

**CERCETAREA EXPERIMENTALĂ  
A MINTII ȘI LIMITELE CUNOAȘTERII NATURII:  
C. RĂDULESCU-MOTRU ÎMPOTRIVA  
EPIFENOMENALISMULUI<sup>1</sup>**

MONA MAMULEA

**Abstract:** The reconstruction of mind as a part of nature subjected to mechanical laws led in the 19<sup>th</sup> century to an epistemological dilemma raised by the German physiologist Emil Du Bois-Reymond. If the mind is a product of natural evolution, we should be able to understand it from what is considered to be its material conditions, yet the qualitative aspect of subjective experience makes it impossible to describe it in terms of brain mechanics. Concerned with the foundation of psychology as a natural science, the Romanian philosopher and psychologist C. Rădulescu-Motru received Du Bois-Reymond's argument as a manifesto in favour of epiphenomenalism and a threat to the building of scientific psychology. The following article deals with his response to this challenge.

**Keywords:** 19<sup>th</sup> century psychology; 19<sup>th</sup> century deconstruction of soul; determinism; physicalism; consciousness as subjective experience; mental causation; Emil Du Bois-Reymond; epiphenomenalism.

**1. O SCHIMBARE CONCEPTUALĂ CU CONSECINȚE  
EPISTEMOLOGICE**

Naturalizarea conștiinței și reducerea ei la suma „conținuturilor” măsurabile a fost un moment necesar în constituirea psihologiei științifice în secolul al XIX-lea. Pe de o parte, conștiința a început să fie înțeleasă ca un fapt al naturii care ascultă de legi și care poate fi studiat prin metodele științei; pe de altă parte, constituirea acestui nou obiect de studiu a presupus sacrificarea subiectivității, căci calitățile, așa cum sunt experiențiate la persoana I, nu pot face obiectul unei cercetări cantitative. Dar prezența conștiinței în natură a generat dificultăți pentru biologia naturalistă și evoluționistă a secolului al XIX-lea, căci deși aceasta din urmă asuma că experiența subiectivă este un produs evolutiv al naturii și este strâns legată de

---

<sup>1</sup> Studiul de față a fost elaborat în cadrul grantului Academiei Române GAR-UM-2019-XII-3.4-2.

activitatea cerebrală, nu vedea nicio modalitate prin care se poate explica științific această producere, adică modul concret în care se face trecerea de la materia în mișcare (reductibilă la atomi și la forțele lor inerente) la calitățile conștiinței. Un celebru argument în acest sens, adus de fiziologul Du Bois-Reymond la o conferință din 1872, în care acesta nega capacitatea științei mecaniciste de a explica senzația înțeleasă ca experiență subiectivă și de a integra fenomenele minții în determinismul universal al naturii, a fost receptat de Rădulescu-Motru ca o amenințare la adresa constituirii psihologiei științifice. În cele ce urmează, voi analiza soluțiile oferite de el la această problemă.<sup>2</sup>

Rădulescu-Motru s-a format profesional, atât în filosofie, cât și în psihologia experimentală, într-o perioadă de transformări disciplinare și conceptuale care interesau ambele sale preocupări. Printre altele, secolul al XIX-lea a însemnat „desprinderea” psihologiei de filosofie și îngroparea definitivă a ceea ce s-a numit după Wolff „psihologie rațională”, polarizarea știință–metafizică, din ce în ce mai accentuată, abandonarea ideii de filosofie a naturii, reformarea metafizicii ca epistemologie și filosofie a științei. Aceste transformări disciplinare au fost însoțite de o serie de schimbări conceptuale, dintre care cea mai importantă pentru problema în discuție este *reconsiderarea sufletului*. Nu ar fi fost posibilă o știință experimentală a sufletului dacă acesta ar fi fost înțeles în continuare în mod esențialist, ca substrat sau sediu al diferitelor „facultăți” – o tradiție care își are originile în Antichitatea greacă. În acea perioadă, conținuturile mentale erau clasificate și explicate cu ajutorul unor presupuse „puteri” sau „capacități” (*dynameis*) ale sufletului care permiteau unui organism, în funcție de complexitatea lui, să simtă, să dorească, să gândească ș.a.m.d.<sup>3</sup> Sufletul, ca entitate inteligibilă (la Platon) sau ca substanță formală și principiu al vieții (la Aristotel), era înțeles ca fiind ceva unitar în ordinea realului, ireductibil la „puterile” care îi erau atribuite. Se consideră în general că ideea antică de *dynameis* stă la originea conceptului modern de facultăți.<sup>4</sup> Chiar dacă relația dintre suflet și puterile lui, precum și natura celor din urmă au fost intens discutate în Evul Mediu<sup>5</sup>, platonicienii și aristotelicienii

<sup>2</sup> Lucrările pe care le am în vedere sunt cele de la sfârșitul secolului al XIX-lea, în care Rădulescu-Motru s-a implicat în fundamentarea teoretică a psihologiei științifice: *Realitatea empirică și condițiunile cunoștinței* (1889), „Cauzalitatea mecanică și fenomenele psihice” (1893) și *Problemele psihologiei* (1898). *Elemente de metafizică* (1912) este relevantă pentru soluțiile speculative ale problemelor discutate cu peste un deceniu în urmă.

<sup>3</sup> În *Republica* 477c, „Capacitățile [*dynameis*] ... sunt un gen de entități prin care noi putem ceea ce putem și prin care orice altceva, deopotrivă, poate” (trad. de Andrei Cornea). La Platon, *dynameis* asigurau organismului capacitatea de a acționa asupra mediului extern (*to poioun*) sau de a suferi o acțiune provenită din mediul extern (*to paschon*). La Aristotel, *psyche* era înțeleasă ca substanță formală și principiu al vieții, înzestrată cu puteri care permit organismului să se deplaseze, să se hrănească, să dorească, să simtă sau să gândească (*De anima*, II, 414a30).

<sup>4</sup> Vezi Klaus Corcilius, „Faculties in Ancient Philosophy”, în Dominik Perler (ed.), *The Faculties: A History*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 23.

