

FILOSOFIE ROMÂNESCĂ

PROBLEMA MINTE–CORP LA ELEVII LUI ION ZALOMIT

BOGDAN RUSU

The mind–body problem in the works of Ion Zalomit’s disciples. Ion Zalomit (1820/23–1885, PhD Berlin, 1848) was a professor of philosophy at the Saint Sava College and later at the University of Bucharest, Rector of the latter for 14 years, and a high State official, member and sometime vice-president of the Permanent Council of Public Instruction. He was influential in synchronizing Romanian academic philosophy with the French academic philosophy, which was by then dominated by Victor Cousin and the members of his eclectic spiritualist school. A disciple of Schelling himself and possibly of Krause, Zalomit formed his students in the spirit of a liberal and spiritualist eclecticism, with rational psychology as a foundational discipline. This psychology, maintaining the soul’s substantiality, simplicity, immateriality and spiritual character as well as the existence of the soul’s several “faculties” centred around the will, provided a general basis on which the Romanian philosophers of the 1870’s built their psychological doctrines, or against which they reacted. Two of Zalomit’s students, D. A. Laurian (1846–1906, B.A. Bucharest, 1868, Ph.D. Bruxelles, 1871) and C. Leonardescu (1844–1907, B.A. Bucharest, 1868, Ph.D. Bruxelles, 1872), contributed to psychological literature with studies and textbooks in which the joint influence of French spiritualism and Belgian Krausism was manifest. While remaining broadly spiritualistic dualists, they proposed a form of psycho-physiological parallelism as a solution to the mind–body problem, insisting on the contrast of mind and body, cohering by reason of their very harmonic contrast, rooted in a deeper essential unity. The following paper tells in some detail the story sketched above.

Keywords: rational psychology; eclectic spiritualism; mind–body problem; Krausism; Ion Zalomit; D. A. Laurian; C. Leonardescu.

... dico naturae notioni inesse jam libertatem, libertatique inesse, quod sit ipsa naturalis. Tum demum organismus mundi ac vera omnium in natura rerum concordia restituitur; qua sine re ne dei quidem notio pura ac sincera servari potest.

I. Zalomit

INTRODUCERE

Ion Zalomit (1820/23¹–1885) a fost al cincilea profesor de filosofie² al Colegiului de la Sf. Sava și primul profesor de filosofie al Facultății de Litere și Filo-

¹ Deși mulți autori dau 1820 ca dată de naștere (iar unii 1810), Zalomit însuși a afirmat că s-a născut în 1823 (*vita* anexată disertației inaugurale susținută la Berlin, *De principiis ac dignitate philosophiae Kantianae*, Berlin, G. Schade, 1848).

sofie a Universității din București. Puțin cunoscut, el a exercitat totuși o influență palpabilă asupra dezvoltării filosofiei în România³.

Format la Berlin, cu Beneke, Steffens, Michelet și Trendelenburg, dar și la Paris, unde catedrele de filosofie erau ocupate de elevii lui Victor Cousin⁴, Zalomit s-a manifestat, în disertația lui inaugurală⁵, ca un adept al idealismului transcendent al tânărului Schelling. Ca profesor, însă, a optat pentru eclecticismul spiritualist francez, difuzând totuși concepțiile unui autor mai puțin reprezentativ și mai independent, Antoine Charma. Zalomit a fost, indubitabil, un spiritualist, însă neînchis în vreun dogmatism, ci eclectic, deschis spre toate curentele care încercau concilierea creștinismului cu filosofia. Judecând după faptul că o serie de elevi de-ai săi și-au continuat studiile la Paris, dar și la Bruxelles și Leipzig, unde predau Tiberghien și Ahrens, doi dintre discipolii cei mai importanți ai lui Karl Krause, se poate formula ipoteza că Zalomit însuși era favorabil filosofiei spiritualiste a fondatorului panenteismului. Cei care, îndrumați de Zalomit, s-au manifestat în filosofie ca adepți ai spiritualismului eclectic-krausist au fost următorii: N. Nitzulescu, D. A. Laurian, C. Leonardescu, C. D. Georgian. Și alții au obținut doctorate în filosofie la Bruxelles, precum M. Calloianu sau Gh. Ionescu-Gion. Nitzulescu și Leonardescu, la rândul lor, au avut elevi care au mers la studii la Paris și Bruxelles, unii luându-și doctoratele tot la Bruxelles. Notăm pe Ch. Suliotis, pe Xenofon Gheorghiu sau pe Al. Bădărău⁶. Nu este exagerat să se vorbească despre o școală a lui Ion Zalomit, pe lângă școala lui Bărnăuțiu și cea a lui Maiorescu.

În afara influenței personale pe care a avut-o ca profesor, Zalomit a exercitat ca înalt funcționar o influență la nivel instituțional asupra învățământului filosofic. Fără a iniția sincronizarea învățământului românesc cu cel francez, Zalomit a contribuit la realizarea și consolidarea ei ca nimeni altul. Manualul pe care l-a tradus el a fost cartea filosofică de căpătâi în școli până la începutul anilor 1870, când au început să apară manuale autohtone, și a continuat să fie utilizat o vreme în paralel cu acestea. Manualul lui Charma era destinat pregătirii examenului de bacalaureat și era elaborat după programa franceză pentru bacalaureat din 1840. Această programă era legată de numele lui Cousin, care era președintele juriului concursului de *agrégation* și controla atât conținutul învățământului filosofic, cât și componența corpului profesoral.

² Înaintea lui predaseră filosofia Gh. Lazăr (1819–1821), L. Erdeli (1820–1821), E. Poteca (1825–1828 și 1830–1832), precum și A. T. Laurian (1842–1848). În restul timpului, școala nu a avut profesor de filosofie.

³ Cf. B. Rusu, „Ion Zalomit și școala lui”, în curs de apariție.

⁴ La Facultatea de litere pariziană predau Damiron (profesor adjunct din 1837, profesor titular din 1842) și Garnier (adjunct din 1842, titular din 1845); La Școala Normală Superioară predă Saisset (conferențiar din 1842).

⁵ *De Kantianae philosophiae principis ac dignitate*, Berlin, G. Schade, 1848. Scrierea *Principes et mérite de la philosophie de Kant*, Berlin, G. Schade, 1848, este traducerea îmbogățită doar cu câteva note a disertației care, după regulamentele vremii, trebuia scrisă obligatoriu în latină, nicidecum în franceză.

⁶ Acesta din urmă a și predat psihologia la Universitatea din Iași, între 1886 și 1888, după Dimitrescu-Iași și înainte de venirea lui Găvănescul (J.-F. Kiss, *Istoria psihologiei în România*, Editura Didactică și Pedagogică, 2010, p. 45).

Învățământul filosofic secundar avea drept scop, în România, pregătirea elevilor (și) pentru bacalaureatul francez. Programele de filosofie pentru bacalaureat adoptate la noi, cu contribuția esențială a lui Zalomit, au urmărit o bună perioadă de timp compatibilitatea cu sistemul universitar francez. Astfel, elemente de doctrină spiritualistă în morală, psihologie și teodicee au continuat să fie învățate⁷ de către cei care pregăteau bacalaureatul chiar în condițiile în care programa de filosofie pentru licee se orienta mai degrabă după dezvoltările contemporane din științele filosofice, înstrăinându-se ostensibil de spiritualism. Dublul obiectiv al formării elevilor în filosofie și al pregătirii lor pentru Universitatea franceză a condus la noi la o situație inedită: existau două programe, una pentru bacalaureat și alta pentru licee, care nu se suprapuneau integral. Pe linia programei pentru licee filosofia didactică încorporează doctrine psihologice și morale recente, se sincroniza cu criticismul kantian, dar și cu pozitivismul și materialismul, în vreme ce pe linia programei pentru bacalaureat ea rămânea cantonată într-un spiritualism anacronic și care supraviețuia exclusiv în virtutea faptului că discipolii lui Cousin încă mai erau influenți în mediul universitar francez⁸.

Pe scurt, de la catedrele de filosofie ale Colegiului Sf. Sava și Universității bucureștene și din funcțiile sale de membru al Eforiei, mai târziu Consiliului superior al instrucției publice, membru și vicepreședinte al Consiliului permanent al instrucției publice, Zalomit a orientat filosofia școlară spre spiritualism în general și în particular spre eclectismul francez. Datorită stabilității acestei orientări, doctrinele spiritualiste care răspundeau întrebărilor din programa pentru bacalaureat au putut constitui un cadru teoretic comun, un sistem de referință pentru discuția unor chestiuni filosofice. Vreme de două decenii toți absolvenții de liceu din Țara Românească au studiat după același manual și au învățat aceleași doctrine, pe care unii le-au reîntâlnit și aprofundat și la Universitate. A fost prima dată, de la fundarea învățământului în limba română⁹, când acest lucru s-a întâmplat. Emergența mișcării filosofice românești, în ultimul sfert al secolului al XIX-lea, nu ar fi fost posibilă în lipsa unei mase critice de oameni care să poată comunica și intra în dialog, chiar dacă rar și mai degrabă oblic.

În cele ce urmează voi schița conturul acestui sistem de referință și voi arăta cum s-a discutat, în cadrul lui, o problemă centrală a psihologiei raționale (astăzi ea aparține „filosofiei minții”), problema minte–corp. Dintre elevii direcți ai lui Zalomit doi au

⁷ Sunt indicii că elevii pregăteau bacalaureatul învățând pe de rost manualele.

⁸ Paul Janet, de exemplu, era membru al Consiliului Superior al Instrucției Publice în 1880 și președinte al juriului concursului de *agrégation* în 1890.

⁹ Anterior, neoaristotelismul corydaleian a constituit un asemenea cadru, însă în el nu s-a gândit nimic remarcabil. Mai apoi s-a generalizat o concepție empirist-senzualistă, în care s-au articulat primele contribuții autohtone la filosofie (E. Poteca, I. Tăutul ș.a.). Această concepție a fost aruncată la coș atunci când a încetat să mai aibă căutare în Franța. În Transilvania dogmatismul wolffian a constituit un alt cadru comun, însă nici cu el nu s-a făcut mare lucru, dacă nu punem la socoteală *Anthropologia* lui Pavel Vasici-Ungureanu. În sfârșit, filosofia lui Krug ar fi putut permite dialogul filosofic între Transilvania și Țările Române, însă nici cu ea nu s-a făcut mai nimic, în afara discursului lui Bănuțiu din 1842.

avut contribuții mai importante în psihologia rațională. Este vorba despre D. A. Laurian, autorul tezei de licență *Metodul de care debe să ne servim în determinarea facultăților sufletului și diviziunea lor*¹⁰ și C. Leonardescu, autor între altele al broșurii *Filosofia față cu progresul științelor pozitive*¹¹ și al unui *Curs de filosofie pentru uzul liceelor. Partea I. Psihologia experimentală*^{12,13}.

