

RESTITUIRI

PARALELISMUL PSIHO-FIZIC

IOAN PETROVICI
Licențiat în Filosofie și Drept

NOTĂ EDITORIALĂ: Textul care urmează reproduce integral lucrarea *Paralelismul psiho-fizic. Teză pentru doctoratul în filosofie*, de Ioan Petrovici (licențiat în Filosofie și Drept), publicată în 1905 în București, la Atelierele Grafice I. V. Socec. Textul a fost actualizat la nivel ortografic și de punctuație. Au fost conservate integral particularitățile lingvistice ale epocii și ale autorului, precum și formele vechi ale numelor proprii. Am păstrat forma originală a trimiterilor bibliografice (fie în interiorul textului, fie la subsol). Notele editorului se regăsesc la final și sunt semnalate prin numerotare *superscript* între paranteze pătrate. Am marcat în text, între paranteze pătrate, paginația primei ediții. (M. M.)

[I] Conformându-mă adresei d-voastră no. 99 din mai 1905 prin care îmi înaintați manuscrisul intitulat *Paralelismul psiho-fizic*, al d-lui Ioan Petrovici, licențiat în filosofie, să-l examinez dacă merită să fie aprobat ca teză pentru doctorat în filosofie, am onoare a vă comunica opiniunea mea asupra valorii acestei lucrări.

Unul din rezultatele la cari a ajuns psihologia de când a adoptat metoda inductivă și experimentală a științelor biologice e fără îndoială definițiunea faptelor psihologice: orice fapt psihologic are un îndoit aspect, processus: *aspect organic fiziologic (nervos)*, *aspect conscient mental*.

Argumentele pe cari se întemeiază această inducțiune sunt trase mai ales din anatomia comparată, embriologie, fiziologie, patologia sistemului nervos, antropologie, afluxul sângelui la creier, încălzirea centrilor nervoși, cantitatea de săruri produse prin oxidațiunea țesăturilor. Recunoașterea acestui principiu a permis o activitate foarte rodnică pentru progresul psihologiei. În ce raporturi stau însă aceste două [II] elemente, nervos și conștient? Sufletul și corpul? Unii declară că spiritul este o *realitate fundamentală*, care nu se poate *reduce* la faptele fizice, nici explica întregimea funcțiunilor lui – mai ales cele superioare – prin vreun corelativ fiziologic. Alții susțin că ceea ce este esențial și real e ceea ce se petrece în sistemul nervos, conștiința (spirit) fiind un simplu adaos, un epifenomen, un lux. Alții, că cele două aspecte – organic și mental – cari constituiesc orice fenomen psihic nu se pot disocia, fiind de o egală importanță; nu ni le putem închipui decât ca două serii paralele de fenomene, ca traducerea în două limbi deosebite ale uneia și aceiași realități care se ascunde sub aceste aparențe și nu poate fi strânsă de o cercetare precisă și sigură. De aci diversele încercări de soluțiune propuse de-a lungul filosofiei, a căror clasificăție nu e tocmai ușor de întocmit: spiritualism, idealism, materialism, monism, fenomenism pozitiv sau paralelism psiho-fizic.

Această din urmă soluțiune face obiectul cercetărilor lucrării în chestiune. Literatura subiectului este foarte avută, mai ales la filosofii germani; unul dintre cei mai recentii scriitori, L. Busse, într-o operă intitulată *Geist und Körper, Seele und Leib*^[1], cuprinzând 488 p. în 8^o, expune sub toate fețele, cu obiectivitate și imparțialitate, starea actuală a chestiunii paralelismului.

În această masă de mișcări și tendințe, de multe ori în conflict unele cu altele, candidatul [III] se silește să introducă oarecare *lucidus ordo*, fixându-și un fir conducător, una sau două idei directive, ca să nu se rătăciască. Cu adâncă pătrundere autorul scoate la iveală elementul central al fiecărui sistem, discută valoarea lui, arată temeiul sau lipsa de temei, inferioritatea sau avantajul lui asupra altor soluțiuni, îndrumându-ne pe nesimțite către orientarea care o preferă. Cu toate că aceste discuțiuni ne introduc în cele mai profunde și abstracte cugetări la care s-a dat spiritul omenesc, cu toate că se cere o acrobație a minții ca să te urci și să te menții la asemenea înălțimi, totuși – și aceasta este marca unei inteligențe originale, era să zic superioară! – ne simțim interesați, atrași de înlesnirea cu care se desfășură inteligenței noastre, verigă cu verigă, acest lanț de argumentări împletit cu atâta măiestrie, încât uneori poate să nu le aprobi, dar totdeauna le admiri.

Negreșit, ca în orice lucrare – mai ales de soiul acesteia –, sunt rezerve de făcut, lacune de complectat, deziderate de exprimat, cari se vor releva cu ocazia susținerii orale. Astfel, originile conștientului, formele superioare ale activității spiritului, ca memoria, asociația ideilor, atențiunea, libertatea, principiul cauzalității, au fost invocate de adversarii paralelismului psiho-fizic, puncte cari, dacă nu sunt cu desăvârșire omise, sunt incidental tratate în teză.

Să recunoaștem, pentru a închia, că autorul se silește, și izbutește, să exprime într-o limbă [IV] curat românească sinuozițiile cugetărilor sale, contribuind prin aceasta a da stilului nostru varietate, vigoare și flexibilitate, calități așa de necesare în discuțiunile filosofice.

Nu veți face decât să consacrați meritele reale ale lucrării aprobând-o ca teză de Doctorat în filosofie.

Primiți, vă rog, D-le Decan, încredințarea deosebitei mele stime.

I. Crăciunescu

Am citit și eu disertația *Paralelismul psiho-fizic* a d-lui I. Petrovici și găsesc că merită să fie aprobată ca teză pentru Doctorat.

11/24 Iunie

T. Maiorescu

[1]

I

Termenul acesta, paralelism psiho-fizic, e susceptibil de două înțelesuri. Sau însemnează pur și simplu legătura, concomitanța care veșnic există între manifestările așa de heterogene ale sufletului și corpului, și în acest înțeles, sub 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 [2] 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 dărpănare 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.

S-au emis diferite teorii filosofice, unele simple, unele mixte, altele hibride. Au fost susținute succesiv și unele simultan. Se renunță la unele, pentru a fi mai târziu din nou îmbrățișate, bineînțeles cu mici modificări. În fine, trebuiește să spunem că nici astăzi nu s-a dat în această chestiune formula definitivă, formula izbăvită de orice obiecțiuni. Afirmarea pe care Bain^[2] o face în Logica sa aplicată^[3], acum câteva zeci de ani în urmă, că „formula legăturii psiho-fizice e așteptată încă”, este valabilă și pentru azi. Tot ce se poate face acum într-un studiu de această natură este examinarea diferitelor teorii emise, compararea obstacolelor pe care le ridică și a luminii pe care o aduce fiecare – pentru a se vedea care din ele e mai plauzibilă, mai satisfăcătoare. Se poate râvni pur și simplu la stabilirea unei priorități provizorii.

Teoriile referitoare la talmăcirea problemei [3] noastre au fost reduse la patru: dualism, spiritualism, materialism și paralelism. Aceasta e clasificarea dată de Höffding^[4] și Villa^[5]. Wundt dă una analogă cu deosebirea că orânduiește altfel genul și speța. Pe când la cei doi psihologi de mai înainte, dualismul este considerat „*pari passu*” cu celelalte trei, Wundt consideră dualismul ca un *genus*, iar pe celelalte trei ca *speciile* unui alt gen ce le cuprinde, anume monismul. De asemeni, dualismul se împarte după dânsul în două: dualism materialist și dualism spirito-materialist. Cât despre adausul pe care Wundt îl face, înșirând alături de teoriile citate pe acea a animismului, cred că e o complectă greșală, ceea ce voi încerca să arăt mai departe, când sper a dovedi că această teorie e perfect reductibilă la alta.

Lăsând animismul la o parte, clasificarea lui Wundt e logicește mai dreaptă, deși o prea mare importanță aceasta nu poate avea.

Va să zică avem a face cu patru sau cinci teorii. Înainte însă de a începe discuția, pentru a vedea la fiecare cât mai acopere umbra și cât le prețuiește lumina, voi urmări în acest capitol de introducere examinarea unei alte chestiuni.

Atunci când judeci o teorie sau mai multe – ca în cazul de față – nu e destul să arăți întru cât este bună și întru cât nu pare a fi. Mai trebuiește pe lângă aceasta, cu deosebire în cazul când o găsești rea, să explici cum a fost cu puțință ca această teorie să se ivească și să fie împărtășită [4] de atâția câți au fost. În cazul nostru, avem înainte un număr de teorii explicative referitoare la același lucru, dar deosebite la aspect. Parte din principiile unora din ele par imposibile astăzi, cu totul nevrednice de susținut. Este întrebarea pentru ce au fost susținute odată? Care e justificarea apariției lor?

Întrebarea e pasibilă de o explicare istorică și alta psihologică. Că ar fi exercitat împrejurările fiecărei epoci o influență oarecare asupra concepțiilor gânditorilor respectivi, aceasta este foarte probabil. Dar că înrâurirea covârșitoare a avut-o nu atât istoria, cât psihologia, e un lucru iarăși aproape neîndoios. În modul nostru general de înțelegere și felul nostru obștesc de simțire – independent de împrejurări istorice speciale – se găsește explicarea acestor concepții care, în parte, ne par absurdități. Lăsând pe de lături înrâuririle morale, lăsând la o parte setea de nemurire, de revedere a ființelor pierdute, care a contribuit c-o parte însemnată la înjghebarea unora dintre aceste teorii, să ne oprim la pricina curat intelectuală care a fost cauza lucrului cercetat.

Într-un loc al Logicei sale^[6], John Stuart Mill arată că explicarea științifică, în foarte multe rânduri, nu reduce – după cum ar putea să se creadă – lucruri mai puțin clare la altele mai clare. Reducerea științifică a unor fenomene familiare, cum sunt lumina, căldura, culoarea ș. c. l., la un joc de molecule nevăzute, sunt proba [5] necontestată a justeții din părerea filosofului englez. Dar dacă Stuart Mill insistă asupra acestui lucru, este tocmai o dovadă că își dădea seamă și dânsul că, pentru majoritatea omenirii, axioma explicării este alta: reducerea fenomenelor mai obscure la altele mai clare. Oricâte imposibilități de logică ar întâmpina această procedare, oricâte abateri de la ținta *unității* această tendință ar ocaziona, ea rămâne pentru cei mai mulți oameni directiva științifică cea bună și adevărată.

Și acum, după această stabilire, să vedem cum stau lucrurile cu privire la suflet și la corp. Cu toate asemănările reale care se găsesc între aceste manifestări care, după cum arată Bain în scrierea sa cunoscută *Spirit și corp*^[7], au în comun însușirile următoare: cantitate, coexistență, succesiune, totuși niciodată nu a scăpat nimănui din vedere heterogeneitatea înfățișării lor. O dovadă despre aceasta e și faptul că mintea omenească, dispusă la asimilare oriunde găsește ceva asemănări, a consacrat din vechime *două* cuvinte pentru aceste două aspecte lumești. Limbajul e, cum spune Wundt cu dreptate, simbolul primelor generalizări, primelor abstracții, cu un cuvânt, al încercărilor *științifice* primitive. Noi astăzi, moștenind o limbă încheșată, suntem și dezavantajați într-o privință, deoarece adesea trebuiește să turnăm în tipare insuficiente experiența și înțelegerea noastră de acum. De multe ori trebuiește – pentru a înlocui asimilări [6] și diferențieri greșite – să ducem luptă, ineficace adesea, în potriua cuvintelor ce le-au pecetluit.

În privința chestiunii care ne interesează însă, se vede că heterogeneitatea a fost atât de mare încât diferențierea lor științifică a fost făcută bine de la început. Am moș-

tenit prin urmare – în ce privește limbajul – două noțiuni deosebite, care au o adevărată rațiune de a fi.

În afară de heterogeneitate însă, omenirea a mai observat un lucru: Aceste două categorii de fenomene se aflau într-un paralelism evident. Între anume manifestări ale unora și anume activitate a altora era o veșnică legătură. Fără a stabili cu precizie cu care stabilește un Höffding, bunăoară, punctele de paralelism¹, omenirea a avut sentimentul legăturii de la început. Această concomitanță le-a trezit gândul de-a explica pe unele prin celelalte. Și care era calea ce aveau să urmeze? Era acea pe care am indicat-o: a reduce pe cele mai obscure la cele mai clare.

[7] Care dintre aceste domenii se înfățișează mai cu limpezime cugetului omenesc? Lumea fizică sau lumea psihică?

E bine să începem cu câteva citări. Așa, Höffding, de ale cărui opinii în această materie trebuie neapărat să ținem seamă, spune:

„Il en est de la vue de l'esprit comme de celle du corps: c'est vers le dehors qu'elle commence par se diriger. L'œil saisit les objets externes, leurs couleurs, leur formes, et c'est seulement par des artifices et des détours qu'il se voit lui-même et son propre contenu”^[8] (*Esquisse d'une Psychologie fondée sur l'expérience*.^[9] Trad. franc. Léon Poitevin, [1900], pag. 2).

G. Villa se exprimă aproape în aceiași termeni. Vorbind de teoria spiritualistă a lui Hermann Lotze, afirmă între altele aceasta: „... Este deci clar (și în aceasta experiența vulgară a văzut întotdeauna just) că putem avea despre fenomenele fizice o cunoștință așa de exactă încât cunoașterea fenomenelor psihice, cu toate că mai directă, nu va fi niciodată așa de precisă și așa de sigură (pag. 156, *Psychologie Contemporaine*. Trad. franc. de Rossigneux).

În fine, Lotze, în *Psihologia fiziologică* (Extras din cartea mai mare, cu numele de *Psihologie medicală*)^[10], spune același lucru de mai multe ori. Lumea fizică, deși indirect percepută, apare mult mai clară cugetului omenesc.

Ar fi urmat de aicea că, conform criteriului clarității, cea dintâi teorie care ar fi [8] trebuit să răsară era aceea a materialismului monist, adică aceea care reduce manifestările spirituale la o funcție corporală. Lucrul însă nu s-a petrecut astfel, deoarece acea claritate de care e vorba nu a fost și nu este totdeauna de partea lumii fizice. Câteodată se găsește de partea fenomenilor psihice, așa că departe de a fi statornică într-o singură parte, oscilează mereu. Dacă este adevărat că un piept care se umflă, că o vână ce se zbate, o carne care tremură sunt mai palpabile și mai clare decât un act de voință sau un impuls de sentiment, nu e mai puțin adevărat că și acestea din urmă, împreună cu fenomenele intelectuale, au ceasul lor de prioritate în limpezime. În adevăr, când miști un braț înainte, când

¹ Psihologul danez găsește următoarele 7 puncte mai însemnate de paralelism: 1) Și conștiința, și sistemul nervos unifică lucruri disparate. 2) Condițiile funcționării amânduror este să se producă o schimbare. 3) Excitația nu agită un centru unic, ci provoacă o întreagă pleiadă de centri. Tot așa, senzația trezește reprezentări, suvenire etc. 4) Actele conștiente reclamă mai mult timp. Actele fiziologice care se fac prin mijlocirea centrelor superioare durează mai mult. 5) Raporturile de luptă dintre actele conștiente și cele inconștiente își au echivalentul lor fiziologic în acțiunea centrilor superiori asupra celor inferiori. 6) Celor două aspecte psihice: activ și pasiv, răspunde opoziția fiziologică dintre nervii aferenți și eferenți. 7) Raportul dintre atroferii psihice și atroferii cerebrale.

te strămuți din loc, când răsfoiești o carte, ce e mai clar pentru tine? Vibrațiile nervoase care ți-au pus membrele în mișcare, ori actul de voință și actul de gândire?

După cum vedem, claritatea se schimbă. Cele două aspecte fac cu rândul. Este vorba, această oscilare a clarității nu poate fi supusă vreunei regule oarecare? Dintr-o examinare pe care am încercat-o, mi-am făcut convingerea că – într-o măsură – lucrul este cu puțință. Această oscilațiune mi-a părut a se supune la o regulă (nu la o lege) pe care o dau cu aproximație și cu toată sfiala cuvenită. Regula ar fi aceasta: *De câte ori e vorba despre o „ratio essendi”, claritatea e de partea materiei întotdeauna; când însă e vorba de „ratio fiendi”, atunci [9] se găsește când de partea spiritului, când de a materiei.*

Să mă explic. Când vrei să știi *ce este* un lucru, atunci ești dispus a-l reduce la materie totdeauna (aceasta e mai clară în aceste ocazii); iar când te întrebi *de ce* devine un lucru, atuncea lămurești după felul lucrului acela, când c-o cauză psihică, când cu una materială (claritatea variază). *De ce* ai dat foc casei lui X? De ură (cauza *fiendi*). *Ce este* ura? Fiere (cauza *essendi*). Sau, *de ce* ai imaginea de arbor? Din cauza arborului din față (cauza *fiendi*). *Ce este* arborul din față? Scoarță, sevă, celule etc. (cauza *essendi*). Căci e afară de îndoială că animismul primitiv nu acordă arborilor suflet ca să le justifice *existența*, ci ca să le lămurească *activitatea* (deci drept cauză *fiendi*).

Aceste două exemple, care se pot multiplica de altminteri, ne arată că în ce privește claritatea, ea e totdeauna la materie când e vorba de cauza „*essendi*”, iar în privința cauzei „*fiendi*”, este când la materie, când la suflet.

Cu această regulă (căreia să-i zicem mai bine dispoziție) se lămurește pentru ce întâia concepție apărută în lume (când se judeca după criteriul clarității) a fost *dualismul materialist*. Această concepție, care pretinde că omul se alcătuiește din două substanțe materiale, una mai grosolană: corpul, și alta mai fină: spiritul, se datorește, în afară de unele înrâuriri morale, regulei [10] formulate și îi servește, astfel, drept verificarea cea mai însemnată.

