lucrare (d. e. în englezește), spre gloria filosofiei române, de a cărei dezvoltare n-am să mă interesez eu – un iubitor de filosofie –, ci domniile lor, filosoffii.

Dar, vorba-i de voința lui Ziehen și părerea d-lui dr. Acesta cunoaște numai afirmările sumare din *Über die allgemeinen Beziehungen* etc., nu și explicarea din psihologia lui Ziehen (*Leitfaden*), fără de care nici nu o poate cunoaște. A înțelege voința după Ziehen nu-i cu puțință dacă nu studiezi *tot* sistemul – din care se poate învăța și ce „să răspunzi” la obiecții.

A critica (pe nevăzute) teoria voinței de Ziehen mi s-a părut însă, în cazul d-lui dr., o îndrăzneală și pentru motivul că d-sa însuși își mărturisește la pagina 49 a tezei sale o „lacună” psihologică care-i ia dreptul de a se pronunța cu ușurință despre teoriile altora. Anume, d-l dr. spune, aici apropiindu-se și de Ziehen, că „fenomenul intelectual determină pe acel emoțional”; dar adaugă îndată că „în ce chip, *nu* se poate ști”. Deci d-l dr. judecă așa: eu nu știu nimic relativ la raportul fenomenelor intelectuale cu emoția, deci trebuie să fie fals chiar și puținul ce-l știu alții! Iar că în adevăr puțin sigur se știe s-a dovedit mai de curând, acum câteva zile la congresul de psihologie experimentală de la Würzburg, din incidentul unei conferințe a lui Stumpf despre plăcere și neplăcere.

Cum vedem, „lucrurile secundare” se reduc la o nedreptate, la o lipsă de bunăvoință de a vedea înainte de a condamna și la o simplă chestie de apreciere. Cred că Ziehen le poate suferi sănătos, ca și celebrul Gulliver, pe care pasurile ușoare ale piticilor ce se plimbau pe dânsul nu puteau nici să-l trezească din somn.

¹ Heymans, în *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, vol. 36, p. 217: „manches Neue bringende Übersicht der historischen Entwicklung”.

Terminând cu „lucrurile secundare”, d-l dr. revine la obiecția ce făcusem, că „imanentiștii au rămas cu desăvârșire nebăgați în seamă”, pentru a dovedi că din punct de vedere „al actualității lucrarea are lipsuri”. Citasem, ca să zic așa, o *școală*. Mi se răspunde: „E vorba, ce cuprinde *cartea* lui Ziehen?” – cartea miraculoasă ce o recomandasem ca suficientă pentru *întâia* orientare. D. dr. răspunde: „Ea cuprinde – cine ar putea să-și închipuiască?¹ – modul de dezlegare care se găsește pe larg (!) expus și discutat în cartea mea incriminată” – la „rubrica spiritualismului monist, *subt care Ziehen așază alte concepții*”. Arătând că a discutat aici pe Lotze și Fouillée ca filosofi tipici, ca berkelyaniști, d-l dr. afirmă că prin aceasta a discutat și teoria lui Ziehen, care are numai gustul de a o numi imanentism². Concluzia este deci: „Așadar, teoria lui Ziehen există discutată în cartea mea”.

Mai întâi, din parte-mi, o nouă declarație: D-l dr. se înșală dacă crede că în capitolul V al tezei sale a descris spiritualismul monist *astfel* încât el să *poată* fi identificat cu imanentismul lui Ziehen. Dacă câteva idei pot fi socotite suficiente pentru motivarea unei clasificării, apoi Ziehen poate fi tot atât de ușor subînțeles și în capitolul IV, al materialismului monist, unde d-l dr. pomenește, între alți filosofi (măcinați și nemăcinați), și pe Münsterberg, despre care voiesc să-i comunic numai că l-am văzut clasificat în literatura filosofică germană ca șef de *școală*, în formula „școala lui Münsterberg-Ziehen”. Amintesc numai atâta, pentru că, văzând „temeinicia” și a acestui capitol, trebuie să mă grăbesc a renunța la o complicitate și zadarnică întindere a discuției.

Pe Fouillée trebuie din parte-mi să-l scot din cauză, deoarece (fără regret), ca filosof, nu-l cunosc. De Berkeley mi se vorbește zadarnic în întregime, deoarece Ziehen nu-l urmează decât până unde știința modernă îi permite; Dumnezeu lui Berkeley d. e. dispăre din Ziehen; d-l dr. mi l-a reamintit fără motive actuale; contrazicerile sau lipsurile lui Berkeley sunt notate (d. e. în *Psychophysiologische Erkenntnistheorie*, p. 5),

La Lotze voi zăbovi ceva mai mult, pentru a dovedi că identificarea lui cu Ziehen este o amăgire.

Mai întâi, Lotze este un filosof pe care Ziehen îl pomenește foarte rar. Când îl pomenește, ca d. e. în darea de seamă despre lotzeistul și dualistul Max Wentscher (*Zeitschrift für Psychologie*, vol. 16, p. 215), Ziehen se distanțează de el cu vorbe neîndoielnice: „Autorul se mărturisește aderent al principiilor filosofice ale lui Lotze. Acestora le aparține, *după părerea sa*, viitorul. Este o indicație.

Dovada deosebirei dintre ei se poate face însă mult mai concret. Remânând în generalități, aș putea-o face citând o clasică caracteristică (din W. Windelband, *Geschichte der Philosophie*, ed. II, 1900, p. 524), în care se dă o perspectivă scurt

¹ Numai bietul Duică! G. B. D.