ÎN ORIZONTUL BACALAUREATULUI FRANCEZ

Cum am spus, programele franțuzești pentru bacalaureatul ès lettres definesc, pentru o lungă vreme, cadrul disciplinar, noțional și problematic al existenței filosofiei la noi. Prima programă după care s-a orientat filosofia școlară românească este cea din 1840, întocmită de Cousin în spiritul propriei concepții. Reproduc aici lista întrebărilor din psihologie¹⁴:

4. Obiectul psihologiei. – Necesitatea de a începe studiul filosofiei cu psihologia. – Despre conștiință și despre certitudinea care îi este proprie.
5. Despre fenomenele conștiinței și despre ideile noastre în general. – Despre diferitele lor caractere și despre diversele lor specii. – Dați exemple.
6. Despre originea și formarea ideilor. – Luați ca exemple unele dintre cele mai importante idei ale noastre.
7. A da o teorie a facultăților sufletului. – Ce înseamnă a determina existența unei facultăți?
8. Sensibilitatea. – Caracterul său. – Distingerea sensibilității de toate celelalte facultăți și marcarea locului ei în ordinea dezvoltării acestora.
9. Despre facultatea de cunoaștere, sau despre rațiune. – Caracterul propriu al acestei facultăți.
10. Despre facultățile care se raportează la facultatea generală de cunoaștere. – Despre conștiință. – Despre atenție.
11. Despre percepția externă.
12. Despre judecată. – Despre raționament.

¹⁰ *Metodul de care debe să ne servim în determinarea facultăților sufletului și diviziunea lor*, București, Imprimeria Statului, 1868 (de aici înainte abreviat *Metodul*).

¹¹ *Filosofia față cu progresul științelor pozitive. Discursu pronunțat la 26 Octombrie 1876, cu ocazia solemnității aniversării Universității de Iassy, sportul cu uă prefață și diverse adnotațiuni, ameliorări și explicări*, Iassy, Tipografia Theodor Balassan, 1876 (de aici înainte abreviat *Filosofia*).

¹² *Cursu de philosophia pentru usulu lyceelor. Redactatu conformu programmei oficiale de lycee și a cellei de bacalaureatu. Cu uă prefață, uă introduțiune generale la philosophiă, uă introduțiune speciale la studiulu fia-cărei ramure philosophice și cu unu resumatu la fine de întréga materiă coprinsă în programma Bacalaureatului [...] Partea I. Psychologia experimentale. Studii assupra omului consideratu ca ființa conscientă și intelligentă, affectivă, sentimentale și morale*, Iassy, Typographia Th. Balassan, 1878 (de aici înainte abreviat *Curs*).

¹³ Leonardescu a publicat mai târziu și niște *Principii de psihologie* (1892) care nu mai pot fi asociate spiritualismului din anii 1870.

¹⁴ Vezi programa integrală în Anexa I.

13. Despre abstracție. – Despre generalizare.
14. Despre memorie. – Despre asocierea ideilor.
15. Despre activitate și diversele ei caracter. – Despre activitatea voluntară și liberă. – Descrierea fenomenului voinței și a tuturor circumstanțelor sale.
16. Demonstrare libertății.
17. Despre eu; despre identitatea lui; despre unitatea lui.
18. Despre distincția dintre suflet și corp.

Pe modelul acestei programe și al celor următoare, elaborate în același spirit, au apărut mai târziu și programele de filosofie românești pentru examenul de sfârșit de studii liceale. Prima a urmat Legii instrucțiunii din 1864, a doua în 1872, a treia în 1876, o alta în 1881. Specificitatea românească constă în scurtarea și simplificarea programei francezești, mai ales prin eliminarea istoriei filosofiei (prevăzută în curriculumul universitar) și a teodiceei, conținutul învățământului filosofic fixându-se la psihologie, logică și morală (statutul introducerii în filosofie fiind ambiguu). Cititorul poate consulta, spre comparație, programa din 1881 în Anexa II¹⁵. Psihologia conținea următoarele noțiuni:

14. Despre simțibilitate și caracterele ei
17. Despre inteligența și diferitele facultăți intelectuale
20. Despre voință
29. Demonstrațiunea libertății umane
26. Probele spiritualității sufletului

În același timp au fost publicate și programe analitice de studii liceale, diferite de cele pentru bacalaureat; curioasă divergență, de care s-a plâns și Leonardescu. Acesta remarca, între altele, că programa pentru bacalaureat este total spiritualistă, în vreme ce programa pentru licee este materialistă în unele părți. În raportul lui Ion Măiorescu asupra stării instrucțiunii publice din 1860 se găsește reproducă programa de filosofie pentru gimnazii (anexa III), aplicată de fapt numai la Sf. Sava, singura școală din Țara Românească în care se predă filosofia. Psihologia nu figura ca disciplină, însă două chestiuni de psihologie rațională erau tratate în Introducere (facultățile sufletului) și Teodicee (nemurirea sufletului). În 1871, I. Pop Florantin propunea proiecte alternative de programe pentru licee și pentru bacalaureat care se vede treaba că nu au întrunit aderenți¹⁶. În 1873, M. Străjanu scria că „ar fi mai bine ... ca manualele de școală, în loc de a urma după sistemul francez și a propune teodiceea ... să se mărginească la niște reflexiuni serioase asupra trebuinței religioase sau metafizice a naturii omenești”¹⁷.

¹⁵ *Monitorul oficial al României*, nr. 136 / 20 septembrie (2 octombrie) 1881, p. 3986.

¹⁶ „Filosofia în liceu” (recenzie critică a manualului lui Charma în traducerea lui Nitzulescu), *Convorbiri literare*, an V, nr. 12 (15 august 1871). Proiectul pentru bacalaureat se găsește și în *Fundamentele de filosofie*, p. 183.

¹⁷ „Un manual de filosofie” (recenzie critică a manualului lui Pop Florantin), *Convorbiri literare*, an VI, nr. 11 (1 februarie 1873), p. 425.

Maiorescu, lucru de așteptat, se arăta și el nemulțumit de psihologia spiritualistă a facultăților din „« manualele de bacalaureat » importate din Franța de pe timpul influenței preponderente a catolicismului oficial”¹⁸. Se poate vedea în reacția acestor trei profesori, tustrei formați în spațiul germanofon, nemulțumirea față de programa franceză pentru bacalaureat, care a condus la amendarea primei programe autohtone pentru bacalaureat și mai ales la evoluția programei pentru licee. Astfel, programa pentru bacalaureat¹⁹ grupa împreună introducerea la studiul filosofiei și psihologia:

[Introducere la filosofie]

1. Definițiunea și utilitatea filosofiei
2. Raporturile filosofiei cu celelalte științe
3. Diviziunea filosofiei

[Psihologie]

4. Teoria facultăților sufletului
5. Despre sensibilitate și caracterele ei
6. Despre inteligență și diferite facultăți intelectuale
7. Despre voință
8. Obiecțiuni în contra libertății umane
9. Probele spiritualității sufletului
10. Demonstrațiunea libertății umane
11. Despre limbă în raport cu cugetarea

Programa pentru licee nu cuprindea partea de introducere în filosofie (care se cerea la bacalaureat!), predarea filosofiei începea direct cu psihologia, în clasa a VII-a de liceu, primul semestru. Urma logica, în semestrul al doilea, și morală, în clasa a VIII-a. Iată cuprinsul programei analitice de psihologie din 1876²⁰:

Psihologia empirică și rațională. Conștiința de sine și de lucruri afară de sine. Diversele fenomene ale sufletului. Diversele operațiuni ale sufletului. Facultățile sufletului. Unitatea și armonia acestor facultăți.

a) Facultatea reprezentativă. Intuițiunea, percepțiunea. Percepțiunea internă și externă. Imaginațiunea. Memoria. Reminiscenta. Asociațiunea ideilor. Mîntea, cugetarea, judecarea. Rațiunea. Concepte despre lucruri care există în spațiu și timp. Idei despre lucrurile mai presus de experiență: ideea libertății, ideea dreptății. Ideea virtuții, ideea imortalității. Ideea lui Dumnezeu. Ideea regnului moral sub dominațiunea unui Dumnezeu drept, sfânt, omnipotent și omniscient, distribuitor al feliicității după măsura moralității.

¹⁸ „O psihologie empirică în limba română” (recenzie critică a manualului de psihologie al lui Popescu), *Convorbiri literare*, anul XV, nr. 7 (1 octombrie 1881), p. 241.

¹⁹ Decret nr. 1707 din 29 august 1876, *apud* C. Leonardescu, *Curs de filosofie pentru uzul liceelor*, pp. 255–256.

²⁰ Decret nr. 1969 din 15 oct. 1876, în *Monitorul oficial al României*, nr. 238 / 24 octombrie 1876, *apud* C. Leonardescu, *Curs de filosofie pentru uzul liceelor*, pp. 253–254.

b) Facultatea senzitivă. Plăcerea și durerea. Bucuria și întristarea. Simpatia și antipatia. Sentimentele de amoare și de ură. Sentimente morale și religioase. Sentimentele de frumos și de sublim. Gustul estetic.

c) Facultatea adoperativă. Instinctul. Voința. Deliberațiunea și rezoluțiunea. Arbitrul sau facultatea de a alege și de a se rezolva la lucrare. Voința condusă de idee. Responsabilitatea omului. Temperamentele. Afectele, pasiunile. Capacitatea, talentul, geniul. Caracterul omului. Formarea caracterului moral. Dezvoltarea facultăților la copii, la juni, la oameni maturi, la bătrâni. Educațiunea omului în armonie cu gradul de dezvoltare al facultăților. Somnul. Morbii sufletului. Vindecarea lor.

Programa analitică publicată în 1878²¹ prevedea același conținut disciplinar. După cum se vede, programa pentru licee era mai bogată decât cea pentru bacalaureat și, în același timp, mai impregnată de spiritul kantian, care domină partea de morală. Psihologia era una a facultăților, continuă cu psihologia rațională spiritualistă și care lua destul de puțin în considerare dezvoltările recente, în speță contribuțiile școlii asociaționiste britanice, dar și pe cele ale herbartienilor. Logica, în afara generalităților, a chestiunilor de logică elementară (teoria noțiunii, a judecării, a raționamentului [= silogistica]) și de metodologie tradițională, pe care le trata și manualul lui Maiorescu, mai cuprindea și o parte de epistemologie și de dialectică (în sensul de artă a dezbaterii). S-ar putea vedea, în această divergență a celor două programe, o tendință de autonomie a filosofiei locale, fie ea și școlară, față de modelul ei francez; autonomie, însă nu independență.

PROBLEMA MINTE–CORP ÎN MANUALELE FRANȚUZEȘTI

Chestiunea raportului sufletului cu corpul aparține, potrivit programei pentru bacalaureatul francez din 1840, psihologiei. În manualul lui Delavigne²², tradus de A. T. Laurian în 1846, ea este tratată începând cu capitolul al XVII-lea, „Despre eu. – Despre identitatea lui. – Despre unitatea lui.”.

Ce este eul? „Eul este personalitatea omenească manifestându-se, cunoscându-se și guvernându-se; viața în plin exercițiu, având conștiința de sine însăși”²³. Eul nu se confundă cu corpul, așa cum a arătat Descartes cu argumentul divizibilității. „Spiritualitatea domnește așadar în eu”²⁴. Însă eul nu se confundă nici cu

²¹ *Monitorul oficial al României*, nr. 248 / 7 (19) noiembrie 1878, pp. 7007–008; vezi Anexa IV.