Când a fost vorba să se explice cauza *fiendi* a unor anume acte, claritatea s-a găsit stabilită în lumea sufletească. Materia a fost subordonată fenomenului sufletească. Când însă a venit întrebarea: dar acest suflet *ce este?*, claritatea (fiind cauza *essendi*) a trecut la materie. Și cum nu era cu puțință (chiar într-o logică primitivă) să desemnezi drept fond al unui lucru un lucru care în alte ocazii i se află subordonat, s-a alergat la o materie mai fină, care a fost admisă cauză *essendi* a fenomenelor sufletești.

Acest criteriu al clarității, însă, nu s-a putut susține prea mult. Cu vremea a fost asaltat, pe de-o parte, de principiile logicei născânde, pe de alta, de nevoia unei unificări. S-au făcut compromisuri, cu părți neegale, între acel criteriu și logica adevărată. Din aceste combinări mobile s-au născut rând pe rând teoriile anunțate: dualismul spirito-materialist, monism-materialist, monism-spiritualist, monism paralelist. În toate se regăsește lupta dintre vechiul și noul criteriu, între călăuzirea după claritate și procederea după logică.

Poate că nu e deplasată o precizare a înțelesului acestor două criterii. De regulă, atunci când stabilești o diferențiere, mai exact când vezi o diferențiere, cam ai superstiția de a crede că între noțiunile diferențiate se află un abiz.

De fapt nu este așa. De exemplu, în cazul [11] discuțiunii noastre, procederea logică nu exclude claritatea, ba din potrivă... o cere. Deosebirea între cele două criterii rezidă în altă parte. Pe când acel dintâi dintre ele cere *claritate în apariție*, acel de al doilea reclamă *claritatea în unitate*. Pe când după primul criteriu se înlănțuie laolaltă – chiar cu rizicul unei infrațiuini de logică – două fenomene alăturate clar, după cel de al doilea, când logica e categorică în contra unei așa legături, mai degrabă le explică prin câte o ipoteză obscură, numai să fie rațională. Acel care judecă după întâiul criteriu face ca unul care, văzând un om c-o pălărie pe frunte, ar zice: „Am văzut un individ care avea fața trei sferturi de carne și-un sfert de postav”. Aicea, altul, care cugetă după cealaltă normă, ar răspunde: „Deși ce este clar și vizibil sunt numai cele trei sferturi de carne și sfertul de postav, logica nu mă iartă să cred că se continuă și mă încred ipotezii că și sfertul din urmă – deși nu se vede – e din aceeași substanță ca cele dintâi”.

S-ar părea că întâiul criteriu, după atâtea neajunsuri, prezintă și un avantaj. Acel ce se comportă după dânsul este un om mai circumspect. Poate fi sigur că nu va fi târât niciodată de vârtejul ipotezelor amețitoare și nu va aduce cărămida muncii sale la vreo construcție năstrăvană. Va afirma și susține atâta cât e clar și controlabil pentru orișicine.

Aicea, afară că s-ar putea răspunde că [12] greșalele de care îl scutește abținerea sa de la ipoteze sunt neasemuit mai mititele decât acelea la care îl expune nerespectarea logicii firești, i se poate spune că lumea ipotezei – deși nu tocmai clară – nu e o lume de sbor necontrolat. Din potrivă, aceeași logică de care e vorba stabilește, chiar în lumea neaccessibilă nouă, o limită pentru investigații. Îndată ce emiți o ipoteză, ți se poate spune îndată dacă ea este de știință sau numai de fantazie. Îndată ce ai trecut de o zonă a lumii necunoscute, ipoteza făcută nu poate avea temeii. Va să zică, pentru a fi circumspect – și circumspecția e desigur o calitate – nu ai nevoie să te îngreădești în marginile lumii clare. Logica minții noastre găsește în ea însăși putere ca să-ți arate *până unde*, în lumea necunoscută, ai puțința de a înainta. Pentru a avea circumspecția cuvenită, n-ai, așadar, trebuință să-ți împiedici orice afirmare peste granița clarității, întocmai ca unul care, privind un râu ce dispare la o cotitură, să nu cuteze ca să se pronunțe dacă râul curge și mai departe.

Dar pentru a se vedea până unde ar putea să conducă criteriul exclusiv al clarității, cu consecvență aplicat, să arătăm *cât* ar putea să se afirme despre o chestiune care ne interesează, oprindu-ne la marginea perfecteii clarități. Iată ce spune Godfernaux^[11] în articolul său asupra paralelismului din *Revue Philosophique*^[12], 1904:

„Une seule conscience est indubitable, la mienne, hors de là tout est hypothèse, et le [13] parallélisme psycho-physique contient comme on le voit, dans la mesure où il affirme la conscience, une part plus ou moins grande d'hypothèse”.^[13]

Călăuzindu-ne exclusiv de criteriul clarității, neîncercând nici un pas mai departe peste ce este limpede de tot – ceea ce adaug că Godfernaux nu face –, am ajunge la cea mai fenomenală afirmare, că nu există altă conștiință decât conștiința mea. Știu că concluziunea nu este chiar așa. Ea spune nu că *nu mai este* altă conștiință, ci că *nu mai știu* o altă conștiință. Totuși, în omenire afirmările sceptice au o soartă uniformă. După o scurtă vreme, păstrându-și canavaua primitivă, devin dogmatice. Așa că nu ar trece prea mult și afirmarea: *Nu știu de mai e vreo altă conștiință pe lângă a mea* s-ar prefa-

ce cu totul în aceea: *Nu există decât conștiința mea*. Nu cred că o altă afirmare să siluiească mai pe față regulile logice ale minții omenești.

Dacă am stăruit atâta în această privință, am făcut-o pentru că voiesc din capul locului a stabili niște adevăruri la care ne conduce ipoteza logică, fără a ne conduce și evidența clară – adevăruri pe care trebuie să le avem în vedere în întreaga dezvoltare ce va urma.

Întâiul adevăr – de o natură fundamentală – este următorul: orice manifestare *materială* are drept origină altă manifestare tot *materială*, și atunci când dispăre, trebuie să se transforme tot într-o manifestare *materială*. Oricât observația [14] înșelătoare ne-ar face să credem că un fenomen fizic ar putea să se prefacă într-altul sufletesc, logica – care are și dânsa evidența ei specifică – nu poate să confirme un amestec, un schimb de intensitate și vigoare, între manifestări așa de heterogene cum sunt fenomene[le] în timp și spațiu cu fenomene[le] numai în timp. Atunci când un fenomen fizic dispăre din perceperea noastră, trebuiește neapărat să admitem că a fost înlocuit de un altul, obscur, inezisabil, însă tot material. Atâta vreme se credea că mișcarea oprită se pierde cu totul materialicește, lăsând posibilitatea oricui să afirme că ar fi avut loc o transformare într-un fenomen de-o altă natură. Astăzi însă e admis de întreaga lume că mișcarea maselor, oprită, se continuă într-o mișcare de molecule. Cu vremea au să se afle, desigur, toate felurile de transformare, așa că o să se istovească puțința de afirmare a prefacerilor heterogene.

Același Godfernaux citat înainte, în același studiu, în ce privește această chestie se rostește astfel:

„En effet, le mouvement ne pouvant pas être conçu autrement que comme une propriété de la matière, le corps doit se suffire à lui-même, trouver en lui-même non seulement la force qui produit ses actes apparents, mais celle qui leur fait subir leur élaboration préalable, cette préparation que l'on considère à tort comme l'œuvre de la pensée pure”^[14]

[15] Am introdus și citatul acesta în lăuntru ideii dezvoltate pentru a se vedea că această convingere e împărtășită și de alții – ba mai mult decât atâta, pentru a se simți, din forma frazelor citate, că ele exprimă o idee curentă în știința modernă.

Un al doilea adevăr, egal în însemnătate cu acesta, este reclamat tot cu atâta rigoare de principiile logice formale, ba poate fi considerat ca o consecință a celui dinainte, însușindu-și astfel toată stringența lui. Dar tocmai pentru aceasta ne surprinde că nu e acceptat, în măsura în care este celalt, de lumea savantă, și pentru a cita un exemplu, nu e acceptat de numitul Godfernaux.

Principiul este următorul: suflet, în forma cea mai embrionară cu puțință, însă suflet, trebuie să existe în orișice făptură.

Spuneam că adevărul acesta rezultă din cel anterior. În adevăr, dacă admiți că energia fizică nu poate să se prefacă decât tot în fenomen material, de unde scoți, cu ce elemente construiești lumea heterogenă sufletească, a cărei existență, la o anume treaptă cosmică, e clară pentru toată lumea? De unde apare germenul psihic în lumea animală, sau chiar în cea vegetală? Căci admițând adevărul dinainte, că elementele materiale

nu pot să se transforme-n sufletești, nu mai ai putința să-ncerci o explicație pe baza structurii organice, care în lumea minerală se știe că nu are loc. Dacă este așa, [16] sufletul de plantă – făptura în care s-a admis că începe să existe suflet – neputându-și afla explicația decât în elemente de aceeași natură, trebuie să-l socotești o continuare dezvoltată a unor elemente *psihice* care s-au aflat în lumea minerală. Panpsihișmul, teorie care atrage zâmbete la mulți, este totuși o consecință firească a celei mai logice înlănțuiri. Oricât ți-ar părea de nădrăvană afirmarea că în piatra ce cade, în nisipul care se ridică, în apa care curge sunt elemente sufletești, totuși, numai rob de criteriul clarității și a evidenței pipăite poți refuza acest fapt. Câtă vreme nu admiti această teorie, trebuie să accepți absurditatea că lumea sufletească, în momentul când apare, provine din *nimic*. Prin urmare, Haeckel și Fouillée au dreptate, și pentru a mă servi de un exemplu al acestuia din urmă, în oțelul unei mașini care funcționează trebuie să fie o conștiință cât de vagă a ciocnirii moleculelor lui...¹

În rezumat: decât să mă restrâng în marginea clarității și să afirm că nu există altă conștiință decât a mea, sau să afirm din același scrupul al evidenței clare ipoteza timidă că nu e suflet decât maximum în flori, mai bine afirm cu toată lipsa de control a evidenței percepute, dar cu toată întărirea evidenței cugetate, existența *sufletului universal*.

[17] Cine nu aprobă decât pe unul din aceste două adevăruri întârzie zădarnic – respingând pe cel din urmă – în sistemul de gândire pe care îl condamnă, prin faptul aderării la cel dintâi. Procederea bună intelectuală nu poate să aibă două măsuri...

Aceste două adevăruri primordiale le-am stabilit după acuma pentru a avea o bază așezată pentru criticele care vor urma. Servind la discuția ulterioară, vor dobândi și ele, continuând să judece alte păreri, vor dobândi de la acestea confirmări repetite a propriei lor puteri de a judeca. Căci în orice știință unitară, adevărurile alcătuitoare sunt atât de întretesute și legate încât, deși unele din ele susțin mai mult pe altele decât sunt însele susținute, nu sunt și nu pot să fie complect independente. Orice s-ar zice, în asemenea materii, baronul Münchhausen, care pentru a se scoate din apă se apuca cu mânele de păr, are și încă foarte multă dreptate...

[18]

II

Chestiunea relațiilor intime dintre manifestările sufletești și acele fizice – pe care noi, cu știința de astăzi și pe baza dezvoltării precedente, o concepem pur și simplu ca o concomitanță dintre două categorii de fenomene cu totul străine, care nu se confundă și nici nu se înrăuresc – a primit, după cum am spus din capul locului, interpretări deosebite, potrivit criteriilor de judecare pe care le aveam cugetătorii respectivi. Am mai văzut, din desfășurarea anterioară, că aceste criterii se pot reduce la două: acel al clarității de apariție, chiar cu nesocotirea logicei fundamentale, și acel al clarității în unitate, chiar prin mijlocirea unor ipoteze, într-o lume unde nu avem acces. Întâiul criteriu a

¹ Exemplul nu ar fi aprobat și de Haeckel, care deși afirmă existența sufletului *pretutindeni*, îl socotește până la o anumită treaptă inconștient; dar aceasta e altă chestiune...

fost în genere al epocilor trecute, iar acel de-al doilea criteriu cucerește timpul prezent. Astăzi începe să prindă în toate domeniile ideea care ne face să credem, bunăoară, în domeniul simplu și practic al vieții, că butoiul care a început a se scurge, când nu e nicio piedică eventuală [19] – fapt de care logica poate să te avertizeze –, va continua să se scurgă și vei putea afirma că se scurge chiar de vei pleca de acolo și nu îl vei mai avea în față. Această idee, care se traduce în chestiunea noastră prin aceea că o mișcare materială se continuă tot materialicește, chiar atunci când n-o mai observi, iar alta spirituală se continuă înainte, cu aceeași fizionomie, chiar când n-o mai poți urmări – această idee de logică curată, care înfruntă claritatea pipăită, e o idee ivită de curând. Așa că interpretările pe care le vom examina de-a rândul, în afară de una, o nesocotesc. Unele se conduc pe față numai de claritate, altele, după cum spusesem, încearcă compromisuri între vechea procedură și cea modernă.

Întâia teorie pe care o vom lua la cercetare e dualismul materialist. Este cea dintâi concepție apărută, concepția mitologică, și trebuie să spunem că ea este împărtășită – ajutată întrucâtva și de limbajul – de un mare număr al oamenilor de azi. Am spus în ce consistă această teorie. Omul e alcătuit din două substanțe materiale: una mai grosieră, corpul, și alta mai subtilă, sufletul. Concepția aceasta o vedem cum stăpânește Antichitatea greacă și romană și înrăurește cea mai mare parte din filosofia elină. Poemele omerice ne zugrăvesc infernul populat de sufletele diferiților morți, care sunt icoanele șterse, dar tot materiale, ale înfățișării lor din viață. Eneida întrebuințează aceeași credință. În [20] fine, astăzi, toți aceia care cred în Dumnezeu-Individualitate, în falangă de îngeri și de sfinți, cum își închipuiesc aceste creaturi supreme [altfel] decât tot în substanța subtilă din care e făcută partea sufletească după sistemul dualismului-materialist? Acei care nădăjduiesc în viața cerească (nu zic viața viitoare, care e cu totul altceva) nu au aceeași credință? În fine, dintre concepțiile de astăzi, cea mai puțin științifică, concepția spiritistă, nu presupune același fapt? În toate aceste credințe se găsește la temelie convingerea dublei materialități, materia grosolană a corpului, materia subtilă, dar identică la înfățișare, a duhului, și aceasta nu numai în ce privește omul, dar cu privire la orice pe lume; căci cercetând diferitele plăsmuiri făcute de aceia care cred în aceasta, vedem că spiritele degajate poartă și îmbrăcăminte, așa că avem în această lume nu numai spirit-om, dar spirit-câine, spirit-vierme, spirit-gheată, spirit-pălărie, spirit-decorație, spirit-spadă, spirit-baston. Fiecare obiect de pe lume are dublarea lui subtilă, așa că această concepție colosală se apropie – într-o privință – tocmai de cine?... de panpsihism.

Această teorie însă o găsim într-o formă mai puțin barocă, dar, trebuie s-o spunem, mai neconsequentă, și la filosofi. Întrucât privește mijirele filosofiei eline, lucrul nu trebuie să pară ciudat. Această filosofie era prea puțin scuturată de religie și de artă – unde, exprimarea făcându-se prin imagini, lucrul era îngăduit. Dar rămășiți – [21] și rămășiți însemnate – din această teorie găsim la filosoful cel mai metodic și mai disciplinat de știință, la Aristoteles. Iată cum. Aristoteles împarte – după cum se știe – sufletul în trei regiuni: sufletul nutritiv, sufletul senzitiv și sufletul cognitiv. Aceste trei regiuni ascendente nu sunt numai o împărțire abstractă, ci corespund unei realități obiective, unei scindări reale care nimicea unitatea acestui fenomen. În adevăr, după

păreră lui Aristoteles, cele două suflete inferioare sunt indisolubile de corp, trăiesc și dispar cu dânsul odată. În ce privește pe cel de al treilea însă, sufletul cognitiv, acesta era separabil, fiind înzestrat cu o nemurire pe care corpul nu o avea. Va să zică sistemul aristotelic este hibrid. În ce privește primele două suflete, el este monist, indiferent acumă dacă era monism-spiritualist sau monism-materialist. În ce privește al treilea și cel mai de seamă suflet, Aristoteles este dualist. Ce mă face acumă a crede că profesează dualismul materialist? Iată ce. Aristoteles e foarte cunoscut în filosofie prin teoria celor patru cauze, în urmă reductibile la două: materia și forma. Cu cea mai sumară definițiune, dată, firește, tot de dânsul, materia = posibilitatea, și forma = actualitatea. Din aceasta, să reținem identitatea dintre materie și posibilitate. Acumă, cum se înfățișează în a sa teorie sufletul cognitiv? Se înfățișează și dânsul alcătuit din două părți: o parte pasivă (imaginația, memoria etc.) și alta activă (facultatea de elaborare). Dintre aceste [22] două, numai ultima era nemuritoare, însă – să luăm aminte – aceasta nu putea să funcționeze fără întâia, ci rămânea ca simplă posibilitate. Și cum posibilitatea = materie, urmează că sufletul separabil era material. Iată cum, cu voie sau fără voie, Aristoteles profesează dualismul materialist.

