

**DOSAR:**

**O POLEMICĂ ÎN JURUL  
RELAȚIEI MINTE–CORP**

**PE MARGINEA TEZEI DE DOCTORAT  
A LUI IOAN PETROVICI**

**Ediție îngrijită de MONA MAMULEA și TITUS LATES**



## NOTĂ INTRODUCȚIVĂ

În 1905, Ioan Petrovici – pe atunci având 23 de ani – își publica teza de doctorat intitulată *Paralelismul psiho-fizic*, care era, totodată, și prima teză de doctorat în filosofie susținută în România. Coordonator i-a fost Titu Maiorescu, care a solicitat un referat profesorului Ion Crăciunescu, cunoscut în epocă pentru lucrarea *Le peuple Roumain d'après ses chants nationaux. Essai de littérature et de morale* (prezentată ca teză secundară de doctorat la Sorbonne, în 1874, și publicată în același an la Hachette sub semnătura Jean Cratiunescu). Crăciunescu, deși lipsit de pregătire sau de lucrări de specialitate, preda din 1878 cursuri de psihologie („psihologie, pedagogie și estetică”) în cadrul Facultății de Filosofie de la București. După ce a expus pe scurt problemele cu care se confruntă filosofia în a stabili raportul dintre minte și corp și a înșirat în mod nesistematizat soluțiile metafizice propuse de-a lungul timpului de diferitele școli (spiritualism, idealism, materialism, monism, paralelism etc.), Crăciunescu a apreciat teza de doctorat a lui Petrovici ca pe o strădanie – originală și bine scrisă – de a introduce „*Lucidus ordo*” în acest hățiș doctrinar.

Presa culturală a fost însă mai puțin caritabilă, căci prima teză de doctorat în filosofie susținută în România argumenta într-o direcție care se opunea curentului materialist reducționist. Bogdan-Duică, un critic literar cu o minte ascuțită, interesat de filosofie și nu lipsit de cunoștințe în ceea ce privește noile direcții ale psihologiei, îi reproșează tânărului Petrovici, în *Revista generală a învățământului*, tocmai faptul că ignoră noile teorii științifice, care au reușit mai bine decât filosofia să producă certitudini în explicarea minții. O astfel de certitudine este, de pildă, ideea că viața mentală se reduce la senzații și reprezentări derivate din senzații – acesta fiind „faptul fundamental” al teoriei cunoașterii. Petrovici, crede el, neagă evidențele științifice și susține o teorie greșită, aflată „în marginile speculației necontrolate de știința naturei” – un paralelism psihofizic care nu admite cauzalitate între minte și corp. Se pare că nici Bogdan-Duică nu a avut acces teoretic, așa cum nu a avut nici profesorul Crăciunescu, la miza tezei lui Petrovici, care era una filosofică, iar nu psihologică (rezolvarea problemei minte–corp în acord cu doctrina kantiană a formelor *a priori* și, în același timp, cu rezultatele experimentale). Teoria kantiană a fenomenului și noumenului nu părea însă să-l intereseze pe Bogdan-Duică, prin urmare s-a mulțumit să o demită laconic ca pe „o construcție deșartă”.

Unele dintre neînțelegerile celor doi țin de utilizarea diferită a termenilor. Prin „știință”, de pildă, Bogdan-Duică înțelege strict știința experimentală, în vreme ce Petrovici, influențat de Maiorescu, utilizează termenul într-un sens mai larg, care poate fi atribuit și filosofiei. Bogdan-Duică pare să vadă un conflict între filosofie și știință, în vreme ce, pentru Petrovici, filosofia este un fel de „știință generală” care fixează problematica și conceptele „științelor particulare” (deci și psihologiei). Petrovici nu era nici pe departe dezinteresat de rezultatele științelor experimentale, așa cum pare să sugereze Bogdan-Duică (o dovadă, printre multe altele, este și faptul că cea de a doua parte a polemicii îl prinde în laboratorul de

psihologie experimentală al lui Wundt de la Leipzig – un loc de „stagiu” pentru mulți alți studenți ai lui Maiorescu). Odată cu răspunsul lui Petrovici la critica lui Bogdan-Duică, publicat (la sugestia lui Maiorescu) tot în *Revista generală a învățământului*, urmat de replica celuilalt, centrul discuției se mută de la lecturile „deficitar” ale tânărului doctor în filosofie la problematica raportului minte–corp.

Polemica dintre Petrovici și Bogdan-Duică este, în esență, confruntarea a două poziții care se aflau în rivalitate încă de la jumătatea secolului al XIX-lea, în contextul a ceea ce s-a numit „controversa materialismului”<sup>1</sup>. De pe poziții naturaliste și materialiste, Bogdan-Duică afirmă dependența proceselor mentale de sistemul nervos și – mai mult decât atât –, în termeni care îl evocă pe Carl Vogt<sup>2</sup>, *originea* acestor procese în activitatea cerebrală. De pe o poziție coerentă cu doctrina kantiană, Petrovici (care altminteri admitea dependența existenței sufletului de existența sistemului nervos) susține că nu poate exista cauzalitate între minte și corp, întrucât ambele au un statut *fenomenal*. Atât fenomenele simțului intern, cât și fenomenele simțului extern sunt „aparențe” (în sens kantian), iar nu realități în ele însele, prin urmare unele nu pot fi originea celorlalte. Originea lor comună nu poate fi decât noumenul, ceea ce explică și concordanțele dintre cele două seturi de reprezentări puse în evidență de către psihofizică pe cale experimentală. Este ca și cum realitatea unică și inaccesibilă („lucrul în sine”) ne-ar vorbi pe două limbi diferite: limba simțului intern și limba simțului extern<sup>3</sup>. Această poziție argumentată de Petrovici este descrisă, în termenii de astăzi, ca o „teorie a dublului aspect” care poate fi trasată înapoi până la Spinoza, fiind ulterior ajustată și profesată de oameni de știință influenți precum Fechner și Wundt. Din aceeași poziție derivă, la Petrovici, și argumentul central împotriva reducționismului materialist: mintea nu poate fi redusă la *corp* sau la *materie*, căci materialul și corporalul sunt condiționate de formele minții noastre și nu pot fi aplicate „realității obiective”.

Petrovici a recurs deci la doctrina kantiană pentru a argumenta paralelismul psihofizic, dar trebuie să avem în minte faptul că el l-a citit de la bun început pe Kant în cheie ontologică: „lucrul în sine” este realitatea obiectivă, fundamentală –, iar această înțelegere a păstrat-o toată viața.

[MONA MAMULEA]

<sup>1</sup> Controversa a fost pe scurt expusă în textul meu, „Mintea ca obiect al cercetării experimentale...”, pp. 153–156, în volumul de față.