²² Paul-Arsène Delavigne (1805–184?), născut la Caen, elev al Colegiului Stanislas, premiat la Concursul general din 1822, pentru disertația în latină, licențiat în litere, publicase încă din vremea Restaurației un *Memento de l'étudiant où Résumés complets de rhétorique, d'histoire, de géographie, de philosophie, de mathématiques élémentaires, de physique, de chimie et d'astronomie* (ediția a doua, în 1829). Tratatul problemei suflet–corp este același în acest *Memento* și în *Manualul* pe care îl va publica mai târziu.

²³ *Manual de filosofie lucrat după programa universității de la Paris de A. Delavigne licențiat al Academiei din Paris, tradus de A. Treb. Laurian, Prof. de Filosofie în Colegiul Național*, București, Cu tiparul Colegiului Național, 1846, p. 67.

²⁴ *Ibidem*.

sufletul: „Sufletul e substanța ce coexistă cu corpul în toată durata vieții omenești, care începe a coexista de la nașterea noastră, și rămâne inseparabil de dânsul, chiar și în condițiunile de inerție aparentă, precum sunt copilăria și somnul. Eul e personalitatea totală în plinul exercițiu al funcțiunii omenești, care nu există numai, și încă se și distinge, prin conștiință de suma celorlalte existențe sau de non-eu [...]. Sufletul există așadar cu eul, și poate exista după dânsul, fiindcă viața omenească poate înceta fără ca substanța să se nimicească”²⁵. Acest dualism corp–suflet este „justificat” cu citate din Damiron și Jouffroy.

Care este distincția dintre suflet și corp? „Sufletul și corpul sunt două substanțe esențiale distincte, și cu toate acestea așa de strâmt legate una cu alta, încât unitatea vieții omenești nu e compromisă prin coexistența lor în unul și tot același subiect.”²⁶ Omul are proprietăți care pot fi grupate în două clase, mutual exclusive, „deci se înțelege că nu reșed în o singură substanță”²⁷, deci ființa omenească trebuie să fie compusă din două substanțe, constituind fiecare subiectul proprietăților dintr-o clasă. Proprietățile incompatibile cu proprietățile corpului (i.e. întinderea, complexitatea, divizibilitatea, variabilitatea) sunt cugetarea, unitatea, indivizibilitatea, identitatea. Acestea trebuie să inhere în altă substanță decât corpul, care nu poate fi decât incorporeală și imaterială. „Așa se află stabilită spiritualitatea sufletului.”²⁸

Delavigne respinge sumar materialismul cu argumentul următor: „Materialiștii referesc operăciunile intelectuale materiei cirebrale. Însă vericare să fie proprietățile spețiale ale crerului, cu toate acestea el e material, și, ca atare privat de unitate, de identitate și de spontaneitate; așa încât cu această ipoteză, nu se poate esplica ceea ce e mai important în viața omenească, și abia căpătăm soluțiuni puțin îndestulătoare despre cestiunile secundare. Refutăciunea cea mai decisivă a unei atari sisteme consistă în reînnoirea moleculară a crerului care se efectuează durând că personalitatea rămâne una și identică”²⁹.

Care este explicația unității celor două substanțe într-o singură ființă? În fapt, scrie Delavigne, ea este incontestabilă; în raționament, se poate să fie vorba despre o „problemă insolubilă”; „sau cel puțin știința n-a putut încă da de pe acest punct esplicăciuni îndestulătoare”³⁰, „nu ni e cu puțință să justificăm rațional corelăciunea lor”³¹.

Delavigne menționează și o altă versiune de dualism, nu al substanțelor, ci al puterilor; două puteri, una înțelegătoare și psihologică și alta moleculară și fiziologică, care pot lucra una asupra alteia, fiind ambele, ca puteri, imateriale. Însă cum poate o putere imaterială, cea moleculară, lucra asupra moleculelor, care sunt materiale?

²⁵ *Ibidem*, pp. 67–68.

²⁶ *Ibidem*, p. 73.

²⁷ *Ibidem*, p. 74.

²⁸ *Ibidem*, p. 74.

²⁹ *Ibidem*, pp. 74–75.

³⁰ *Ibidem*, p. 75.

³¹ *Ibidem*, p. 76.

Delavigne profesează, aşadar, dualismul cartezian al substanţelor, în forma cea mai ortodoxă, acceptând interacţionismul şi proclamând incapacitatea noastră de a explica modul interacţiunii celor două substanţe.

Aceeaşi ordine e urmată, firesc, în celălalt manual francezesc tradus la noi, cel tradus de Zalomit, cel al lui Antoine Charma (1801–1869). Printr-o lovitură a hazardului, acest filosof francez puţin cunoscut a ajuns la noi descălecătorul filosofiei universitare. Normalian (Şcoala Normală Superioară se numea pe vremea lui Pensionul Normal) – protejat al lui Victor Cousin –, licenţiat în 1823, *agrégé* în 1830, doctor *ès lettres* în 1831, a fost profesor de filosofie la Facultatea de Litere din Caen din 1830 până la moarte. Opera lui este bogată, cuprinzând nu doar scrieri de filosofie³² (manuale, monografii, biografii, articole), ci şi de arheologie şi de paleografie. În filosofie a dat lucruri interesante despre limbaj (în teza lui de doctorat, citată de Darwin) şi despre fenomenul somnului. Manualul său de filosofie pentru bacalaureat pare să fi fost foarte popular; în orice caz, se poate bănui că era manualul cu cea mai bună reputaţie între 1845 şi 1848, perioadă în care Ion Zalomit a petrecut un an la Paris³³. Probabil că Zalomit şi-l procurase atunci şi se întorsese cu el în ţară; aceasta ar putea explica alegerea lui Zalomit din 1854, când manualul lui Charma nu mai corespundea programei oficiale din Franţa³⁴. Ca autor predilect, Charma a fixat cadrul de discuţie a multor chestiuni filosofice, inclusiv a chestiunii care ne interesează.

Charma defineşte eul ca uniunea celor trei facultăţi ale sufletului, sensibilitatea, inteligenţa şi voinţa, însă afirmă că voinţa este facultatea fundamentală care „constituieşte mai cu seamă pe Eu şi îl desface de non-eu; eu sunt fiindcă mă opui naturei, adică fiindcă voesc”³⁵. Prezenţa facultăţilor nu este suficientă pentru existenţa eului, se mai cere actualizarea lor. „Când zicem că eul este unul, nu zicem că omul întreg este unul. Este învederat că omul este îndoit. Pe lângă una dintr-acele unităţi adevărate şi substanţiale, ce o numim suflet, uneşte una dintr-acele false şi curat formale ce o numim corp. Ceea ce distinge cu desăvârşire aceste două elemente omeneşti este 1° indivizibilitatea unuia şi

³² Principalele sunt: *Essai sur le langage* (1831, teză de doctorat), *Essai sur les bases et les développements de la moralité* (1834), *Réponses aux questions de philosophie contenues dans le programme adopté pour l'examen du baccalauréat ès lettres* (manualul tradus la noi), cu ediţii în 1835, 1841, 1844 (reluată în 1846), 1868, *Leçons de philosophie sociale* (1838), *Leçons de logique* (1840), *Essai sur la philosophie orientale* (1842), *Biographie de Fontenelle* (1846), *Du sommeil* (1851), *Saint Anselme, notice biographique, littéraire et philosophique* (1855), *Les philosophes normands* (1856), *Guillaume de Conches* (1857), *Condorcet, sa vie, ses œuvres* (1863).

³³ Nu ştim exact când anume a fost Zalomit la Paris, anul 1847 pare cel mai plauzibil.

³⁴ Zalomit a tradus manualul lui Charma după ediţia a treia, apărută în 1844. Manualul lui Charma era inclus şi în amplul *Nouveau manuel du baccalauréat ès lettres*, publicat de Hachette, ediţiile din 1844 şi 1846 (un manual complet, cuprinzând toate disciplinele de examen). Începând din 1848, odată cu schimbarea programei oficiale, răspunsurile la întrebările de filosofie din acest manual complet pentru bacalaureat n-au mai fost redactate de Charma. În 1848 Jourdain îi ia locul. Totuşi, la noi Charma continuă să rămână autoritate, fără îndoială graţie influenţei lui Zalomit şi a elevilor săi.

³⁵ *Elemente de filosofie după A. Charma traduse de I. Zalomit, Doctor şi Profesor de Filosofie*, Bucureşti, Tipografia Colegiului Naţional, 1854, p. 74.

divizibilitatea celuilalt; 2° prezența cugetării în cel de-al doilea; 3° identitatea elementului simplu, și, din contra, prin neconținuta substituție a părților celor nouă la părțile cele vechi care per neconținut, deasa reînnoire a elementului compus; 4° în fine, diversitatea facultăților care ne dau, una, adică percepția esternală, sensibilă, fenomenele corporale; alta, adică percepția internă, fenomenele spirituale. Aceste diversități constituiesc aceea ce în general se numește materialitatea corpului și nematerialitatea sufletului.”³⁶

Cum pot sufletul imaterial și corpul material lucra unul asupra altuia? Lucrul cel mai înțelept, consideră Charma, ar fi să recunoaștem neputința noastră de a rezolva problema. Totuși, face o seamă de observații care pot lumina chestiunea, în fapt un argument destul de interesant contra dualismului cartezian.

1) Interacțiunea mutuală a sufletului și a corpului se stabilește nu între moduri, ci între substanțe.

2) În timp ce cunoaștem bine modurile, natura intimă a substanțelor nu ne este cunoscută.

3) De aici urmează o reformulare a problemei: „cum lucrează o substanță necunoscută asupra unei substanțe tot necunoscute?”³⁷

4) Dar dacă substanțele sunt necunoscute, de ce să le presupunem de naturi diferite, iar nu asemenea? Nu se poate conchide de la mod la substanță, căci între acestea este un „abis”.

5) De ce să nu acceptăm atunci teoria monadelor a lui Leibniz, care face din suflet o monadă, iar din corp un roi de monade?

6) Atunci acțiunea sufletului asupra corpului și a corpului asupra sufletului ar fi acțiunea unei substanțe asupra alteia de aceeași natură.

7) Această teorie împacă școala materialistă cu școala spiritualistă. Aici Charma se arată cu adevărat eclectic, arătând cum „aceea ce este rațional în amândouă teoriile opuse rămâne nevătămat, și pere numai aceea ce nu răspunde cercetărilor ce facem”³⁸.

8) Obiecția este că trebuie să i se acorde subiectului cugetător un loc în spațiu. Dar cei care o fac „închid fără sfială sufletul în corp”, făcând indirect ceea ce refuză să facă direct. Nu se poate separa noțiunea întinderii de cea a existenței reale; Dumnezeu însuși, afirmă Charma, este „întinderea nemărginită și indivizibilă”. Charma sugerează că sufletul este o întindere infinitezimală, indivizibilă, în timp ce corpul este o întindere divizibilă. Corpul s-ar afla astfel între suflet și Dumnezeu, „deși într-o distanță nemărginită unul de altul”³⁹.

În prima ediție a manualului său (1835), Charma spune că nu dorește să examineze ipoteza din punct de vedere ontologic, preferând să se „închidă în întrebare”. Dar crede că la Leibniz se întrevede o soluție pe care Leibniz însuși a ratat-o inexplicabil, și care permite dispensarea de doctrina armoniei prestabilite. Doctrina

³⁶ *Ibidem*, p. 79.