² Pentru claritate, dau o explicare a cuvântului acesta: noi cunoaștem numai psihicul nostru, din care nu putem ieși, în care suntem a rămâne – și de aceea filosofia aceasta idealistă s-a numit și imanentă.

formulată asupra fondului larg metafizic al filosofiei lui, se accentuează teleologia lui, care lipsesc din Ziehen, și se notează ca „mai ales caracteristică” concepția cunoștinței ca o vie influență reciprocă între „suflet” și alte „substanțe”. Prefer însă să dau câteva amănunte, ca d. e.:

a) Ziehen detestă orice metafizică (*Alle Metaphysik ist aus der Psychologie verbannt*) și poartă război chiar și cu filosofii înrudiți cu el, pentru a-i dezbăra de toate resturile metafizice ce se găsesc în concepțiile lor (d. e., cu W. Schuppe, în *Erkenntnistheoretische Auseinandersetzungen* din *Zeitschrift für Psychologie* etc., vol. 33, p. 90 și urm.); iar Lotze nici nu admite o psihologie care să nu se întemeieze pe metafizică, singura „știință” (!) chemată să determine natura sufletului.

b) Pentru Ziehen, faptele prime cu al căror ajutor construiește „sufletul” sunt senzațiile; iar Lotze crede că acest drum empiric este o zădărniciu, deoarece, zice el, „niciodată o simplă senzație n-a fost cu puțință fără subiectul” care o face cu puțință.

c) Lotze crede deci că există un suflet, o ființă sufletească (*Seelenwesen* sau *Seelending*), derivată frumușel din Absolut și localizată de el în fibrele ce înconjoară puntea lui Varole, unde suferă și de unde trimite acțiuni sau reacțiuni; iar Ziehen nu crede în astfel de închipuiri, ci construiește în gol, din senzații și reprezentări, prin asociație etc., sufletul ce este cu puțință într-un organ dezvoltat filogenetic și ontogenetic pentru anume funcțiuni sufletești.

Se pot confunda concepțiile acestea?

D-l dr. trebuia deci să se oprească gânditor când a văzut că și în singura carte ce-o cunoaște, Ziehen nu vrea să fie socotit spiritualist, deoarece spiritualismul „privește procesele materiale ca o funcție a celor psihice” (p. 47–48); și când a mai văzut părerea că în fața monismului materialist și-a celui spiritualist, de care deopotrivă se leapădă, el spune că trebuie opusă a treia concepție, cea idealistă. Ziehen este *numai* idealist.

Și mai observ în treacăt că, dacă Ziehen n-a voit să primească numele spiritualism, nume consacrat de vechime (și identificat de unii filosofi cu idealismul), cauza nu poate fi alta decât tocmai deosebirea de concepție, care nu trebuia expusă niciunei confundări; altfel, Ziehen n-ar fi avut nevoie de un nume nou, ci l-ar fi păstrat pe cel vechi. Banii cei răi se retrag însă din circulație.

Să revenim însă. Ziehen trebuia să se oprească în psihologia sa și în teoria cunoștinței la idealismul pe care și d-l dr. chiar îl numește „doctrină critică” pentru a-l *deosebi* de spiritualism, care-i o „cosmologie”; astfel nici Ziehen *nu* ajunge, nici *nu poate* ajunge la spiritualism. După d-l dr., spiritualismul „declară existența unui suflet pretutindeni”; ideea aceasta este cu desăvârșire străină de Ziehen; tot după d-l dr., spiritualismul este „un progres în acceptarea de panpsihism”: Ziehen suprimă și moftul acesta.

Ce avem deci de zis despre această parte a răspunsului? Iată ce: d-l dr. nu simte *nevoia* de-a distinge limpede între idealism și spiritualism și, deși nu-l cunoaște încă bine pe Ziehen, îl trece între spiritualiști fără să poată *dovedi* că

rubrica d-sale îl cuprinde și pe el. Acuza că eu nu i-am înțeles capitolul V nu-i serioasă¹.

3) În sfârșit, d-l dr. ajunge la chestiunea capitală, a paralelismului, „de unde critica d-lui Duică ar fi trebuit (?) să înceapă”.

Iată mai întâi și de aici câteva „lucruri secundare”. D-l dr. ne asigură că are o concepție „a sa”, deși ceva mai nainte ne asigurase că numai „a *aderat* la această teorie”, ce-i drept, cu o rezervă; dar rezervele, observațiile, reticențele etc. sunt ceva prea obișnuit la paraleliști, care nu ies și nu *pot* ieși din cele câteva tipuri ale teoriei cu acest nume; și sunt totuși – prin străinătate, firește – atât de modești încât nu caută să-și boteze *variațiile* numaidecât *concepții*. Tot aici d-l dr. ne surprinde cu vestea că între ideile din teză – *Die Todten reiten schnell** – și cele ce va propaga de aci înainte se vor găsi oarecare „contraziceri”, care deocamdată rămân o taină a laboratorului său filosofic. Dorim sincer să auzim de bine, deși suntem de mult avertizați de Gr. Alexandrescu cu al său vers isteț: „De îmbunătățiri rele cât vrei suntem sătui”; dar să lăsăm aceste lucruri care nu merită o discuție stăruitoare.

Ce povestește d-l dr. în această parte finală a răspunsului?

a) Adecă, să vedem mai întâi, ce nu povestește? Ce evită din obiecțiile mele concrete?