<sup>2</sup> „... eul nostru se formează în noi și prin noi, cu încetul (în condiții care se descriu în psihologii), și, după o comparație admirabilă a lui Ziehen, ca o scoică de melc pe care, după ce a secretat-o, melcul o poartă pretutindeni cu sine” (p. 208, în volumul de față; cf. îndrăzneța zicală a lui Carl Vogt, reprodusă în „Mintea ca obiect al cercetării experimentale...”, nota 12, p. 154 în volumul de față).

<sup>3</sup> Vezi Ion Petrovici, *Paralelismul psiho-fizic*, București, Socec, 1905, p. 75.

## NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Cele patru articole reprezentând polemica dintre Ioan Petrovici și G. Bogdan-Duică pe marginea tezei de doctorat a celui dintâi au fost preluate din *Revista generală a învățământului*, după cum urmează: (1) G. Bogdan-Duică, „Întâia teză română pentru doctorat în filosofie”, în *Revista generală a învățământului*, anul I, nr. 5, 1 decembrie 1905, pp. 322–325; (2) Ioan Petrovici, „Spirit și corp (I)”, în *Revista generală a învățământului*, anul I, nr. 8, martie 1906, pp. 599–604; (3) Ioan Petrovici, „Spirit și corp (II)”, în *Revista generală a învățământului*, anul I, nr. 9, 1 aprilie 1906, pp. 692–699; (4) G. Bogdan Duică, „Întâia teză română pentru doctorat în filosofie (Cuvântul din urmă)”, în *Revista generală a învățământului*, anul I, nr. 10, mai 1906, pp. 779–786.

Textele au fost actualizate la nivel ortografic și de punctuație. Forme precum „fiziologie”, „metafizică”, „deslegare”, „totuș”, „iarăș”, „a eși” au devenit „fiziologie”, „metafizică”, „dezlegare”, „totuși”, „iarăși”, „a ieși”. Au fost conservate integral particularitățile lingvistice ale epocii și autorilor, inclusiv articolul posesiv invariabil „a”, conjugările verbale și formele vechi ale unor nume proprii (Galile pentru Galilei sau Aristot pentru Aristotel). Greșelile de tipar au fost corectate tacit.

Am păstrat, de asemenea, forma originală de prezentare a notelor de subsol (inclusiv numerotarea). Intervențiile editorilor se regăsesc între paranteze pătrate, iar notele editorilor sunt semnalate prin „\*”.

[MONA MAMULEA; TITUS LATES]



## ÎNTÂIA TEZĂ ROMÂNĂ PENTRU DOCTORAT ÎN FILOSOFIE

Este un eveniment întâmplat în iunie 1905, în conformitate cu un oarecare § din legea instrucției.

Autorul tezei este d-l Ioan Petrovici.

Raportor specialist a fost d-l I. Crăciunescu căruia i se pare – *sed hoc mirandum* – că o clasificare a soluțiilor date chestiei cu care se ocupă și teza de față „nu e tocmai ușor de întocmit” și care face rezerve ce „se vor releva cu ocazia susținerii orale”. Rămâne deci să regretăm că n-am putut fi [de] față la această completare orală a raportului și să admitem că tânărul doctor a lămurit în grai viu ce scrierea sa a lăsat nelămurit.

Tânărul doctor are defectele multor avânturi prea tinere, prea încrezătoare. Vorbind de ex. despre Höffding\*, autorului i se pare necesar să mai spuie că de „opiniile lui în această materie trebuie neapărat să ținem seamă” (p. 7), deși nimeni nu va fi de altă părere, deci nici eu, deși mai știu însă că „höffdingiana „ipoteză a identității” a fost întâmpinată și cu îndreptățite ironii. Vorbind despre Descartes, autorul calcă și mai forte și introduce (p. 29) în discuții filosofice un cuvânt prea oriental: „Pe această șandramă științifică, care este concepția dualistă” – etc! Ar fi fost frumușel să găsim și aici un „ier-te-ne-se expresiunea”, care-i adaos mult mai puțin caracteristicului „a sări din lac în puț” (p. 69). Totuși (sau tocmai pentru aceasta!?) raportorul specialist a judecat că „autorul izbutește să exprime într-o limbă *curat românească* sinuozițiile cugetărilor sale, contribuind prin aceasta a da stilului nostru varietate, *vigoare* și flexibilitate, calități așa de necesare în discuțiunile filosofice”. Cuvintele „curat românească” și „vigoare” au fost subliniate de subsemnatul.

Wundt, în ediția din urmă a psihologiei sale (1903, III, 773), s-a arătat cam speriat de creșterea literaturii paralelismului psiho-fizic: „... ja, die Frage droht bereits zu einem beliebten Dissertationsthema zu werden”, zice Wundt. Aceasta s-a întâmplat și la București. Dar la noi, unde se scrie puțină filosofie și unde s-a experiat că ea nu „se trece” la librărie, decât dacă-i pusă, ca, d. e., în lucrările d-lui Rădulescu-Motru, în legătură cu problemele sociale și politice ale vremii, este bine să se facă și ce aiurea se rezervă mai ales capetelor care au în adevăr ceva nou de spus în chestie. Teza „merita”, dar, „să fie aprobată”, cum spune d-l T. Maiorescu într-un apendice (de trei rânduri) la raportul raportorului specialist.

---

\* Harald Höffding (1843–1931) – filosof danez pozitivist, profesor la Universitatea din Copenhaga, cu o perspectivă empiristă asupra psihologiei și adept al paralelismului psihofizic. A publicat printre altele o Psihologie bazată pe experiență (1882), unde s-a ocupat de relația minte–corp. Lucrarea a fost tradusă în franceză (din germană) cu titlul *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*, cu o prefață de Pierre Janet (1900) și a cunoscut multiple reeditări [n. ed.].

Aceasta nu ne poate împiedeca însă a spune că ea ar fi meritat mai degrabă aprobarea ce i s-a dat dacă ar fi privit chestiunea drept ce este *în rândul întâi*, adică o chestie capitală de psihologie, dacă ar fi tratat-o deci ca un capitol de psihologie, nu ca o chestie de psihologie istorică, dacă s-ar fi mărginit la modurile serioase cum chestiunea este văzută *astăzi*, dacă ar fi făcut astfel loc unor discuții mai largi, mai concrete, interesante și pentru noi, cetitorii nefilosofici, nu numai pentru cei ce s-au îngrijit să nu uite nimic din istoria filosofiei.