<sup>5</sup> Vezi Dominik Perler, „Faculties in Medieval Philosophy”, în *The Faculties. A History*, edited by Dominik Perler, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 97–139.

medievali nu aveau niciun dubiu că sufletul este altceva sau mai mult decât suma actelor psihice – indiferent dacă respectivele acte erau explicate prin puteri (*potentiae*) sau erau considerate accidentale. Acest mod de a gândi sufletul s-a perpetuat sub numele de psihologie a facultăților sau psihologie rațională – sintagmă impusă de Wolff<sup>6</sup>, căruia i se recunoaște inovația de a fi împărțit metodologic psihologia în psihologie empirică și psihologie rațională, în funcție de modul în care este cercetat sufletul: prin observație (psihologia empirică) sau prin intermediul raționamentelor (psihologia rațională), independent de experiență.<sup>7</sup> Kant (care vedea în Wolff pe cel mai mare dintre filosofii dogmatici) nu a sprijinit însă un proiect de constituire a psihologiei științifice. El a respins atât psihologia rațională, cât și posibilitatea unei psihologii empirice. În ceea ce o privește pe prima, a negat că rațiunea singură, cu instrumentele ei (conceptele), are capacitatea de a ajunge la cunoaștere veritabilă. Cât despre a doua, aceasta pur și simplu nu este posibilă întrucât fenomenele psihice, spunea el, nu pot fi nici exprimate matematic (având doar dimensiunea timpului, nu și pe cea a spațiului), nici manipulate experimental, fiind strict subiective.<sup>8</sup> Nu după multă vreme însă, Herbart (*Psychologie als Wissenschaft*, 1824–1825), care era chiar succesorul lui Kant la catedra din Königsberg, a inițiat studiul cantitativ al minții arătând că fenomenele psihice se desfășoară pe două coordonate (cea de a doua, pe lângă timp, fiind intensitatea) și făcând primele încercări de matematizare a acestora.<sup>9</sup> Un aspect esențial în această întreprindere merituosă este că, pentru a putea studia mintea cantitativ, Herbart a operat o separare a sufletului de propriile sale conținuturi. „Esențele” nu pot fi studiate științific. Sufletul, care pentru el era o realitate simplă și incognoscibilă (gândită după modelul monadei leibniziene), nu se poate constitui într-un obiect al științei. Fenomenele conștiinței, în schimb, adică totalitatea prezentărilor actuale simultane, pot fi studiate cantitativ. Cum spunea Rădulescu-Motru, odată cu Herbart conștiința nu a mai fost considerată „spectatoarea” actelor psihice, ci suma acestora<sup>10</sup> – o perspectivă crucială pentru constituirea psihologiei științifice. Într-o asemenea perspectivă, vechile „puteri” sau „facultăți” își pierd

<sup>6</sup> Între „psihologia facultăților” și „psihologia rațională”, diferența este doar una de accent: când spunem „psihologia facultăților”, accentul cade pe obiectul psihologiei și pe modul în care este conceput acesta; când spunem „psihologia rațională”, accentul cade pe metoda aplicată în investigarea acestui obiect.

<sup>7</sup> Cele două ramuri ale psihologiei au fost tratate separat în două manuale: *Psychologia Empirica* (1732), respectiv *Psychologia rationalis* (1734). Vezi și Robert J. Richards, „Christian Wolff's prolegomena to empirical and rational psychology: translation and commentary”, în *Proceedings of the American Philosophical Society*, 14(3), 1980, p. 229.

<sup>8</sup> Imm. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften*, în *Werke: Akademie-Textausgabe*, 4, p. 471. Vezi Gary Hatfield, „Kant and empirical psychology in the 18th century”, *Psychological Science*, vol. 9, nr. 6, noiembrie 1998, p. 425.

<sup>9</sup> Vezi și David E. Leary, „The historical foundation of Herbart's mathematization of psychology”, *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, nr. 16, 1980, pp. 150–163.

<sup>10</sup> C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică. Principalele probleme ale filosofiei contemporane pe înțelesul tuturor*, Studii filosofice VII, București, 1912, p. 64.

orice rol explicativ; pentru Herbart, ele nu erau mai mult decât niște simple „abstracțiuni” rezultate din clasificarea produselor activității mentale. Aceste entități implicate tradițional în explicarea fenomenelor mentale, pe care Herbart le asocia cu ideea de „flogiston” din secolul al XVIII-lea<sup>11</sup>, nu mai sunt considerate ca având vreo legătură cu natura acestor fenomene.<sup>12</sup> Un alt aspect relevant al contribuției lui Herbart a fost *extinderea cauzalității naturale la fenomenele mentale*. Ca urmare, noua psihologie se prezenta ca o psihologie *naturalistă* bazată pe o „mecanică a minții”.<sup>13</sup> *Stricto sensu*, această „revoluție” în înțelegerea minții nu a însemnat mai mult decât plasarea celei din urmă într-o perspectivă care să o facă abordabilă prin metode științifice. Tot ceea ce nu poate fi cercetat empiric și exprimat prin formule matematice trebuia eliminat din descrierea obiectului, începând cu sufletul însuși – în condițiile în care era înțeles ca entitate/esență/substrat. În urma acestui demers de constituire a obiectului, știința sufletului și-a început cariera ca o „psihologie fără suflet” – cum a numit-o Lange.<sup>14</sup>

Rădulescu-Motru a cunoscut aceste contribuții<sup>15</sup>, în primul rând prin intermediul profesorului său Maiorescu, a cărui gândire de tinerețe fusese puternic influențată de inovațiile lui Herbart în domeniul psihologiei. Atât teza de doctorat a lui Maiorescu (*Das Verhältnis*, 1859), cât și lucrarea de popularizare care i-a urmat (*Einiges Philosophische in gemeinfasslicher Form*, 1861) propuneau, în continuitatea lui Herbart, o psihologie desprinsă de metafizică și un concept al unui mental legiferat și matematizabil, redus la reprezentări și la relațiile dintre acestea: toate fenomenele psihice pot fi explicate prin intermediul reprezentărilor, al raporturilor dintre acestea și al legilor care le reglementează interacțiunile și „reproducerea”. „Nefericita” disciplină a facultăților psihice înnăscute, credea Maiorescu, reprezintă o piedică în dezvoltarea psihologiei ca știință.<sup>16</sup> Chiar dacă ulterior entuziasmul

<sup>11</sup> Gary Hatfield, *The Natural and the Normative: Theories of Spatial Perception From Kant to Helmholtz*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1990, p. 122.