³⁷ *Ibidem*, p. 81.

³⁸ *Ibidem*, p. 83.

³⁹ *Ibidem*, p. 83.

lui Charma, pe care nu îndrăznește să o afirme fățiș în acele vremuri de supremație a spiritualismului, pare să fie o formă de monism neutru. Sufletul pare să fie conceput ca un atom care nu este nici material (căci tot ce e material e divizibil), dar nici spiritual sau mintal (căci ceea ce e „spiritual” nu are întindere). Corpul este un agregat de asemenea atomi, în care unul – sufletul – este dominant. Astfel, sub forma unei profesii de ignoranță și în modul retoric al întrebării, Charma avansa un punct de vedere puțin canonic, care abandona dogma spiritualității sufletului, fără să renunțe la imaterialitatea acestuia. De altfel, el a și fost acuzat în epocă, dinspre mediul teologic catolic, de ateism și materialism.

În manualele acestor doi autori, ca și în altele, atât anterioare, cât și posterioare, lucrate după alte programe⁴⁰, se adopta dualismul substanțelor, respingându-se materialismul și, în cadrul dualismului, interacționismul, care era preferat unor teorii concurente, patru la număr: ocazionalismul lui Malebranche, doctrina armoniei prestabilite a lui Leibniz, teoria influxului fizic, atribuită în principal lui Euler și teoria mediatorului plastic atribuită platonistului cambridgian Ralph Cudworth. Respingerea acestor alternative la interacționism era făcută cu aceleași argumente, mai mult sau mai puțin dezvoltate. Charma, care se vede că trata subiectul din obligație, este extrem de sumar: Euler face din suflet un corp, adică un agregat material, Malebranche neagă un fapt imposibil de respins, „acțiunea reală și imediată a corpului asupra sufletului și a sufletului asupra corpului”, Leibniz neagă același fapt și, în plus, răpește omului libertatea, iar Cudworth „depărtează dificultatea dar nu o ridică”. Delavigne este doar puțin mai generos cu detaliile: ocazionalismul lui Malebranche și armonia prestabilită a lui Leibniz atribuie lui Dumnezeu faptele omului, sacrificând astfel libertatea; teoria influxului fizic a lui Euler „consideră sufletul ca o materie subțire care poate intra în contact cu corpul și poate recepționa comunicăciunea imeziată a impresiunilor lui”⁴¹, ceea ce contrazice experiența; teoria „mediatorului plastic” a lui Cudworth „pune între suflet și între corp o a treia substanță mezieitate spirit și mezieitate materie. Însă cu aceasta împinge numai de o parte dificultatea, fiindcă uniunea acestor două părți ale substanței miziatrice nu e mai comprensibilă decât a sufletului și a corpului”⁴².

Un alt punct comun este adoptarea unei poziții augustinian-pascalienne, uneori Pascal fiind și citat: „Cine n-ar crede, văzându-ne compunând toate lucrurile din spirit și trup, că acest amestec ne-ar fi chiar foarte de înțeles? Și totuși este lucrul pe care-l înțelegem cel mai puțin. Omul este pentru el însuși cel mai minunat scop al naturii, căci nu poate concepe ce este trupul și mai puțin chiar ce este spiritul și aproape deloc că un lucru oarecare cum este corpul poate fi unit cu spiritul. Aceas-

⁴⁰ E.g., cel al lui Perrand, cuprinzând în tomul al doilea răspunsurile la întrebările de metafizică și morală pentru bacalaureat, „după principiile de filosofie ale dlui de Laromiguière” (1827), cel al lui Edme Ponelle (ediția a treia 1828, un compendiu, lucrat după noua programă din 1840, publicat în 1841), cel al lui Lefranc, din 1844, ș.a.

⁴¹ *Ibidem*, p. 76.

⁴² *Ibidem*, p. 76.

ta este culmea dificultăților sale de înțelegere și totuși aceasta este propria lui ființă. *Modus quo corporibus adhaerent spiritus comprehendi ab hominibus non potest et hoc tamen homo est*⁴³. Charma, cum am văzut, evocă o altă doctrină, păzindu-se de a o afirma, însă indică în același timp răspunsul așteptat de comisiile de examinare, *ignoramus*.

Din lectura acestor manuale se constată existența unui corpus doctrinar care forma obiectul învățământului filosofic și care trebuia stăpânit de orice candidat la bacalaureat. Oricare ar fi fost opțiunile personale ale profesorului, comisiile de examinare, dominate de adepții spiritualismului eclectic, așteptau pesemne răspunsuri ortodoxe. Se aștepta de la un absolvent de liceu (sau colegiu, cum s-a numit înainte de Napoleon și după el) să poată apăra dualismul substanțelor, prezentând argumente contra materialismului secolului al XVIII-lea și interacționismul, cu câteva argumente contra doctrinelor rivale. Așadar, problema raportului dintre suflet/spirit și corp se pune în forma pe care o luase în secolul al XVIII-lea, în colegiile vechilor universități, desființate în anii Revoluției.

Trebuie precizat că manualul lui Delavigne a încetat repede să fie utilizat, el supraviețuind parțial în compilația lui Ghenadie Enăceanu⁴⁴, care nu știm cât s-a citit, cât s-a utilizat ca instrument didactic. Autorul canonic a fost Charma și aceasta exclusiv datorită alegerii și utilizării lui de către Zalomit, atât la Sf. Sava cât și la Facultatea de litere.

PROBLEMA MINTE–CORP LA D. A. LAURIAN ȘI C. LEONARDESCU

Teza de licență a lui Laurian, în ciuda dimensiunilor modeste și a caracterului universitar, are mai multă importanță pentru istoria filosofiei românești decât i s-a atribuit îndeobște. Pe lângă faptul că face parte dintre primele trei teze de filosofie publicate în românește, cărțuia de 124 de pagini este prima de psihologie rațională din cultura română. Teza tratează întrebările de psihologie rațională din programa pentru bacalaureatul francez, înscriindu-se într-un dialog cu manualul lui Charma. Atunci când se îndepărtează de Charma este, în general, pentru a îl urma pe Tiberghien, krausistul bruxellez.

O comparație a structurii tezei lui Laurian cu partea de psihologie a programei din 1840 pentru bacalaureat este elocventă:

⁴³ *Cugetări*, secțiunea a II-a, 72, trad. Maria și Cezar Ivănescu, Aion, 1998, p. 183. Citatul latinesc este din Augustin, *De civitate Dei*, XXI, 10: „Modul în care spiritul se unește cu trupul nu poate fi înțeles de om, și totuși acesta este omul” (trad. rom. *ibidem*, p. 227).

⁴⁴ *Principii de filosofie: pentru usul școlilor secundarii din România, și apropiate la programa în vigoare*, București, Tipografia Lucrătorilor Asociați, 2 vol., 1868–1869.

PROGRAMA 1840 / CHARMA / ZALOMIT	D. A. LAURIAN
	Considerațiuni generale I. Spiritul și corpul II. Distingerea dintre suflet și corp III. Raportul dintre corp și spirit Cap. I. Despre metod
7. A da o teorie a facultăților sufletului. – Ce înseamnă a determina existența unei facultăți?	Cap. II. Facultățile sufletului Distingerea facultăților; raportul facultăților
8. Sensibilitatea. – Caracterul său. – Distingerea sensibilității de toate celelalte facultăți și marcarea locului ei în ordinea dezvoltării acestora.	
9. Despre facultatea de cunoaștere sau despre rațiune. – Caracterul propriu al acestei facultăți.	Cap. III. Despre facultatea generală de a cunoaște Caracterul general al acestei facultăți
10. Despre facultățile care se raportează la facultatea generală de cunoaștere. – Despre conștiință. – Despre atenție.	A. Despre facultățile care se raportează la facultatea generală de a cunoaște
11. Despre percepția externă.	B. Percepțiunea externă
12. Despre judecată. – Despre raționament.	C. Despre județiu D. Despre raționament
13. Despre abstracție. – Despre generalizare.	E. Despre abstracțiune F. Despre generalisațiune
14. Despre memorie. – Despre asocierea ideilor.	G. Despre memorie
	Cap. IV. Despre facultatea de a simți Caracterele sentimentului
15. Despre activitate și diversele ei caracter. – Despre activitatea voluntară și liberă. – Descrierea fenomenului voinței și a tuturor circumstanțelor sale.	Cap. V. Despre voință
16. Demonstrarea libertății.	Cap. VI. Demonstrarea libertății
17. Despre eu; despre identitatea lui; despre unitatea lui.	
18. Despre distincția dintre suflet și corp.	
19. Despre metodă. – Despre analiză și sinteză.	

După cum se observă, Laurian urmează fidel ordinea chestiunilor din programă⁴⁵, operând doar două modificări: el începe cu chestiunile generale (17–18), în loc de a termina cu acestea, urmând aici pe Tiberghien; el tratează sensibilitatea după facultatea de a cunoaște, pentru că o apropie de voință din perspectiva raportului dintre corp și spirit. Însă nu omite niciuna dintre întrebările programei pentru bacalaureat⁴⁶.

Referințele lui Laurian sunt destul de variate, menționați fiind autorii clasici ai modernității (Descartes⁴⁷, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Locke, Condillac, Hume, Buffier, Reid, Maine de Biran, Laromiguière), dar și autori contemporani lui, precum mai cunoscuții Krug, Büchner, Moleschott, Cournot, dar și mai obscurii Jürgen Bona Meyer, Pezzani, Sacy, Blanc de Saint-Bonnet, Tandel, Cournault etc. Este de reținut că Laurian este primul care combate „materialismul vulgar”, dar și primul care arată că îl cunoaște. Există însă două grupuri de autori mai des citați și care se demarcă. Primul este cel al membrilor școlii lui Cousin: Jouffroy, Damiron, Garnier, Janet, Franck și mai ales Charma; aceștia sunt citați frecvent, numai Charma de cel puțin o duzină de ori. Al doilea grup este cel al filosofilor krausiști: Krause însuși (cu *Psychische Anthropologie* și *Das System der Philosophie*), Sanz del Rio⁴⁸ (*Sistema de la filosofia*) și Guillaume Tiberghien⁴⁹, citat de vreo 10 ori cu mai multe scrieri (*Psychologie, Etudes sur l'instruction obligatoire, Esquisses de philosophie morale, Introduction à la philosophie et préparation à la métaphysique*). De aici se poate vedea, deja, că Laurian se mișcă între eclecticism și krausism, între Charma și Tiberghien, fiind hotărât antimaterialist, dar opus și „idealismului” înțeles ca monism spiritualist. Așa cum se va vedea, el propune un dualism al substanțelor necartezian, „armonic”, în care raportul dintre corp și spirit este de „condiționalitate” sau dependență mutuală fără interacțiune cauzală, deci un soi de paralelism psiho-fizic.

În „Considerațiunile generale”, Laurian își propune a „specta pe om ... în tесеa, antitesea și sintesea sa”⁵⁰: mai întâi în momentul unității spiritului și corpului, apoi în momentul distincției spiritului de corp, în fine, în cel al armoniei acestora. Discursul lui este conspectul fidel⁵¹, alternând parafraze și traduceri cuvânt cu cuvânt, al primului capitol, „Tablou al naturii umane”, al Introducerii tratatului de psihologie a lui Tiberghien⁵².