Din acest punct de vedere al *actualității* lucrarea are lipsuri. Ea nu se completează nici cu indicația d-lui profesor I. Crăciunescu, că „starea actuală” a chestiunii a fost expusă de L. Busse\* în *„Geist und Körper, Seele und Leibe”*<sup>1</sup>, coprinzând 488 p. în 8<sup>o</sup>. Din Busse ar fi fost bine să găsim ceva chiar *în teză*, și raportorul putea să ceară aceasta. Și nu numai din Busse, ci și din alți filosofi, ale căror concepții sunt superioare. Pentru a nu rămânea dator cu dovezile, mi se pare suficient să pomenesc, d. e., că antagoniștii școlii lui Wundt, cari sunt imanentiști, au rămas cu desăvârșire nebagăți în seamă: aceștia sunt psihologul Th. Ziehen\*\* și filosofii amintiți de el, ca înrudiți cu dânsul, în nota 35 din *Über die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn und Seelenleben* (1903, p. 67)<sup>2</sup>.

Dar să părăsesc acest fel de observații și să întrebăm la ce rezultate a ajuns autorul în studiul său.

D-sa ne spune exact că „nici astăzi nu s-a dat în această chestiune formula definitivă” (p. 2) și mai puțin exact că „tot ce se poate face *acuma* într-un studiu de această natură *este examinarea diferitelor teorii emise*” pentru a se vedea „care din ele e mai plauzibilă”.

Să admitem însă această prea puțin îndrăzneată părere; atunci rămâne să întrebăm din ce puncte de vedere se va măsura „plauzibilitatea”, și anume puncte de vedere care să nu fie logice, cum sunt unele discutate de d-l I. Petrovici într-o digresiune, la începutul scrierii sale.

„Noi, *cu știința de astăzi*”, concepem chestiunea relațiilor intime dintre manifestările sufletești și cele fizice pur și simplu „ca o concomitanță dintre două

\* Ludwig Busse (1862–1907) – filosof german și profesor, director al publicației *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. În lucrarea sa cea mai cunoscută, *Geist und Körper, Seele und Leib* (1903), se plasează explicit pe o poziție antimaterialistă spiritualistă, influențată de Hermann Lotze [n. ed.].

<sup>1</sup> Adică *Leib*. [În versiunea publicată a referatului, care prefațează lucrarea lui Petrovici, apare „*Leibe*”; n. ed.]

\*\* Theodor Ziehen (1862–1950) a fost un influent psihiatru, neurolog și biolog german interesat de filosofie. Autor a peste 450 de lucrări, îndeosebi de biologie, medicină și psihologie, Ziehen a avut și o poziție filosofică (considerată excentrică și marginală), descrisă ca fiind un monism idealist-subiectiv compatibil cu evoluționismul și bazat pe argumente cvasi-empirice; vezi G. S. Levit, U. Hossfeld, „Biology and panpsychism: German evolutionists and a philosopher, Theodor Ziehen (1862–1950)”, în *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, vol. 36, nr. 2, 2020, pp. 240–253 [n. ed.].

<sup>2</sup> În ediția din urmă a psihologiei sale fiziologice Wundt este ceva mai apropiat de ei decât în traducerea franceză a unei ediții mai vechi, singura pe care o cunoaște d-l Petrovici.



categorii de fenomene *cu totul străine*, care nu se confundă și nici *nu se înrăuresc*” (pag. 18). În niciun chip concomitența nu poate fi interpretată „ca un raport de cauzalitate”. Odată stabilit acest lucru, „trebuie să respingem acele teorii de psihologie care explică geneza unor fenomene psihice prin paralela lor fiziologică” (pag. 48). Plecat cu atât abur în direcțiunea aceasta, autorul trebuie să conteste, d. e., că „*ar*” exista „fibre asociative care să explice asociația de idei (pag. 48), deși nu vedem că s-ar [fi] ocupat serios cu această chestiune pe care niciun psiholog n-a bagatelizat-o de când Meynert\* a arătat (la 1872) de ce „însemnătate cu totul extraordinară” (Ziehen) sunt fibrele asociative. Deci „cea mai complectă izolare, *deși* există cel mai perfect paralelism”! (p. 54). De la pagina 73 înainte se găsește apoi expus mai pe larg „elogiul” teoriei paraleliste, teoria „cea mai în favoare la gânditorii de azi”. Mai în favoare la *care* gânditori de azi? Deoarece ea nu se găsește, pe cât știu eu, decât la o *parte* din gânditorii de azi. Ajuns tocmai aici, eu m-aș fi simțit mai bine să *citez* pe toți părinții mei filosofici când aș fi fost gata să afirm că este „*greșit*, fără îndoială, să explici *științificește* un fapt psihologic printr-un număr de vibrații cerebrale sau *prin schimbări în organele corporale*” (p. 89) și când aș fi putut fi, poate și de dragul noutății?, atât de intransigent să afirm neîndoielnic că totdeauna „atât fenomenele fizice, cat și acele spirituale trebuiesc să-și urmărească explicarea în propriul lor teren” (p. 88).

Aceasta *ar* fi „știința de astăzi”.

Aceasta este, poate, mai ales în partea citatului final, negarea științei de astăzi, care spune, d. e.: tot ce este în noi este numai senzație și reprezentare derivată din senzație. Acesta este faptul fundamental al teoriei cunoștinței, pe care mulți filosofi l-au ignorat sau nu l-au înțeles. Cum se poate explica însă acest întâi fapt, senzația, fără „schimbări în organele corporale”, aceasta rămâne să ne-o dovedească d-l Ioan Petrovici într-o lucrare următoare. Dacă dovada îi va reuși, vom începe a crede și în lucrarea întâia, în teză, mai curând, nu...

Până aici, sistemul d-lui I. Petrovici ne așază deci între două linii paralele care nu se întâlnesc, între două linii de șine fără traverse de unire și ne lasă cu dorul și omorul după o explicare satisfăcătoare.

O porțiță are sau pare a avea însă și acest sistem: explicarea fenomenelor psihice trebuie urmărită „*în antecedente psihice cât de întunecate*” (p. 88) – deci, întreb eu, genetic?

Pare c-ar fi deschisă aici o perspectivă mângâioasă; parcă ai avea drept să crezi că autorul va intra cu curaj în toate domeniile pe care explicările genetice te silesc să le cutreieri, aici, d. e., în fiziologia animalelor și plantelor. Nu însă, autorul este prudent. La bătaie merge, dar vărsare de sânge nu dorește, deci aruncă armele. Pentru că nu se poate caracteriza altfel încercarea de a da explicații genetice alături cu credința că fiziologia și psihologia n-au ce căuta una în

---

\* Theodor Hermann Meynert (1833–1892) – psihiatru și neurolog germano-austriac, pionier al neuropsihiatriei, profesor la Universitatea din Viena, cunoscut, printre altele, pentru cercetările sale privind dependența dintre procesele mentale și sistemul nervos [n. ed.].

domeniul alteia. Cu vorbele autorului: „De aci (adecă din explicarea celor două serii de fapte prin antecedente fizice ori psihice) urmează două științe speciale pentru fiecare din ele. Fiziologia, pentru manifestările corporale, psihologia, pentru acele psihice. Aceste științe vor avea între dânsese cu necesitate *atitudinea pe care o au între ele domeniile pe cari le explică*, anume, deși paralele, vor rămâne cu *totul independente*”. Deci psiho-fiziologia nu mai are altceva de făcut decât „*să însemneze concomitanțele*” și să binevoiască a nu mai îndrăzni „*să facă ce a făcut până acum*”, adică să nu îndrăznească a stabili și raporturi cauzale.