<sup>12</sup> Johann Friedrich Herbart, *A Text-Book in Psychology: An Attempt to Found the Science of Psychology on Experience, Metaphysics, and Mathematics* [1834], New York, D. Appleton and Company, 1894, pp. 13 (notă), 44 (notă), 119–120, 186–187.

<sup>13</sup> Gary Hatfield, *The Natural and the Normative: Theories of Spatial Perception From Kant to Helmholtz*, pp. 122, 125.

<sup>14</sup> F. A. Lange, *The History of Materialism*, III, Boston, Houghton Mifflin & Co., 1881 [1875], p. 168: „avem din nou aici un fermecător exemplu al confuziei dintre nume și lucru. [...] Să respingem numele pentru că obiectul științei s-a schimbat? Asta ar fi fost o pedanterie nepractică. Să asumăm deci liniștiți o psihologie fără suflet! Și totuși numele va fi în continuare util, atâta timp cât avem de studiat ceva care nu este acoperit integral de nicio altă știință.”

<sup>15</sup> Rădulescu-Motru vedea în Herbart un întemeietor al psihologiei științifice nu doar prin faptul că a contribuit la noua înțelegere a conștiinței (pe lângă William James și Wilhelm Wundt), dar și prin faptul că a fost primul care a încercat să construiască o mecanică a reprezentărilor (C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică* [ed.cit.], p. 26).

<sup>16</sup> „... va trebui să fie dată la o parte psihologia zăvorâtă în cufer, acea nefericită disciplină a diferitelor facultăți psihice înnăscute” (Titu Maiorescu, *Relația. Tratat filosofic de Titus Livius Maiorescu* [1859], traducere de Radu Stoichiță, în Titu Maiorescu, *Scrisori din tinerețe (1858–1862)*, ed. îngrijită, prefață și note de Simion Ghiță, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1981, p. 130).

pentru Herbart i s-a mai atenuat, Maiorescu a continuat să aprecieze deschis, în prelegerile și scrierile sale, faptul că a încercat să fundamenteze o psihologie riguroasă, constituindu-i obiectul în așa fel încât să fie măsurabil și predictibil. Acele aspecte ale psihologiei herbartiene de care Maiorescu s-a delimitat în cele din urmă sunt tocmai aspectele ei *metafizice*, considerate un regretabil balast.<sup>17</sup> Noua psihologie, având un obiect măsurabil și supus legilor universale ale naturii, a devenit preocuparea lui Rădulescu-Motru începând chiar cu teza sa de licență în filosofie (1889), al cărei coordonator era Maiorescu. Cu acel prilej, tânărul Rădulescu propunea o dublă „condiționare” a conștiinței: materială (prin acțiuni mecanice și fiziologie) și ideală (prin intuițiile *a priori*). Condiționarea ideală fiind însă tratată destul de parcimonios (practic, îi dedica pe larg doar ultimele 4 pagini – din totalul de 78 –, dacă lăsăm la o parte câteva considerații introductive), se poate deduce că principalul interes al absolventului de filosofie era, de fapt, modul în care fenomenele conștiinței sunt condiționate material. Condițiile fizico-chimice care „provoacă”<sup>18</sup> actul de conștiință nu interferează în vreun fel cu condițiile lui ideale, pe care Rădulescu-Motru le vedea atunci ca pe niște forme primordiale ce structurează stările mentale, ca pe o „natură intimă” a acestora. Tot ce se ivește în conștiință, în momentul în care se ivește, ne apare ca fiind *deja* condiționat de formele timpului și spațiului (formele *a priori* ale sensibilității). *Însă numai condițiile materiale pot fi un obiect de studiu pentru psihologie.* Psihologia științifică nu se ocupă de *natura* obiectului său; ea consideră actele psihice ca pe ceva *dat* și nu este preocupată de originea lor sau de modul în care se formează ca acte de conștiință.<sup>19</sup> Psihologia are deci un obiect *dat*, dincolo de care nu este legitim să se extindă; de unde și prin ce mecanisme apar actele psihice, respectiv modul în care s-a ivit conștiința în Univers nu sunt problemele ei. Relația dintre creier/sistemul nervos și actele psihice nu poate fi studiată pe cale științifică decât în aspectele ei cantitative, măsurabile. (Condițiile „ideale” ale conștiinței, care nu pot fi abordate cu mijloacele psihologiei experimentale, cad în sarcina metafizicii.)

De reținut din această contribuție de tinerete este faptul că Rădulescu-Motru a lucrat de la bun început cu definiția naturalistă și cantitativă a conștiinței. Conștiința<sup>20</sup> este o parte a naturii și este supusă unei cauzalități riguroase, la fel ca toate celelalte fenomene ale naturii. Cu toate acestea, el interzice psihologiei, pe care va încerca ulterior să o întemeieze ca *știință a naturii*, să cerceteze modul în

<sup>17</sup> Vezi Titu Maiorescu: *Istoria filosofiei germane contemporane*, „Tranziție de la Kant la Herbart”, în Titu Maiorescu, *Prelegeri de filosofie*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1980, p. 82; „O psihologie empirică în limba română”, *Convorbiri literare*, anul XV, nr. 7, octombrie 1881, pp. 242, 251; „Din experiență”, *Almanahul Societății academice social-literare „România Jună”*, vol. II, Viena, Editura Societății „România Jună”, 1888, pp. 51, 58, 67.

<sup>18</sup> C. Rădulescu, *Realitatea empirică și condițiunile cunoașterii*, București, Tipografia Academiei Române (Laboratorii români), 1889, p. 75.

<sup>19</sup> C. Rădulescu, *Realitatea empirică și condițiunile cunoașterii*, pp. 8–9, 75–76.