Aceeași doctrină modificată (adică suflet material fără înfățișarea corpului) au mai profesat-o în Antichitate stoicii. Primii filosofi ai bisericii creștine, Tertulian, Meliton, Origenus etc.¹, au fost de asemeni dualisto-materialiști. Evul Mediu a fost împărțit, după cum se știe, de curentul neoplatonic și acel neoaristotelician. Neoplatonicienii, în frunte cu Plotin, au profesat aproape dualismul spiritualist. Continuatorii lui Aristoteles însă, continuând să modifice în parte doctrina magistrului lor, au acceptat punctul lui de vedere, punctul dualismului materialist. Albert cel Mare afirmase – completând pe Aristoteles – că și sufletele nutritiv și senzitiv sunt separabile și nemuritoare. Elevul său Toma d'Aquinus, primind modificarea lui Albert cel Mare, menține totuși din păreră aristotelică următoarele: sufletul nutritiv și senzitiv dispar la separarea de corp, dispar ca actualitate, dar – adaugă sub influența lui Albert – rămân ca potențialitate. Ori, aceasta ce însemnează alta decât că se materializează sufletul în întregime, că concepțiunea dualisto-materialistă pe care Aristoteles o [23] acceptase numai pentru o parte, d'Aquinus o acceptă pentru total.

Această doctrină mai continuă încă. Căci acela care a spiritualizat cu totul lumea sufletească, care stabilește cu francheță și precizie dualismul spiritualist, este abia acel ce se numește părintele filosofiei moderne, este René Descartes.

Concepțiunea dualismului materialist, deși imposibil de susținut logicește, deși înfrânge unitatea, deși introduce în corpuri nemotivată materie subtilă cu și mai nejustificată indentitate de a se înfățișa, are, trebuie s-o recunoaștem, un merit însemnat. Este produsă de *un singur* criteriu de judecată, de criteriul clarității, și în această privință e cea mai consequentă și chiar mai... unitară. Claritatea fusese, la cauza *fiendi*, când la spirit, când la materie, și de aci admiterea dualismului de spirit și corp. Claritatea fusese, la cauza *essendi*, numai la materie, și de aci admiterea chiar la spirit a unui fond material. Această consequență cu greu o vom găsi aiurea, și mai puțin ca la toate, la dualismul spiritualist.

¹ Vezi Bain, *Esprit et Corps*, în partea istorică.

[24]

III

Dualismul spiritualist, care în părerea unora e cea mai lățită teorie, e confundat – când se afirmă aceasta – cu celalt dualism, care, după cum am văzut mai înainte, este în adevăr concepțiunea cea mai răspândită. Teoria dualismului spiritualist, care constă în admiterea unui principiu *imaterial*, lipsit de extensiune și de inerție, alături de substanța materială, e și a fost susținută de teologi, dar, credem, de către nimeni cu prea multă lealitate, afară poate numai de Descartes.

Această teorie a isvorât probabil dintr-o justă echilibrare a înrâurilor aparente dintre spirit și corp. Motivul a fost prin urmare același ca la teoria dualistă anterioară. Ce se elimină cu desăvârșire aicea e materialitatea spiritului, prin urmare se renunță la criteriul clarității în a doua jumătate a lui. După ce s-a admis din acest criteriu numai întâia consecință, în a doua parte s-a respectat, în mai mare măsură, logica.

[25] Să încercăm o combatere mai amănunțită a interpretărilor care au născut stabilirea celor două substanțe.

Mai întâi de toate, percepția imediată a constatat prezența a două substanțe heterogene care se înrăuresc. Un act de mânie (un act psihic) provoacă o ridicare de braț (act material). Un arbor (ceva material) produce reprezentarea de arbor (act sufletesc). În fine, în alte ocazii, aceste manifestări heterogene se intercalează într-un lanț causal. De exemplu: actele de deliberare se intercalează de regulă între o impresie materială și un răspuns tot material. Iată un număr de cazuri în care după ce ai constatat două manifestări heterogene, constați că se și înrăuresc.

E lesne de văzut că în constatările acestea e numai claritate, dar foarte puțină știință. Nu actul psihic al mâniei provoacă ridicarea de braț; ci nevăzutele vibrații nervoase, cu totul obscure pentru tine, care corespund acestei mâinii. Avem în fapt o legătură causală de la material la material, al cărui prim termen nu îl percepem și ca atare, ci numai în echivalentul său sufletesc. De aci credința unei cauzalități directe de la spirit la corp.

În ce privește al doilea exemplu, cu arborul din față, cazul este analog. În fapt, nu este înrâurire de la material la spiritual. Teoria cunoștinței ne avertizează că acel arbor nu există decât ca reprezentare, așa că în realitate nu avem [26] excitări materiale pe care spiritul le suportă, nu avem influențarea *unui arbor*, ci a celui *ceva obiectiv* care există în afară de conștiința noastră și care pentru moment nu caută a-l determina. Nu arborul excită spiritul, ci lucrul în sine al celui arbor, care, firește, nu este arbor, nu este ceva material. Chipul de arbor e datorit într-o bună parte conștiinței noastre, care îl creează ca reprezentare. Prin urmare, arborul material, creat de conștiință în parte, fiind o consecință a excitărilor suferite de aceasta din urmă, nu poate să fie cauza excitărilor.

Tot așa cu al treilea exemplu. Deliberării psihice care se interpune între două acte materiale îi corespunde un *processus* fizic, o activitate cerebrală necontestată. Prin urmare, numai în aparență, numai din punctul de vedere al clarității percepute există o îmbinare causală heterogenă; în fapt, avem două activități paralele, dar distincte, una fizică, alta spirituală.

Dar în privința acestei concepțiuni cercetate, se poate aduce însă o obiecție așa de fundamentală încât devine inutilă această harță, această luptă de „guerillas” împotriva fiecărei afirmări particulare în legătură cu ea.

Această obiecție este aceea care o fac filosofii materialismului monist și care cred că se poate aplica cu același succes și cu aceeași justeță teoriei de care ne ocupăm. Anume, obiecțiunea luată din teoria cunoștinței, care constă în adevărul că lumea fizică (sau cum i se mai [27] zice: lumea externă) e condiționată de cea sufletească, nu are o existență independentă față de aceasta din urmă.

Dacă lucrurile stau astfel, firește că este o eroare să concepi substanța materială (*res extensa*, cum o numește Descartes) ca o realitate obiectivă, ca o existență pe picior egal cu fenomenele sufletești. Perceperea materiei este o percepere indirectă, cea a lumii psihice este directă. În cea dintâi intervine un grad de iluziune care lipsește celei de a doua. Atunci nu poți să le consideri „*pari passu*”, ca în concepția lui Descartes. Cugetătorul acesta, pe care îl numește extrem de pretențiosul Schopenhauer părintele filosofiei moderne, pentru că a înțeles să se îndoiască de realitatea percepțiilor lui, a comis marea neconsecvență, față de această îndoială, de a considera materia egal de independentă și reală cu manifestările sufletești.

Ziceam că această obiecție pare fundamentală. Totuși, voi mai înșira un număr de alte critici de care e pasibilă această teorie, care aproape nu are pereche în imposibilități. Pentru că acest Cartesius – pe care șovinismul francez îl exaltă și care, de fapt, are titluri nemuritoare, emițând concepția mecanică a lumii, și având, după cum arată Fouillée plauzibil¹, o viziune a principiului evoluțiunii – a produs și două teorii extrem de neîntemeiate, poate cele mai neîntemeiate: [28] demonstrarea existenței Divinității și teoria dualismului spiritualist. Întru cât privește pe aceasta din urmă, nu știu de-o fi având invulnerabil într-însa nici cât avea Achile vulnerabil în el.

O critică care i se mai poate aduce este următoarea: Cum poți să afirmi o uniune între o lume în spațiu (acea materială) și o lume care e numai în timp (acea spirituală)? Cu tot subterfugiul punctului matematic din glandula pineală, la care alergase Descartes, obiecția rămâne în picioare, și ea a fost simțită îndată după dânsul, abătând pe Malebranche, Spinoza, Leibnitz de la interpretarea dată. De curând, această obiecție a fost susținută cu un talent și-o dezvoltare specială de către Bergson în cartea *Matière et Mémoire*.

O altă critică rezultă din faptul că dualismul acesta nesocotește unul din adevărurile stabilite la început. Procesul fiziologic e continuu și energia se conservă. În concepția dualistă, ne pomenim deodată că o manifestare fizică dispăre, nu pentru a continua într-o latență tot fizică, ci transformându-se într-un fenomen sufletec. Un fenomen în timp și spațiu să se prefacă în unul numai în timp!

În fine, o ultimă obiecție. Descartes simțise că, admitând o continuitate de la fenomenul fizic la acel sufletec, fără voie materializează spiritul, lucru de care tocmai se ferea. Și astfel adaugă: Fenomenul fizic nu dispăre într-altul psihic, pentru a reapărea din nou material; continuitatea [29] *materială* persistă, iar intervenția sufletească con-

¹ În monografia *Descartes*. Hachette. [Alfred Fouillée, *Descartes*, Paris, Librairie Hachette, 1893; n. ed., M. M.]

sistă numai în schimbarea direcțiunii vechi. Va să zică, spiritul nostru nici nu absoarbe, nici nu sporește intensitatea unei mișcări materiale, ci numai o mânuiește după voie, imprimându-i direcții pe care nu le avea. Rectificarea aceasta, dacă respectă legea continuității, violează însă o altă lege, legea inerției. Legea în chestiune pretinde că schimbarea direcțiunii, fie chiar fără scăderea sau sporul mișcării, trebuie să aibă tot cauză materială. Schimbarea unii direcții de un principiu pur spiritual nu are sens decât cu o rezervă: materializarea substanței spirituale.

Pe această șandrama științifică, care este concepția dualistă, Paul Janet se încearcă să aștearnă fastul unei imagini pe care o împrumută de la Platon. În scrierea sa *Le Cerveau et la Pensée*^[15], care conține și lucruri bune – între altele, o clară demonstrare anti-materialistă că gândirea e altceva decât o mișcare –, chiar în cuvântul premergător spune că pe lângă creieri mai trebuie admis un spirit imaterial. Creierul este numai lira, mai trebuie muzicantul, care ar fi aicea principiul imaterial. Cu alte cuvinte, în fiecare dintre noi se găsesc, în același grad de realitate, o liră (creierul) și un muzicant, spiritul. Această imagine care găsește asemănare între un muzicant cu lira, pe de o parte, și creierii cu spiritul, de alta, nu are nevoie, după cele spuse, de nici un comentariu. Trebuie să recunoaștem că această figură – căreia Janet îi atribuie o realitate obiectivă – e de [30] natură să mângâie pe toți săracii cu duhul mai bine ca orice. Căci oricine din această categorie, care simțindu-și insuficiența și limita, nu-i vine totuși să-și mărturisească că este lipsit de duh, va putea declara de acum înainte cu mândria împăcată: Desigur că numai lira nu e bună, muzicantul însă e superior. Insuficiența fizică nu jig-nește, iar acea spirituală poate că nu e!

Înainte de a termina cu discuția acestei doctrine, trebuie să adaug câteva cuvinte cu privire la animism. Spusesem că Wundt îl socotește ca o doctrină metafizică specială și, adaug acum, îi arată oarecare favoare (*Psychologie Physiologique*, vol. II, trad. franc. Elie Rouvier, pag. 509–511).

Ce este animismul? Având în vedere că teoriile citate care privesc raportul dintre spirit și corp istovesc toate posibilitățile felului acestui raport, din capul locului trebuie să spunem că animismul urmează să se reducă la una din ele. Teoria animistă pretinde că spiritul e principiul vieții, arhitectul corpului (muzicantul e înlocuit cu un alt fel de artist). Această teorie este, ca și vitalismul, o teorie biologică care, deși o ipoteză, nu urmează să fie de metafizică; echivalentul ei metafizic trebuie să fie într-una din acele cinci teorii. Din capul locului excludem pe câteva din ele. Teoria materialismului monist trebuie să fie deopotrivă exclusă. Ea pretinde – cum vom vedea mai pe urmă – că sufletul e un epifenomen, un reflect fără putere. Teoria paralelistă, care pretinde că spiritul și corpul sunt [31] două aspecte, două atribute deosebite ale unei substanțe care nu seamănă cu nici una din ele, care deci le subjugă deopotrivă *pe amândouă* unui al treilea termen, necunoscut, firește, nici dânsa nu o să fie rubrica de subordonare a animismului.

Teoria care ar putea pentru moment să pară că însușește acest animism ar fi spiritualismul monist. Bine lămurită însă această teorie, vedem că are principii ireconciliabile cu esența celeilalte. Spiritualismul pretinde că ceea ce e real în lume e numai spiritul. Materia este numai o umbră, o iluziune. Așa fiind lucrurile, deși spiritualismul afirmă și el,

ca animismul, că numai *sufletul e activ*, nu consideră materia totuși ca o *realitate* care poate fi organizată de celalt. Când afirmi că sufletul e arhitectul corpului, deși îi atribui lucruri pe care acesta din urmă nu le are, deși îl ridici mai presus de el, îl ridici mai mult ca demnitate și putere, dar nu ca realitate. Amândouă rămân deopotrivă de reale, deși primul e cârmuitorul celuilalt – afirmație care e foarte departe de aceia cari susțin că corpul e o simplă umbră, care, desigur, urmează soarta substanței reale care a proiectat-o în afară.

Rămân atunci – ca o rubrică deschisă animismului – concepțiile dualiste. Aicea se și subsumă. Căci ce oare alta afirmă animismul decât ceea ce însuși Descartes susținuse, că există două [32] substanțe deopotrivă de reale, dintre care una (spiritul) *dă direcția* celorlalte?

Adaug că animismul poate să se lege foarte bine cu oricare din cele două sisteme dualiste și, de fapt, în vechime fusese unit cu acel materialist.

Dacă este așa, nu înțelegem, după ce n-am înțeles de ce-l consideră ca teorie autonomă – nu înțelegem pentru ce Wundt îi acordă favoarea, când nu o acordase și concepțiilor dualiste.

Terminând această digresiune, să revenim pentru a termina, la rândul-i, discuțiunea făcută asupra dualismului spiritualist.

Pe când cealaltă doctrină dualistă (dualismul materialist) a izvorât din întrebarea exclusivă a unui singur criteriu, a vechiului criteriu de judecată, dualismul lui Cartesius utilizează în parte și criteriul cel nou. Stabilind după criteriul clarității existența a două substanțe reale, refuză însă – din pricina celuilalt criteriu – să atribuie materialitatea principiului spiritual. Deși, prin această abatere parțială de la criteriul clarității, concepția cartesiană însemnează un progres, în realitate, din pricina compromisului pe care îl făptuise, din pricina heterogeneității metodelor utilizate, se înfățișează atât de hibridă și neunitară, într-un echilibru atât de nestabil, încât înțelegem de ce nu a putut să dăinuiască ca opinie dominantă în lumea cugetătoare.

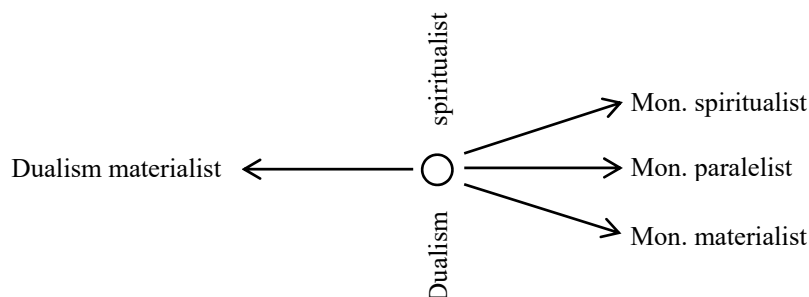
Îndată după Descartes, acei care îl luaseră ca punct de plecare, neputând să accepte [33] silogismele concepției sale, au încercat o altă rezolvire a problemei, fiecare în câte un fel anume, așa că de la teoria cartesiană pornesc patru direcții deosebite:

Unii, acei fără prea multă știință și fără scrupule logice, dar în tot cazul cu mai mult simț de consecvență decât avea concepția lui Descartes, au preferat să se întoarcă la teoria în care cel puțin claritatea de apariție era în întregime respectată, la dualismul materialist.

Alții, cei cu mai multă știință și cu exigențe logice mai pronunțate, au urmat o altă cale, calea care nu întoarce. Nesatisfăcuți de teoria cartesiană, au căutat s-o modifice, reducând-o la monism. Factorii individuali au intrat în acțiune, așa că asistăm la *trei* direcții moniste, purcedând din concepția lui Descartes. Unii au prefăcut dualismul în monism spiritualist; alții, în monism materialist (Holbach, La Mettrie); în fine, alții, în monism paralelist (Spinoza)¹.

¹ Ar mai fi de notat încă o direcțiune: cea a acelor care au luptat să galvanizeze cu diverse expediente cartesianismul chiar în forma-i dualistă (Malebranche, Leibnitz).

Toate aceste direcții purcese pot primi următoarea schemă:



[34] Fiecare din aceste direcții (excluzând dualismul materialist) au căutat să aducă în sprijinul felului lor de rezolvire însăși înfățișări de-ale teoriei cartesiane.

În adevăr, această teorie (dualismul spiritualist) mai avea o particularitate. Stabila o deosebire între oameni și animale. Principiul imaterial și liber, spiritul, nu animă decât pe primii; cât privește acestea din urmă, erau niște mașini inconștiente, conduse de mecanica materiei externe.

Materialiștii nu au făcut decât să extindă „mașinăria” animalelor la oameni și să creeze, alături de animalul-mașină, pe omul-mașină. Iată-ne cu elemente cartesiane în pragul materialismului monist.

Spiritualiștii au identificat, din potrivă, animalele cu privilegiații oameni, creând alături de omul-autonom pe animalul-autonom. Totuși, pentru a ajunge la monism, ei au trebuit să meargă mai mult pe propriile lor picioare, după despărțirea de cartesianism, decât trebuise să meargă moniștii materialiști.

Întru cât privește teoria monismo-paralelistă, care transformă cele două substanțe independente în două atribute ale aceleiași substanțe, este și ea o cale de rezolvire pe care imposibilitățile dualiste ar putea-o sugera.