Paralelismul extrem nu poate ajunge decât la concluzii extreme.

Extremul este însă adeseori absurd.

Dar eu sunt, cum am zis, numai un cititor căruia-i place filosofia de când soarta l-a așezat pe băncile unei universități germane, dându-i prilej să asculte vreo doi-trei profesori de la care a învățat a gândi ceva. Și totuși scriu o critică? Sunt dator c-o lămurire. Dacă autorul roman nu mi-ar fi făcut plăcerea să-mi trimeată acasă opusculul d-sale, este sigur că nici nu l-aș fi citit. Îmi pare rău că, la rândul meu, nu pot să-i fac autorului plăcerea de a fi cu d-sa de o părere și că trebuie să-l sfătuiesc, ca oameni de ai condeiului colegial, să-și revizuiască *fundamentele* psihologiei sale cu ajutorul unei călăuze bune, cum este, d. ex., Th. Ziehen, *Leitfaden der physiologischen Psychologie*, ediția VI (1902). Dând acest sfat, nu voiesc să jignesc deloc, mai ales pe un tânăr atât de străduitor; voiesc numai să arăt o parte din regiunile din care s-a alimentat și va continua să se alimenteze neîncrezătorul cititor critic care este

G. BOGDAN-DUICĂ.

## SPIRIT ȘI CORP

### I.

Împrejurarea că am trimis un exemplar din teza mea de doctorat în filosofie (lucrarea *Paralelismul psiho-fizic*) și d-lui Bogdan-Duică a atras din partea d-sale o critică, tipărită în „Revista Generală a Învățământului” în numărul din decembrie 1905. Critica îmi impută unele lucruri, îmi combate câteva opinii și îmi face câteva recomandări. Recomandările, în măsura utilității lor, vor fi neapărat urmate. Imputările însă socotesc că pot fi respinse, iar opiniile încă apărate. Această credință a dat naștere articolului de față, care – deși polemic – va căuta să păstreze toată cuviința pe care o reclamă atât chestiunea discutată, cât și vârsta mea.

În raport cu o imputare însemnată pe care d-l Duică mi-o face, d-sa comite o regretabilă eroare pe care din capul locului țin să o relev. D-sa e convins anume că subiectul tezii mele este o chestiune de *psihologie*. Ei bine, aceasta este o greșeală. Chestiunea tratată de mine este de *filosofie* sau de *metafizică*, și nu de psihologie. D-l Duică desigur își amintește că, în Antichitate, prin filosofie se înțelegea știința omenească în genere, speculațiile toate, de orice natură ar fi fost. Cu timpul, prin diviziunea muncii, fiecare domeniu de știință s-a constituit aparte și intitulat autonom. La un moment a venit chiar întrebarea, după succesiva retragere a tuturor acestor domenii de știință, dacă cumva mai rămăsese ceva *specific* pentru filosofie, cu un cuvânt, s-a pus în discuție dacă aceasta din urmă mai are vreo rațiune de a fi. Atunci s-a băgat de seamă că rămăseseră neluate de științele speciale stocul de probleme de natură generală, chestiunile cari nu pot fi rezolvite înăuntrul unei singure științe particulare, pentru cuvântul că străbat prin mai multe, pentru că erau esențialmente probleme de *trecere* dintr-un domeniu într-altul. Acestea au rămas filosofiei. Atunci problema relațiunii dintre lumea fizică și cea spirituală, fiind evident o astfel de problemă de *trecere* dintr-un domeniu special în altul, este în toată puterea cuvântului și în toată claritatea posibilă o problemă de filosofie, și nu de psihologie, o lacună în cunoștințele d-lui Bogdan-Duică, pe care nu aș schimba-o pentru nimica cu aceea pe care o găsește d-sa la mine, anume că există – într-o legătură oarecare cu lucrarea mea – trei cărți de știință germană necitite de mine și citite de d-sa.

Însă, firește, nu pentru a semnala acest lucru am întreprins această discuțiune. Ea are o legătură mai mare cu critica pe care o combat. Dar socot că e mai bine ca, înainte de a numi imputarea pe care caut a o respinge acuma, să duc discuțiunea ceva mai departe. Ziceam că problema tratată de mine este o problemă de filosofie. Atunci se pune întrebarea, de ce și de cine atârnă soluțiunea ei?

Soluțiunea ei atârnă, ca oricare soluțiune de filosofie generală, de următoarele trei lucruri care le-aș numi izvoarele ei:

1. De o *teorie a cunoștinții*, care după cum se știe are în a ei seamă problemele de filosofie genetică, care stăpânesc pe acele de filosofie sistematică sau statică. Teoria cunoștinței stabilește rostul fenomenelor, valoarea lor și așa mai departe. Cum se clădește, la rându-i, teoria cunoștinții? Pe o bază experimentală *numai* generală și încolo se continuă prin speculații de logică abstractă care, dacă sunt abstracte, nu urmează deloc că trebuie să fie fantastice și arbitrare. Dovadă că este așa, dovadă că teoria cunoștinții e prea puțin atârnată de descoperirile și prefacerile zilnice ale științelor speciale, este marea vitalitate și întreaga actualitate a concepțiilor lui Kant și chiar a lui Platon. Părerile lor de știință specială s-au prăbușit; aceste concepții însă au rămas. În definitiv, soluțiunea unei probleme ca aceea tratată de mine atârna în primul loc de o bună teorie a cunoștinții (relev în treacăt că și călăuza d-lui Bogdan-Duică, Ziehen, în scrierea care se ocupă cu aceasta, combate succesiv teoriile pe care nu le acceptă cu ceva din teoria cunoștinții: pag. 40, 44, 46, în *Über die Allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn und Seelenleben*). La rându-i, această teorie a cunoștinții depinde numai de o bază experimentală generală și deci mai statornică. Scurt trebuia neapărat, pentru a face o convenabilă tractare, să posed o teorie a cunoștinței sau, dacă vrei, să cunosc teoriile de această natură a marelor capete cugetătoare.