⁴⁵ Laurian afirmă explicit că lucrează „conform programei universității parisiene” (*Metodul*, p. 106).

⁴⁶ Laurian susține că nu a dorit să dea „un tractat de psihologie”, însă a dorit să atingă „într-un mod siletic mai toate chestiunile ce se află în strânsă legătură cu tесеa noastră” (p. 132).

⁴⁷ Pe pagina de gardă a tezei se poate citi motto-ul „*cogito, ergo sum. Cartesius*”.

⁴⁸ Sanz del Rio (1814–1869), profesor universitar la Madrid, discipol al lui Ahrens, exponent major al krausismului spaniol.

⁴⁹ Tiberghien (1819–1901), elev al lui Ahrens, exponent major al krausismului belgian.

⁵⁰ *Metodul*, p. 6.

⁵¹ Deși Laurian se referă la „filosoful bruxelez”, el lasă impresia necunosătorului că numai din când în când el regăsește tezele lui Tiberghien, în rest gândind independent. Nu este deloc cazul; tehnic, în zilele noastre ar fi vorba despre un plagiat. Însă, după cum știm (*cf.* cazul Maiorescu), etica academică era foarte aproximativă, la noi, în acele vremuri. În apărarea lui, Laurian mai introduce, pe ici, pe colo, informații noi, se duce la autorii menționați de Tiberghien și îi citește.

⁵² *Psychologie. La science de l'âme dans les limites de l'observation*, Bruxelles, Librairie Polytechnique de Decq, 1862. Introducerea cuprinde două capitole. Acest tratat se voia „o pregătire pentru metafizi-

Laurian nu contribuie decât foarte puțin la substanța acestor „considerațiuni”. Unitatea ființei umane ține de simțul comun⁵³, spiritul și corpul fiind „expresiunile distincte ale acestei unități”⁵⁴. Faptul că spiritul și corpul sunt ambele sub controlul „nostru” probează după Laurian existența acestei unități. Această unitate este *eul* (nu sufletul; sufletul este pentru Laurian sufletul întrupat). *Eul* nu se poate reduce la spirit, corpul face parte din eu în egală măsură (eu nu sunt numai spirit, sunt și corp). Termenul „eu” trebuie atribuit „omului întreg, spirit și corp, deși *eul* nu poate fi numit și înțeles decât de spirit”⁵⁵.

Unitatea spiritului și a corpului în eu nu este una nediferențiată. Sub unitate se ascunde o „dualitate”, omul unitar nefiind „nici pur spirit, nici pură natură, în înțelesul idealismului sau al materialismului”⁵⁶. Distincția spiritului de corp este formulată în termeni substanțialiști: *eul* este unitatea a două substanțe, altfel spus și spiritul, și corpul sunt substanțe. Însă Laurian se opune dualismului cartezian și celui religios-gnostic: el acceptă că spiritul și corpul au proprietăți comune (nu sunt, deci, caracterizate de atribute reciproc incompatibile, ca la cartezieni) și acordă ambelor aceeași demnitate, neconsiderând corpul „vil”, inferior, handicapant pentru spirit⁵⁷. „Antitese nu există între om și spirit, nici între om și corp, ci între corp și spirit ca determinațiuni ale aceleiași naturi. Omul este spirit, omul este corp, dară spiritul nu este corp.”⁵⁸

Laurian sugerează că *eul* nu poate fi conceput ca sumă a corpului și a spiritului, ci ca produs al acestor doi „factori”⁵⁹. Care este deosebirea dintre spirit și corp? Poate fi vreunul redus la celălalt? Laurian se opune monismelor reduționiste, materialismul și „idealismul”, sub cuvânt că „ambele doctrine voiesc a suprima problema raporturilor dintre corp și suflet”⁶⁰ – a o suprima, mai degrabă decât a o explica. Contemplând chestiunea la nivel cosmologic (există oare „două ordine de cauze, două ordine de substanțe în totul lucrurilor, sau numai unul”⁶¹?), Laurian conchide că spiritul nu este identic cu materia, însă ele trebuie să aibă „proprietăți comune, care le permit a se uni în om”⁶². Proprietățile corpului și cele ale spiritului sunt astfel complementare, „distincte și împărțite astfel încât ceea ce este în minus la unul, este în plus la celălalt, ceea ce domină într-o parte se atrofiază în cealaltă”⁶³. Corpul și spiritul ascultă fiecare

zică, considerată ca știință” (p. iii). În afară de Krause și Ahrens, Tiberghien se bazează pe spiritualiștii francezi ai vremii lui (Garnier, Damiron etc.). Multe dintre referințele lui au trecut *telles quelles* la Laurian.

⁵³ Laurian îl cunoaște pe Buffier, întemeietorul francez al filosofiei simțului comun, pe care Tiberghien nu-l folosește, cel puțin în *Psychologie*. Respectul pentru simțul comun vine mai degrabă pe filiera lui Jouffroy, a spiritualismului eclectic în general.

⁵⁴ *Metodul*, p. 6.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 7.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 8.

⁵⁷ „Corpul nu este un instrument în serviciul spiritului, el e o frumoasă operă a naturei care nu se supune comandamentului decât dacă este condus după propriile sale legi” (*Metodul*, p. 15).

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 9. De remarcat schimbarea de terminologie: suflet, nu spirit.

⁶¹ *Ibidem*, p. 8.

⁶² *Ibidem*, p. 9.

⁶³ *Ibidem*.

de legi proprii, ale necesității fizice („fatalitatea”) respectiv ale necesității morale (datoria). Însă nu există abis între natură și libertate, ca la Kant, ci doar distincție, adică corelație.

Aceste proprietăți comune ale spiritului și corpului, pe care Laurian le postulează pornind de la *faptul* unității, nu sunt niciodată explicitate, cu excepția *activității* și *conexității*. Atât materia, cât și spiritul sunt active, însă activitatea spiritului este proprie, spontană, în vreme ce activitatea materiei este de împrumut, receptivă, „forțată și nevoluntară”⁶⁴. Atât materia, cât și spiritul sunt continue, însă continuitatea spiritului nu este omogenă, el dezvoltându-se facultate după facultate, succesiv și nu simultan. Astfel, activitatea este predominantă în spirit și continuitatea, dominată, în vreme ce continuitatea este predominantă în materie, iar activitatea, dominată și secundară. „Existența și activitatea proprie, iacă ceea ce caracterizează esențialmente spiritul, considerat în sine și în toate manifestațiunile sale; iacă ceea ce face originalitatea sa și explică toate fenomenele vieții sale [...]. Cât despre corp, ceea ce formează originalitatea sa, ceea ce face rațiunea valorii și imperfecțiunilor sale, frumusețea și anomaliile sale, este ideea de conexitate, de încatenare, de continuitate”⁶⁵.

Concluzia lui Laurian este că dualitatea spirit-materie este ireductibilă. El susține așadar un dualism de substanțe necartezian, în care „spiritul este manifestațiunea naturii noastre sub caracterul predominant al vieții proprii; corpul manifestă această natură sub caracterul dominante ale încatenării și continuității în spațiu”⁶⁶. Urmează că „spiritul și corpul se completează și *trebuie* (s.n.) să se unească în om”⁶⁷. Dualismul substanțelor este însă corelat monismului naturii: omul are o unică natură sau esență⁶⁸ care se realizează în două substanțe. Așadar, corpul și spiritul au o unitate esențială, iar persoana umană (eul) manifestă o dualitate (diversitate) substanțială. Omul nu este nici unitate lipsită de diversitate, nici diversitate lipsită de unitate, ci unitate în diversitate. Or, „unitatea și varietatea combinate produc uniunea sau armonia”⁶⁹; dualitatea corp-spirit este armonică, simpatcă, ar spune Eliad⁷⁰.

Ce se poate spune despre caracterul uniunii spiritului cu corpul? Laurian nu rămâne la agnosticismul convențional al manualelor spiritualiste, considerând odată cu

⁶⁴ *Ibidem*, p. 12.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 14.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 6

⁶⁹ *Ibidem*, p. 17. La Tiberghien: „Unitatea naturii umane trebuie să aducă uniunea spiritului și a corpului. Important este deci să nu stabilim bariere între cele două substanțe. Ele sunt distincte, fără îndoială, dar nu separate, pentru că se unesc, fără a se confunda. Unitatea împiedică separarea, după cum varietatea împiedică confuzia. Unitatea și varietatea combinate produc uniunea sau armonia” (*op. cit.*, p. 20).

⁷⁰ Laurian nu îl citează pe Eliad, dar nu este exclus să fi citit din *Isahar sau laboratorul* primele capitole, apărute în foileton la sfârșitul lui 1859, în care Eliad își rezumă teoria trinitaristă pe care o dezvoltase mai pe larg în *Istoria critică universală* (capitolul „Monada, diada și triada” a fost publicat în *Curierul românesc*, nr. 2 și 3 din 6, respectiv 13 decembrie). S-a scris despre afinitatea lui Eliad cu Proudhon și despre influența acestuia asupra autorului *Echilibrului între antithese*; însă se știe prea puțin că Proudhon a fost influențat de Krause. Nu ar strica o cercetare asupra acestui nebanuit filon de krausism românesc.

Tiberghien că știința a ridicat în parte vălul misterului, de îndată ce a abandonat materialismul mecanicist. Într-adevăr, câtă vreme corpul este conceput ca mecanism, comerțul lui cu spiritul nu poate evoca decât imaginea unei fantome într-o mașină, după expresia lui Ryle. Imposibilitatea de a concilia știința modernă, fondată pe ceea ce Whitehead a numit „materialismul științific”, cu teoria influxului sau a acțiunii reciproce, „singura conformă cu simțul comune”⁷¹, a condus la abandonul acesteia. Pentru a surmonta această imposibilitate filosofii au născocit „ipotezele” influxului fizic, armoniei prestabilite, cauzelor ocazionale și mediatorului plastic. Laurian nu acordă nicio considerație teoriei mediatorului plastic, criticând în schimb ocazionalismul și armonia prestabilită, pe care le expune mai pe larg. Ambele teorii „dărâmă unitatea omului, negând orice raport între suflet și corp, violentează conștiința și simțul comune”⁷², compromit libertatea omului și ridică acestuia responsabilitatea morală. Principala eroare comisă de Malebranche și Leibniz este conservarea separării carteziene a celor două substanțe și proclamarea imposibilității comunicării lor. Această separare este însă o prejudecată, ea nu rezultă din examinarea faptelor de observație.