Aceste trei concepții moniste, care, cu baze și rațiuni neegale, sunt totuși, fiecare din ele, un progres față de dualism, au să alcătuiască obiectul de cercetare al capitolelor ce urmează.

[35]

IV

A treia concepțiune pe care o voi lua în cercetare e materialismul monist. Concepțiunea consistă în convingerea că materia, cu însușirile ei indisolubile, inerția, rezistența, mișcarea, este elementul cel primitiv și fundamental al lumii. Sufletul, cu caracteristica lui, conștiința, e un adaos ulterior, izvorât din sânul materiei, când aceasta e ajunsă la un grad superior de complexitate. Odată apărut, sufletul este robul legilor materiei, al cărei funcțiune este. Nicio deosebire între dânsul și oricare altă secrețiune corporală.^[16] Rezultă din toate acestea că sufletul nu e o forță activă, capabilă de vreo înrâurire oarecare, ci un simplu reflect fără putere, un accident al fenomenului fizic care ar fi putut să existe fără dânsul, cu expresia consacrată, e un epifenomen.

Aceasta fiind concepțiunea, se înțelege că, după dânsa, explicarea completă a oricărui fenomen psihic consistă în a găsi concomitanța sa corporală, care nu este alta decât *cauza* lui. [36] Cu această desăvârșită subordonare a spiritului la materie, un lucru e cert că se realizează: monismul.

Materialismul monist a avut în decursul vremii două epoci de mare înflorire. Lăsând la o parte vechea filosofie greacă, în care se profesa materialismul dualist, avem, în secolul al XVIII, concepțiile lui Holbach și La Mettrie, și în al XIX-lea, bogatul și puternicul curent filosofic susținut de Büchner, Vogt, Moleschott și alții, din care nu face parte și Haeckel (deși unii îl enumără), care este un monisto-paralelist.¹

Am explicat geneza materialismului celui de al XVIII secol. Întru cât privește materialismul veacului următor, e explicat istoricește prin următoarele două cauze, care par a fi acele adevărate și la care nu mai este nimica de adăogat.

1. Nevoia unei reacții împotriva idealismului paroxistic al lui Fichte și Hegel.

[37] 2. Marea înflorire a științelor exacte (mai ales fizica, chimia, biologia). Motivul de al doilea pare a fi fost acel precumpănitor. Exactitatea și certitudinea științelor fizico-chimice a născut convingerea că materia – care se vedea palpabilă și supusă unor legi nestrămutate – este elementul cel mai fundamental, suportul lumii și, în înfățișarea ei organică, suportul obscurei vieți sufletești. Faptul de a considera materia ca un *datum* indiscutabil, ceea ce cu drept cuvânt o fac științele fizico-biologice, a trecut și în cercetările filosofice, lucru care nu trebuia să se întâmple. În definitiv, ce a călăuzit cugetarea la concepția materialismului monist?... Claritatea! Iată cum și în această teorie de explicare, unde noul criteriu de cercetare se impusese într-atâta încât reclama-se un *monism*, se menține și influența vechiului criteriu, care în numele limpezimei pipăite instituie materia extinsă, ca suport al progresistei concepțiuni.

Să arătăm acuma obiecțiile care se ridică – și era fatal să se ridice – împotriva acestei teorii. Și anume, să urmăm aceeași cale pe care am urmat-o și la dualism: mai înainte de a înșira principalele obiecții pe care le suscită teoria în înfățișarea ei desăvârșită, să stabilim câteva erori capitale în interpretarea faptelor și a experiențelor pe care teoria s-a clădit.

Dependența spiritului de materie, considerarea aceluia ca o funcție a celeilalte – spun materialistii – se dovedește din capul locului [38] prin aceea că sufletul poate să se modifice de cauze materiale. Iată cum se exprimă baronul de Holbach:

¹ „Monismul nostru pur – zice Haeckel – nu este identic nici cu *materialismul* teoretic, care neagă spiritul și reduce lumea la o sumă de atomi morți, nici cu *spiritualismul* teoretic (de curând desemnat de către Ostwald cu numele de *energetic*), care neagă materia și consideră lumea ca o simplă grupare de energii sau de forțe imateriale, ordonate în spațiu.

.....
Rămânem ferm la monismul pur, fără ambiguitate, al lui Spinoza: *materia* (înțelegând o substanță infinit întinsă) și *spiritul* sau energia (înțelegând substanța gânditoare și sensibilă) sunt cele două *attribute* fundamentale, cele două proprietăți esențiale ale existenței cosmice divine, care înbrățișează tot, ale *universalei substanțe*” (*Enigmele Universului*. Trad. franc. Camille Bos. pp. 22–23). [Ernest Haeckel, *Les énigmes de l'Univers*, Traduit de l'allemand par Camille Bos, Paris, Librairie C. Reinwald, Schleicher Frères, 1902; n. ed., M. M.]

„Qu’il nous suffise [donc] de savoir que l’âme se meut et qu’elle se modifie par les causes matérielles qui agissent sur elle. D’où nous sommes autorisés à conclure que toutes ses opérations et ses facultés prouvent qu’elle est matérielle.”^[17] (*Système de la nature*, p. 118.)

Dintre aceste cauze materiale, care pot să înrâurească asupra stărilor sufletești, unele, care îndeobște se enumeră, ar trebui lăsate la o parte, tot așa după cum se lasă la o parte însuși sistemul nervos, concomitanța necesară a fenomenelor sufletești. Să mă explic. Între suflet și sistemul nervos este o legătură continuă. Acesta din urmă este indiciul fizic al existenței dezvoltate a celui dintâi. Toți recunosc aceasta, prin urmare și acei care nu admit că sistemul nervos este cauza genetică a sufletului. Cu alte cuvinte, premisa aceasta:

Fără sistem nervos nu există suflet (bineînțeles, dezvoltat), o poți accepta foarte bine, chiar când nu admiți că sufletul este *efectul* sistemului nervos.

E de observat aci că paralelismul sufletului cu, exclusiv, sistemul nervos e numai o aparență. În scrierea citată mai înainte, a lui Bergson: *Matière et mémoire*, ni se arată în termenii cei mai convingători posibili realitatea, care e alta.

„Mais le système nerveux peut-il se [39] concevoir vivant sans l’organisme qui le nourrit, sans l’atmosphère où l’organisme respire, sans la terre que cette atmosphère baigne, sans le soleil autour duquel la terre gravite?”^[18]

Iar Villa, la pagina 169 a cărții citate, spune: „Fenomenele cerebrale sunt condiția imediată a fenomenelor psihice, însă nu singura, deoarece ansamblul lumii externe fizice îi este de asemeni o condiție mai mult sau mai puțin directă”.

(Termenul „condiție”, în nomenclatura lui Villa, care nu e materialist, nu înseamnă cauză, ci simbol, deci concomitanță).

Dacă este așa, atuncea numai într-un mod impropriu se consideră paralelismul ca fiind între suflet și numai sistemul nervos, socotit în marginile lui spațiale. Paralelismul fiind între suflet și sistemul nervos viu, se găsește, de fapt, între suflet și sistemul nervos + organismul + aerul + pământul etc. Aceasta este forma reală a paralelismului, a concomitanței studiate.

Atunci, tot așa cum am stabilit mai înainte că poți să afirmi: fără sistem nervos nu există suflet, fără a fi obligat prin aceasta să crezi că sistemul este *cauza* fenomenelor sufletești, tot așa poți spune de acuma, fără aer, apă, soare, suflet nu mai există, fără să admiți prin aceasta că toate aceste fenomene fizice sunt *cauze* care îl pot înrâuri.

Iată cum lipsa de aer și de soare, care, corespunzând unor deteriorări psihice reale, dădeau prilej materialiştilor să spuie: „Vedeți cum [40] fenomene materiale deosebite abat sau modifică sufletul omenesc”, iată cum această lipsă de aer și soare își pierde înțelesul de înrâurire cauzală, aceste fenomene fizice fiind încorporate în paralelism.

Dar ar putea să ni se spuie: combaterea e cam dialectică și, în tot cazul, nu se aplică la toate cauzele materiale care modifică psihicul omenesc. Ai înglobat aerul, soarele, apa în cuprinsul concomitanței continue, care corespunde fenomenelor sufletești, dar nu ai să poți îngloba toate cauzele materiale care îl pot influența. Ce vei răspunde, bunăoară – dacă nu admiți în ruptul capului principiile materialismului monist –, ce vei răspunde și

ce explicare vei aduce faptului că un pumnal care-ți străpunge craniul sau o otravă ce-ți vei introduce-o îți nimicește manifestările sufletești?

În sensul ideilor înșirate în cartea sa: *Spirit și corp*, Bain ar răspunde la aceasta: „Pumnalul și otrava nu îți atacă sufletul direct. Aceste elemente atacă numai corpul, atacă sistemul nervos, integrității căruia însă știm că-i corespunde integritatea vieții sufletești. Va să zică, cu teoria paralelistă numai se poate explica foarte bine aceste lucruri, căci deși materia nu distruge sufletul de-a dreptul, îl distruge distrugându-i materia cu care e legat”.

Trebuie să recunoaștem că explicarea lui Bain nu prea e reductibilă pentru materialiști. Baronul Holbach ar sări îndată cu citatul de [41] mai sus: „Qu'il nous suffise de savoir que l'âme se meut et qu'elle se modifie par les causes *matérielles*...”. La urma urmei, este indiferent dacă o cauză materială (cuțit, otravă) operează direct sau indirect, ce este sigur e că o cauză *materială* poate să lucreze, poate să exercite o acțiune asupra vieții sufletești.

Totuși, și în această chestiune există un răspuns. Este acela pe care l-am mai dat la combaterea dualismului, un răspuns în spiritul unor rânduri aruncate în *Fiziologia psihologică* a lui Lotze și, mai ales, în spiritul unei premise pe care am stabilit-o de la început.

Explicarea bună este următoarea: Pe când pe tine însuți (singura ocazie în care ai impresia unei acțiuni de la materie la spirit) te percepi în două feluri, atât ca fenomen în timp și spațiu (ca corp), cât și ca fenomen numai în timp (ca suflet), otrava sau pumnarul în chestiune le percepi numai în prima formă, în înfățișarea materială de otravă sau pumnar. De aci, când vorbești de puterea lor asupra-ți, crezi că e puterea unei *materii curate* asupra ta, care ești materie, dar care mai ești și *suflet*. În realitate însă lucrurile stau chiar așa? Evident că nu. Pumnarul și otrava se înfățișează ca atare numai în reprezentarea noastră, s-ar înfățișa însă altfel în reprezentarea lor (dacă ar avea-o). Într-o astfel de reprezentare ele s-ar percepe, în afară de forma lor materială, ca o *voință* psihică cât de vagă, dar ca o *voință* reală. Va să zică, în acele obiecte [42] nu avem numai o materie care e exterioară corpului nostru, ci și un suflet care e simultan (nu spațial¹) cu sufletul nostru.

Atuncea, în fapt, înrâurirea efectivă care există de la acele obiecte la noi nu e, cum spun materialiștii, o înrâurire de la materie la spirit, nici cum pretindea Bain, o înrâurire de la materie la materie, care, în virtutea paralelismului, atinge și sufletul concomitant, ci două serii de înrâuriri paralele care, deși se produc deodată, nu sunt amestecate în operația lor. Avem înrâurirea de la materia acelor obiecte la materia corpului nostru și de la sufletul acelor obiecte la sufletul nostru. Iar cui se va părea ciudat ca un suflet așa de primitiv, ca acel al obiectelor citate, să fie în stare ca să ruineze sufletul nostru dezvoltat, i se va răspunde că paralelismul dintre materie și spirit este perfect și de data aceasta, deoarece și la materie vedem același lucru – substanța primitivă a acelor obiecte distrugând substanța rafinată a corpului omenesc.

¹ În opera citată în atâtea rânduri, *Psihologia fundată pe experiență*, Höffding arată, fără puțința unei replici serioase, că actele psihice sunt simultane, fără a fi și spațiale. Voința, gândirea, sensibilitatea – spune – sunt fenomene simultane, fără a putea spune care din ele este la dreapta și care la stânga, lucru care ar putea să se facă dacă ar fi și spațiale. Dacă lucrul stă astfel, cade afirmarea lui Schopenhauer că simultaneitatea (sau coexistența) este punctul de încrucișare al celor două forme: timpul și spațiu.

Acum, după ce am examinat materialul din care – prin interpretarea cea mai greșită – a răsărit teoria materialismului monist, să privim [43] concepțiunea aceasta în înfățișarea ei definitivă și să vedem contradicțiunile pe care la suscită ea.

S-a văzut din rezumatul teoriei că se pretinde că sufletul este un reflect fără putere al corpului, un epifenomen fără nicio activitate. Dacă lucrurile stau astfel, atunci vine întrebarea: pentru ce materia, care a funcționat atâta vreme fără dânsul, și a funcționat așa de bine, pentru ce materia și l-a creat? Sau dacă l-a creat (admițând că n-am mai șicana motivul creațiunii), pentru ce, acuma, acest suflet, care nu e o forță activă, pentru ce nu se *atrofiază*, ca toate celelalte inutilități? Firește, mai sunt și alte teorii, în afară de aceasta materialistă, care nu acordă sufletului puterea activă, puterea diriguitoare a fenomenelor corporale. Așa se înfățișează și teoria paralelistă bunăoară, care afirmă complectă izolare – deși perfecta concomitanță – între cele două categorii de fenomene. Totuși, obiecția menționată nu s-ar putea aici aduce, pentru simplul cuvânt că teoria nu pretinde – ca aceea materialistă – că sufletul este *produsul* lumii fizice. Numai când faci această afirmație și se pune întrebarea: dacă acest produs nu face nicio treabă, pentru ce a fost creat sau de ce se mai conservă?

Împotriva concepțiunii materialisto-moniste, se pot aduce însă obiecții mult mai fundamentale, obiecții care, desigur, sunt și așteptate de cine a urmărit cu băgare de seamă desfășurarea argumentărilor de până acum.

O primă obiecție fundamentală, în legătură [44] cu una din premisele întâiului capitol, este următoarea: cum se face că energia fizică a unui fenomen material, după ce în virtutea legii de conservare a energiei se consumă întregă în manifestarea unui *alt* fenomen material, mai poate produce pe deasupra un alt fenomen heterogen, dar efectiv, este vorba de fenomenul sufletească?

„Ceea ce materialismul e neputincios să explice este faptul că din cauze materiale rezultă nu numai efecte materiale, dar încă, în afară de ele, fenomene de conștiință. O manifestare fizică de forță, metamorfozându-se în alte forme, produce întreg efectul de care e capabilă după legile generale ale naturii. Cum se mai explică atuncea acel lucru în plus, acel lucru nou care vine să se adauge, anume fenomenele de conștiință? La această chestiune materialismul nu are răspuns” (Höffding, op. citat, pag. 77).

A doua și ultima obiecțiune care se mai aduce este aceea pe care am utilizat-o și în potriua dualismului spiritualist. Ea este scoasă din teoria cunoștinței. Se știe – din părțile stabilite ale acestei teorii – că înfățișarea așa-numitei lumi externe e în întregime condiționată de fenomenele sufletești. Dacă este așa, atuncea cum mai pot materialistii să susțină că *materia* este elementul primordial al lumii, ea, care n-are o existență independentă de suflet, și mai ales cum pot să pretindă că acesta din urmă este reflectul celei dintâi?

Cum această obiecțiune este cea mai [45] însemnată, este bine să fie întărită în toate chipurile posibile, prin urmare și în acela de a se combate toate contra-obiecțiile care i s-au adus.

În adevăr, ar putea să se spuie – și, în fapt, s-a și spus: este drept că materia e condiționată de conștiință, însă trebuie să distingem două moduri de a se condiționa: un lucru poate condiționa pe altul în calitate de *ratio essendi*, dar poate să-l condiționeze

numai în calitate *de ratio cognoscendi*. Că, pentru ca materia să fie *cunoscută* a fost nevoie de apariția conștiinții, este un fapt neîndoios. Dar pentru ca materia să *existe* a fost nevoie să fie conștiința, aceasta nu rezultă de nicăieri.

La această contra-obiecțiune credem că se poate răspunde ușor. Mai întâi de toate, trebuie să hotărâm un lucru: A fi *ratio essendi* a materiei, fapt care pretendem că este conștiința, nu înseamnă că aceasta din urmă creează materia din nimic. Conștiința nu are această pretențiune fichteiană – care a fost combătută cu succes. Din potrivă, ea admite o excitație pe care se mărginește a o prelucra. Este vorba, excitația în chestiune pe care o declarăm independentă de conștiința noastră, are însușirile capitale ale fenomenului *material*? Însușirile materiei, am spus mai înainte că sunt – eliminând pe cele secundare – inerția, rezistența, întinderea. Fără aceste însușiri enumerate, un fenomen nu poate a se chema *material*. Lăsând la o parte chestiunea însușirilor pe care le-ar conține acea excitațiune [46] independentă de noi, putem afirma însă că cele trei însușiri enumerate, fără de care materie nu există, nu sunt și nu pot să fie independente de fenomenele sufletești. Ele sunt produsul incontestabil al senzațiunilor foarte subiective de muschiulatură și de tact. Și nu văd pentru ce aceste categorii de senzații n-ar fi tot așa de subiective ca acele de vedere, de gust, de miros. Prin urmare, însușirile fundamentale ale materiei *nu există* fără condiționarea fenomenelor sufletești. Că o fi existând ceva independent de conștiință, aceasta este altă vorbă, în tot cazul, *materie*, nu!

Așadar, contra-obiecțiunea întemeiată pe logica deosebire dintre *ratio cognoscendi* și *ratio essendi* nu poate să se explice aicea și rămâne ca un punct dobândit pentru totdeauna că materia *ca materie* nu există fără fenomenele sufletești.