2. Dezlegarea problemei mele mai depindea direct – nu prin intermediul teoriei cunoștinții – de vastele legi generale ale științelor speciale. Era, bunăoară, necesar să se cunoască legea de psiho-fiziologie care afirmă că orice fapt psihic se localizează într-o anumite parte a corpului, că nu există act spiritual fără concomitanță cerebrală. Avea deci nevoie de legi științifice foarte generale. Probă că legile mai mărunte nu pot să o înrăurească este că o lege ceva mai puțin generală ca aceasta, dar destul de comprehensivă, cea care stabilește că localizările se fac la creier, și nu aiurea, o lasă indiferentă. Și, în adevăr, gândească-se oricine, s-ar fi putut clădi toate teoriile de explicare a numitului raport, dualismul, materialismul, paralelismul la fel cum au fost clădite, chiar dacă s-ar fi crezut, bunăoară, că fenomenele psihice se petrec în inimă, nu în creier. Mai citez încă o lege foarte generală, care era dintre acelea pe care trebuia să o cunosc: legea conservării de energie. Dar această lege de natură experimentală are un caracter foarte simptomatic. A apărut la mijlocul secolului trecut, în trei capete deodată: englezul Joule, danezul Colding, germanul Mayer\*, fără cunoaștere prealabilă unul de altul; și dacă mai ținem seamă că ea a fost afirmată și de Kant și de Democrit, când starea științelor speciale era cu totul alta, îți vine cu drept cuvânt să te întrebi dacă nu cumva ea nu se confundă cu legea apriorică, cu legea logică a indentității. Am expus aceasta pentru ca să se vadă că legile experimentale care pot să înrăurească dezlegarea problemei noastre sunt atât de generale și atât de statornice încât pot să se confunde cu legile apriorice ale conștiinții – deci că nu sunt legi de azi pe mâine

---

\* James Joule, Julius von Mayer și Ludwig A. Colding au formulat toți trei, în mod independent, principiul conservării energiei [n. ed.].

– și pentru a se vedea că într-o asemenea lucrare partea de speculație abstractă trebuia neapărat să covârșească pe cea de date experimentale.

3. În fine, soluțiunea chestiunii mai depindea încă de un lucru: de o bună analizare a noțiunilor, fapt pe care Herbart îl socotea odată ca întreaga menire a filosofiei. Una din cauzele pentru care să dă în filosofie dezlegări curioase este insuficienta și greșita analiză a noțiunilor capitale. Și pentru a face o scurtă excursie prin istoria cugetării, putem spune că Zenon, dacă ar fi analizat bine noțiunea de *interval* și *limită*, n-ar mai fi contestat posibilitatea mișcării; că Aristot, dacă ar fi analizat noțiunea de *potențialitate*, n-ar mai fi confundat-o pe aceasta cu materia sau n-ar fi deosebit-o de spirit; că Herbart, dacă ar fi analizat noțiunea de *cauză*, nu s-ar fi putut opri la o multiplicitate; că și Kant, dacă ar fi analizat aceeași *cauzalitate*, n-ar mai fi restrâns-o la fenomene, și dacă ar fi analizat ideea de *lucru în sine* nu s-ar fi declarat adversarul doctrinei lui Berkeley. Nu pot astfel să contest – cu oricâtă răutate – buna companie a d-lui Bogdan-Duică, care, dacă ar fi știut, iarăși, ce însemnează bine *cauza*, nu s-ar fi revoltat împotriva afirmării făcute de mine, că psihofizica nu poate stabili decât *concomitanțe*, nu și cauze. Cauzele, dacă sunt, d-le Duică, nu le stabilește psihofizica, ci altcineva. Acum, de cine depinde buna analiză a atari noțiuni? Ea deinde de progresul *general* al științii (nu de cutari și cutari descoperiri parțiale), îmi vine să zic că ea atârână mai mult *indirect* de progresul științii întru cât el ascute spiritul omenesc. Dar mai îndeosebi depinde de diferitele analizări anterioare, care, privite și comparate împreună, îți dă puțința să vezi insuficiențele fiecăreia și întâlnirile tuturor.

Acestea sunt, pe cât a fost mai scurt cu puțință, izvoarele de care depinde dezlegarea problemei tractate în teza mea de doctorat. Dacă este așa, atunci se vede la cât se reduce importanța uneia din imputările pe care mi-o face d-l Duică, anume că lucrarea mea este insuficientă fiindcă e prea abstract lucrată și fiindcă nu a cunoscut anume cărți recente de *psihologie*, pentru a căror recomandare d-sa se pune la dispoziția mea. Dacă problema mi-ar fi fost în adevăr de psihologie, atunci trebuia ca să cunosc, firește, toate lucrările din urmă relativ la chestiunea mea. N-aș fi putut ca să vorbesc, bunăoară, decât insuficient despre senzațiunile vizuale, fără cunoștința celor mai noi lucrări. Dar să se spuie că dezlegarea unei probleme de filosofie, care am văzut bine de ce izvoare atârână, ar fi putut să fie schimbată, poate chiar total înlocuită prin lectura unei cărți nouă de psihologie, care la urma urmei rămâne tot o știință specială?

Dar, va zice d-l Duică: imputarea cărților necitite nu se referă toată la cărți de psihologie. Sunt câteva cărți cari poartă titlul problemei din teză, indiferent de ce natură ar fi ea. Ei bine, lipsa de valoare a imputării nu scade odată văzute izvoarele de care depinde dezlegarea problemei. Acele izvoare să le am bine cunoscute și întrucât îmi este indispensabil să cunosc toate interpretările cari s-au dat problemei cu *ajutorul lor*? Dar pentru a se vedea mai limpede lucrul, să ne referim la un alt domeniu, la *istorie*. Sunt două situații deosebite care trebuie să fie relevate. O nouă descoperire de document trebuiește istoricului cunoscută pentru a-și acomoda

concepțiunea sa. Asta trebuiește. Dar să cunoască toate interpretările făcute pe baza *numai* a acelor documente pe cari le cunoaște și dânsul, este aceasta tot așa de indispensabil, este până la gradul de a constitui o mare lacună? Și, mai ales, este indispensabil aceasta în cazul când el deja cunoaște și discută toate *tipurile* de interpretare posibile asupra acelei chestiuni? Analog cu descoperirea documentului ar fi, în cazul nostru, o modificare în cele trei izvoare ale problemei. Asta trebuie cunoscută. Restul – ca și la istorie – sunt chestiuni de interpretare fără nouă izvoare, care nu strică să fie cunoscute, dar indispensabile nu-s. Dar, în sfârșit, e momentul să ne întrebăm: ce cuprinde acea carte minunată a lui Ziehen pe care d-l Duică mi-o împinge, care ar fi prefăcut, cunoscută, înfățișarea dezlegării mele, cartea care m-a pierdut, care a făcut, în fine, ca prima teză de doctorat dată în țară să nu fie la înălțimea unui astfel de eveniment?