Convins, d. e., că fiecare senzație este *totdeauna precedată*, nu numai însoțită, de un proces cerebral; că senzația se schimbă ori de câte ori se schimbă organul care o mijlocește, sau drumurile de la organ până la centru sau centrele nervoase (d. e., apăs asupra ochiului drept, îl mut spre stânga și încep a vedea dublu), întrebasesem ce poate zice filosoful paralelismului extrem, care neagă legătura evidentă dintre un fapt psihic, senzația, și altul fiziologic-chimic, anterior și indispensabil, *deci* cauzal, care nu-i psihic? Ca să fiu mai lămurit, mai adaug un exemplu. Dacă d-l dr., voind să scrie departe de lume o operă filosofică, s-ar ridica într-un balon la înălțimea de 11.000 metri deasupra pământului, opera s-ar termina înainte de-a începe, deoarece autorul ar pierde conștiința, psihicul (= conștientul) s-ar stinge, deși în tot împrejurul său nu s-ar produce nimic psihic-cauzal, ci numai fiziologic-chimic și anterior stingerii conștiinței. Nu se poate deci nega cauza-

¹ Filosoful Oswald Külpe, elev, ca și Ziehen, al lui Wundt, clasificând filosofia modernă a Germaniei (*Die Philosophie der gegenwart in Deutschland*), așază pe Lotze între idealisti, alături cu Fechner, Hartmann și Wundt, iar pe imanentiști îi socotește pozitivisti (p. 16). Vorbește fiecare în limba sa: idealismul este la Külpe convingerea că „lumea, în ultima analiză, se compune din valori spirituale”. În tot cazul, iată un filosof care în acest sens găsește un motiv suficient să despartă pe Lotze de Ziehen, care este imanentist.

Pentru convingerea – de făcut de aici înainte, a – d-lui dr., sunt de părere că pe Lotze ar trebui să-l studieze după ce va ceti mai întâi, cugetând cu răgaz, pe Th. Ribot, *La Psychologie allemande contemporaine*, care în *chapitre III* pune la locul său atât metafizica, cât și metoda lotzeană de-a împreuna metafizica și empirismul, capra și varza.

* „[Denn] Die Todten reiten schnell” ([Căci] Morții merg repede) reproduce un cunoscut vers din balada gotică *Lenore*, compusă de Gottfried August Bürger în 1773. Această replică, ignorată în repetate rânduri de protagonistă, ar fi putut fi un avertisment că se îndreaptă către moarte [n. ed.].

litatea heterogenă, nepsihică*, deoarece nu poate fi concepută altfel decât ca nepsihică. D-l dr. nu suflă însă nimic.

Convins că eul nostru se formează în noi și prin noi, cu încetul (în condiții care se descriu în psihologii), și, după o comparație admirabilă a lui Ziehen, ca o scoică de melc pe care, după ce a secretat-o, melcul o poartă pretutindeni cu sine, atrăgeam atenția d-lui dr. asupra *genezei* „sufletului”, cu nădejdea că studiul genetic al conștiinței l-ar conduce la marginea unor regiuni unde panpsihismul d-sale ar trebui să-i pară ce este: o simplă închipuire. D-sa preferă să rămâie în marginile speculației necontrolate de știința naturei și, deși am dori să-l luăm în serios, ne asigură, fără să prevadă ilaritatea ce ne-o impune, că: „E posibil, e chiar cert (!) că în chestiunile de *geneză* a fenomenelor se va merge mai departe. *Toate produsele psihice își vor găsi explicarea în elemente spirituale poate astăzi nebănuite*”. Daaa? Deci, d. e., ghici ghicitoarea mea: La ce elemente *spirituale* s-ar putea reduce senzația de *negru*?

Acest soi de lămuriri care proorocesc pe Columbii unor continente psihice încă necunoscute sunt, mi se pare, și mai triste decât evitarea lămuririi.

Decât, iată ce conchid eu, iată ce sunt silit să conchid din astfel de afirmații monstruoase: nu ne vom putea înțelege cu d-l dr. niciodată, oricât am scrie, deoarece eu mă târăsc pe pământul realităților, iar d-sa zboară vulturește prin cerul unei frumoase... poezii.

b) Mi-a rămas să mai arăt și ce a povestit d-l dr.

D-sa a expus – în parte inexact – filosofia lui Ziehen; apoi concepția „sa”; le-a apreciat – în parte, evident – iarăși inexact; și a terminat, firește, cu o repetiție a convingerii că paralelismul este singura teorie mulțumitoare.

Cum se va lămuri d-l dr. de aici înainte, îl privește. Eu fac filosofie pentru mine, de dragul ei și ca o întărire sufletească în mijlocul mizeriei lumești; eu n-am să-i fac lecții pe care ar fi trebuit să le aibă de aiurea. Fiind-că am intrat însă în horă, voi da *câteva* lămuriri, câte le cred suficiente pentru a dovedi încă o dată că, la vârsta la care am ajuns, nu pot iscăli nici inconștient, nici cu ușurință, cum d-l dr. a avut bunăvoința să insinueze în tot ce a spus despre mine personal în răspunsul său.