Aceste constatări care sfărâmă concepția materialismului monist contribuiesc, totodată, să ne arate lipsa de temelie a unor opinii curente și a unor teorii particulare răspândite, cu sau fără voie, în legătură cu materialismul monist.

Așa, pentru a atinge toate domeniile gândirii, teologii se străduiesc să arate că cele șapte zile ale creațiunii biblice, dezbrăcate de veșmântul de alegorie, ar putea fi armonizate cu exigența științifică de azi. Dificultatea principală, după dânsii, dificultate care luptă să o eludeze, este: cum explici creațiunea luminii în ziua întâia, [47] când acea a soarelui și-a celorlalte stele a fost abia într-a patra zi?

În fapt – după argumentarea imediat precedentă –, dificultatea cea mare este în altă parte. Cum admiți din ziua a patra, de pildă, existența soarelui, a stelelor și a lunii, când ființele percepătoare – singurele care pot condiționa un soare, o lună etc. – apar abia în ziua următoare?

Dar să lăsăm la o parte Biblia – de care nu ne-am fi ocupat o clipă de n-ar exista tendința de a o armoniza cu știința –, cu atât mai mult cu cât nu ne scapă că la obiecția noastră ni s-ar putea răspunde, în spiritul ei specific, cu următoarea afirmație hotărâtoare: Soarele putea să existe și fără perceperea viețuitoarelor create, pentru cuvântul că era perceput de Dumnezeu!

Să trecem însă la teorii care sunt și *filosofice*, și *moderne*, care, deși lipsite de vastitatea exemplului de adineauri, sunt însă mai însemnate, poate, prin gradul de lățire și repercutare al lor. De altminteri, teoria mare filosofică care poate fi combătută cu

argumentele precedente e materialismul însuși. Teoriile pe cari le vom discuta acum sunt fatal mai limitate și mai particulare.

Am văzut că din criticile capitale aduse materialismului monist rezultă că nu poate fi vorba de a se atribui fenomenelor fizice însușirea de *cauze* ale fenomenelor psihice. [48] Concomitanța necontestată care există între aceste două categorii de fenomene nu poate fi sub niciun cuvânt interpretată ca un raport de cauzalitate care ar merge de la cele dintâi spre cele din urmă.

Odată stabilit acest lucru, trebuie să respingem acele teorii de psihologie care explică geneza unor fenomene psihice prin paralela lor fiziologică.

Fenomenul asociațiilor de imagini sau al stărilor de conștiință a fost socotit de unii ca explicat geneticește dacă îi stabilești cu precizie concomitanța cerebrală. Ce produce asociația de idei?... Se răspunde de către unii: faptul că se leagă anume centri cerebrali prin fibre de unire, prin fibre asociative. Acest fenomen fiziologic al legării unor centri prin fibre nervoase ar fi *cauza* fenomenului psihic al asociației de idei.

De asemeni, geneza voinții se socoate cu suficiență explicată desemnându-i presupusa concomitanță cerebrală.

Toate aceste teorii explicative, de care de altminteri se leagă nume ca ale lui Spencer, Münsterberg, Ribot, sunt fără îndoială eronate după câte s-au arătat până acum. De parte de a contesta utilitatea practică a stabilirii cât mai amănunțite a concomitanțelor materiale sau psihice ale fiecărei fenomen – lucru asupra căruia vom reveni pe larg mai departe –, contestăm justeța științifică a însușirii de *cauză* care se atribuie fenomenului cerebral.

[49] Dar unde această tendință pe care o combatem și-a ajuns suprema ei manifestare, e fără îndoială în noua și răspândită teorie a emoțiilor, a lui Lange și James. Această „vogă” a teoriei menționate ne va face să stăruim mai mult asupra ei.

Până la revoluția psihologică pe care Lange și James o încearcă, explicarea emoțiilor noastre era cuprinsă în următoarea teorie: Un fapt intelectual produce (cauzează) un fenomen sentimental *sui generis*, emoțiunea, care cauzează la rândul ei anume modificări organice (schimbări în respirație, în circulație, în mușchii corpului și ai feței etc.). Evident că această teorie (numită clasică) nu e bună decât în întâia ei jumătate. Este un fapt al experienței că fenomenul intelectual determină pe acel emoțional, deși în ce chip, nu se poate ști. Până aicea merge bine. Deodată însă teoria, în a doua ei jumătate, prelungește lanțul cauzalității de la psihic la corporal și atribuie astfel fenomenului psihic cauzația unor fenomene fizice.

Deoarece am insistat destul în această privință, firește nu voi da noi lămuriri. Între aceste două domenii nu poate fi vorba de cauzalitate. Condiționarea fenomenelor materiale de către acele sufletești este un fapt de altă natură decât condiționarea de la antecedent la consequent. Cauzalitatea astfel înțeleasă nu poate să se exerciteze decât între fenomene omogene.

Dar e un lucru ciudat în teoria clasică a [50] emoțiilor, în care se stabilește legătură cauzală între aspectul fizic și psihic al unuia și aceluiași fapt. Anume, e o neconsequență. În adevăr, nu numai fenomenele emoționale au concomitanțe fiziologice, ci și

acele intelectuale. Atunci de ce, dacă introduci în lanțul cauzalității ambele aspecte (fizic și psihic) ale fenomenului emoțional, nu le introduci și pe acelea ale fenomenului intelectual? Consequent ar fi fost ca teoria să se enunțe astfel: fenomenul intelectual produce un număr de vibrații cerebrale, care la rândul lor produc emoția psihică, care la rândul-i provoacă modificări organice anume. Teoria astfel ar fi fost mult mai consequentă, și dacă, de fapt, nu se înfățișează astfel, se datorește și aicea clarității grosiere a cronologiei aparente, care arată că în ordinea timpului vin succesiv fenomenul intelectual, emoțiunea, modificările organice, dar asupra vibrațiilor cerebrale (care însoțesc fenomenul intelectual) nu ne arată nimica – și de aceea au și fost lăsate afară.

Dar să nu ne plângem de aceasta! Acel zigzag de cauzalitate imposibilă pe care ni l-ar fi oferit teoria clasică, cu consequență înjghebată, ni-l oferă... tocmai cine?... Noua teorie a emoțiilor a lui Lange și James.

Ce zice noua teorie? Nu este exact că fenomenul psihic al emoțiunii precedează modificările corporale. Din potrivă, acestea din urmă precedează, în calitate de cauze, fenomenul emoțional. Nu e exact să spui ca până acuma: [51] „Plâng pentru că sunt trist”, ci: „Sunt trist pentru că plâng.”¹

Cum vedem, noua teorie răstoarnă doi din termenii succesiunii. După fenomenul intelectual urmează îndată modificările organice – indiferent, acuma, dacă și cele vizibile, cum afirmă James, sau numai cele mai lăuntrice, cum crede Godfernaux – și tocmai la urmă vine emoțiunea psihică. Iată, dar, zig-zagul de cauzalitate care te plimbă – așa de neștiințificește – de la suflet la corp și de la corp înapoi la suflet, iată-l stabilit acuma în toată a lui înflorire!

În fine, care este, în afară de această cauzalitate frântă, neajunsul teoriei lui Lange-James? Este acela că atribuie drept *cauză* unui fenomen psihic (emoțiunii), un fenomen curat material (modificări organice). Această atribuire – dobândită prin inversarea menționată a acestor două fenomene – face ca teoria în chestiune să fie, aicea, *materialistă* și deci să devie pasibilă de toată critica adusă materialismului monist.

Și, de fapt, James, în a sa inovație, pune accentul tocmai pe această parte. Doritor ca noua teorie să explice geneticește emoțiunea, după ce o subordonează, cum văzurăm, unor modificări organice anumite, psihologul exclamă [52] cam astfel: ce ar mai rămâne dintr-o emoțiune veselă dacă ridici umflarea toracelor, activarea circulației și a respirației etc. ... Ce mai rămâne dintr-o emoție tristă dacă oprești scăderea activității vitale, plânsul ș. c. l. ... Nu mai rămâne absolut nimic, și de aceea toate aceste fenomene corporale nu sunt – cum se credea odată – consecințe, ci *cauzele* emoțiunii respective.²

Teoria este prea lățită pentru a nu face față fiecărui argument. Că dacă vei ridica toate aceste manifestări corporale ai ridicat și emoția implicit, aceasta este foarte pro-

¹ De fapt, exprimarea recomandată de James e mai rea ca cealaltă. În exprimarea veche se respectă cel puțin claritatea aparenței. În cea propusă acuma, nu se respectă nici aparența, iar pe știință se bazează – cum vom vedea îndată – tot așa de puțin ca și cea veche.

² *La Théorie de l'Emotion*, trad. franc., pag. 63. [William James, *La Théorie de l'Emotion* Paris, Félix Alcan, 1903; conține traducerea în franceză a primelor 24 de capitole din *The Principles of Psychology*, 1890; n. ed., M. M.]

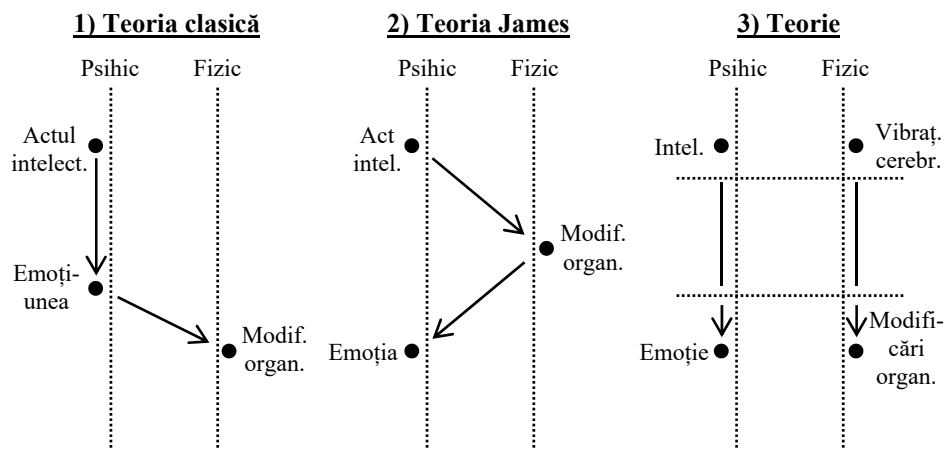
tabil. Dar din ce provine aceasta? Provine din faptul că *ceea ce* în forma exclusivă a timpului se înfățișează ca o *emoțiune*, în forma de timp și spațiu se prezintă în acele modificări organice. Prin urmare, câtă vreme nu poți să-ți elimini forma spațiului din minte, emoțiunea cu necesitate „răsună” în spațiu sub forma modificărilor corporale, și, firește, înlăturându-le pe acestea (și menținându-ți forma spațiului), ai înlăturat și emoțiunea din forma timpului pur. Flacăra unei lumânări e proiectată pe un zid. Deși lumina azvârlită pe zid nu este *cauza* flăcării lumânării (din potrivă!), totuși poți spune: în cazul când lumina de pe zid o să dispară (iar zidul nu s-a dărâmat, nici ascuns), a dispărut cu siguranță de acolo și flacăra lumânării.

Firește, este foarte greu să încercăm o [53] experiență în care să ne degajăm de forma spațială. Totuși, să ne gândim la viața sufletească probabilă a vegetalelor. E aproape admis că ele au senzații de plăcere și durere. E iarăși probabil că aceste fapte inferioare nu au percepție externă. Ei bine, vegetalele au emoțiunea – bineînțeles, și fără un act intelectual predecesor, dar și fără modificări organice. Căci modificările organice care și la ele trebuiesc să însoțească o emoțiune oarecare – le percepem noi, care avem și forma spațială, ele însă nu. Pentru ele, spațiu nu există, va să zică emoțiunea se produce, pentru reflecția lor (dacă ar avea-o), fără modificări organice. Iar dacă, pe de altă parte, o altă faptură lumească ar percepe pe lângă timp și spațiu încă într-o altă formă, desigur că pentru dânsa emoțiunea psihică ar răsună în vreun fel anume și-n cea de a treia formă, iar vreun James de ai lor ar pretinde – dacă cea de a treia formă ar fi și mai clară – că acea rezonanță este *cauza* emoțiunii sufletești.

Totuși, ar putea să ni se spuie: teoria lui James, față de cea clasică, are și o parte superioară. Pe când după teoria clasică ar putea să se creadă – modificările organice fiind considerate numai ca consecințe – că poate *exista* o emoțiune când n-ar exista și modificări corporale, noua teorie evită cu totul greșala.

De fapt, teoria lui James nu evită greșala, ci numai o răstoarnă. Afirmând cu toată [54] claritatea că emoțiunea psihică vine în „al treilea rând”, că e „un fenomen terțiar”, implicit afirmă – inversul greșalei clasice, dar tot greșit – că ar putea să existe modificările organice fără emoțiune, cum poate să existe orice cauză și fără să nască consecinți. James afirmă cu dreptate: ridică modificările organice și nu mai rămâne psihicește nimic! Foarte adevărat. Dar adevărată este și afirmarea contrară: ridică emoțiunea psihică și nu-ți mai rămân modificări organice defel! Atuncea nu mai poți pretinde că modificările în chestiune sunt *cauza* emoțiunii, după cum nu poți pretinde nici că sunt *efectul* ei.

Între aceste două categorii de fenomene (psihice și fizice) este, după cum s-a văzut până acuma, cea mai complexă izolare – deși există cel mai perfect paralelism. Din această cauză, formula justă în teoria emoțiilor este alta. Să-i facem schema, după ce vom fi făcut și schemele celorlalte două teorii!



A treia teorie rezultă din principiile stabilite la început. Ea pretinde, în virtutea paralelismului și izolării, că științificește nu e exact nici: Plâng [55] pentru că sunt trist, nici sunt trist pentru că plâng. Exact științificește este: sunt trist și plâng, sunt vesel și râd.

Dar să lăsăm limbajul să-și urmeze calea apucată, conducă-se ca până acum după claritatea aparenții! Știința însă are cu totul altă cale...

Cu discuțiunea aceasta încheiem capitoul pe care îl consacrasem materialismului monist. L-am încheiat combătând formula noii teorii a emoției, care, în această formă, îi este una din ramurile cele mai autentice și mai însemnate.

[56]

V

Teoria de explicare a legăturii psiho-fizice care vine în ordinea discuțiunei este aceea a spiritualismului monist.

Teoria afirmă că ceea ce este real în lume, ceea ce alcătuiește prin urmare fondul tuturor fapturilor de orice treaptă, e spiritul. Materia, din potrivă, nu e decât o iluzie a noastră și o „umbră” a aceluia.

Această teorie, de care se leagă cu deosebire numele lui Herman Lotze, constituie, fără îndoială, un progres față de teoriile precedente. Claritatea de apariție, vechiul criteriu, este mult mai înfrânt în această teorie, înfrânt mai cu seamă din aceste două pricini: că declară – contrar aparenții – existența unui suflet pretutindeni, și prin aceea că socotește drept cauză „essendi” a lumii spiritul, pe când evidența pipăită îl așeza în materie.

Dar tocmai din aceste înfrângeri rezultă, pe de altă parte, progresul teoriei față de celelalte. E un progres în acceptarea ideii de panpsihism. [57] E un alt progres în a admite – din pricina percepției mult mai directe – că spiritul e mai fundamental, mai real, cu alte cuvinte, decât materia.

„Această concepțiune se sprijină cu deosebire pe certitudinea imediată a experienței interne și pe certitudinea pur mediată a experienței externe. Baza sa fundamentală este, dar, acest idealism care taie drumul materialismului”.¹

Spiritualismul este, prin urmare, o doctrină altoită pe idealism. Și pentru că am avut ocazie, din diferite lecturi filosofice, să constat că acești termeni de sisteme sunt utilizați cu înțelesuri variabile, e, credem, bine a arăta într-o digresie cât mai scurtă cum înțelegem noi acești termeni și, prin urmare, care sunt, după părerea noastră, raporturile dintre ei. Aceasta într-o privință [este] și în interesul lucrării de față, îndeosebi al capitolului curent.

Spuneam că spiritualismul e altoit pe idealism. Care e deosebirea esențială dintre altoi și trunchiul la care s-a aplicat? Deosebirea este fundamentală. Idealismul e numai o doctrină critică, spiritualismul e o cosmologie. Primul discută rostul fenomenelor percepute, stabilește grade de prioritate între ele... și atât. Ba poate mai desemnează și o limită speculației omenești. Spiritualismul este însă o sistemă unitară de tălmăcire a lumii, dar o sistemă care ține seamă – într-o mare măsură – de critica idealistă, aceasta [58] spre deosebire de materialism, care nu ține seama defel. Totuși, nici cosmogonia spiritualistă nu e copilul cel mai credincios al criticei idealiste. Ascultându-i principiile într-o mare parte și purcedând de la ele, le nesocotește totuși pe câteva – îndeosebi pe acelea care impun margini cercetării umane și proclamă relativitatea oricărei cunoștinți. Copiii fideli ai criticii idealiste sunt alții; au fost, în epoca contemporană, pozitivismul și evoluționismul. În ambele aceste sisteme se ține seamă de relativitatea cunoștinții. Comte admite „Necunosibilul”, pe care-l lasă lui Littré să-l definească: „Un ocean pentru care nu avem nici barcă și nici pânze”; Spencer îl afirmă și dânsul, chiar în fruntea scrierilor lui. Cosmogoniile pe care ambii le încearcă – unul, o cosmogonie statică, altul, una dinamică – sunt cosmogonii cu o valoare relativă, care nu pot să unifice decât felurimea de „aparențe” ale acestui univers. E drept că atât Comte, cât și Spencer, primul considerând psihologia ca o ramură a biologiei, al doilea scoțând conștiința din sânul lumii fizice, au în ale lor sisteme trăsături de materialism. Totuși, prin faptul că și unul, și altul admit că această lume e o lume de aparenți, admit implicit prin aceasta tema fundamentală idealistă, care spune într-o formulă: „Lumea e reprezentarea mea”.