<sup>20</sup> Rădulescu-Motru lucrează cu o definiție a conștiinței mai apropiată de modul în care înțelegem mintea; aceasta cuprinde și ceea ce este inconștient.

care această minte este constituită în ordinea naturii, limitându-le în această privință la studiul corespondențelor psihofizice și al corelatelor neuronale. Condițiile materiale ale conștiinței nu reprezintă nici cauzele, nici natura acesteia. Convingerea că mintea face parte din natură a condus în secolul al XIX-lea la necesitatea explicării ei cauzale prin apel la fenomene și legi naturale. Dacă mintea este un produs al naturii, ea se supune aceluiași set fundamental de legi care guvernează fenomenele naturii. Introducerea fenomenelor mentale în marele mecanism cauzal al naturii a creat necesitatea de a produce o explicație genetică pentru acestea. Dar aspectul lor calitativ, de experiență subiectivă, a făcut imposibilă derivarea lor din ceea ce se considera că reprezintă structurile fundamentale ale naturii – atomii și forțele lor intrinseci. Drept urmare, după ce apreciatul fiziolog german Du Bois-Reymond a argumentat în 1872<sup>21</sup> – declanșând o importantă controversă – că știința nu poate și nu va putea niciodată să explice genetic experiența subiectivă (*Ignoramus et Ignorabimus!*), dar și că fenomenele mentale par lipsite de rațiune suficientă, prin faptul că sunt indiferente la legea conservării energiei, s-a creat o fisură între obiectul științelor naturii și obiectul psihologiei științifice aflate *in statu nascendi*. Fenomenele mentale nu pot fi introduse în lanțul cauzal al naturii, iar senzația ca experiență subiectivă nu poate fi explicată cauzal. Cum procedează știința? Toate modificările din lumea fizică sunt reduse la o materie constantă căreia îi corespunde o sumă constantă de energie potențială și cinetică, iar în afara acesteia nu mai rămâne nimic de explicat. Constatăm pe cale experimentală dependența experienței subiective de activitatea creierului și sistemului nervos, dar oricât de multe am ști despre creier și oricât de multe corespondențe creier–minte am documenta, nu putem explica experiența subiectivă din condițiile ei materiale. Chiar dacă am deține știința completă asupra creierului și sistemului nervos, la nivelul lor nu se poate descoperi altceva decât materie în mișcare, iar cauza mecanică se consumă fără rest în efectul mecanic. Nu există nicio legătură imaginabilă între mișcările și reacțiile din creierul meu și faptul că eu simt plăcere sau durere, căd sau rece, că văd roșu, că aud un pian, că simt gust dulce sau miros de trandafiri. Naturalistul are „credința” că fenomenele subiective sunt produse de activitatea materiei, dar a crede acest lucru și a explica științific producerea sunt două chestiuni cu totul diferite. Senzația ca experiență subiectivă rămâne neexplicată și așa va rămâne pentru totdeauna, conchide Du Bois-Reymond. Pe de altă parte, legea conservării energiei nu ne dă posibilitatea de a concepe vreun

<sup>21</sup> Emil Du Bois-Reymond, *Über die Grenzen des Naturerkennens*, Leipzig, Verlag von Veit & Co., 1872. Conferința a fost susținută la Leipzig, în 1872, cu prilejul celui de al 45-lea Congres al naturaliștilor și medicilor germani. Disputa care a urmat a antrenat nume importante din știință și filosofie (printre care Eduard von Hartmann, Dilthey, Lange, Büchner, Haeckel ș.a.). Vezi Frederick C. Beiser., *After Hegel. German Philosophy: 1840–1900*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2014, „The *Ignorabimus* controversy”, pp. 97–132. Conferința lui Du Bois-Reymond a fost tradusă și publicată de Maiorescu două decenii mai târziu, reușind să stârnească o mică dispută și în mediul românesc. Vezi Emil Du Bois-Reymond, „Despre limitele cunoașterii naturii”, traducere din germană de Titu Maiorescu, *Convorbiri literare*, an XXV, nr. 8, 1891, pp. 620–645.

transfer energetic între fenomenele mentale și fenomenele fizice, ceea ce înseamnă că cele dintâi rămân neintegrate în tabloul unitar al științei naturii.

În limitele naturalismului, o conștiință lipsită de rațiune suficientă, care nu poate fi integrată în explicația generală a naturii, rămâne a fi considerată un simplu epifenomen, iar aceasta părea să amenințe însăși existența psihologiei ca știință a naturii. Acestei probleme i-a dedicat Rădulescu-Motru o bună parte din eforturile sale, chiar „personalismul energetic” putând fi parțial văzut ca o încercare de a explica mintea printr-un concept utilizat în explicarea naturii externe. El a răspuns direct și destul de amănunțit problemelor ridicate de Du Bois Reymond, începând cu primul său studiu filosofic, publicat în 1893 în *Convorbiri literare*, și continuând cu *Problemele psihologiei* (1898). Dintr-un anumit punct de vedere, și soluția speculativă din lucrarea *Elemente de metafizică* de mai târziu (1912) poate fi considerată un răspuns indirect la aceeași dificultate, dar un răspuns care vine dintr-o perspectivă metafizică.