Iată, pe scurt, ce cuprinde. Mai întâi, îl va fi învățat pe d-l Duică câteva lucruri greșite. L-a învățat la pag. 25, op. citat, că *voința* nu este decât, cum spunea Herbart, un rezultat al jocului reprezentărilor și senzațiilor, fără să-l învețe și ce va răspunde dacă i se va obiecta că reprezentările, ca atare, nu pot avea nicio altă însușire decât să se asemene între ele sau să se deosebească și că, admitându-le și calitatea efortării, ele presupun *voința* și deci se comite o *petiție de princip*.

În al doilea rând, îl va mai fi învățat Ziehen, de două ori la pag. 28 și odată la 29, că Locke este primul care în epoca modernă a făcut deosebirea între calități primare și secundare, pe când această întâietate cronologică îi revine lui Descartes.

În fine, ar mai fi putut să-l învețe să facă obiecții ceva mai cântărite, cel puțin în unele privinți. Căci tractând chestiunea exact după aceeași metodă pe care am urmat-o și eu – anume a discuta toate ipotezele făcute, oricare ar fi vechimea lor istorică – ar fi putut să-l împiedice a-mi pretinde mie să o discut numai din punct de vedere „actual”.

Uitam să semnalez încă o eroare pe care o comite Ziehen, atribuind formulării pe care Spencer o face teoriei identității psiho-fizice, formulare, în adevăr, vulnerabilă, atribuindu-i prerogativa de a fi cea mai desăvârșită formulare care s-a dat acestei teorii. Lucrul nu e exact, fiindcă o formulare mai nouă și mai bună, o formulare izbăvită de vulnerabilitatea celeilalte, o aduce A. Bain\* în cunoscuta sa lucrare *Spirit și corp*.

Dar astea sunt lucruri secundare. E vorba, ce cuprinde cartea lui Ziehen ca mod de dezlegare al problemei mele, mod care nu se poate cunoaște – așa ar vrea să spuie d-l Duică – fără a adera la el? Ea cuprinde – cine-ar putea să-și închipuiască? – modul de dezlegare care se găsește pe larg expus și discutat în cartea mea incriminată, la capitolul V. Atâta numai că se găsește trecut sub un alt nume decât acela care dă Ziehen; el îi zice *immanentism*, nume care, între noi fie zis, nu spune mai nimic. În lucrare la mine, această teorie se găsea trecută la rubrica

---

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

spiritualismului monist, sub care Ziehen așază alte concepții, și era așezată acolo, și pentru mine are rost și acuma tot acolo, fiindcă această concepțiune este cea mai desăvârșită antiteză a materialismului monist. Că este exact acest lucru, că eu nu am discutat la spiritualismul monist aceea ce discută Ziehen – concepții care după propria lui părere nu merită să fie discutate (vezi pag. 47, op. citat) –, ci am discutat aceia ce dânsul, pentru un motiv de naturală degajare de un termen divers întrebuițat, intitulează *immanentism*, se poate vedea foarte bine după numele filosofilor asupra operilor cărora am discutat. Acești filosofi sunt Fouillée și Lotze. Nici unul, nici altul nu consideră, ca în concepțiile pe care Ziehen le recunoaște ca spiritualiste, sufletul ca un producător al unei *a doua substanțe*, intitulată materie. Amândoi consideră sufletul ca fundamental, iar materia, felul în care acesta e perceput dimprejur. Pentru Lotze, materia este *cognitio circa rem*, sufletul fiind *cognitio rei*. Pentru Fouillée, nu există în lume decât acțiuni și reacțiuni psihice. Reprezentările materiale sunt aparițiile diferitelor întretăieri ale acestor forțe psihice. Același berkeleyanism pe care îl împărtășește și Ziehen, intitulându-l *immanentism*. Concepția acestuia din urmă e, așadar, discutată în lucrarea mea, examinarea acestei teorii există, neîmpărtășită de mine, dar există. Și pentru că a mai fost vorba de relele mele pe care nu le-aș schimba cu acelea ale criticului meu, pot spune și aicea că prefer cu toată tăria să nu cunosc la o adică titlul care se dă de unii unei anume concepții, decât să nu fiu în stare să recunosc concepțiunea când aș întâlni-o sub o altă denumire. Această situație din urmă, aceeași cu a școlarului care nu știe să citească decât pe *cartea lui*, e semnul caracteristic al unui „anume” grad de știință care n-are nevoie de niciun alt comentariu.

Așadar, teoria lui Ziehen, ultimul cuvânt al științii, pretins necunoscut de mine, există discutată în cartea mea. Ei i-am preferat o altă concepțiune, pe care d-l Duică o crede neîntemeiată. Discuția, prin urmare, nu poate fi închisă decât în ce privește punctul precedent. La cântărirea acestor două concepții însă, în fața criticii d-lui Duică, trebuiește iarăși făcută, și motivele preferinței iarăși arătate. De altminteri, critica d-lui Duică ar fi trebuit să înceapă de aici.

În niciun caz nu mi-aș fi permis atunci – având în vedere subtilitatea și adâncimea chestiunii – să spun, în cazul unei neacceptări a părerii sale, alt cuvânt decât: mă îndoiesc. Acuma însă, cum a început-o, regret că în ce privește măcar jumătate, am ocazia să spui: resping.

(Va urma)

# SPIRIT ȘI CORP

(SFÂRȘIT)

## II

Se găsesc față în față aceste două feluri de explicare a raportului dintre spirit și corp:

1) Toate percepțiile noastre sunt de origine psihică. Din psihic suntem condamnați a nu ieși. În al doilea rând, *materia*, a cărei existență nu e posibilă decât prin psihic (prin conștiință), nu este proiectată de acesta ca ceva deosebit de el. Din potrivă, știința modernă a redus treptat calitățile atribuite materiei la electricitate, eter, masă și, în fine, în urmă, „noțiunea de masă lasă să se reducă la capacitatea de forță a unui domeniu spațial” (Ziehen, pag. 53, op citat). Iată cum, în ultima esență, dindărătul calităților socotite ca materiale, dacă elimini contribuțiile subiective ale agentului percepător, rămâne ceva care nu se deosebește de fenomenul sufletesc. Materia, astfel, e perfect reductibilă la psihic. Odată cu aceasta, e inutil și chiar neștiințific să mai adaugi un X (substanță necunoscută) ca comun suport al acestor două fețe pretins heterogene. Aceasta e explicarea lui Ziehen, care mie îmi fusese mai înainte cunoscută, fără nicio deosebire, prin mijlocirea lui Lotze și Fouillée. Concepție care emană și de la Berkeley, dar și de la Leibniz, cu înlăturarea autonomiei monadelor și admiterea acțiunii reciproce.