Din critica idealistă, spiritualismul reține cu deosebire o altă parte, care adăogăm că este profund adevărată. Anume convicțiunea că [59] fenomenele interne (psihice) sunt mai fundamentale decât acele fizice, că sunt mai reale ca acestea, ca unele ce sunt cunoscute printr-o percepție directă.

În discuțiunea pe care o vom întreprinde asupra valorii acestei doctrine, ne vom servi de înfățișarea pe care i-a dat-o filosoful citat adineaori, H. Lotze. În rezumat, Lotze justifică spiritualismul în chipul arătat ceva mai sus. Dar să-l lăsăm să vorbească:

„În adevăr, noi avem două moduri de a cunoaște științificește lucrurile: noi cunoaștem aci natura, esența obiectului pe care îl studiem, aci numai relațiile pe care poate să le aibă în mod exterior cu alte obiecte. În prima manieră de a cunoaște nu poate să fie chestiune de o *cognitio rei* decât atunci când inteligența noastră își repre-

¹ Wundt, op. citat, II, pag. 506.

zintă un obiect nu numai în înfățișarea sa exterioară, ci într-o intuiție așa de imediată încât să putem, atât prin sensibilitatea, cât și prin ideele noastre, să îi pătrundem propria-i natură, să ne transportăm într-însul și să știm în urmă care trebuie să fie, după esența sa intimă, după esența lui specifică, dispozițiile unui astfel de obiect. Din potrivă, cealaltă manieră științifică de a cunoaște, exterioară, care nu pătrunde esența lucrurilor, *cognitio circa rem*, consistă într-o cunoaștere clară și precisă a condițiilor sub care obiectul se manifestă nouă și sub care, din pricina raporturilor variabile cu alte obiecte, el se transformă într-un chip regulat. [60] Aceste două maniere de a cunoaște nu se prezintă pretutindeni împreună; ele își împart cele două obiecte de care ne ocupăm aici, spiritul și materia.” (*Psychologie Physiologique*, trad. franc. A. Penjon, pp. 50 și 51.)

Prin urmare, dintre cele două categorii de fenomene, psihice și fizice, după Lotze – după spiritualism, așadar – primele sunt însuși *res*, secundele numai *circa rem*. Primele vor conține prin urmare rațiunea explicatoare a celor de-al doilea.

Această teorie, deși, cum ziceam, superioară celor precedente, nu este totuși izbăvită de obiecțiuni. Și, în adevăr, i s-au și adus.

O primă obiecțiune este următoarea: Lotze, considerând spiritul ca fondul lucrurilor, iar materia, numai exteriorul lor, înțelege că atunci când o manifestare materială dispăre de la suprafață – bunăoară, o mișcare care se termină – se prefăce, devenind lăuntrică, în energie psihică. Astfel, se admite o endosmoză și exosmoză psiho-fizică, se admite îmbinarea într-un unic lanț de cauzalitate a fenomenelor materiale și a celor sufletești.

De aci, unii psihologi, printre care Lange, Villa, găsesc un avantaj teoriei materialiste prin aceea că ea nu săvârșește greșala de a introduce – cu sau fără violență – cauzalitatea psihică în lanțul cauzalității fizice.

Trebuie însă a observa un lucru: această obiecțiune se aplică numai lui Lotze, iar nu și [61] doctrinei spiritualiste. Această doctrină poate perfect să se susție și fără această afirmare personală. Ba mai mult decât atâta, cred că Lotze, admitând principiul acesta, comite o neconsecvență față cu teoria – chiar cum o formulase el. Nu o singură dată filosoful nostru declarase că materia nu este decât o „umbră”.¹ Ei bine, menținând compararea – al cărei înțeles l-am explicat aiurea –, i se poate răspunde: Ai complexă dreptate în a susține – după premisele tale – că stările materiale depind cu totul de acele sufletești, după cum masa umbrei depinde de gradul luminei. Totuși, e greșit a deduce că mișcarea materială se transformă în psihică, că există un schimb între fizic și psihic, după cum nu există un schimb *de substanță* între umbră și lumină. Cu alte cuvinte, poți subordona foarte bine materia la suflet fără ca să le atribui o trecere de substanță de la una la alta. Conținutul și înfățișările umbrei rămân ale umbrei. Conținutul și înfățișările luminei rămân ale luminei. Ce există, numai, e dependența primei de vicisitudinile celei de-a doua. O mișcare materială, când dispăre din evidență, se duce înlăuntru, dar tot ca mișcare materială, fără să prejudicieze prin aceasta raportul de subordonare. În definitiv, după concepția spiritualistă bine lămurită, materia este vasala [62] sufletului, dar vasală fără tribut. E o stare de vasalitate care nu provoacă niciun ilogism...

¹ Între altele, la pag. 74, op. cit.

Prin urmare, obiecțiunea ce pe drept i se cuvine lui Lotze nu se cuvine și concepției spiritualiste, dacă nu așa cum ea a fost formulată, dar cum s-ar putea formula.

Sunt însă critici care se adresează chiar doctrinei, pe care le vom conexe într-una singură – anume aceea că a nesocotit „relativismul” pe care-l stabilise critica idealistă și merge până să identifice sufletul cu lucru în sine. Această pretențiune formează esența spiritualismului monist – și o regăsim în sistemele spiritualiste de toate nuanțele, mai vechi și mai noi. Căci spiritualismul – ca oricare altă doctrină – nu s-a înfățișat cu o identitate perfectă sub condeiul celor ce l-au profesat.

Așa, Fouillée, în eminenta carte *Le Mouvement Idéaliste*, îl vedem cum combate pe Lotze, într-un capitol întreg. Îl combate tocmai pe tema de adineaure, pe tema trecerii de energie psihică – pe care o consideră liberă – în lanțul cauzalității fizice. Toți însă sunt de acord că fenomenele psihice nu sunt – ca cele fizice – numai indiciul unor altor realități ascunse, ci sunt ele însele realități absolute, care înfățișează lucrul așa cum este în sine. Indiferent acuma de unificarea ce o face fiecare categoriilor diferite de fenomene psihice.

În scrierile foarte interesante și bogate, *Evolution des Idées-Forces*^[19], *Mouvement [63] Positiviste*^[20], *Mouvement Idéaliste*^[21], Fouillée, dintre scriitorii mai noi, susține cu vigoare această idee. Deși câteodată o justifică cu totul slab¹, în general însă dezvoltă un talent de argumentare care dă o necontestată autoritate ideii susținute.

Pe când o manifestare a lumii fizice (o mișcare, o culoare, un miros), fiind reprezentarea noastră, e numai o copie falsificată a unei alte realități care o suscită, dar care este de altă natură, actele psihice (un apetit, o voință) sunt cunoscute în ele, căci, ca fapte ale cunoștinții imediate, ele nu pot să aibă un lucru „în sine” diferit de ceea ce sunt în „noi”. (*Ev. des Idées-Forces*, pag. 28.)

Prin urmare, e clar: pe când materia e numai provocată de lucru în sine, însă nu-l poate înfățișa, actele conștiinței „nu pot să aibă un lucru în sine diferit de ceea ce sunt în noi”, prin urmare se confundă cu lucrul în sine.

Aicea constă separarea bastardă a doctrinei spiritualiste de doctrina ei generatoare, critica idealistă, care afirmase sus și tare relativitatea tuturor fenomenelor percepute, fie ale lumii externe, fie ale celei sufletești.

[64] În acest proces dintre teoriile numite, luăm din capul locului partea criticei idealiste. Vom căuta să aducem câteva argumente din care să reiese că lumea sufletească, deși mai profundă și mai reală, e totuși și dânsa o lume de relațiuni. Lucrul în sine, pe care împreună cu idealismul îl socotim neaccesibil, nu își are în lumea sufletească decât pe cel mai apropiat reprezentat al său. E foarte departe însă de a fi identic cu dânsa.

1. Pe când lumea externă, supusă legilor mecanice, reprezintă în toate manifestările sale complexul de raporturi ale lucrului în sine cu forma de timp și forma de spa-

¹ Așa, bunăoară, în *Ev. des Idées-Forces*, susține la pag. 15: „Les faits de conscience ont donc déjà les trois principaux caractères des réalités et non des apparences: intensité, nombre et durée”. [„Deci faptele conștiinței au deja cele trei principale trăsături ale realităților, iar nu ale aparențelor: intensitatea, numărul și durată”; n. ed., M. M.] Ori Fouillée, voind să demonstreze că fenomenele psihice sunt realități în sine, spre deosebire de cele materiale, care sunt aparente, se sprijină aicea pe faptul posesiunii celor trei însușiri enumerate, care aparțin însă deopotrivă și fenomenelor materiale.

țiu¹, lumea sufletească înfățișază și dânsa complexul raporturilor lucrului în sine numai cu forma de timp.

Mai înainte însă trebuiește să stabilim, pe cât va fi cu putință, că aceste două forme nu pot să aparție și lucrului în sine. Întru cât privește spațiul, lucrul este mult mai ușor. Împreună cu spiritualiștii, de această dată, vom face numai constatarea că lumea psihică, care e o lume mai adâncă și mai reală, iar pentru dânsii de tot reală, e lipsită de această formă. Va să zică, cum ne adâncim în fondul existenței, forma aceasta dispare.

[65] Cu timpul e ceva mai greu. Nu avem o altă categorie de fenomene percepute pe care să le recunoaștem de mai profunde și căreia să-i lipsească forma aceasta. Trebuiește să procedăm deductiv.

De ordinar, când e vorba să se stabilească dacă și această formă nu aparține lucrului în sine, lumea se referă la Kant. Argumentele prin care Kant întreprinde ca să dovedească aprioritatea formei în chestiune, deși extraordinar de puternice și de seducătoare, au totuși un neajuns. Ele izbutesc să probeze că această formă ne este înăscută, însă nu spun nimica dacă ea aparține sau nu aparține și lucrului în sine. Căci iată ce se poate întâmpla și, de fapt, s-a și întâmplat. Este cu putință ca cineva, supunându-se argumentelor kantiane, să conceapă o teorie astfel: e drept că această formă (timpul) ne este înăscută. Însă ea există deopotrivă și în lumea din afară. Prin mijloacele vreunui hereditați oarecare se explică de ce această formă e înăscută astăzi, lăsând să se înțeleagă că ea există și în afară, de unde a fost absorbită de alcătuirea creierilor omenești. Prin urmare, argumentele kantiane, dacă pot perfect să stabilească aprioritatea actuală a formei în chestiune, nu pot ca să și tăgăduiască existența ei în lumea din afară.

Din fericire însă, Schopenhauer, în opera sa fundamentală, deși în capitolul destinat chestiunii nu sporește argumentele lui Kant, într-o pagină depărtată, de exemplificare, strecoară un argument de o mare putere, de o putere ce pare că [66] nu a bănuț-o chiar autorul ei. Din argumentul acesta reiese ceea ce vrem noi. Iată argumentul: Dacă timpul – zice Schopenhauer – ar avea o existență obiectivă, apoi cum până acuma s-a scurs un timp *infini*t, trebuia neapărat să se petreacă tot ce se va mai petrece încă și tot ce e posibil ca să se petreacă. Infinitul trebuie să încapă toate evenimentele care sunt cu putință – căci pentru aceasta este infinit. Cum lucrul însă nu se înfățișază astfel, dovedește cu prisosință că timpul e numai o formă de percepere, care nu aparține și lumii în ea. Acest argument sau, în tot cazul, substratul acestui argument a făcut, probabil, în epoca contemporană pe Ch. Renouvier să înfăptuiască teoria – imposibilă, de altminteri – a unui început al existenței.²

Concluziunea se impune singură. Lucrul în sine, a cărui existență e postulatată cu necesitate, e izbăvit de forma timpului; și cum fenomenele psihice sunt toate în timp, ele

¹ S-ar părea că unele manifestări a lumii fizice nu sunt în spațiu. Așa ar fi sunetul, parfumul, gustul. De fapt, nu este așa. Gustul e indisolubil de senzația de tact, care presupune spațiul. Întrucât privește mirosul și sunetul, e drept că nu au direct forma spațială, însă fiecare din ele ne dă impresia de *alteritate*, care nu poate fi concepută decât în spațiu. Simultaneitatea poate fi concepută fără spațiu, alteritatea însă nu.

² *Le Personnalisme*, în primele pagini. [Charles Renouvier, *Le Personnalisme, suivi d'une Etude sur la perception externe et sur la force*, Paris, Félix Alcan, 1903; n. ed., M. M.]

sunt altceva decât lucrul în sine. Sunt – cum am zis mai înainte – înfățișarea relațiilor lui cu timpul.

2. Lucrul în sine, în cazul când ar putea să fie accesibil, ne-ar oferi: I) rațiunea explicativă a tuturor raporturilor sale; II) propria sa rațiune. Câtă vreme nu cuprinde într-însa și propria sa rațiune, care să-i explice rostul deodată, o manifestare nu este lucru în sine.

Să vedem cum stăm cu lumea psihică. Atât Fouillée, cât și Lotze pretind că această lume [67] face mai inteligibilă pe cea fizică. O sumă de manifestări ale acesteia din urmă se lămuresc și capătă rațiunea prin înțelesul fenomenelor sufletești. Mișcarea ar rămâne o enigmă fără sensul pe care i-l procură concomitanța ei sufletească: voința sau apetitul. Fouillée arată cu această ocaziune cum concepția evoluției după Spencer e mai goală de înțeles decât concepția respectivă a lui Darwin. Primul explică evoluțiunea prin legea stranie a trecerei mecanice de la simplu la complex, pe când cel de al doilea o explică prin fenomenul psihic inteligibil al luptei pentru existență.

Părerile și exemplificările lui Fouillée le primim în această privință, deși nu admitem că viața psihică coincide cu lucrul în sine. În fața noastră, lumea sufletească este și dânsa o lume de relații, însă – adăogăm îndată – o lume de relații mai simple decât ale lumii fizice. Pe când aceasta din urmă reprezintă relațiile îndoite ale lucrului în sine cu spațiul și cu timpul, cea dinainte reprezintă numai relațiile cu timpul. O lume de relații mai simple poate fără îndoială să facă mai inteligibilă o lume de relații mai complicate, deși într-o măsură mult mai mică decât însuși lucrul în sine. De aceea, în această privință, n-avem nimica de obiectat.¹ Dar ceea ce [68] însă neapărat trebuiește ca o manifestare să fie însuși lucrul în sine e faptul ca ea să conție rațiunea deplină a propriei sale existenți. Câtă vreme nu are aceasta, ai indiciul indubitabil că manifestarea în chestiune *nu* este lucru în sine.

Ei bine, în această privință lumea psihică nu poate să ne ofere nimic. Dacă apetitul, bunăoară, a fost în stare să ne lumineze despre rostul mișcării fizice, nu poate să ne aducă nicio lumină asupra propriei sale existenți. Tot atât cât fusese de stranie problema: de ce este mișcare?... este acuma problema: de ce e apetit?

Am arătat ceea ce Fouillée afirmă despre teoria lui Spencer în comparare cu aceea a lui Darwin. Și am adăogat, întrucât ne privește, că într-o măsură lucrul e adevărat. Totuși, ar fi temerar de ne-am face iluzii asupra inteligibilității însăși a teoriei lui Darwin. Iată ce spune în opera citată însuși Fouillée:

„Evoluția începe prin ceea ce este mai rudimentar și mai puțin distinct, fie din punctul de vedere fiziologic, fie din acel psihologic: natura merge de la simplu la complex.” (pag. 2.)

Iată cum aceeași lege neinteligibilă pentru lumea fizică există, fără a fi mai înțeleasă, și în lumea sufletească.

Am spus că lumea spirituală e o lume de relații mai simple decât cea materială. Totuși, și dânsa e tot lume de relațiuni... Așa că lumina pe care o poate aduce înțelegerii

¹ Se înțelege de la sine că această admitere, că lumea psihică poate face mai inteligibilă pe cea fizică, e cu totul alta decât ideea de intervenire a cauzalității psihice în lanțul celei fizice – fapt care se știe că l-am combătut.

unui fenomen [69] material e cât se poate de puțină, câteodată te întrebi dacă aduce... Așa, de pildă, ce este mai inteligibil pentru o minte omenească: actul de deliberare psihică în care două idei se cumpănesc, sau concomitanța sa fiziologică, contrabalansarea a două curente nervoase deosebite, care se neutralizează reciproc?

Această insuficiență cu care lumea sufletească explică pe cea materială, precum și complecta-i neputință de a se explica pe sine a fost, desigur, și de Fouillée simțită, căci iată ce spune într-un alt loc: „Este deci o chestie de metafizică veșnic deschisă de a ști dacă, alături de acest fapt real care constituie faptul de conștiință, nu mai sunt alte fapte care să fie în numărul *condițiilor* sale, de pildă o stare oarecare a organismului și, în particular, a creierului”. (Pag. 3, op. citat.)

Dar asta, ierte-ne-se expresiunea, este a sări din lac în puț! După ce te străduiești a dovedi că lumea fizică e cu totul subordonată celei sufletești, să cați într-însa elemente de explicare a înțelesului cui?... chiar al acelei lumi psihice care susții că îi servește de suport!

Să cităm și rândurile lui Lotze cu privire la aceeași dificultate, care, firește, nu a putut să-i scape:

„În adevăr, după cum am spus mai înainte (p. 52), noi știm pe deplin în ce constă sufletul dezvoltat, conștient de el însuși, iar ceea ce, în acest caz, ne pare obscur nu se raportează la [70] *cognitio rei*, ci la acea *cognitio circa rem*, care ar consista aicea în a cunoaște prin ce mister existența noastră spirituală s-a produs și cum se dezvoltă. Ceea ce suntem, o știm foarte bine și nimic din ce conține viața noastră spirituală nu ne scapă de tot; dar acel pentru ce, rațiunea primă, o ignorăm aicea ca și pretutindeni.” (Pag. 147, op. citat.)