## 2. SOLUȚIILE PSIHOLOGIEI NATURALE

Ruptura dintre minte și lume, dintre psihologie și științele naturii era de neacceptat în cadrul unui demers de constituire a psihologiei științifice. Soluțiile de reconciliere și unificare oferite de Rădulescu-Motru merg în principal în două mari direcții. În primul rând, către fundamentarea teoretică a psihologiei științifice în așa fel încât obiectul ei să poată fi cercetat cu aceleași instrumente și prin intermediul aceluiași concepte fundamentale cu care sunt cercetate toate celelalte obiecte ale științelor naturii. În acest scop, trebuie dovedită prezența conștiinței în lanțul causal universal. Excluderea ei dintre fenomenele naturii echivala cu o excludere a psihologiei dintre științele naturii, iar Rădulescu-Motru visa la o psihologie la fel de riguroasă ca fizica, biologia, chimia etc. În al doilea rând, tot în vederea reconcilierii dintre fizic și psihic, dintre științele celui dintâi și științele celui din urmă, metafizica trebuie reconsiderată astfel încât să asigure coerența și unitatea cunoașterii. Mergând pe urmele științelor exacte, care se ocupă cu „părți” ale Universului, această *science of everything* sau „știință universală”, cum o numește el, are misiunea de a pune laolaltă piesele disparate (rezultatele parțiale ale „științelor speciale”), întregind astfel tabloul general al cunoașterii. Deși a prezentat această știință universală ca pe o întreprindere modestă, care ține pasul cu ultimele rezultate ale științei (dincolo de care nu îi este permis să forțeze speculativ), în cele din urmă Rădulescu-Motru a propus el însuși o concepție metafizică puternic speculativă – un monism neutru în care, la nivelul originar al naturii în evoluție, există o identitate între ceea ce percepem ca minte și ceea ce percepem ca lume fizică externă.

*Unitatea realului sau cum este posibilă cunoașterea obiectivă*

În culisele acestui dublu demers, epistemologic și metafizic, stă o importantă ipoteză privind *caracterul unitar al realului*. Presupunerea că demersul de cunoaștere se adresează unui obiect unitar este esențială epistemologic, căci în lipsa unui obiect delimitat și uniform, adică reglementat prin legi universale și necesare, cunoașterea științifică, obiectivă și cu valoare universală, nu este posibilă. Cunoașterea, spunea Rădulescu-Motru, a asumat dintotdeauna ideea că realul (sau ceea ce cunoaștem) reprezintă o unitate; diferența dintre variatele perspective stă însă în răspunsul dat la întrebarea: *ce asigură această unitate?* O perioadă lungă de timp, din Antichitate și până la Kant, *unitatea lumii externe* este ceea ce a garantat obiectivitatea științei. În această înțelegere, mintea nu face altceva decât să *oglindească* o lume externă legiferată uniform. Sistemele filosofice de până la Kant s-au plasat deci într-o paradigmă reprezentationalistă care are în fundal ideea că mintea reflectă mai mult sau mai puțin fidel lumea externă și că această lume este cunoscută prin manipularea reprezentărilor care se formează în minte. Metafizica raționalistă dinaintea de Kant întemeia adevărul obiectiv al științei pe unitatea Universului. Această poziție presupune că Universul în totalitatea lui este uniform și riguros reglementat, adică există un set de legi universale și necesare care îi dictează evoluția. Presupune, de asemenea, că mintea umană are capacitatea de a cunoaște (chiar dacă într-un mod limitat) acest Univers rațional și tocmai faptul că este reglementat uniform reprezintă condiția de posibilitate a științei, în calitatea ei de cunoaștere obiectivă. Legile după care se mișcă Universul sunt considerate preexistente în raport cu mintea umană, iar știința nu face altceva decât să le descopere. Că lumea externă este unitară și că rațiunea umană este capabilă să o cunoască (deci știința este posibilă) sunt presupuzițiile cele mai importante ale metafizicii raționaliste, bazată pe o corelație importantă între real și rațional. Cu Kant însă a venit Marea Răsturnare, căci acesta nu a mai căutat să explice unitatea realului prin ceva extern minții umane. *Unitatea conștiinței*, de data aceasta, este ceea ce asigură unitatea realului, dar și suportul obiectivității științei sau condiția de posibilitate a celei din urmă.<sup>22</sup> (Desigur, realul însuși s-a modificat cu această mutare de accent, căci dintr-un real „tare”, determinat în mod obiectiv, adică independent de mintea umană, a devenit un real fenomenal determinat *a priori* de tipare care sunt ale subiectului.) Dar conceptul care trebuia să asigure la Kant unitatea conștiinței (apercepția transcendentă), împreună cu cel care trebuia să asigure funcționarea identică a tuturor conștiințelor individuale (conștiința în genere) sunt, după părerea lui Rădulescu-Motru, abstracțiuni goale, desprinse de realitatea concretă a fenomenelor mentale. Kant a adus o importantă schimbare de perspectivă mutând sursa obiectivității cunoașterii în minte, dar faptul că a

<sup>22</sup> C. Rădulescu-Motru, „Causalitatea mecanică și fenomenele psihice”, I, *Convorbiri literare*, XXVII, nr. 1, 1893, p. 48; *Problemele psihologiei*, București, Librăria Socec & C<sup>ie</sup>, 1898, pp. 37, 93–95, 111 și urm.; *Elemente de metafizică*, p. 209 și urm.



întemeiat cunoașterea pe unități abstracte, strict formale, nu aduce niciun serviciu psihologiei științifice și lasă nerezolvată tocmai problema pe care a ridicat-o: cum sunt posibile judecățile sintetice a priori? Rădulescu-Motru crede că în urma dezvoltării științei, noua psihologie ar putea fi în măsură să dea un răspuns mai bun acestei probleme. Formele și funcțiile a priori ale conștiinței – unitatea acesteia care asigură obiectivitatea științei – nu trebuie căutate într-o conștiință abstractă, zice el, conștiință care la drept vorbind nu există, ci în „multiplicitatea actelor reale de conștiință”, iar procedeul nu va mai fi unul deductiv, ca la Kant, ci inductiv. Acel ceva care condiționează caracterul obiectiv al cunoașterii trebuie obținut prin inducție, pornind de la studiul empiric și experimental al actelor de conștiință, în condiții de laborator.<sup>23</sup>