Mai întâi, despre Ziehen. Filosofia lui nu se poate exprima oricând cu vorbele altei filosofii: a „proiecta” este, d. e., o idee care aici nu prea lămurește lucrul (vezi pag. 692 a *Revistei*). A spune că după Ziehen „toate percepțiile noastre sunt de *origină* psihică” înseamnă a gândi, poate, în calitate de paralelist; Ziehen este restabilit dacă în loc de *origină* pui cuvântul *natură*, deoarece originea, adică cauzele, sunt, după el, mișcări mecanice, chimice, eterice, în vreme ce toate rezultatele tuturor acestor mișcări sunt de natură psihică, pe care o constatăm și cu a cărei constatare am și ajuns la limita cunoștinței percepției însăși. Reducția calităților materiei este redată greșit. Definitivă, la d-l dr., ea este încă neterminată în Ziehen (Vezi și *Psychophysiologische Erkenntnistheorie*, pag. 45–46), care

* În original: „ne-phiscă”; la o analiză de sens, pare să fie o regretabilă greșeală de tipar [n. ed.].

atribuie fiecărui spațiu o pluralitate de variate forme de energie (d. e.: energie de mișcare, de căldură, chimică etc.) ale căror factori stau în legături strânse. Etc.

Mă rog, ori expunem clar și *apoi* vorbim, ori, dacă nu avem acest respect de munca exactă a oamenilor, nu trebuie să păstrăm dreptul la discuție¹.

Ultima chestiune este paralelismul, relativ la care cerusem numele filosofilor de orientare. Acum le-avem și s-ar putea cerceta – dacă chestia ar merita să fie cercetată mai temeinic – ce au devenit ideile lor în teza română. Spinoza, Schelling – la picioarele căruia a șezut odată și un moldovan, fostul cândva „protomedic” al Moldovei Dr. G. Cuciuranu, care a înțeles însă că nu trebuie să povestească și moldovenilor despre absurditățile schellingiane –, apoi Spencer, Bain, Ebbinhaus și Höffding.

Spinoza a creat teoria, iar ceilalți se apropie mai mult sau mai puțin de el. D. e., Paulsen se apropie mai mult decât Wundt. Sunt mai multe variații. Ele se reduc la câteva tipuri a căror clasificare asemenea poate varia. Într-un fel clasifică în critica paralelismului Franz Erhardt (*Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele*, 1897, în special p. 16–23), într-altul, E. Bleuler, într-un studiu recent din *Zeitschrift für Psychologie*, vol. 41, p. 15. D-l D. C. Nădejde, vorbind de d-l Petrovici, greșise tocmai în această privință, afirmând că tot paralelismul este astăzi paralelismul lui Wundt. Și d-l dr. a greșit când nu a distins tipurile, când a ignorat împărțirile ce existau și înainte de teza d-sale, deoarece, întâi, n-a putut să-l dămirească pe d-l D. C. Nădejde – ceea ce s-ar putea ierta însă mai lesne decât orice – și, apoi, n-a putut introduce în discuția concepției „sale” claritatea, care ne este atât de dragă.

Acum, dar, avem încă o declarație: d-l dr. este aderentul „paralelismului *sau* identității”.

Identității? Aceasta înseamnă că lumea fizică și cea psihică au un suport comun care, deși este comun, nu ajută cu nimic ca înrăurirea lor reciprocă să se facă. Bleuler face, între altele, obiecția logică: Dacă suportul este comun, atunci ce influențează o „treaptă” *trebuie* să influențeze și pe cealaltă, deoarece, în sine, acestea sunt identice. Decât, d-l dr., deși este identist, neagă aceasta, și prin aceasta chiar părăsește identitatea ce o afirmă.

Părăsind-o, intră în cealaltă formă a paralelismului, care pune temei pe simpla concomitanță a două „lucruri” în sine deosebite, care *nu* se înrăuresc, idee predilectă a d-lui dr. Dau iarăși cuvântul lui Bleuler: Dar, dat fiind faptul că eu cunosc direct numai o serie, cea psihică – acesta e și fundamentul lui Ziehen –, de unde o „cunosc” pe cealaltă, dacă aceasta nu o influențează pe cea dintâi? Orice ar fi ea: materie, energie, masă, eter etc., ca să iau cunoștință de ea trebuie să provoace faptul psihic; lipsa oricărei influențe și punerea în locul acesteia a simplei concomitanțe este deci o eroare.

¹ Ca înlesnire de înțelegere prolegomenală și ca deschidere de perspective sănătoase, recomand d-lui dr. și citirea operii lui dr. H. Kleinpeter – *Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart*, operă în care a ținut seamă și de filosoful Ziehen.

4. S-a văzut ce pot zice la răspunsul d-lui Petrovici, care, neavând cunoștința slăbiciunilor sale filosofice, m-a tratat foarte de sus. Firește, din fericirea de a fi dus înainte pe Bain printr-un „adaos intelectual propriu” – pentru mine, un simplu petec pus peste alte multe petece cusute de filosofi pe o haină ruptă; din mulțumirea de a se găsi în intimitatea „lucrului în sine” – de care povestește tot ce face, deși *nu-l* cunoaște –, pentru mine, o construcție deșartă; din avântul unor combinații de inutile idei metafizice, amestecate uneori cu idei corecte; firește, din atâtea fericiri nu se poate să trezești pe filosof cu pocnete bătărate la ușă și să-i strigi: „Teme-te de absurdități!”. Dar am strigat. Recunosc, mi-am pierdut astfel însumi dreptul de a cere să nu fiu tratat cu asperități stilistice. Metafizica este foarte tirană, cu amicii săi chiar; cum n-ar fi cu dușmanii ei? Aștept deci și alte asemenea mângăieri stilistice. De ce n-am imita, adică, și în discuții filosofice acel nesfârșit mârâit și rânjit care a trecut din gazetărie în critica literară și care vrea să treacă de aici și în mica noastră mișcare filosofică? Aștept cu resignată liniște. Dar – nu mă pot îndupleca să crez că în teza d-sale d-l dr. Ion Petrovici nu s-a pus pe un tărâm care l-a înfundat în absurdități. Rog *eu* pe cititorii cari ar dori și alte amănunte să citească chiar teza!¹

G. BOGDAN-DUICĂ

¹ Direcțiunea Revistei declară închisă, întru cât o privește, discuțiunea iscată între d-nii Bogdan-Duică și Petrovici.