Prin urmare, după Lotze, ceea ce alcătuiește misterul e necunoașterea cauzei prime, considerată ca o cauză *circa rem*. Această soluție însă întâmpină mari greutăți. Cauza primă, așa înțeleasă, presupune timpul, și oricât ne-am scobori în urmă pe linia lui infinită, logica nu poate legitima o oprire. Cauza primă, ca o cauză *circa rem*, mintea noastră n-o poate admite deoarece nu poți să stabilești niciodată, oprindu-te într-un timp care nu se sfârșește, întâia clipă.

Quand le désir d'effet s'empare de la cause.

Ideea unui început al lumii – reînsuflețită de Renouvier – nu poate să ne convertească. Așadar, pe deoparte, un început al lumii în timp nu merge, pe de alta – după argumentul lui Schopenhauer –, nu poți concepe o lume reală, cât infinitul de veche, care să nu-și fi sfârșit până acuma lanțul posibilităților sale, așa că îți rămâne să așezi cauza primă, rațiunea explicatoare, în afară de timp și de spațiu, prin urmare nu în *circa rem*. Rațiunea explicatoare, cauza primă, care nu e alta decât lucru în sine, se găsește prin urmare *in re*, într-un prezent perpetuu [71] și pretutindeni, fără a fi localizată. Căci această cauză primă pe care omul nu o poate pricepe o poate însă înțelege negativ. Neputând să știe cum este, poate ști – prin ajutorul logicei – cum nu este. Ei bine, logica o scoate din lanțul timpului și regiunile spațiului, o scoate din *circa rem*. Ea rămâne imanentă lumii, ca esență adevărată și cu totul diferită și de fenomenele psihice – esența spiritualiștilor –, care au timpul ca formă de manifestare. Acestea din urmă trebuiesc, dară, să fie considerate – contra părerii lui Fouillée – că au, ca și fenomenele fizice, un lucru în sine, *diferit* de ele.

Cu această critică, sfârșim ceea ce avusesem, în trăsături generale, a spune despre teoria spiritualismului monist.¹

[72]

VI

A cincea și ultima teorie pe care o luăm la cercetare e teoria monismului paralelist. Această concepțiune care pretinde că lumea psihică și cea materială sunt două aspecte ale aceleiași substanțe, diferită de ele în ea, a avut drept formulare pe aceea a filosofului Spinoza, întrucâtva discipol al lui Descartes. La această formulare n-a mai trebuit aproape să se adauge nimica de către aceia cari profesază concepțiunea azi. Substanța, care o poți numi și Dumnezeu (și pe care noi am numit-o lucru în sine), nu poate să fie cunoscută decât în două din atributele sale, materia și sufletul (în două categorii de relații), deși e capabilă de infinite atribute (de infinite categorii de relațiuni).

Cum vedem din această expunere întretăiată de paranteze care să actualizeze termenii întrebunțați, formularea spinozistă e cu totul în armonie cu principalele convingeri contemporane – și vedem între altele cum evită toate criticile aduse până acuma celorlalte concepțiuni.

[73] Care sunt punctele principale ale teoriei paraleliste, teoria cea mai în favoare la gânditorii de azi?

1. Complecta izolare între lumea fizică și cea psihică, deși cel mai desăvârșit paralelism.²

2. O substanță necunoscută, diferită de ambele lumi menționate, care să le servească de suport comun. Această a doua trăsătură a teoriei e reclamată de cea precedentă, care afirmase pe de o parte paralelismul, iar pe de alta, izolarea.

Prin urmare, aceste două lumi cu desăvârșire separate sunt două aspecte ale unei singure substanțe care se manifestă, prin ele, întocmai – după expresia lui Höffding – ca o creatură care ar întrebunța două limbi.

E lesne să se recunoască avantajele logice ale acestei teorii. Criticele precedente ne *furnizează* tot materialul pentru a clădi elogiul prezentei concepțiuni.

În adevăr, monismul paralelist înlătură greutățile pe care le suscitaseră celelalte patru teorii. 1. Chestiunea uniunii între acele două lumi heterogene, pe care n-o putea face nici glandula pineală, nici ocazionalismul, nici armonia prestabilită, pe care o lăsa nelămurită și subordonările succesive ale materiei la spirit, și a [74] spiritului la materie, paralelismul o înlătură, admițând pe de o parte izolarea dintre aceste domenii și, pe de alta,

¹ Unii spiritualiști se ascund după deget. Conștienți de dificultățile ivite prin afirmarea că lucrul în sine este același cu spiritul – care (cât de superior l-am concepe) rămâne o existență *în timp*, pretind că absolutul nu e spiritul, ci *perfectiunea*. Credem că prin această afirmare încetează de a fi spiritualiști. *Perfectiunea* este pur și simplu cadrul absolutului, cerința la care trebuie să răspundă, oricare ar fi înfățișarea lui. Toate sistemele nu își imaginează absolutul altfel, chiar când îl declară neaccessibil în veci. Spiritualiștii veritabili însă fac mai mult decât atâta, vor să dea absolutului un conținut.

² Pentru unii, vorba „paralelism”, aicea, pare o expresie figurată. În realitate nu este așa. Paralelismul poate fi conceput nu numai în spațiu, ci și în timp. Doua categorii de fenomene cu aceiași manifestare cronologică pot fi întitulate manifestări paralele.

pentru amândouă, același izvor comun. 2. Admite un lucru în sine, diferit și de spirit, și de corp, care am văzut din discuția precedentului capitol cu câtă nevoie este reclamat. 3. O altă calitate care îl înalță, față numai de teoriile dualiste, e că realizează și dânsul reducerea la unitate.

Cum vedem, principalele exigențe logice sunt respectate, chiar cu călcarea brutală a evidenței clare. Noul criteriu, în această teorie, triumfă cu totul asupra celui vechi.¹

Teoria paralelistă, așa cum a fost formulată până acuma, ar trebui să dobândească însă unele adăogiri. Aceasta trebuie să se facă pentru a se remedia o insuficiență care, desigur, întârzie aderențe ce altfel i-ar fi asigurate. Neajunsul de care e vorba provine dintr-un prea mare laconism. Situația și rostul celor două aspecte nu este precizată. Pe când la teoria spiritualistă sufletul era considerat ca fondul tutur[or]a, iar materia, ca o umbră, pe când la cea materialistă materia era fondul, iar spiritul, un reflect, teoria paralelistă le lasă să coexiste fără precizare, în calitate de atribute ale substanței universale. [75] Iar atunci când nu precizezi o ierarhie, urmează că le înțelegi egale...

Și atuncia vine întrebarea: dacă aceste două atribute înfățișează egal substanța supremă, pentru ce sunt așa de heterogene? Am văzut cum psihologul Höffding compară manifestarea substanței prin aceste două aspecte cu o creatură care s-ar exprima prin două limbi. Cum am mai văzut că aceste două manifestări se produc deodată, te întrebi numai de ce: de ce se exprimă în două limbi? Nu este o nesocotire a legii de economie a forței, pe care natura în veci o respectă, ca să exprimi în două feluri unul și același lucru cu o egală adâncime de înțeles? Pentru ce substanța eternă ține registru pe două coloane, dacă în fiecare din ele spune același lucru, exact cu tot atâtea amănunte și bogăție de informațiuni?

Evident că lucrul nu poate să fie așa. Cele două aspecte ale substanței nu pot s-o reprezinte cu o aproximație de același grad. Unul trebuie să spuie mai mult decât celalt, deoarece vorbește diferit de el.

Dar cum problema pe care o atingem nu este alta decât aceea pe care am cercetat-o până acuma de mai multe ori, firește că nu avem să stăruim aicea ca și cum am trata-o întâi. S-a arătat, pe cât a fost cu putință, că lumea sufletească e cunoscută mai direct decât cea materială, că pe când prima reprezintă oglindirea lucrului în sine în simpla formă a [76] timpului, cealaltă înfățișează fenomenul de dublă oglindire a lucrului în sine, în cristalele heterogene de spațiu și de timp. Deși lumea sufletească și cea materială reprezintă, prin urmare, una și aceeași substanță, prima o reprezintă cu un grad de înstreinare mai mică de cum o reprezintă cea de a doua.

În definitiv, formularea teoriei paraleliste, așa cum a fost stabilită, că materia și sufletul sunt două aspecte ale aceleiași substanțe, este foarte exactă, și pentru uzagiul practic, suficientă. Când însă vrei să stabilești științificește rostul acestor aspecte față de substanța pe care o înfățișează, atuncia trebuie să le ierarhizezi. Astfel, teoria paralelistă

¹ Întrebuințarea epitetelor de vechi și nou, în această ocaziune, nu o înțelegem într-un mod absolut. Criteriul logice cu dauna clarității aparente, deși al vremii moderne, a fost utilizat câteodată și în adâncă Antichitate. Așa, de pildă, școala eleată a nesocotit în cea mai mare măsură posibilă claritatea în favoarea logice; dar, trebuie s-o spunem, în favoarea unei logice proaste.

devine un spiritualism căruia îi mai adaugi un lucru în sine, diferit de spirit – și, bineînțeles, o deosibești mult de acea teorie, prin faptul că ambele aspecte le subjugi altcuiva.

Toată această discuțiune a avut ținta ca să explice pentru ce substanța se diversifică în două aspecte de manifestare. Dacă ne-am fi oprit la formularea laconică a teoriei paraleliste, substanța necunoscută care se introduce ar fi putut să facă impresia unui clei *ad hoc* cu care vrei să lipești laolaltă cele două domenii a căror legătură nu o poți explica. Acuma, arătându-se rostul acelor două aspecte, s-a putut vedea pentru ce sunt concomitante, de ce sunt izolate și așa mai încolo...

Natura lămuririlor personale pe care [77] autorul acestor rânduri a căutat să le aducă la teoria paralelistă, lămuriri care nu sunt altele decât acelea ce se aduseseră și la spiritualismul monist, ar putea să-i facă o dificultate. În adevăr, temeiul lămuririlor în chestiune a fost acesta: cele două categorii de fenomene heterogene (sufletul și corpul) sunt provocate de perceperea substanței necunoscute de către intelectul nostru printr-o singură formă (timpul) și prin două forme (timpul și spațiul). Prin urmare, se înțelege că numitele două forme nu aparțin substanței sau lucrului în sine. Și astfel, iată-ne deodată, după ce am pretins că logica se opune dualismului în primul loc, după ce am făcut apologia criteriului logicei, iată-ne că avem aerul a admite un dualism tacit: lucrul în sine, pe de o parte, și formele de timp și spațiu, pe de alta.

În fapt, cu toată aparența lămuririlor precedente, în convingerea noastră ele nu reclamă un dualism, și cum nu mă pot referi pe tăcute, cu nădejde de izbăvire, la nicio teorie a spațiului și a timpului, mă simt nevoit să adaug câteva scurte explicațiuni.

Ce sunt, de unde vin formele de spațiu și de timp?

S-au dat două răspunsuri principale, după care autorii lor au fost rânduiți îndată în *aprioriști* și *aposterioriști*.

Timpul și spațiul, afirmă primii, nu aparțin lumii, ci sunt niște forme ale intelectului nostru. Aceste forme de percepere nu sunt extrase, [78] firește, din mijlocul lumii. Din potrivă, lumea fără aceste forme ale minții nu ar fi putut să existe așa cum există acum. Principalul argument al apriorității era următorul: aceste forme de timp și de spațiu nu pot să fie smulse din mintea noastră ca alte percepere primite, ele sunt indisolubile cu ea. Trebuie să recunoaștem că cu această teorie se stabilea un fel de dualism.

Concepțiunea opusă era aceea că timpul și spațiul aparțin lumii și că inteligența noastră le abstrage de acolo ca pe oricare altă percepțiune. Concepțiunea o avea alte neajunsuri, însă monismul îl satisfăcea.

Între aceste două teorii opuse s-a crezut că singura împăcare cu puțință, împăcarea care să subsume avantajile fiecăreia și să evite neajunsurile amânduror, era teoria influențelor ancestrale a lui Herbert Spencer. Această teorie care, într-un cuvânt, spunea că aceste două forme sunt aposteriori pentru speță, dar apriori pentru individ, satisfăcea și monismul și nici nu trecea cu ușurință peste argumentele aprioristice așa de voinice cum erau acelea ale lui Kant. Cum am spus, această explicare era considerată ca singura conciliare cu puțință, și însuși H. Spencer o socotea așa.

„Aceasta este, după cât îmi pare, singura împăcare posibilă între ipoteza experimentală și aceea a transcendentalilor: nici una, nici alta nu se poate susține singură.” ([79] *Psychologie*, vol. I, pag. 504, trad. franc. Ribot et Espinas.)^[22]

De fapt, însă nu este așa. Există și o altă împăcare, iar aceea pe care Spencer o propune nu este strașnic de bună. După cum observă cu mare dreptate și Höffding, această teorie nu rezolvă dificultatea, ci pur și simplu o amână. Cum lumea externă e condiționată de cea internă, întotdeauna aceasta din urmă, chiar când nu avea timpul și spațiul, trebuia să aibă unele forme de condiționare. Și dacă le avea, care erau acele forme cu totul indigene cu care s-a realizat prima reprezentare și care, firește, nu puteau fi luate din lumea reprezentată? Dacă întotdeauna au trebuit forme de condiționare, de ce nu am admite – cu mult mai multă dreptate – că ele au fost chiar spațiul și timpul? Iată greutatea fără replică la care se expune teoria lui Spencer. Firește, modul lui de explicare, existența influențelor ancestrale, transmiterea unui capital de atribute de la strămoși la strănepoți e un fapt neîndoios. Acest lucru însă nu poate exclusiv să explice și necesitatea pentru mintea noastră a celor două forme, pentru cuvântul că nu se poate admite că pe când noi avem tot, strămoșii n-au avut nimic. Desigur că înzestrarea noastră înăscută e neasemuit mai bogată decât aceea a lor. Șirele de generații care s-au interpus între dânșii și seria noastră ne-au transmis, fiecare, achizițiile cât de modeste ale experienții lor personale. Aceasta [80] face ca tezaurul nostru cu care venim pe lume să fie așa de plin față de acela al strămoșilor întâi apăruiți. Dar, în definitiv, acei strămoși – fie că-i considerăm în fapte de aceeași speță cu a noastră, fie de o speță deosebită – au trebuit să aibă și ei ceva, cât de modest și fără însemnătate, dar *ceva* cu care să condiționeze întâia reprezentare a lumii. Iată, dar, că teoria spenceriană, care să străduise să restabilească monismul cerut de minte între formele apriori de timp și spațiu și lumea reprezentată, se găsește în fața unui dualism care veșnic renaște, între acel dintre lume și primele forme cu care aceasta s-a condiționat. Și dacă forme care nu s-au extras din lume, ci s-au impus lumii au trebuit neapărat să existe, de ce am presupune că n-au fost tot acelea cu care percepem și astăzi, formele de spațiu și timp?

Cum vedem, concilierea spenceriană nu se poate susține și, dacă e cu putință, trebuiește încercată o alta, care în adevăr să împace cele două ipoteze contrare.

La dreptul vorbind, expresiunea „să împace cele două ipoteze” este improprie. Ele sunt ireductibile una la alta. Ceea ce trebuie să se încerce este o explicare alcătuită numai din părțile drepte, și adaug, din *toate* părțile drepte ale respectivelor teorii. Căci, este incontestabil, dreptate – deși nu în cantități egale – au fiecare din ele. Și dacă e posibil, să precizăm care este dreptatea – dreptatea logică – ce o posedă [81] fiecare. După părerea noastră, explicarea aprioristă are toată dreptatea, afară de aceea că întreține dualismul, iar ipoteza experimentală *nu* are decât dreptatea de a menține monismul, încolo e toată greșită.

Și acum vine întrebarea: e cu putință să clădești o concepțiune care să pretindă că formele de timp și spațiu nu sunt extrase din lume nici de experiența individuală, nici de aceea a speții, și care totuși să fie monistă? Credem că da. Și, pentru ușurarea discuțiunii, este bine să ne referim la datele cugetării aceluiași filosof a cărui teorie nu am admis-o adineauri, la H. Spencer. Filosoful acesta, înjghebând cea puțin fericită teorie a influențelor ancestrale în materie de spațiu și de timp, are aerul să presupuiască, pentru astăzi, o dublă existență a acestor forme, în noi și în afară, pe când, pentru epocile îndepărtate, nu le-ar admite decât o singură existență, cea din lumea din afară.

Trebuiește însă să ne punem întrebarea: cum înțelege însuși Spencer acel timp și spațiu care e afară de noi? Există independent de ființa noastră? Ar putea să dăinuiască în lipsa inteligenței noastre?

La aceste întrebări se pot da răspunsuri precise. Spencer este un relativist. În fruntea *Primelor principii* proclamă relativitatea întregii lumi care apare, relativitate provocată de acțiunea unui incognoscibil asupra sufletului nostru. Timpul și spațiul nu scapă de această [82] considerare și sunt proclamate, în repetite rânduri, de „realități relative”. (Vezi *Premiers Principes*, trad. franc. Cazelles, pp. 144, 145.)

În definitiv, numai materialistii ar putea să afirme că timpul și spațiul există fără intervenția sufletului nostru; încolo, dacă admiți contribuția noastră sufletească la înfăptuirea lumii reprezentate, acea existență a formelor citate (și ele, realități relative) rămâne, chiar așa, subordonată subiectului percepător.