Rădulescu-Motru este în acord cu Kant în ceea ce privește faptul că unitatea experienței, a cunoașterii (și implicit a Universului), trebuie căutată în minte, iar nu în lumea fizică externă, căci ideea unei materii având proprietăți obiective cade la o analiză critică, materia nefiind altceva decât o asociere de însușiri ale sensibilității (arătasă deja Berkeley aceasta). Kant a procedat însă ca un *armchair scientist*: a stabilit condițiile experienței unitare printr-un demers transcendentă, care pornește de la existența fenomenului pentru a ajunge la condițiile lui de posibilitate. Rădulescu-Motru propune un alt tip de abordare pentru a determina ce anume asigură unitatea experienței, i. e., faptul că experiența este centralizată (identitatea subiectului în timp) și unificatoare (identitatea lumii în timp, cu legi universale și necesare). Trebuie plecat, spune el, de la conținuturile conștiinței individuale pentru a infera pe cale inductivă funcțiile psihice unificatoare. Printre acestea din urmă, o funcție primitivă de unificare a impresiilor senzoriale este esențială, căci în lipsa ei fluxul conștiinței ar deveni un torent de senzații „desperecheate” care nu sunt prinse într-o unitate comprehensibilă. Dacă lumea este ordonată, acest fapt se datorează unei funcții primitive de unificare.<sup>24</sup> Ceea ce la Kant era a percepția transcendentă se transformă la Rădulescu-Motru într-o funcție psihică inferabilă experimental. Rădulescu-Motru se înscrie astfel pe lista lungă de gânditori postkantieni care au încercat să dea un nume mai intuitiv a percepției transcendentale sau conștiinței în genere, plasând în minte, biologie sau natură condițiile de posibilitate identificate de Kant.

*Conștiința ca dat sau cum poate fi evitată speculația metafizică pe terenul științei*

Argumentul lui Du Bois-Reymond, care l-a condus la concluzia *Ignorabimus* și la fixarea unor limite absolute pentru știința naturii, îi părea lui Rădulescu-Motru cu atât mai periculos cu cât îl considera „de nerăsturnat” dacă îi acceptăm premisele. Rădulescu-Motru identifică două astfel de premise. Prima ar fi că modelul științei se bazează pe cauzalitate mecanică și pe reducerea multiplicității

<sup>23</sup> C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică*, p. 65.

<sup>24</sup> C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică*, pp. 75–77.

fenomenale la niște particule elementare numite atomi și la forțele lor intrinseci; a doua – că știința nu poate stabili nicio legătură cauzală între fenomenele conștiinței și fenomenele fizice. Rădulescu-Motru contestă aceste premise pentru a pune sub semnul îndoielii concluzia conform căreia știința nu va putea niciodată să explice conștiința. Modelul pe care se bazează știința este un produs al timpului, spune el, iar astăzi puțini savanți ar mai admite în stil laplacean că știința înseamnă reducerea naturii la atomi și la mișcările acestora.<sup>25</sup>

Într-adevăr, Du Bois-Reymond asumă implicit valabilitatea modelului mecanicist, pe care o extinde și asupra științei viitoare. Dar această presupunere nu are greutatea pe care i-o atribuie Rădulescu-Motru, căci nu este necesar să asumăm un mecanicism newtonian sau laplacean pentru ca argumentul în discuție să rămână la fel de provocator. Este suficient să presupunem că știința va lucra în continuare cu un model determinist, bazat pe relații cauză–efect exprimabile cantitativ. În interiorul unui astfel de model, experiența subiectivă nu poate fi înțeleasă genetic. Rădulescu-Motru însuși, deși respinge cauzalitatea mecanică, gândește că natura este determinată într-un mod foarte riguros. Întrucât fenomenele conștiinței fac parte din natură, și ele sunt prinse în rețeaua fatală a determinismului universal.<sup>26</sup> În contextul dat, nu are importanță ce tip de cauzalitate acceptăm. Câtă vreme avem o natură unitară și determinare riguroasă în interiorul ei, vom avea și exigența explicației genetice. Iar câtă vreme știința naturii va fi matematică, ea va fi limitată la cantități – după cum spunea Năgeli.<sup>27</sup> Fiind limitată la ceea ce este măsurabil, nu are mijloace să explice ceea ce este nemăsurabil.

Cea de a doua premisă a lui Du Bois-Reymond (care este și o concluzie intermediară), că știința nu poate stabili o legătură cauzală între fenomenele fizice și fenomenele mentale, destul de amplu dezvoltată în conferința din 1872, fusese prezentată de fiziologul sub forma a două probleme distincte: (1) *imposibilitatea explicației genetice*, adică nu vedem nicio modalitate prin care să putem deriva experiența subiectivă din condițiile materiale ale acesteia; (2) *imposibilitatea de a stabili existența unui schimb de energie între fenomenele conștiinței și fenomenele fizice*, asumând că principiul conservării energiei este corect. Din (2) reiese că fenomenele conștiinței par să fie, în ordinea naturii, tot atât de inexplicabile ca un *perpetuum mobile*. Ele nu au rațiune suficientă. Observăm că prima problemă

<sup>25</sup>C. Rădulescu-Motru, *Problemele psihologiei*, pp. 65–67. Într-un text prin care răspundea la problema ridicată de Du Bois-Reymond („Über die Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntnis”), botanistul elvețian Carl Năgeli scria că reducerea tuturor fenomenelor la nivelul atomic nu este o cerință universală a explicației științifice și că în multe cazuri acest reducționism este mai degrabă neștiințific. Apud Frederick C. Beiser, *After Hegel ...*, p. 118.

<sup>26</sup> Cauzalitatea mecanică nu se poate aplica și la nivelul minții, spune Rădulescu-Motru. Predicția unui eveniment în universul fizic nu afectează cu nimic faptul producerii lui, ceea ce nu este valabil și pentru universul psihic. De exemplu, dacă un psiholog ar prezice dispariția oricărei influențe naturaliste în literatura franceză peste 10 ani, conștiința a ceea ce urmează să se întâmple perturbă evenimentul prezis. C. Rădulescu-Motru, „Cauzalitatea mecanică ...”, II, *Convorbiri literare*, XXVII, nr. 2, 1893, pp. 177–178.

<sup>27</sup> Apud F. C. Beiser, *After Hegel ...*, p. 118.

vizează conștiința în calitate de *experiență subiectivă*. Cea de a doua se referă la *fenomenele mentale*, în genere. Rădulescu-Motru a demis prima problemă ca fiind metafizică și s-a concentrat asupra celei de-a doua; numai aceasta i-a părut propriu-zis științifică și cu adevărat „serioasă”, adică amenințătoare pentru statutul psihologiei ca știință.