RELAȚIA DINTRE SUFLET/PSIHIC ȘI CORP/MATERIE ÎN FILOSOFIA ROMÂNEASCĂ

(antologie de) TITUS LATES*

1

„[...] nu e materie fără forță, nici forță fără materie. În virtutea chiar a proprietăților sale, materia este într-o mișcare continuă și veșnică. Această mișcare nu este uniformă, ea urmează, între altele, *legea ondulațiunii universale*, [...] și dă loc la metamorfoza materiei care îmbracă în spațiu și timp o infinitate de *forme trecătoare*. Sub fiecare formă nouă, materia are o nouă constituțiune; și, prin urmare, proprietăți nouă. Căci materia și forța, fiind inseparabile (pentru că în definitiv ele nu constituiesc decât unul și același lucru considerat sub două puncte de vedere deosebite), urmează că una nu poate să se schimbe fără cealaltă. La o nouă formă a materiei corespunde totdeauna o nouă formă, adică un nou mod de lucrare a forței, și vice-versa. Astfel, forțele curat mecanice, fizice și chimice care mișcă materia sub forma neorganică se transformează în forțe fiziologice când materia însăși a luat forma organică.

Forțele fiziologice, la rândul lor, se diversifică în același timp cu materiile ale căror proprietăți ele sunt. Astfel, forța de asimilațiune și disimilațiune este proprietatea caracteristică a organismelor de nutrițiune în genere, în timp ce puterea de a simți, de a gândi și de a voi caracterizează crierii animalelor.

Sufletul deci nu e altă-ceva decât proprietatea crierilor: cu alte cuvinte nu e decât o nouă formă a forței, corespunzând la o nouă formă a materiei. Și precum jocul facultăților sufletului este foarte subtil și complicat, tot așa și materia care-i servește de bază are o structură și o organizațiune de cea mai mare delicatețe și complicațiune.”

Vasile Conta, *Teoria fatalismului*, Iași, Editura librăriei Școalelor, Frații Șaraga, [1875], pp. 15, 16.

2

„Termenul acesta, Paralelism Psicho-Fizic, e susceptibil de două înțelesuri. Sau înseamnă pur și simplu legătura, concomitanța, care veșnic există între

* Academia Română: Institutul de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu-Motru”

manifestările așa de heterogene ale sufletului și corpului, și în acest înțeles, supt această denumire își poate avea locul orice teorie de explicare a acelei legături, sau – într-un înțeles mai strâns –, această expresiune, este numele unei singure teorii explicative, a teoriei celei mai noi. Într-un cuvânt, acest termen, într-un înțeles mai larg, *indică* o problemă filosofică, și în altul mai îngust, *denumeste* o teorie ce lămurește problema.

Asupra primului lucru toată lumea e aproape de acord. Între fenomenele psihice și corporale există o strânsă legătură. Chiar acei, pe care tradițiile moștenite, și nevoia nemuririi, îi fac cu greu să accepte o intimitate prea mare între fenomenele psihice superioare și anume manifestări corporale (așa după cum acceptă între corp și psihicul inferior), se vor fi încredințat fără îndoială, observând cum meditățile cele mai înalte sunt însoțite de osteneală și migrene, cum sentimentele cele mai subtile îți schimbă felul de a te înfățișa, cum o dărăpănare fizică mai profundă îți scade forța de a închipui, se vor fi încredințat că nici aceste manifestări supreme nu au ruptă legătura neîncetată, cu ceea-ce de regulă se numește: corp.

Asupra teoriei însă, care să tâlcuiască, ce e cu această legătură, de unde provine, de ce este așa, lumea – vorbim de lumea pricepută – nu a fost, și nu este de acord.”

Ioan Petrovici, *Paralelismul psycho-fisic*, București, Atelierele grafice I.V. Socecu, 1905, pp. 1, 2. Teză pentru doctoratul în filosofie la Universitatea din București.

3

„Aveam în fața noastră două concepții relative la suflet, împreunate în două soluții la valoarea cunoștinței: *a actualității și a substanțialității*. Le-am formulat, expus și criticat pe rând. În cele din urmă ne-am pronunțat în sensul că concepția sufletului ca o sumă de stări actuale neputându-se susține, după noi, cade și valoarea cunoștințelor întemeiate pe această concepție: *că sufletul e realitatea în sine*.

Încheierea cu care se termină lucrarea e că cunoștințele noastre, sub ambele fețe – materială și sufletească – sunt *relative* și deci nu exprimă de cât o *lume fenomenală*.

Ultimul nostru cuvânt e că sistemul monismului paralelist e legat de cel mai strict fenomenalism, atât prin laturea internă, sufletească, cât și prin laturea externă, materială.”