2) Sufletul și materia sunt două atribute diferite ale unei a treia substanțe, rămasă necunoscută, sau numai prin ele cunoscută, care cuprinde în a ei intimitate complectă explicare a manifestărilor celor două atribute. Rămâne că după această teorie, aceste două atribute se află una față de cealaltă în libertatea perfectă de acțiune din cazul – spus de d-l Duică – al „celor două linii de șine fără traverse de unire”? Nu, pentru că aceste două linii, deși fără traverse, pornesc dintr-o stație comună unde se privighează o activitate unitară. Acea stație nu se vede, dar există. De aceea, cele ce se petrec pe șine *concordează* între ele, cu toate că șinele rămân izolate în tot drumul pe care-l străbat. Aceasta este teoria paralelistă sau a identității – așa cum a ieșit din mânele lui Spinoza, cum a trecut pe la Schelling și-a ajuns la Spencer, Bain și Ebbinghaus.

Din capul locului invit pe d-l Duică să-și aducă aminte că am aderat la această din urmă teorie nu fără o rezervă însemnată. Am obiectat anume teoriei paraleliste, așa cum se înfățișa în cea din urmă formulare, că socotește aceste două atribute ca fiind „pari passu”, ca de o egală adâncime de înțeles. Obiectam aceasta pe temeiul unui punct câștigat al teoriei cunoștinței și adăogam, ca mod de exprimare și chiar ca adaos intelectual propriu, că „ar fi fost o călcare a legii de economie a naturii dacă aceasta ar fi ținut registru *pe două coloane*, unde fiecare ar



avea exact aceiași bogăție de detalii și aceiași adâncime de înțeles”. Va să zică, am adus o obiecțiune acestei concepții, o obiecțiune care recunosc că nu se poate aduce teoriei celeilalte, pe care numai aicea, fiindcă discut cu d-l Duică, o voi numi *imanentistă*. Mai ziceam, în teză, că concepțiunea pe care mi-am făcut-o (ținând seamă de această obiecțiune) nu este decât „un spiritualism (citește immanentism) căruia i se mai adaugă un lucru în sine”. Ce m-a făcut atuncea să mă înscriu în rubrica partizanilor paraleliști și să nu trec în aceia a celor imanentiști?

Aceasta am făcut-o fiindcă concepția mea astfel modificată mi-a părut totuși că are mai multe puncte comune cu paralelismul decât cu immanentismul, care era atins, după mine, de două insuficiențe pe care am căutat să le evit atuncea și pe care acuma le voi expune din nou.

De comun acord cu immanentismul, am admis că spiritul și corpul sunt două strate, două trepte, ca adâncime deosebite, ale realității. Dar pe când immanentismul nu îngăduiește să se admită o a treia treaptă și mai profundă decât cea mai adâncă din aceste două, treaptă cerută de neputința de a-și găsi în ele explicarea definitivă celeilalte două admise, noi credem – de acord aicea cu paralelismul, care acceptă că la origină mai mult a brodit decât a cugetat aceasta – credem că lucrul trebuie făcut. Și aicea, când vorbim de insuficiența de a-și găsi în sine explicarea chiar treapta lumii spirituale (de acea a lumii materiale nu poate fi vorba un moment), firește că nu am trecut cu vederea o obiecție care ar putea să ni se aducă în chipul următor: „Poate această lume nu o poate astăzi, dar o va putea cândva”.

Fără îndoială, nimeni nu poate să prejudece viitorul. E posibil, e chiar cert, că în chestiunile de genă a fenomenelor se va merge mai departe. Toate produsele psihice își vor găsi explicarea în elemente spirituale poate astăzi nebănuite. Dar vorba este, aceste produse își vor putea afla vreodată, în *elemente psihice*, o explicare atât de complectă încât să nu te îmbie să o cauți mai departe? La aceasta se poate de pe acuma spune nu, deoarece un element de natură psihică, pentru ca să poată rămâne de natură psihică, trebuie neapărat să conserve o anumită formă de înfățișare, anume timpul. Orice fenomen psihic, oricât de simplu și oricât de desăvârșit, este un fenomen în timp. Ca atare, presupune întotdeauna un antecedent mai departe, și așa la indefinit.

Într-un cuvânt, cum fenomenele psihice prezintă și ele (întocmai ca și cele materiale) o formă de extensivitate, nu vor putea să aibă niciodată „în ele” o definitivă rațiune explicativă. În trecut adăog că dacă fenomenele psihice nu ar fi prezentat și ele un frapant caracter de relativitate (la fel cu cele materiale), concepțiile materialiste – răsărite și ele în capete serioase – nici nu ar fi fost cu putință să se producă. A trebuit și ele să aibă ștampila relativității, prin urmare, ștampila imposibilității de a avea în ele rațiunea explicatoare, ca la un moment materia să poată părea chiar mai profundă. Într-un cuvânt, fenomenele în spațiu, ca și cele în timp, prin chiar faptul că au aceste forme, sunt fenomene de relațiune (cu o veșnică dependență antecedentă sau simultană), care presupun un „absolut”, firește, izbăvit de acele două forme în chestiune. De supoziția acestei a treia

substanțe (de fapt, singură substanță) care să constituie suportul veșnic al celor două lumi de relativitate – necompromițând prin aceasta ideea de monism – nu se poate scăpa nici prin ajutorul acelor concepții care, neputând să refuze lumii relativității o cauză altfel decât dânsa, așază această cauză înaintea ei și o face ca, îndată după ce creează, să dispară, întocmai ca acele insecte care mor născând progenitura. O astfel de concepție a cauzei prime o scoboară pe aceasta în forma de timp, prin urmare, o atrage în rețeaua vicisitudinilor lumii relative, care are nevoie și ea de explicare. E cazul, bunăoară, al mitologiei germane, care, admitând un „Götterdämmerung”, trebuiește pe urmă să admită și un „Götterentstehung” usw... [und so weiter...; n. ed., M. M.] Berkeley, părintele filosofic al lui Ziehen (prin urmare, bunicul d-lui Duică), a simțit și dânsul că reducând materia la spirit nu poate ca să spuie: am sfârșit. Desființând cu drept cuvânt substanța materială, pe care Descartes și Locke o socotea drept cauză a percepțiilor noastre, le atribuie pe acestea voinței lui Dumnezeu. Dacă e așa, atunci se vede că spiritul, chiar la Berkeley, care îi dă atâtea noi prerogative, nu poate fi tot, ci trebuie și dânsul ca să presupuiască *altceva*, dindărătul sau deasupra lui. (Firește, vorbele „dindărătul” și „deasupra” sunt vorbe de origină spațială care nu trebuie interpretate *à la lettre*). Dar să ne întrebăm: cum a putut concepe Berkeley pe D-zeu? Dacă l-a conceput ca un spirit – care, oricât de cuprinzător, rămâne analog ca formă cu spiritul nostru –, atunci dânsul a dublat realitatea cu o tautologie inutilă. Inutilă, fiindcă are și ea nevoie de o nouă explicare. Singura posibilitate ca această noțiune din urmă să fie în adevăr o noțiune mântuitoare este să nu aibă în ea vicisitudinile definitive ale formei de spațiu și de timp. Atunci *Dumnezeul* lui Berkeley devine identic cu *lucrul în sine* al lui Kant, între care Ziehen se pripește a găsi o mare deosebire. Lumea fizică și cea spirituală se găsesc înzestrate cu un suport, sau în fapt nu are o existență absolută și independentă decât acel suport, iar lumea relativității nu este decât el însuși, necomplet perceput și subiectiv modificat...