Imposibilitatea explicației genetice era însă pentru un fiziologist evoluționist ca Du Bois-Reymond o chestiune cât se poate de serioasă, căci avea consecințe legate de limitele modelului științific. Prin conștiință, el înțelegea faptul elementar al senzației, prezentat ca experiență subiectivă reductibilă la *Qualitäten*. Știința are capacitatea de a fixa raporturi matematice între intensitatea senzației, de exemplu, și intensitatea stimulului extern, sau poate stabili corespondențe între activitatea creierului și fenomenele subiective, dar prin aceasta nu explică senzația în subiectivitatea ei. Această problemă îi pare lui Du Bois-Reymond chiar mai dificilă decât cea a liberului arbitru – căci liberul arbitru poate fi negat, pe când senzația nu. Desigur, oamenii de știință asumă că experiența subiectivă este un produs al materiei organizate<sup>28</sup> (Du Bois-Reymond însuși nu se îndoia, probabil, de acest lucru), dar această credință nu echivalează cu o explicație științifică.

Rădulescu-Motru nu a văzut în această problemă ceea ce s-a numit mai târziu „problema grea a conștiinței”<sup>29</sup> și a expedit-o pe un teren non-științific al discuției – discuția metafizică despre natura lucrurilor. Sarcina științei este să stabilească și să exprime matematic corespondențele psihofizice și (ceea ce ulterior a fost numit) corelatele neuronale. Dependența causală dintre fenomenele conștiinței și fenomenele externe, de exemplu, este suficient de bine legitimată prin cercetările experimentale, un caz concret fiind dependența dintre cea mai elementară senzație și excitația externă care o provoacă.<sup>30</sup> Când spunem deci că fenomenele conștiinței sunt cauzate de fenomene fizice, nu spunem altceva decât că putem stabili corespondențe între cele două tipuri de fenomene. Nu este problema științei să explice „producerea” celor dintâi din cele din urmă.

„Știința nu se ocupă cu explicarea naturii în sine a lucrurilor, ci numai cu condiționarea acestora. Vom considera că senzațiunea este explicată științificește îndată ce ni se vor arăta raporturile constante ale aparițiunii ei; când ni se vor dovedi raporturile ei de succesiune și coexistență. Între aceste raporturi ce trebuiesc dovedite, intră neapărat și acela dintre senzațiune și mișcările materiei creierului.”<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Büchner, de exemplu, răspunzând și el la provocarea lui Du Bois-Reymond într-o ediție revizuită a lucrării *Kraft und Stoff*, considera că a demonstra modul în care materia produce conștiința nu are nicio legătură cu scopul investigației științifice: „Este suficient să știm că așa stau lucrurile”. Ludwig Büchner, *Force and Matter ...*, London, Asher & Co., Leipzig, Theodor Thomas, 1884, p. 319.

<sup>29</sup> Expresia îi aparține lui Chalmers, care a lansat o provocare similară: David Chalmers, „Facing up to the problem of consciousness” [1995], în Jonathan Shear (ed.), *Explaining Consciousness: The „Hard Problem”*, Cambridge, Massachusetts/London, The MIT Press, 1997, pp. 9–30.

<sup>30</sup> C. Rădulescu-Motru, *Problemele psihologiei*, p. 82.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 73.

Dacă știința va putea să arate procesele care se interpun între excitație și apariția fenomenului subiectiv al senzației, aceasta din urmă este explicată causal. Știința nu se preocupă de modul în care se face trecerea de la cantitativ la calitativ. Știința nu caută *natura* conștiinței. Prin urmare, ea trebuie să considere conștiința ca pe ceva „dat” (așa cum consideră și materia).

Este însă acceptabilă, pentru un biolog evoluționist, prezența misterioasă în natură a senzației, ca un fel de dat inexplicabil al științei sale? „Materia fundamentală” poate fi luată ca dat, căci știința sa nu postulează o perioadă în evoluția Universului care să fie anterioară constituirii acesteia. Dar incapacitatea aceleiași științe de a explica apariția vieții sau a senzației dintr-o materie considerată preexistentă ridică importante probleme epistemologice care necesită fie revizuirea modelului, fie reconsiderarea fenomenului rebel.

Rădulescu-Motru a concediat această problemă ca fiind metafizică. Pentru el, chestiunea calităților ține de *natura* conștiinței. Cunoașterea științifică și-a atins scopul în momentul în care a reușit să exprime raporturile cantitative dintre fenomenul cercetat și condițiile lui naturale. În plus, aspectele calitative ale experienței sunt irelevante pentru o cercetare obiectivă. Fizica, de exemplu, și-ar submina progresul dacă și-ar propune să explice diferențele calitative dintre variatele forme ale energiei. Pe lângă faptul că știința naturii nu se ocupă cu cercetarea aspectelor calitative ale experienței, ea nu ar trebui nici să încerce să le explice recurând la proprietățile materiei. Nu poți explica natura calitativă a luminii sau a căldurii pornind de la mișcarea moleculară a materiei; nici aspectele calitative ale apei nu pot fi explicate prin proprietățile pe care le are molecula de H<sub>2</sub>O. Biologia nu poate să explice viața pornind de la compoziția materiei. Nici măcar psihologia științifică nu este îndreptățită să încerce să explice natura fenomenelor psihice sau a calităților care compun experiența. Ea se limitează la identificarea condițiilor sub care se produc fenomenele psihice și a raporturilor dintre acestea.<sup>32</sup> A vorbi despre „condițiile” unui fenomen nu este totuna cu a vorbi despre natura aceluși fenomen. Omul de știință, de exemplu, observă dependența dintre anumite părți ale creierului și anumite acte mentale, dependență pe care ulterior o exprimă matematic. Pentru omul de știință însă, condițiile materiale ale conștiinței rămân la nivelul unor „circumstanțe concomitente” ce o însoțesc pe cea din urmă.<sup>33</sup> În limitele științei naturale, nu este legitim să tragem concluzia că respectivele condiții ar avea vreo legătură cu natura fenomenului.