Ilie Ghibănescu, *Fenomenele fizice și psihice. Raportul și valoarea lor în fața cunoștinței*, Iași, Tipografia Dacia Iliescu, Grossu & Comp., 1907, p. 93. Lucrare prezentată ca teză pentru doctoratul în filosofie la Universitatea din Iași.

4

„În întinderea materiei, atât cât putem s-o vedem cu ochii și cu instrumentele optice, până unde se întinde sufletul, simțirea? Dacă sufletul s-a dezvoltat din materie și e unul din semnele vieții, până unde se găsește el în formele materiei? Se găsește, după vechea credință (Descartes), numai la om? Animalele sunt ele numai niște automate? Azi, această concepție a dispărut și se atribuie și animalelor nu numai simțire, dar și o oareșcare inteligență. Mai mult încă, cugetători însemnați și-au pus întrebarea și au căutat să-i dea un răspuns afirmativ: dacă nu cum-va un fel de suflet se va fi găsit și la plante (G. Th. Fechner).

Și oare se poate opri ipoteza numai aici? Materia, în genere, n-o fi având oare un substrat indivizibil, care să se asemene cu ceva sufletească?

Acestea sunt fără îndoială chestii de speculații filosofice, metafizice; dar psihologia trebuie să le cunoască.

Se zice că e un mare mister (Du Bois-Reymond) nașterea sufletului din materie. Dar, după cum dintr-un germen se dezvoltă o ființă pentru-că a existat în mod latent în germen predispoziția pentru dezvoltarea acelei ființe, nu s-o fi dezvoltat tot așa din materie sufletul? N-o fi existat în materie, latent, predispoziția care să facă posibilă nașterea sufletului? Acea predispoziție ar putea să fie corelatul psihic al materiei.”

I. Găvănescul, „Curente și preocupări psihologice contemporane”, în *Cultura română* (Iași), anul V, no. 2, 1907, p. 63.

5

„În marele câmp de experiență al naturii constatăm că manifestările sufletești se ridică treptat după un anumit plan de organizație anatomică și fiziologică; anumite manifestări sufletești apar deodată cu anumite forme și funcțiuni fiziologice; nu există joc liber pentru manifestările sufletești; există numai o corelație strânsă și o succesiune inexorabilă între momentele sufletești și organizația materială. Întrebările, când încep manifestările sufletești în regnul animal sau care animale au suflet, sunt întrebări fără înțeles în știința naturii. Seria de apariție a organismelor animale este dominată de legea generală biogenetică, după care speciile de animale precum și individualitățile animale venite în urmă recapitulează, în dispozițiunea organismului lor, formele și funcțiunile speciilor și individualităților care au precedat; un hiatus de la care să dateze un început al vieții sufletului nu există. Viața sufletească are același îndepărtat început ca și viața biologică, una și alta sunt într-o strânsă corelație prin legea biogenetică care le stă la bază.”

Constantin Rădulescu-Motru, *Curs de psihologie*, București, Cultura Națională, 1923, p. 37.

6

„Viața sufletească nu e, după cum crede Bergson, creațiune perpetuă, fiindcă e evoluție, schimbare continuă. Nu există numai inedit și original în decursul vieții noastre psihice. Anumite puncte devin solide, opun rezistență curgerii permanente, se încheagă în forțe inerente care-și impun mereu punctul de vedere și voiesc să privească viața după criteriul lor de forme fixe. Aceste structuri condensate care opresc noutatea veșnică și fixează stabilitatea sufletului nostru, sunt rezultatul unei îndelungi funcționări sufletești. După cum în Biologie țesutul conjunctiv se formează din celulele vii, chiar dacă acestea nu sunt atinse de nici o boală, numai prin simpla lor funcționare, tot așa sufletul își creează structuri mai puțin vii, mai puțin plastice, dar mai stabile. Orice act sufletesc repetat devine formă, sau cel puțin tinde către aceasta. Dar aceasta odată încheagată impune noilor achiziții, o interpretare a experienței după propriile ei criterii, așa cum a arătat Kant”

Mihai Ralea, „Asupra saturației fenomenelor sufletești”, în *Minerva*, anul I, nr. 1, 1927, pp. 144–155. Apud Mihai D. Ralea, *Psihologie și viață*, București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1938, p. 36.

7

„Se poate susține o clipă, fără a preciza, că «gândirea este o secrețiune materială a creierului», un produs material al organismului. Comparația aceasta (de fapt, mult mai greu de făcut decât celelalte, din cauza așa de redusei identități inițiale: simpla *relație generală* dintre o funcțiune și un organ, comună gândirii și fenomenelor de secrețiune) poate înșela un moment pe un materialist fanatic pe care-l jenează caracterul specific, caracterul unic al fenomenelor sufletești, în raport cu celelalte fenomene din lume. Dar la prima încercare de a arăta precis ce *fel* de secrețiune este această gândire care se simte numai în «interiorul» conștiinței noastre și care nu are nimic a face cu materialitatea unei secrețiuni, gândirea a ieșit din genul «secrețiunii» și a intrat în clasa fenomenelor de conștiință, perfect eterogene față de fenomenele materiei.”

Alexandru Claudian, „Problema logică a analogiei și factorii subiectivi tulburători”, în *Cunoaștere și suflet*, Iași, Tipografia Alexandru Țerec, 1940, p. 131.