Dacă lucrul este astfel și dacă, pe de altă parte, aceste două forme sunt condițiile¹ de posibilitate a lumii așa cum o cunoaștem, în loc să admitem că ele sunt patrimoniul cu originea tainuită a subiectului izolat, sau să presupunem, fără validitate și chiar fără trebuință, că au fost absorbite din afară de pe urma experiențelor rasei, de ce nu am admite o primordială sinteză care le produce din faptul primitiv al ciocnirii dintre lume și subiect. Va să zică, aceste forme – în această concepțiune – nu există nici în lume, nici în subiect (și dânsul, un fragment din lume). Ele rezultă din primul contact dintre ele, ca scânteia din două cremeni care nu o conțineau. Din contactul subiectului numai cu el însuși, primordială răsare forma de timp, iar din contactul cu restul lumii, răsare forma de [83] spațiu, la care se adaugă și aceea de timp. Aceste forme care răsar din această primă ciocnire devin condițiile de posibilitate ale tuturor perceperilor subsecvente.

Îmi pare că teoria nu conține nimica riscat. Din moment ce admiți, pentru înfăptuirea lumii reprezentate, colaborarea neapărată dintre lume și subiect, de ce nu ai accepta că aceste două forme – și ele realități relative – nu sunt tot astfel provocate, și înaintea tuturor celorlalte, ca să le poată face cu puțință. Cu această explicare, subiectul încetează să mai fie un posesor de rafturi goale – de nu știi cine înzestrat –, iar lumea încetează să se socotească, cu aparența care o prezintă, ca fiind independentă de un cap percepător.

Aceste două forme care condiționează fenomenele lumii sunt *prima* răsărire din contactul dintre lume și subiect. E provocat de ele, fără a fi conținut de ele. Prima formă apărută a fost, desigur, timpul (dovadă, vegetalele care trebuie să perceapă plăcerea și durerea), și faptul se lămurește dacă îl izvorăști din contactul dintre subiect și el însuși. A doua a fost spațiul, izvorât din contactul dintre subiect și lume, fapt care, desigur, a venit mai târziu. Lumea, considerată ca lucru în sine, și subiectul, și dânsul un lucru în sine, prin urmare, nu posedă formele citate, însă, ciocnindu-se, le produc. Iar la o eventuală obiecție kantiană, care îți cere să explici cum se face că subiectul nu poate [84] să se degajeze de aceste forme, dacă nu-i aparțin alcătuirii lui proprii, îi poți răspunde: subiectul, îndată ce începe să gândească, *îndată* are un obiect, așa că atuncea când își închipuie spațiul sau timpul, acea ciocnire cu lumea s-a și realizat. De altminteri, Fouillée are toată

¹ Cuvântul „condiție” nu e întrebuințat cu nicio echivocitate. Printr-însul înțelegem ceva fără de care un alt lucru nu poate să existe. Ei bine, e clar că fără timp și spațiu, lumea așa cum o cunoaștem nu poate să existe.

dreptatea când afirmă că niciodată nu poți să-ți închipui un spațiu cu totul gol de un cuprins și un timp din care, dacă elimini totul, nu poți să elimini însă ritmul propriilor tale funcțiuni. Acest lucru nu îl interpretăm, firește, în sensul că aceste forme sunt scoase din obiecte, ci vrem să arătăm alt lucru, că prezența veșnică a unor obiecte sunt un indiciu că contactul cu lumea s-a făcut. Acest contact se și face din prima clipă a cugetării, așa că neputința degajării tale de acele forme se explică foarte lesne și fără a le atribui, ca aprioristii, subiectului exclusiv.

Acum, că aceste două forme au atributul infinității, pe care celelalte percepții nu îl au, lucrul nu e tocmai greu de înțeles. Aceste două forme reprezintă posibilitățile experienței, care sunt, fără îndoială, infinite. Celelalte percepții reprezintă experiența însăși, care, ca experiență individuală, e totdeauna limitată.

Prin faptul că am afirmat că spațiul și timpul, ca condiții ale oricăror fenomene, trebuie să precedă oricare percepție de orice fel, nu urmează că pretindem că *cunoașterea* acestor forme nu se face treptat. E foarte cu putință ca teza nativistă a ideii de timp și de spațiu să [85] nu fie exactă – și să fie adversara ei, care în aparență e adversară și cu concepția noastră. Cum zic, lucrul e foarte cu putință, pentru cuvântul că un lucru dacă e mai primitiv ca altele, nu urmează că este îndată și cel dintâi cunoscut. Deși forma timpului și cea a spațiului sunt, în fapt, anterioare oricărei alte percepții, e cu putință totuși ca *ideia* pe care ne-o facem noi despre ele s-o dobândim în urma altor percepțiuni. În tot cazul, un lucru trebuie stabilit: că atunci când reușim a ne-o face, nu ne-am făcut-o scoțând-o din obiecte, nici după „asociație”, cum zice Mill și Bain, nici prin vreo sinteză mintală, cum socotește Wundt. Ne-am făcut-o prin deslușirea succesivă a adevăratelor condiții de existență a fenomenelor, condiții care, între altele, au și atributul infinitului. Că ideea de infinit se trezește la oameni mai târziu ca alte idei, lucrul e foarte posibil. Dar atuncea când se trezește, nu e ținută din ideile ce mijiseră înaintea ei.

Din întreaga desfășurare făcută, s-a văzut că ținta urmărită a fost să se arate că se poate tăgădui timpul și spațiul lucrului în sine, fără a se compromite prin aceasta ideea de monism. Totuși, cu toate că spusesem că înțelegerea lucrului în sine ne este completamente interzisă și – din explicarea genezei celor două forme – s-a văzut și mai bine pentru ce, din câte am spus până acuma, s-a văzut, totodată, că i-am atribuit o însușire, cea a multiplicității. Cum [86] ar putea fi concepută o multiplicitate nici în spațiu și nici în timp? Ca o *simultaneitate*. Dar, fără îndoială, e greu ca omul să-și facă o icoană despre o simultaneitate care nu e nici în spațiu (ca lumea materială), nici măcar în timp (ca acea sufletească¹). Dacă ar putea să și-o închipuie cu claritate, ar avea măcar o frântură din dezlegarea misterului existenței...

Acum, o ultimă întrebare. Simultaneitatea este și dânsa o însușire pe care o constată numai mintea percepătoare. Fără o minte care percepe, simultaneitate nu există. Ori, lucrul în sine fiind ceea ce nu se poate cunoaște și percepe, însușirea aceasta i s-a dat gratuit. El rămâne un simplu neant. La această obiecțiune se poate însă răspunde. Noi nu înțelegem lucrul în sine, sau necon condiționatul, ca o limită negativă, așa cum o

¹ În adevărata contemplare artistică, omul pare a se apropia câteodată de sezișarea acestei simultaneități extra-spațiale și extra-temporale.

înțelesese Hamilton. Împreună cu Spencer, socotim [că] lucrul în sine, sau absolutul, este ceva pozitiv, pentru excelentul argument pe care Spencer îl aduce, că nu am putea concepe relativul și condiționatul dacă nu am socoti corelativul lor anterioare ca existențe pozitive. Acuma, evident că lucrul în sine, fără o conștiință care să-l seziseze, e ca și cum n-ar fi. Totuși, el rămâne ca o veșnică posibilitate pentru vreo conștiință capabilă de a-l sezisa. Până acuma e un neant; atuncia însă ar deveni [87] – de altminteri, neschimbându-se în ce privește natura-i – aceea ce spusesem că trebuie să fie, rațiunea definitivă și complectă a tuturor lucrurilor și a lui însuși.

Acum, chiar îngusta inteligență omenească, cu toată insuficiența mijloacelor sale, a făcut un pas înainte pentru a-l scoate din neant. Până la om, lucrul în sine nu exista. Omul l-a scos din întunerecul neființii, afirmându-i cu necesitate existența. Prin această modestă afirmare, conștiința omenească – cu toată limitarea care o prezintă – a putut totuși să-l scoată și l-a scos din neant. Afirmându-i încă o însușire, cea a simultaneității pure, omul nu face alta decât un pas și mai departe... Însă totul se va opri aici. Tezaurul de rațiune explicativă pe care „absolutul” îl cuprinde a rămas neatins aproape și continuă să fie ca o posibilitate pentru vreo conștiință mai capabilă și altfel decât a noastră. Nădejdea că evoluția treptată va scoate o astfel de ființă e dintre cele mai întemeiate. Totuși, trebuie să spunem, posesorii unei asemenea conștiințe vor fi atât de departe de ceea ce suntem, încât vor refuza – în cazul când semenii noștri au să se numească tot oameni, vor refuza ca și dânșii să se întituleze tot așa...

[88]

VII

Acest studiu, în care am examinat cu rândul teoriile ce explică problema raportului dintre spirit și corp, în care alături de psihologie a trebuit să introducem pentru clarificare câteva considerații de filosofie generală, mai comportă și câteva considerații de ordine practică, pe care le vom face spre a încheia.

S-a văzut că ancoraserăm în cele din urmă la acea teorie explicativă din care reieșea că între domeniul spiritului și acel al corpului, cu toate că se află un paralelism perfect, există însă izolarea cea mai desăvârșită. Nici măcar vreo înrâurire cauzală răzleață, darmită o intercalare a lanțului cauzalității unuia în mijlocul lanțului celuilalt. Fiecare își urmează calea separată, potrivit-se numai cu drumul celuilalt. Atât fenomenele fizice, cât și acele spirituale trebuiesc să-și urmărească explicarea în propriul lor teren. În cauze fizice cât de obscure, dacă sunt fenomene fizice, în antecedente psihice cât de întunecate, dacă sunt fenomene sufletești. De aci urmează [89] două științe speciale pentru fiecare din ele. Fiziologia, pentru manifestările corporale, psihologia, pentru acele psihice. Aceste științe vor avea între dânsese, cu necesitate, atitudinea pe care o au între ele domeniile pe care le explică, anume, deși paralele, vor rămânea cu totul independente.

Am vorbit în repețite rânduri de cele două criterii de judecare: al clarității de înfățișare și acel al logiceii. Am arătat pentru ce întâiul criteriu trebuiește să fie complect aban-

donat. Totuși, claritatea de apariție, dacă nu trebuie utilizată drept criteriu științific, rămâne însă un fapt psihologic care există și de care trebuie să se ție seamă de câte ori e vorba de practica vieții. E greșit, fără îndoială, să explici *științificește* un fapt psihologic printr-un număr de vibrații cerebrale sau prin schimbări în organele corporale. De asemenea este o eroare să lămurești un act fiziologic prin cine știe care fapt sufletesc. Cu toate acestea, pentru practica vieții, pentru care claritatea de apariție este faptul precumpănit pentru care fenomenul psihic dispare deodată, continuat de altul corporal și foarte adesea contrariu – pentru această practică nu ajunge stabilirea numai a două științe izolate, care merg fiecare pe alt drum, ci mai trebuie una care, pas cu pas, să însemneze concomitanțele dintre ele, mai trebuie, pe lângă fiziologie și psihologie, o psihologie fiziologică sau o psiho-fiziologie.

Această știință vizează viața practică exclusiv, [90] căci, în adevăr, ce ar interesa registrul unor concomitanțe care, hotărât, nu sunt și *raporturi cauzale*, dacă ele nu ar avea însemnătate pentru viața zilnică? Ce îmi pasă mie de paralelismul unor manifestări oarecare când am siguranța că între ele nu poate să existe nicio legătură? Știința pură nu profită nimic de aicea și s-ar putea cu totul dezinteresa. Nu tot așa stă însă pentru știința practică, și dovadă că precizarea concomitanțelor în chestiune a corespuns la o nevoie e că s-a produs o știință – practică, fără îndoială –, dar o știință cu un asemenea obiect.

Gall, cu ai săi discipoli, cu întreaga școală a *localizărilor cerebrale*, nu sunt decât făuritorii acestei științe necesare. Alături de legi de fiziologie curată și de norme de psihologie pură, aceștia caută să stabilească cu cât mai mare exactitate tabele de corespondențe a uneia din aceste categorii de fenomene în lumea fenomenelor celeilalte categorii. Zică-le acestor precizări necesare, legi, reguli, aceasta nu importă!... Destul că rostul lor practic este în afară de discuțiune!

Între acele două țărături streine care nu pot avea în natură nicio atingere între ele, omul, pentru utilitatea vieții sale, stabilește diferite poduri care ar fi bine să se înmulțească într-atâta încât să se succedă pas cu pas. Însă un lucru nu trebuie pierdut din vedere: că aceste poduri de unire sunt lucrările *noastre*, că în fapt nu se găsea nimica și că nici acum, [91] după ce au fost făcute, ele nu au putut să stabilească nimica alta decât o mai mare înlesnire pentru neamul omenesc. Nu ar trebui să se întâmple cu aceste poduri cum s-a întâmplat cu clădirile ciclopeene, care, pentru că li se pierduse originea, erau considerate ca opera zeilor, prin urmare, a naturii.

NOTELE EDITORULUI

[1] 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 și spiritualistă, influențată de Hermann Lotze. În original, apare *Leibe* în loc de *Leib*.

[2] Alexander Bain (1818–1903) – filosof empirist scoțian, pionier al psihologiei științifice, creditat cu introducerea termenului de „paralelism psihofizic” în studiul relației dintre fenomenele mentale și cele corporale.

[3] Petrovici trimite, probabil, la capitoul care tratează „Logica psihologiei” din Alexander Bain, *Logic, Part Second. Induction*, London, Longmans, Green, Reader, & Dyer, 1870: „În vreme ce mulți de la

Aristotel încoace au susținut că sunt părți ale minții lipsite de conexiune cu procesele corporale, nimeni nu a negat că mintea este într-o oarecare măsură dependentă de corp. Dar toți au eșuat în fiecare încercare de a trage o linie între funcțiile care sunt independente și cele presupuse a fi independente de organele corporale” (p. 276).

[4] Harald Høffding (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 (*Psykologi I Omrids På Grundlag Af Erfaring*, 1882), unde s-a ocupat de problema minte–corp. Petrovici a folosit traducerea în franceză (din germană) cu titlul *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*, cu o prefață de Pierre Janet (1900), care a avut mai multe reeditări.

[5] Guido Villa (1867–1949) – filosof și psiholog italian, autorul lucrării *La psicologia contemporanea* (1899). Petrovici o utilizează aici în versiunea franceză: Guido Villa, *La Psychologie contemporaine*, Avec une lettre-préface de M. É. Boutroux ..., Traduit par Ch. Rossignaux ..., Paris, V. Giard et E. Brière, 1904.

[6] Vezi J. S. Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive* (1843), Cartea III, Cap. XII, § 6.

[7] Alexander Bain, *Mind and Body. The Theory of their Relations* (1872). Petrovici trimite la versiunea franceză: *L'esprit et le corps considérés au point de vue de leurs relations*, prima ediție fiind în 1873, în traducerea lui W. Bettier.

[8] „Cu vederea minții e la fel ca și cu cea a corpului: ea începe prin a se orienta către exterior. Ochiul surprinde obiectele externe, culorile și formele lor, și numai prin artificii și căi ocolitoare se poate vedea pe el însuși și propriul său conținut.”

[9] În original, titlul lucrării lui Høffding apare cu o greșeală de redactare: *Esquisse d'une Psychologie fondée sur l'expérience Experimentale*.

[10] Vezi Hermann Lotze, *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele*, Leipzig, Weidmann, 1852.

[11] André Godfernaux (1864–1906) – psiholog, jurist și dramaturg francez (*De Spinoza: psychologiae physiologicae antecessore*, 1894; *Le sentiment et la pensée, et leurs principaux aspects physiologiques: essai de psychologie expérimentale et comparée*, 1894).

[12] Godfernaux, „Le Parallélisme psycho-physique et ses conséquences”, în *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, tom 58, 1904, pp. 329–352.

[13] „O singură conștiință este de netăgăduit, a mea, dincolo de aceasta totul este ipoteză, iar paralelismul psihofizic, în măsura în care afirmă conștiința, conține, după cum vedem, o parte mai mare sau mai mică de ipoteză.”

[14] „Într-adevăr, mișcarea nu poate fi concepută decât ca o proprietate a materiei, corpul trebuie să-și fie suficient lui însuși și să găsească în el însuși nu numai forța care produce actele sale aparente, ci și pe aceea care le face să îndure elaborarea lor prealabilă, această preparare care este considerată în mod eronat drept opera gândirii pure.”

[15] Paul Janet, *Le Cerveau et la Pensée*, Paris, Librairie Germer Baillière et Cie., 1867.

[16] Petrovici face aluzie, probabil, la un foarte discutat pasaj din Carl Vogt, *Physiologische Briefe* (1847): „Gândurile provin din creier așa cum provine bila din ficat sau urina din rinichi”.

[17] „Să ne mulțumim [deci] să știm că sufletul se mișcă și se modifică sub înrăurirea cauzelor naturale care acționează asupra lui, de unde suntem îndreptățiți să tragem concluzia că toate operațiunile și facultățile sale dovedesc că este material.” Petrovici citează din următoarea ediție: *Système de la nature, ou Des lois du monde physique et du monde moral*, par Mirabaud ..., *Première partie*, A Londres, 1780 [1770], p. 118.

[18] „Dar se poate concepe sistemul nervos ca trăind fără organismul care îl hrănește, fără atmosfera în care organismul respiră, fără pământul pe care această atmosferă îl scaldă, fără soarele în jurul căruia pământul se învârte?”

[19] *L'évolutionnisme des idées-forces*, Paris, Félix Alcan, 1890.

[20] *Le Mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*, Paris, Félix Alcan, 1896.

[21] *Le Mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, Paris, Félix Alcan, 1896.

[22] Herbert Spencer, *Principes de Psychologie (Principles of Psychology)*, 1855), trad. Th. Ribot, A. Espinas, Paris, Librairie Germer Baillière et C^{ie}, 1875.