Ce concluzii indică examinarea acestor fapte? Că uniunea corpului cu spiritul este esențială, nemijlocită și completă⁷³. „Uniunea spiritului și a corpului este *esențială*, sau conformă cu esența proprie a fiecăreia din aceste ființe; pentru că amândouă își conservă în această unire natura lor distinctă și opusă. Spiritul nu poate produce efect asupra corpului decât lucrând conform cu legile corpului, și corpul asupra spiritului decât lucrând conform cu legile spiritului.”⁷⁴ „Uniunea spiritului și a corpului este *imediată* sau directă, pentru observațiune ca și pentru metafizică [...]. Noi cunoaștem uniunea spiritului și a corpului fără a avea cunoștință de vreun intermediar [...]. Unitatea omului se manifestă printr-o dualitate de substanțe, iar nu printr-o trinitate de natură.”⁷⁵ Uniunea *completă* a spiritului cu corpul este specificată astfel: „deși opozite, sunt însă organizate pe același plan, fiecare în sfera sa după propria lor esență și ... așezate în armonie unul cu altul, și fiind în corespondență totală și parțială”⁷⁶. Există un paralelism al dezvoltării corpului și spiritului, care se traduce deopotrivă în simetrie și contrast. Fiecărei determinații a unuia îi corespunde în celălalt o determinare complementară. Astfel, voinței (spirituale) îi corespunde în corp o tendință motrice realizată în nervi. Gândirii (spirituale) îi corespunde creierul, iar sentimentului, „inima” (aparatură circulator). „Cordul și cerve-

⁷¹ *Metodul*, p. 18.

⁷² *Ibidem*, p. 21.

⁷³ Ea mai este și permanentă, exclusivă și involuntară, însă Laurian nu se duce cu conspectul până acolo, din lipsă de spațiu și pentru a nu ajunge la capătul firului Ariadnei înainte de a ieși din labirint, din dorința de a vizita totul.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 25.

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 25–26. Este curioasă această respingere a trinitarismului; omul este o natură în două substanțe, nu în trei. Numai Eufrosin Poteca susținuse că omul este „trispotic”, introducând sufletul, ca mediator între corp și minte.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 29.

lul [...] sunt cei doi poli ai activității fizice, cum sentimentul și cugetarea sunt cele două fațe contrastanți ale activității spirituale.”⁷⁷

Această corelație a spiritului și corpului este gândită prin conceptul de *condiționalitate*, pe care Tiberghien îl opune celui de cauzalitate. „Considerând raporturile părților între ele din punct de vedere al coexistenței lor obținem o categorie nouă, cea a *condiționalității*. Două lucruri precum spiritul și corpul, care sunt unul cu celălalt într-un același întreg, sunt necesare unul altuia, cu atât mai necesare cu cât sunt mai opuse sau mai eterogene, astfel încât dacă unul pătimeste sau duce lipsă de ceva, celălalt pătimeste și duce lipsă și el: această relație se numește condiție; ea exprimă dependența mutuală sau bilaterală a doi termeni coordonați, solidaritatea părților, în vreme ce cauzalitatea desemnează un raport unilateral, dependența părții față de întreg. [...]. Din ideea de condiție derivă ideea de *complement*. Ceea ce are nevoie de condiții exterioare pentru a trăi este incomplet și trebuie să se completeze prin concursul altuia.”⁷⁸ Cauzalitatea ar ține, după Tiberghien, între un lucru supraordonat (întregul) și un lucru subordonat (partea). Pentru a mări confuzia, Tiberghien afirmă că efectul-partea este fondat sau întemeiat în cauza-întreg. El suprapune astfel trei relații distincte: cauză–efect, întreg–parte, fundament–consecință⁷⁹. Condiționalitatea, în schimb, este simetrică, având loc între două sau mai multe lucruri coordonate aparținând aceluiași întreg, precum „originarea dependentă” în budism⁸⁰. Condiționalitatea, în acest sens, este caracteristica întregurilor organice. Raportul corp–spirit este analog, la Tiberghien, raportului Natură–Rațiune universală. Natura și Rațiunea, sau Materia și Spiritul, formând un contrast, trebuie să intre în sinteză în virtutea principiului plenitudinii (toate posibilitățile trebuie să se realizeze). Astfel apare omul. De aceea realitatea fundamentală este constituită din corpuri materiale, spirite și oameni (pe care Tiberghien refuză să îi treacă în rândurile mamiferelor, propunând noțiunea de regn uman, distinct de cel animal). Natura și Rațiunea îl exprimă pe Dumnezeu, în care și prin care există. Ele stau în raport de efect-partea-consecință cu Dumnezeu și în raport de condiționalitate una cu alta⁸¹. Natura este necesară dezvoltării Rațiunii, după cum Rațiunea este necesară dezvoltării Naturii, același lucru putându-se spune despre corp și spirit.

În rezumat, Laurian acceptă dualismul de substanțe, însă acordă celor două substanțe proprietăți comune, care permit uniunea lor în actul existenței pe timpul vieții. Uniunea însă nu implică pentru el interacțiune cauzală, ci concomitență a cauzării mintale și a celei fizice. Stările corpului sunt condiții ale stărilor spiritului și

⁷⁷ *Ibidem*, p. 31.

⁷⁸ G. Tiberghien, *Logique. La science de la connaissance*, Paris, A. Lacroix, Verboeckhoven et Cie, 1865, p. 89.

⁷⁹ Paralelismul acestor relații este numai parțial, ele neavând toate proprietățile formale în comun. Astfel, cauzalitatea este tranzitivă, în vreme ce relația întreg–parte nu este.

⁸⁰ Krause era foarte interesat de Orient, este una dintre pasiunile care l-au apropiat personal de Schopenhauer.

⁸¹ Nu putem intra aici în discutarea raportului dintre panenteismul lui Krause și panteismul lui Spinoza, cu care se pot face analogii evidente.

viceversa, însă nu sunt și cauze. O stare fizică nu poate fi cauzată decât de altă stare fizică, un efect spiritual nu poate avea decât cauze spirituale. Un act de voință, de exemplu, deși inițiat de spirit, nu se poate împlini fără ca anumite stări fizice să se realizeze în organism (e.g. activarea unor regiuni cerebrale), iar aceste stări nu se realizează succesiv dacă actul de voință nu continuă, nu se coagulează succesiv. Lipsa unei stări mintale împiedică realizarea unei stări cerebrale, după cum lipsa stării cerebrale împiedică realizarea stării mintale; însă prezența stării mintale nu determină apariția stării cerebrale, nici vice-versa. Așadar, este vorba despre dezvoltarea concomitentă, paralelă, a seriilor de stări sau evenimente fizice și psihice. Laurian propune deci un paralelism psiho-fizic despuiat de ipoteza leibniziană a armoniei prestabilite și fondat pe uniunea esențială, pe unicitatea de natură, a celor două substanțe, spiritul și corpul, în Dumnezeu.

Cursul de filosofie al lui Leonardescu a apărut la zece ani după teza de licență a lui D. A. Laurian. Între timp, literatura filosofică în românește se îmbogățise cu contribuțiile materialiştilor Michăilescu, Conta sau Suțu. Era astfel amorsată prima polemică filosofică din spațiul românesc, cea dintre spiritualiști și materialişti. Leonardescu ia act cu întristare de faptul că „scriitorii tineri, plini de talent, care ocupă pozițiuni înalte în ordinea intelectuală [se declară] pe față *fataliști ... materialişti și ateisti*”⁸², considerând că aceste idei nu sunt potrivite pentru inaugurarea unei civilizații. Militând pentru cultivarea filosofiei, Leonardescu susține că materialismul, fatalismul și ateismul pot deturna tineretul de la tot ce este nobil și frumos. În parte pentru a contracara influența materialismului, Leonardescu vine în întâmpinarea dorinței de știință a tineretului cu o doctrină spiritualistă. Aceste rânduri, ca și menționarea explicită a lui Conta, arată că Leonardescu îl avea în vedere mai ales pe colegul său de la Universitatea din Iași⁸³. Leonardescu se declară nu doar spiritualist⁸⁴, ci și eclectic: „materiele prezentate aici sunt animate, pe cât a fost posibil, cu principiile unei filosofii de conciliațiune, al cărei scop este de a da o *formă științei* în general, o *formă eclecticismului* și de a îmbrățișa întreaga realitate, astfel încât ideea naturii să se manifeste în toată mărimea sa și viața morală să se acorde cu rezultatele științei”⁸⁵.

Ca și Laurian, Leonardescu tratează problema minte–corp după Tiberghien, de ale cărui scrieri „[s-a] servit mult în această materie”⁸⁶. Opera citată este aceeași *Psychologie*. Astfel, *eul* este identificat cu omul, deopotrivă corp și spirit, pe temeiul

⁸² *Curs*, p. XIV.

⁸³ Tot în același spirit a lucrat și V. Lucaciu (*Instituțiuni de filosofie. I. Metafizica*, 1882), care îl citează pe Leonardescu în prefața tratatului său. Xenopol îndemna și el la sprijinirea idealismului – deci la lupta contra materialismului, în 1883 („Idealism și realism”, *Convorbiri literare*, XVII, 1883, nr. 2).

⁸⁴ Se revendică drept elev al lui Janet la p. 28.

⁸⁵ *Curs*, p. XVIII. Leonardescu formulează același deziderat ca Zalomit, concilierea naturii și libertății. Tot la fel se exprimase și în *Filosofia*, p. 9. Leonardescu îi aduce omagiu lui Zalomit, ca profesor întemeietor al filosofiei în România, alături de Bărnuț și A. T. Laurian.

⁸⁶ *Curs*, p. 71. Leonardescu îl menționează și pe Krause.

curios că pronumele „eu”, în utilizarea comună, le denotă deopotrivă pe amândouă⁸⁷. Leonardescu preia și metafora eului ca produs al sufletului și corpului, nu ca simplă sumă⁸⁸. Sufletul și corpul sunt două substanțe distincte, însă unite: „sufletul este unit cu corpul dar este distinct căci unitatea Eului nu implică confuziunea”⁸⁹. Cele două substanțe se exprimă prin serii de fenomene distincte, inconfundabile, fenomenele corporale și fenomenele psihice. Acestea sunt însă, și ele, unite, „în această materie trebuie să unim fără a confunda, să distingem fără a separa”⁹⁰. Deviza este unitate fără confuzie, distincție fără separare. „Astfel sufletul și corpul, deși distincte, au o existență comună”⁹¹; fiecare participă la existența celuilalt, fiecare este condiție a celuilalt, astfel încât „este imposibil de a nu concepe sufletul și corpul ca pe niște factori ai vieții”⁹². Atributele acestor două substanțe sunt cele clasice: corpul este caracterizat de mișcare și întindere, sufletul de cugetare. Însă „principiul tuturor modificațiilor sufletului se găsește în corp și principiul tuturor mișcărilor corpului”⁹³ se găsește în suflet”⁹⁴. Cum este cu puțință asemenea interacțiune? Cum este cu puțință ca cugetarea să cauzeze o mișcare și mișcarea, o cugetare? Răspunsul este, în spiritul lui Tiberghien, că „cele două sfere, aceea a inconștientului organic sau a fiziologiei și aceea a inconștientului sau a psihologiei sunt esențialmente unite”⁹⁵. Detaliile acestei poziții nu sunt explicitate, Leonardescu preferând să „[lase] neatinsă căutările psihofizice care tind în zilele noastre de a reduce dualitatea acestor două substanțe la unitate și de a stabili pe cât este posibil armonia între acești doi termeni opuși”⁹⁶.

Leonardescu nu aduce, așadar, nimic nou în dezbateri cu acest manual, cu excepția conceperii substanței sufletești ca *energie* sau *forță*, pe urmele lui Leibniz; spre deosebire de Leibniz, el numește suflet numai forța sau energia „individuală și personală”, „care se simte cauza și subiectul tuturor acestor modificațiuni interne și reprezintă întreaga conexiune a tuturor fenomenelor psihice”⁹⁷. Problema minte–corp rămâne, în esență, acolo unde o lăsase Laurian, adică în tratatul lui G. Tiberghien.