### *Conștiința ca energie sau cum poate fi evitat epifenomenalismul*

Cea de a doua problemă, imposibilitatea de a stabili existența unui schimb de energie între fenomenele conștiinței și fenomenele fizice, i-a părut mult mai

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, pp. 58–59. „Pentru toți acești oameni de știință, natura în sine a fenomenelor nu importă câtuși de puțin; aceea ce importă sunt numai condițiunile sub cari fenomenele se produc. Scopul științei este satisfăcut când aceste condițiuni sunt determinate, căci atunci să știe că în orice timp și orice loc s-ar afla aceste condițiuni, ele vor fi urmate de un efect determinat.” (*Ibidem*, p. 59.)

<sup>33</sup> C. Rădulescu-Motru, *Realitatea empirică* ..., p. 13.

neliniștitoare lui Rădulescu-Motru, căci odată admisă legea conservării energiei, fenomenele mentale sunt excluse din lanțul cauzal al naturii. Aici nu mai este vorba despre *Qualität* sau despre natura fenomenului; dacă legea conservării energiei este corectă, toate evenimentele de la nivelul fizic își epuizează efectele la același nivel. Lucrul mecanic se transformă fără rest în efect mecanic. Mișcarea sau energia cinetică nu poate să producă altceva decât tot mișcare sau să se transforme înapoi în energie potențială, iar în toate aceste transformări suma energiei rămâne constantă. Fenomenele mentale nu par să existe în universul obiectiv descris de știință. Dacă Du Bois-Reymond are dreptate, atunci fie natura este neuniformă (lucru inacceptabil pentru amândoi), fie conștiința este epifenomen (consecință inacceptabilă pentru Rădulescu-Motru). Știm că Motru considera că noua definiție a conștiinței, care presupune reducerea acesteia la „conținuturile ei” (expresia pe care o folosește încă mai păstrează reziduuri esențialiste) a fost un important pas înainte în evoluția psihologiei dinspre filosofie către știință. În felul acesta, zicea el, conștiința nu mai este spectatorul pasiv al Universului; dar cum dovedim că fenomenele ei sunt *ceva* distinct în natură, ireductibil la fenomene materiale? Deși fatal condiționate de creier, de fiziologie și de toate fenomenele Universului, fenomenele mentale nu pot fi, pentru Rădulescu-Motru, un simplu *by-product* funcțional al materiei organizate.

Principala ipoteză pe care Motru își întemeiază contraargumentul vine de pe o poziție instrumentalistă (dar nici Du Bois-Reymond, pentru care materia, forța/energia, atomul etc. trebuie considerate mai degrabă niște ficțiuni utile decât cunoaștere autentică, nu era pe o poziție tocmai realista). Pentru Rădulescu-Motru, conceptele și teoriile pe baza cărora operează știința într-un moment dat al evoluției ei reprezintă cel mult niște bune aproximări cu privire la modul în care se produc lucrurile în natură. Știința este produsul timpului său. Pe parcursul celor două-trei decenii care s-au scurs de la conferința lui Du Bois Reymond despre limitele cunoașterii naturii, știința a progresat enorm, crede Rădulescu-Motru, prin faptul că a extins utilizarea conceptului de energie în descrierea naturii. Din ce în ce mai multe fenomene sunt explicate cu ajutorul conceptului de energie. El crede că acest concept are un mai bun potențial explicativ decât materia și forța, căci ar putea fi utilizat și la nivelul minții. Astfel, „energia psihică” (având legi specifice care urmează să fie identificate) are bune șanse să explice cauzalitatea psihică și, în plus, să integreze fenomenele mentale în energia universală, asigurând astfel unitatea cunoașterii naturii. Această nouă formă de energie, așa cum o înțelegea Rădulescu-Motru, nu are nimic în comun cu idei precum „forța vitală” sau „elanul vital”; ca și energia fizică în cunoașterea lumii externe, ea are doar un caracter instrumental în cunoașterea științifică a minții. Rolul acestui concept introdus *a posteriori* de mintea noastră este să ne ajute să înțelegem mai bine fenomenele; este un concept util. Este cumva energia despre care vorbește Du Bois-Reymond *ceva* care există ca atare în natură? Nu. Conceptul de energie, ca și cel de forță, își datorează existența faptului că putem stabili raporturi cantitative între fenomenele naturii. Când spunem că suma ei este constantă în Univers, nu înțelegem prin asta că Universul este un „depozit de energie”, ci că putem stabili la nivelul lui un

raport constant între fenomenele mecanice și restul fenomenelor.<sup>34</sup> Rămâne ca știința viitorului să pună într-un astfel de raport și fenomenele conștiinței.<sup>35</sup> Atât prin perspectiva instrumentalistă asupra conceptelor științifice, cât și prin soluția sugerată (extinderea energiei asupra fenomenelor mentale), Rădulescu-Motru urma o direcție a epocii sale. Ernst Mach, citat de el, vorbise despre eroarea de a considera abstracțiuni precum masă, forță, atom, altminteri folositoare în înțelegerea naturii, ca fiind realități independente de minte. La al treilea Congres internațional de psihologie de la München (1896), C. Stumpf – citat și el în *Problemele psihologiei* – venise cu sugestia de a considera fenomenele mentale ca o formă particulară de energie care își are echivalentul ei mecanic. În felul acesta, unitatea cunoașterii este asigurată. Chimistul Ostwald și logicianul Sigwart, de asemenea aduși în discuție, erau și ei preocupați de rezolvarea aceleiași probleme. În orice știință – spunea Rădulescu-Motru – ipoteza cea mai bună este aceea care explică cel mai mare număr de fapte.<sup>36</sup> Cu toate acestea, ipoteza energiei psihice, fiind poate mult prea costisitoare pentru modelul științelor naturii, a reușit să inspire doar soluții metafizice.

---

<sup>34</sup> Rădulescu-Motru preia explicit de la Mach această înțelegere a legii conservării energiei. *Problemele psihologiei*, p. 68.

<sup>35</sup> C. Rădulescu-Motru, *Problemele psihologiei*, pp. 72–73.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 132.