8

„[...] cred că problema corp-suflet, se rezolvă din punct de vedere metafizic, odată cu întrebarea cea mare a corelatului om-cosmos, așa că orice concluzie ce

s-ar putea pune cu privire la una din probleme, se aplică prin analogie și celeilalte.”

I. Brucăr, *Probleme noi în filosofie*, București, Societatea Română de Filosofie, 1931, p. 108.

9

„Convingerea noastră este că nu există cauzalitate psihică, adică o influență a sufletului asupra sa, fiindcă sufletul nu este format din mai mulți indivizi care, cum știm, acționează cauzal, datorită proprietăților lor generale. Psihicul are senzații, imagini, sentimente, idei, etc. care sunt factori generali; de aceea ei înșiși nu acționează cu de la sine putere. Numai iluzoriu senzațiile, imaginile etc. sunt tratate ca niște mici indivizi sau «conținuturi» ale sufletului. Nu este singurul exemplu de general metamorfozat în individual. Așadar, nu sufletul acționează nemijlocit asupra sa, ci sufletul acționează asupra sa prin mijlocirea corpului (materiei). În orice acțiune a sufletului asupra corpului (acțiune directă) sau asupra sufletului însuși (acțiune indirectă) totdeauna există ca fundament o acțiune a corpului (fizicului) asupra corpului (fizicului), așa cum cere principiul cauzalității închise a naturii și principiul conservării energiei. Numai raportul recesiv explică această posibilitate: psihicul acționează asupra fizicului prin intermediul fizicului de care el este legat recesiv. Rolul ce revine psihicului este rolul inerent conștiinței, de a conduce procesele fizice fără ca prin aceasta să cheltuiască energie. Acolo unde apare conștiința, materia este utilizată ca mijloc în vederea scopurilor omenești. Este dar adevărat că *mens agitat molem*, însă totdeauna cu ajutorul materiei și cu respectul legilor fizice”.

Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, text integral, ed. îngrijită, postfață și note de Nicolae Gogoneață, cu un cuvânt preliminar de Anca Florian Neagu, București, Editura Fundației Pro, 2003, p. 472. Lucrare elaborată în perioada 1950–1960.

10

„Se pare că sistemul omului, ca orice sistem, se întoarce la sistemele fizice. Ceea ce este exact. Dar numai în virtutea științei guvernate de logica clasică a unei riguroase necontradicții, care exclude, cum am văzut, procesul antagonist și contradictoriu al actualizărilor și potențializărilor necesarmente limitate de contradicția fundamentală a însăși naturii energiei. De asemenea, o anumită conștiință a conștiinței sistemului nervos central al omului i-a dezvăluit că ceva trebuia să dăinuie, nu putea să dispară total. Ceva care nu se prezenta ca fizic, pe care nu-l vedeam, nu-l ghiceam sau postulam dincolo de experiența imediată și

care a fost numit «suflet», un fel de realitate imaterială, adică transfizică, metafizică, ce se impunea cu o anume forță unei mulțimi de ființe umane, din timpurile cele mai îndepărtate până în cele actuale, în meditația filosofică individuală, ca și în marile și feluritele societăți religioase. Aici se manifestă un fel de intuiție mitică a posibilităților de potențializare, dar nu pot ajunge până la dispariție, căci intuiția generează psihismul prin conștiința conștiinței și a cunoașterii cunoașterii pe care o îngăduie și o dezvoltă.”

Stéphane Lupasco, *L'Univers psychique*, Paris, Denoël/Gonthier, 1979.
Apud Ștefan Lupașcu, *Universul psihic : sfârșitul psihanalizei*, traducere și studiu introductiv de Vasile Sporici, Iași, Institutul European, 2000, pp. 228, 229.

III.

SEMNAL

ISTORIA FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI ÎN 2019

VOLUME COLECTIVE

Studii de istorie a filosofiei românești, vol. XV: *Problema conștiinței*, coordonatori: Alexandru Surdu, Viorel Cernica, Mona Mamulea, Mihai Popa, Titus Lates, București, Editura Academiei Române, 2019.

Existențialismul românesc 1919 – 1947, introducere de Eugen Simion, ed. îngrijită de Marin Diaconu, București, Academia Română/ Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2019. [2 vol.].

Emil Cioran. Zile de studiu la Napoli/ Giornate di Studio a Napoli 2016–2018, coord. Mattia Luigi Pozzi, Giovanni Rotiroti, Ciprian Vălcan, Timișoara, Editura Universității de Vest/Milano, Criterion Editrice, 2019.

Sunetul Noica: o antologie de autori, texte și teme legate de viața și opera filosofului român, coord. Dan Iacob, Roman, Papirus Media, 2019.

Simpozionul Național „Constantin Noica”, ediția a XI-a, Craiova 30 mai–1 iunie 2019: „Rațiune și credință la Constantin Noica și în școala lui Nae Ionescu”, coord. Alexandru Surdu, Mona Mamulea, Ovidiu G. Grama, editor: Lucian Dindirică, București, Editura Academiei Române, 2019.

Simpozionul Național „Constantin Rădulescu-Motru”, ediția a III-a, Târgu-Mureș, 2018, coord. Alexandru Surdu și Marius Dobre, București, Editura Academiei Române, 2019.

Consilierea filosofică și etică: reflecții și practici în România, editor Vasile Hațegan, București, Editura Eikon, 2019. (Colecția Universitas. Seria Filosofie).

CĂRȚI DE AUTOR

Ioan Biriș, *Constantin Noica. Holomeria simbolică*, București, Editura Eikon, 2019.