Mai interesantă este contribuția lui Leonardescu din *Filosofia față cu progresul științelor pozitive*. Problema pe care o tratează acolo Leonardescu era și este foarte actuală: „este vorba de a ști dacă filosofia față cu progresul gigantic al științelor pozitive, mai poate ea (sic) rămâne în organismul științei și dacă mai are veri un obiect de studiu, decât acela al obiectelor la care se raportă celelalte științe. Cu

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 73–74.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 75.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 76.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 78.

⁹¹ *Ibidem*, p. 81.

⁹² *Ibidem*, p. 82.

⁹³ În text, eronat, „sufletului”.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 81.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 82, n. 2.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 86. Unitatea vieții psihice este substanțială; în *Principii de psihologie* nu va mai fi, doctrina spiritualistă a sufletului-substanță va fi abandonată.

un cuvânt dacă este posibil ca științele particulare să înlocuiască filosofia și în ce mod tind ele a o înlocui⁹⁸. Leonardescu afirmă, în Prefață, că nu vrea să atace persoane și „să-și facă o glorie, rădicându-se pe ruina altuia”⁹⁹. El evită polemica directă, însă este ușor de ghicit că îi avea în vedere pe unii contemporani, ostili spiritualismului. Se poate să fi fost vorba despre Conta, a cărui *Teorie a fatalismului* apăruse în *Convorbiri literare* între octombrie 1875 și martie 1876, însă nu este implauzibil să fi fost vorba și despre Ștefan C. Michăilescu.

Michăilescu, care studiasse științele naturale, era prieten bun cu D. A. Laurian. Împreună cu A. Demetrescu ei constituiau, în vremea studiilor, un trio cunoscut drept „cei trei”. Au colaborat statornic, la *Tranzacțiuni literare și științifice*, *Revista contemporană* și *România liberă*. Se poate bănuși cu îndreptățire că schimburile de idei dintre ei vor fi fost frecvente și consistente. Începând din 1871 Michăilescu s-a manifestat ca un adept înfocat al materialismului reducăionist recent (cel „vulgar”) și ca un critic al spiritualismului, vitalismului și materialismului non-reducăionist. Criticând explicit pe Janet și pe du Bois-Raymond, el îl vizează pe A. Suțu, exponent al unui materialism non-reducăionist¹⁰⁰, dar și amicul Laurian este în bătaia tirului său. Una dintre scrierile sale timpurii este relevantă prin modul, nou la noi pe atunci, de a pune problema minte–corp; titlul acesteia este „Fiziologia cerebrală ne poate da o psihologie?”. Revendicându-se de la pozitivism și pretinzând că materialismul este o consecință a acestuia, Michăilescu apără teza reducăionistă că „fizio-patologia cerebrală ne poate da o psihologie și psihologia nu poate fi decât una și aceeași”¹⁰¹. Potrivit lui, corelația, „corespondența intimă” între „funcțiunea materială a encefalului [...] și între travaliul intelectual”¹⁰² pledează pentru faptul că fenomenele psihice au cauze cerebrale, că „cauza intimă a acestor fenomene rezidă în însăși natura organizațiunii cerebrale și în proprietățile vitale de care este dotată substanța nervoasă”¹⁰³. Ipoteza unei conștiințe imateriale, independente de materie este nu doar neștiințifică, ci și inutilă, încât nu permite niciun progres în cunoaștere. Dualismul spiritualist nu este o teorie mai puternică explicativ, ci una mai problematică, plină de „dificultăți iresolubile”. Într-un fel reminiscent de unii filosofi contemporani (e.g. J.J.C. Smart), Michăilescu susține reducerea minții la creier și a psihologiei la neurofiziologie. Michăilescu a pus așadar problema minte–corp la un alt nivel, întrebându-se, în limbajul de astăzi, dacă psihologia poate fi sau nu naturalizată. Leonardescu, care a debutat la *Revista contemporană*, a preluat problema în aceeași formă, argumentând pentru imposibilitatea naturalizării psihologiei, pe care o considera încă o știință filosofică.

⁹⁸ *Filosofia*, p. 6.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 9.

¹⁰⁰ Cf. Valentin Veron Toma, *Alexandru Sutz. Începuturile psihiatriei științifice în România secolului al XIX-lea*, Domino, 2008, cap. 2–3.

¹⁰¹ *Pagini filosofice alese*, Editura Academiei R.S.R., 1955, p. 74.

¹⁰² *Ibidem*, p. 74.

¹⁰³ *Ibidem*.

Argumentația lui se găsește în partea a IV-a a broșurii din 1876. Mergând cu pași mari pe urmele lui Descartes din *Meditații*, și chiar cu cuvintele lui, Leonardescu găsește că omul este un corp, dar „în același timp un lucru care cugetă, adică care se îndoiește, înțelege, concepe, afirmă, neagă, care voiește, care nu voiește, care-și imaginează, simte, etc.”¹⁰⁴, adică un suflet. „Omul moral” nu poate face obiectul de studiu al fiziologiei și al „transformismului” (Leonardescu are în vedere, de fapt, evoluționismul lui Darwin). „Psihologia nu va deveni niciodată un pasaj al acestor științe.”¹⁰⁵ Argumentul principal pare să fie acela că fiziologia „nu poate explica decât fenomenele fizice, care se raportează la corp, niciodată fenomenele psihice pe care le cunoaștem prin ajutorul conștiinței”¹⁰⁶. Propriul fenomenelor psihice este acela că sunt conștiente, însoțite de conștiință; ceea ce nu este conștient nu este psihic, ci fiziologic. Conștiința reflexivă este o cunoștință a fenomenelor psihice și cunoștința fenomenelor psihice nu poate fi decât conștiință reflexivă imediată. Or, observația externă, prin simțuri, nu poate niciodată genera conștiință imediată. Dacă aș observa ce se întâmplă în creierul meu când mă doare măseaua aș distinge net cunoștința pe care o obțin de durerea pe care o trăiesc în același timp. Prin urmare, întreaga cunoaștere pe care înșiși fiziologii o au despre fenomenele psihice este psihologică, nu fiziologică. În consecință, după Leonardescu, „fiziologia nu poate să rezolve nicio chestiune psihologică”¹⁰⁷. Fiziologia ne poate dezvălui numai condițiile materiale ale vieții psihice, despre care nu avem nicio cunoștință imediată. Dacă fenomenul psihic se definește ca fenomen cunoscut imediat, atunci urmează că fiziologia nu are acces la domeniul fenomenelor psihice. Prin urmare, psihologia nu poate fi naturalizată, domeniul ei nu poate fi uzurpat de către neurofiziologie. Cu alte cuvinte, nu se poate renunța la sufletul diferit de creier, nici la observația internă. Nu se poate abandona dualismul spiritualist, chiar dacă se poate renunța la versiunea lui carteziană.

CONCLUZIE

Preocuparea lui Zalomit și a elevilor săi a fost de a menține în metafizică și morală spiritualismul concordant cu creștinismul, în contextul dezvoltării științelor și pozitivismului. Afirmând unitatea originară a Naturii și a Spiritului, pe urmele idealistilor germani post-kantieni, Zalomit și elevii săi aspirau la suprimarea abisului dintre determinism și libertate, dintre știință și morală. Elevii lui Zalomit, urmându-l pe Tiberghien, au înlocuit incompatibilitatea carteziană a atributelor corpului și minții cu complementaritatea krausistă, contradicția cu contrastul. Dihonia dintre corp și suflet a fost înlocuită de afinitatea armonioasă, *philia* a înlocuit pe *neikos*. În mod similar, fiziologia și psihologia sunt contrastante și complementare și trebuie dezvoltate împreună, fiecare fiind condiția de adecvare a celeilalte.

¹⁰⁴ *Filosofia*, p. 36.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 38.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 41.

Teza identității esențiale și a unității de existență a Naturii și Spiritului, proprie naturfilosofiei germane și afirmată de Zalomit în disertația sa doctorală, dă orizontul cercetărilor discipolilor săi asupra raportului dintre corp și minte. Deși asociați, în chestiuni principiale, spiritualismului eclectic francez, o filosofie desuetă, elevii lui Zalomit s-au interesat asupra progreselor neurofiziologiei și au adoptat, în chestiunea raportului minte–corp, un punct de vedere care permitea dialogul cu taberele adverse, încercând să respecte și să împace în același timp morala, știința și simțul comun. Au promovat concilierea sistemelor adverse și au militat împotriva exclusivismului. Conștienți de problema minte–corp, Laurian și Leonardescu nu au vrut să o elimine, precum moniștii, ci să o rezolve. Ei au dorit să păstreze comerțul reciproc al corpului cu sufletul fără a păstra interacționismul, care face insolubilă problema minte–corp. De aceea au înlocuit, urmându-l pe Tiberghien, conceptul de cauzalitate cu cel de condiționalitate, care pare să se apropie de categoria kantiană a comunității (acțiune reciprocă între activ și pasiv, pe care filosoful de la Königsberg o distinge explicit de „cauzalitate și dependență”) și încă și mai mult de cea budistă a „originării dependente”. Astfel, fenomenele psihice și fenomenele fiziologice nu se pot produce unele fără altele, dar nici nu se cauzează unele pe altele.

Elevii lui Zalomit au apărut, așadar, contra reducționismului materialist, o formă de paralelism psiho–fizic, trimitând la o doctrină a identității de natură a psihologicului și fiziologicului. Spre deosebire de interacționism, paralelismul fusese validat de un Fechner¹⁰⁸ și avea să fie adoptat ulterior, cu diverse variațiuni, de Mach și de Wundt, adică de filosofi care erau și oameni de știință veritabili. Fără ca vocile lor să se audă distinct în corul filosofic al vremii lor, cel puțin ei nu au cântat fals.

ANEXE:

I. PROGRAMĂ DE FILOSOFIE PENTRU BACALAUREATUL ÈS LETTRES A FACULTĂȚII DE LITERE DIN PARIS (1840)¹⁰⁹

INTRODUCERE

1. Obiectul filosofiei. – Utilitatea și importanța filosofiei. – Raporturile sale cu alte științe.
2. Despre diferitele metode filosofice care au fost urmate până acum în cercetările filosofice. – Despre adevărata metodă filosofică.
3. Diviziunea filosofiei. – Ordinea în care trebuie dispuse părțile sale.

PSIHOLOGIE

4. Obiectul psihologiei. – Necesitatea de a începe studiul filosofiei cu psihologia. – Despre conștiință și despre certitudinea care îi este proprie.

¹⁰⁸ *Elemente der Psychophysik*, Leipzig, 1860.

¹⁰⁹ Cf. *Programme officiel des matières d'examen du baccalauréat ès-lettres ...*, Paris, Hachette, 1841, pp. 33–35.