Marius Cucu, *Cioran și exodul spre veșnicie*, Suceava, Editura Universității „Ștefan cel Mare”, 2019.

Gabriela Esch, *Istoriografia filosofică românească în perioada proletcultistă*, Timișoara, Editura Eurostampa, 2019.

Tudor Ghideanu, *Emil Cioran – eseu triadic*, Iași, Editura Princeps Media, 2019.

Ștefan Munteanu, *O istorie a opiniilor privind filosofia lui Eminescu*, vol. 2, București, Editura Eikon, 2019.

Ionel Necula, *Secvențe de filosofie românească*, vol. I, Iași, StudIS, 2019.

Eugeniu Nistor, *Lucian Blaga – biografie și destin*, Târgu-Mureș, Editura Ardealul, 2019.

Marcel Petrișor, *Petre Țuțea: sacerdotul fără parohie*, cu un prolog de Răzvan Codrescu, București, Editura Christiana, 2019.

Mircea Popa, *Lucian Blaga. Prin cenușa veacului*, Cluj-Napoca, Casa Cărții de Știință, 2019.

Radu Sorescu, *Petre Țuțea. Viața și opera*, Caracal, Editura Hoffman, 2019.

Constantin Stroe, *Rostiri etice în filosofia românească: studii de istorie a reflecției morale românești*, vol. 3, București, Editura Ars Docendi, 2019.

Ion Tudosescu, *Rostul filosofiei (în spiritualitatea umană) și identitatea filosofiei românești*, București, Editura Fundației „România de Măine”, 2019.

Frăguța Zaharia, *[Și] Fenomenologia vieții personale în filosofia lui Constantin Micu Stavilă*, preambul de Carmen Cozma, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2019.

EDIȚII ÎNGRIJITE

Vasile Băncilă, *Opere*, vol. XIV: *Sistem de filozofie, 9. Concluzii la sistem*, ediție îngrijită de Dora Mezdrea, Brăila, Editura Istros a Muzeului Brăilei „Carol I”, 2019.

Nae Ionescu, *Opere*, vol. I: *Cursuri de metafizică, 1*, ediția a doua, revăzută și adăugită, studiu introductiv de Acad. Alexandru Surdu, ediție îngrijită de Dora Mezdrea și Marin Diaconu, București, Editura Muzeul Literaturii Române, 2019.

Nae Ionescu, *Opere*, vol. V: *Studii filosofice, introduceri, prefețe 1909–1937*, ediție îngrijită de Dora Mezdrea și Marin Diaconu, București, Editura Muzeul Literaturii Române, 2019.

B.P. Hașdeu, *Sic cogito: Ce e viața? Ce e moartea? Ce e omul?*, ed. critică de I. Oprișan, ed. a 2-a, București, Saeculum I.O., 2019.

Samuil Micu, *Teologhiia moralicească sau Bogosloviia. Cartea a doao a Teologhiei Moralicești, Blaj, 1796*, ediție îngrijită, transcrierea textului și glosar de Florica-Elisabeta Nuțiu-Vulcănescu, București, Editura Academiei Române, 2019.

Constantin Noica, *Interpretări la Platon*, îngrijirea ediției și cuvânt înainte de George Vida, București, Editura Humanitas, 2019.

Camil Petrescu, *Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică*, [notă asupra ediției: Alexandru Buican], Baia Mare, Actaeon Books, 2019.

Marin Ștefănescu, *Dualismul logic. Eseu asupra raportului dintre dualismul și teismul lui Kant*, traducerea, ediție îngrijită, prefață și note de Viorel Cernica, București, Editura Academiei Române, 2019.

Mihai Uță, *Filosofia și spiritul științei*, ed. critică, cuvânt înainte, note și comentarii de Adrian Michiduță, Craiova, Editura Aius Printed, 2019. (Biblioteca de filosofie românească).

A.D. Xenopol, *Opere*, vol. I: *Studii: Pagini autobiografice. Istorie. Filosofia istoriei. Evocări culturale. Activitate academică. Educație. Învățământ*, text ales și stabilit, note și comentarii, revizuire filologică, indice și repere critice de Dorina N. Rusu, prefață de Alexandru Zub, prefață de Eugen Simion, București, Academia Română/ Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2019.

MĂRTURII

Jeni Acterian, *Correspondență: „fiecare rând e o infernală suferință”*, ed. îngrijită de Fabian Anton, București, Editura Vremea, 2019.

Nichifor Crainic, *Pribeag în țara mea sub mască: memorii 23 august 1944 – 24 mai 1947*, ed. a 2-a revăzută și adăugită, îngrijită și prefațată de Florin Duțu, București, Editura Floare Albă de Colț, 2019.

Modelul cultural Noica, vol. IV, culegere alcătuită de Marin Diaconu, București Editura Fundației Naționale pentru Știință și Artă, 2019.

Lucian Nastasă-Kovács, *Un concurs universitar și trei personaje : Constantin Noica, Mircea Eliade și Ion Zamfirescu*, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2019.

Mihail Radu Solcan, *Vremuri noi, vremuri vechi. Jurnal 2007–2013*, selecțiuni, introducere și note de Mircea Flonta și Constantin Vică, București, Editura Art, 2019.

TRADUCERI

Lucian Blaga, *Die Entstehung der Metapher und der Sinn von Kultur*, Übersetzt von Rainer Schubert, Wien, New Academic Press, 2019.

[**TITUS LATES**]

Tipărit în România