5. Despre fenomenele conștiinței și despre ideile noastre în general. – Despre diferitele lor caractere și despre diversele lor specii. – Dați exemple.
6. Despre originea și formarea ideilor. – Luați ca exemple unele dintre cele mai importante idei ale noastre.
7. A da o teorie a facultăților sufletului. – Ce înseamnă a determina existența unei facultăți?
8. Sensibilitatea. – Caracterul său. – Distingerea sensibilității de toate celelalte facultăți și marcarea locului ei în ordinea dezvoltării acestora.
9. Despre facultatea de cunoaștere, sau despre rațiune. – Caracterul propriu al acestei facultăți.
10. Despre facultățile care se raportează la facultatea generală de cunoaștere. – Despre conștiință. – Despre atenție.
11. Despre percepția externă.
12. Despre judecată. – Despre raționament.
13. Despre abstracție. – Despre generalizare.
14. Despre memorie. – Despre asocierea ideilor.
15. Despre activitate și diversele ei caractere. – Despre activitatea voluntară și liberă. – Descrierea fenomenului voinței și a tuturor circumstanțelor sale.
16. Demonstrare libertății.
17. Despre eu; despre identitatea lui; despre unitatea lui.
18. Despre distincția dintre suflet și corp.

LOGICĂ

19. Despre metodă. – Despre analiză și sinteză.
20. Despre definiție; despre diviziune și despre clasificări.
21. Despre certitudine în general și despre diversele feluri de certitudine.
22. Despre analogie. – Despre inducție. – Despre deducție.
23. Despre silogism și regulile sale. – Citați exemple.
24. Despre utilitatea formei silogistice.
25. Despre sofisme și despre mijloacele de a le rezolva.
26. Autoritatea mărturiei oamenilor.
27. Despre semne și despre limbaj în raporturile lor cu gândirea.
28. Despre cauzele erorilor noastre și despre mijloacele de a le remedia.

MORALĂ ȘI TEODICEE

29. Obiectul moralei.
30. Despre diversele motive ale acțiunilor noastre. Este posibil să le aducem la unul singur? Care este importanța lor relativă?
31. Descrierea fenomenelor morale pe care se sprijină ceea ce numim conștiință morală, sentiment sau noțiune a datoriei, distincție dintre bine și rău, obligație morală etc.
32. Despre merit și demerit. – Despre pedepse și recompense. – Despre sancțiunea moralei.
33. Diviziunea datorilor. – Morală individuală, sau datorii ale omului față de sine.
34. Morală socială, sau datorii omului către semenii săi:
 1. Datorii către om în general;
 2. Datorii către stat.

35. Enumerarea și aprecierea diverselor dovezi ale existenței lui Dumnezeu.
36. Despre principalele atribute ale lui Dumnezeu; despre Providența divină și despre planul universului.
37. Examinarea obiecțiilor provenind de la răul fizic.
38. Examinarea obiecțiilor provenind de la răul moral.
39. Destinul omului. – Dovezile nemuririi sufletului.
40. Morala religioasă, sau datoria către Dumnezeu.

ISTORIA FILOSOFIEI

41. Ce metodă trebuie aplicată la studiul istoriei filosofiei?
42. În câte epoci generale se poate diviza istoria filosofiei?
43. Cunoașterea principalelor școli ale filosofiei grecești înainte de Socrate.
44. Cunoașterea lui Socrate și caracterul revoluției filosofice al cărei autor este.
45. Cunoașterea principalelor școli grecești de la Socrate până la sfârșitul școlii de la Alexandria.
46. Care sunt principalele filosofii scolastice?
47. Care este metoda lui Bacon? Analiza lucrării *Novum Organum*.
48. În ce constă metoda lui Descartes? Analiza discursului asupra metodei.
49. Cunoașterea principalelor școli moderne de la Bacon și Descartes încoace.
50. Ce avantaje se pot trage din istoria filosofiei pentru filosofia însăși?

II. PROGRAMĂ DE FILOSOFIE PENTRU EXAMENUL DE BACALAUREAT (1881)¹¹⁰

[INTRODUCERE]

1. Definițiunea și utilitatea filosofiei – 5. Raporturile filosofiei cu celelalte științe
8. Diviziunea filosofiei

[PSIHOLOGIE]

14. Despre simțibilitate și caracterele ei
17. Despre inteligență și diferitele facultăți intelectuale
20. Despre voință
29. Demonstrațiunea libertății umane
26. Probele spiritualității sufletului

[LOGICĂ]

9. Obiectul logicii și utilitatea ei
6. Despre metodă – 18. Despre analiză și sinteză
21. Despre certitudine
27. Despre definițiuni, diviziuni și clasificări
24. Despre inducțiune și analogie

¹¹⁰ *Monitorul oficial al României*, nr. 136 / 20 septembrie (2 octombrie) 1881, p. 3986. Am redistribuit chestiunile în ordinea lor logică și disciplinară, păstrând numărul lor de ordine în *Monitorul Oficial*.

12. Despre silogism – 2. Despre regulile silogismului – 15. Despre formele principale ale silogismului

30. Despre limbă în raport cu cugetarea

[MORALĂ]

19. Obiectul moralei și utilitatea ei – 31. Diviziunea moralei

13. Despre mobilele acțiunilor umane – 16. Despre egoism – 25. Despre simpatie ca mobil al acțiunilor umane

3. Despre merit și demerit – 4. Despre sancțiunea legii morale

22. Despre datorie

28. Morala individuală

10. Morala socială

7. Morala religioasă

III. PROGRAMA DE FILOSOFIE PENTRU GIMNAZII (1859)¹¹¹

CLASA A VII-A

INTRODUCERE:

Obiectul filosofiei și utilitatea ei. Diviziunea filosofiei. – Facultățile sufletului: Sensibilitatea, Inteligența, Voința

LOGICA:

Definițiunea logice și scopul ei. – Despre metodă. – Despre certitudine și despre diferențele ei specie. – Despre inducțiune, analogie și deducțiune; – Despre silogism. – Despre autoritatea mărturiei oamenilor. – Despre semne și limbă în raport cu cugetarea. – Despre cauza erorilor noastre și despre mediele d'a le îndrepta.

MORALA:

Obiectul moralei și profitul ei. – Raportul moralei cu dreptul; diviziunea ei. Morala generală și morala specială. – Despre diversele motive ale acțiunilor umane și importanța lor relativă. – Despre datoriile individuali, sociali și religioase.

CLASA A VIII-A

[ISTORIA FILOSOFIEI]

Definițiunea și utilitatea istoriei Filosofiei. – Diviziunea ei. – Școalele principale ale filosofiei grece înainte de Socrate. – Socrate și caracterul noului metod introdus de dânsul. – Filosofia greacă de la Socrate și până la finele școale Alexandrine. – Scolasticii principali. – Școalele principale de la Bacon și Descartes până la Cant (*sic*). – Concluziune.

¹¹¹ I. Maiorescu, *Starea instrucțiunii publice în România-de-Sus la finitulul anului școlasticu 1859–1860*, anexă, p. 7 și p. 9.

TEODICEEA:

Despre existența și atributele lui Dumnezeu. – Despre obiecțiunile trase din răul fizic și răul morale. – Destinațiunea omului. – Despre nemurirea sufletului.

IV. PROGRAMA DE FILOSOFIE PENTRU LICEE (1878)¹¹²

PSIHOLOGIA

Psihologia empirică și rațională. Conștiința de sine și de lucruri afară de sine. Diversele fenomene ale sufletului. Diversele operațiuni ale sufletului. Facultățile sufletului. Unitatea și armonia acestor facultăți.

a) Facultatea reprezentativă. Intuițiunea, percepțiunea. Percepțiunea internă și externă. Imaginațiunea. Memoria. Reminiscența. Asociațiunea ideilor. Mîntea, cugetarea, judecarea. Rațiunea. Concepte despre lucruri care există în spațiu și timp. Idei despre lucrurile mai presus de experiență: ideea libertății, ideea dreptății. Ideea virtuții, ideea imortalității. Ideea lui Dumnezeu. Ideea regnului moral sub dominațiunea unui Dumnezeu drept, sfânt, omnipotent și omniscient, distribuitor al feliicității după măsura moralității.

b) Facultatea senzitivă. Plăcerea și durerea. Bucuria și întristarea. Simpatia și antipatia. Sentimentele de amoare și de ură. Sentimente morale și religioase. Sentimentele de frumos și de sublim. Gustul estetic.

c) Facultatea adoperativă. Instinctul. Voința. Deliberațiunea și rezoluțiunea. Arbitrul sau facultatea de a alege și de a se rezolva la lucrare. Voința condusă de idee. Responsabilitatea omului. Temperamentele. Afectele, pasiunile. Capacitatea, talentul, geniul. Caracterul omului. Formarea caracterului moral. Dezvoltarea facultăților la copii, la juni, la oameni maturi, la bătrâni. Educațiunea omului în armonie cu gradul de dezvoltare al facultăților. Somnul. Morbiile sufletului. Vindecarea lor.

LOGICA

Legile cugetării. Criteriile adevărului. Despre concepte. Intensitatea (*sic*) și extensiunea conceptelor. Gradele de claritate a conceptelor. Relațiunea conceptelor, identitatea și diversitatea lor, conveniența și repunșnanța lor, materia și forma lor. Concepte coordonate și subordonate, geniu, specie, individ. Despre județe. Coprinsul și forma județului. Diversele forme de județe. Relațiunea județelor între sine, identitatea și diversitatea județelor. Despre raționamente (silogistic). Coprinsul și forma silogismului. Principiul silogistic. Silogismul categoric, ipotetic și disjunctiv. Dilema, entimema. Figuri silogistice. Silogismul simplu și compus. Sorite. Epichirema. Paralogisme și sofismate. Despre metod. Metod analitic și sintetic. Metod logic. Definițiune. Specie de definițiuni. Regulile definițiunii. Diviziune. Specie de divisiuni. Regulile divisiunii. Demonstrațiunea. Materia, forma și tăria demonstrațiunii. Specie de demonstrațiuni. Regulile demonstrațiunii. Logica aplicată. Despre erorile care se pot comite în cugetare. Specie de erori. Prezervative în contra erorii. Corective. Despre câștigarea cunoștințelor. Experiența proprie și străină. Procesul logic relativ la cunoștințele câștigate prin experiență, proces inductiv și analogic. Meditațiunea. Critică și ermeneutică. Despre comunicarea cunoștințelor. Învățământ. Conversațiunea. Disputațiunea. Regulile disputațiunii.

¹¹² *Monitorul oficial al României*, nr. 248 / 7 (19) noiembrie 1878, pp. 7007–7008.

MORALA (ETICA)

Cunoștința morală. Legea supremă morală. Datoria morală. Legalitatea și moralitatea. Virtutea și viciu. Afinitatea virtuților și a viciilor. Merit și culpă. Estimațiunea virtuții și viciului. Imputațiunea morală, judecata morală ca internă. Judecata morală ca externă. Retribuțiunea morală. Despre speciile de virtuți și viciuri. Datoria către noi înșine. Datoria către alții. Datoria de dreptate, benignitate. Virtuți cardinale. Datorie curată și aplicate. Datorii perfecte și imperfecte. Coliziunea datoriilor. Condițiune originarie a virtuții. Impedimentele virtuții și remediile lor. Etica aplicată. Omul ca ființă practică. Datoriile omului. Scopurile lui. Imperative morale, relativ la aceste scopuri. Omul ca ființă pecativă. Propensiunea omului spre rău. Conversiunea omului. Stări morale ale omului. Educațiunea morală a omului. Postulatele rațiunii practice: libertatea voinței, imortalitatea sufletului și existența lui Dumnezeu.