Dar poate se va spune: „Admițând acea substanță, am ieșit oare din psihic? Conceperea acelei substanțe nu este ea un act psihic?” Da, este un act psihic, dar o concep ca ceva care întrece sufletul, care se deosebește de el. Chestiunea este identică cu cea care a avut loc odată, dacă se poate vorbi de o lume externă când se știe că tot ce percep se petrece în lăuntrul conștiinței mele. Da, s-a răspuns atunci, toate percepțiile se petrec în conștiință la mine, dar le percep nu ca concepții ale acestei conștiințe, ci ca lucruri cari i se opun. Așa se poate spune și aici: substanța absolută o concep în conștiință la mine, dar o concep ca ceva care o întrece, care prin urmare i se deosebește și care – mai mult decât atâta – nici nu mi-o pot reprezenta.

În rezumat, lumea spirituală, ca și cea fizică, nu poate găsi într-însa explicarea ei definitivă. Atunci, ca și materia, nu poate avea rangul de substanță, ci numai de *atribut*. Substanța se găsește aiurea, ea trece peste marginile priceperii noastre și cuprinde într-însa explicarea ei însăși și pe cea a atributelor sale. Sunt mulți cari au fost siliți să o conceapă ca atare, dar care totuși au intitulat-o spirit.

Cred că nici aceasta nu poate merge, deoarece *spiritul* e o noțiune făurită din extractul comun al perceperilor simțului intern. În niciun caz extractul acesta nu poate să elimine forma de timp. De aceea, acea substanță fundamentală e mai bine să o numim X.

Dar dacă numai aicea ar fi neajunsul concepției imanentiste, tot n-am putea să spunem că suntem, cu concepția noastră, mai departe de dânsa decât de acea paralelistă. Imanentismul însă mai are și o altă parte, la care îmi pare greu de subscris. Pentru mai multă claritate, să precizăm pentru ultima oară punctul imanentist. După filosofii care îl acceptă, nu există propriu vorbind două rânduri de șine cu traverse între ele, ci numai un singur rând de șine care apare ca două, văzut în anume condițiuni. Materia e desăvârșit reductibilă la psihic, după cum prudent observă Ziehen, nu pentru că e un fapt al conștiinței, ci pentru că, dezbrăcată de adăugirile subiective, apare ca ceva nediferit de suflet. Punctul rămăsese acesta: există o substanță necunoscută care mi se manifestă prin două atribute de o neegală adâncime, atributul spiritual mai profund, mai revelator, și acel al materiei, mai superficial și mai deșert.

Atunci ar putea să mi se zică: din moment ce atributele nu au o egală adâncime, ele nu sunt numai *coordinate* ale unei a treia noțiuni mai cuprinzătoare, ci unul din ele se subordonează celuilalt. Substanța supremă explică amândouă atributele. Dar și atributul cel mai profund poate să explice pe cel mai superficial, deși – fiind atribut numai – nu poate să se explice și pe sine. De aci, două consecințe: Substanța supremă – chiar admițând-o reală –, din moment ce nu se cunoaște, se poate elimina din speculații, și considerând sufletul – cel mai adânc din atribute – drept cel mai apropiat locțiitor al ei, să căutăm a reduce la dânsul toate, lucru care, firește, este ca puțință.

Totuși, cu toate că punctul meu de vedere și consecințele cari par a decurge au aerul că mă duc cu necesitate spre imanentism – spre un imanentism puțin modificat, dar spre imanentism, continuu înainte să văd dreptatea în câmpul doctrinei paraleliste. Căci iată ceea ce nu pot crede: *posibilitatea unei reduceri adevărate a materiei la spirit*. Să urmărim lanțul reducerilor lui Ziehen. Mai întâi, fenomenele, așa cum ne apar nouă, se pot reduce toate la *mișcare*. Asta merge. Mișcarea se poate reduce la *electricitate*. Și asta e posibil. Electricitatea, la *eter*. Și asta se poate. Eterul, la *masă*. Și aceasta. Masa, la capacitatea de forță a unui *domeniu spațial*. Asta de asemeni. Însă până aici. Dar ca să spui mai departe că această din urmă reducere făcută se confundă cu fenomenul psihic – cum afirmă Ziehen – sau chiar mai puțin ca atâta, că această treaptă de reducere, prin o ducere mai departe, o să poată *insensibil* să ajungă la fenomene sufletești, aceasta nu cred că se poate. Trecerea de la materie – infinit de redusă – la spirit nu poate să se facă decât printr-un neștiințific salt mortal. Aceasta, fiindcă există un element al materiei care nu se poate elimina prin niciun fel de simplificare a acesteia, anume *spațiul*. Ultima reducere a materiei trebuie să aibă totuși un spațiu. Punctele de forță fără dimensiune ale lui Fechner țin de domeniul fantaziei. Punctul fără

dimensiune nu este o realitate, ci numai limita unei realități. Realitatea se găsește în intervalul dintre puncte, trebuie să aibă, prin urmare, o dimensiune cât de mică, însă efectivă. Pe de altă parte, fenomenul psihic, dacă nu îl corupi fără să-ți dai seama cu elemente străine, nu poți să găsești într-însul vreun element spațial. Cantitatea fenomenelor psihice este numai intensivă. Numai simbolic se poate spune de un simțământ că e „atâta” de *mare*. Niciodată nu vei putea spune de un act de gândire sau de unul de voință că se găsește la dreapta sau la stânga altuia, înaintea sau îndărătul lui. Scurt, fenomenul psihic nu poate avea spațiu, iar materia (oricât de simplificată) trebuie să aibă spațiu. Spațiul niciodată nu va putea să se topească în forma timpului. Timpul niciodată nu va putea să construiască, cu elementele lui, spațiul. Iată abisul, iată izolarea, iată de ce, între cele două domenii de fenomene, potrivirea și concomitanța lor nu poate fi socotită decât ca o *corespondență*.

Dar acum vine întrebarea: cum se conciliază constatarea empirică cu deducțiunea metafizică de mai înainte, anume că spiritul, ca atribut mai profund, poate să explice în întregime (deci să reducă la dânsul) pe atributul cel superficial, materia? Firește, aicea nu se pot da răspunsuri stringente. Aicea nu poate fi vorba decât de ipoteze, decât de probabilități. Înarmați cu inducția empirică, nu trebuie să urmărim nimic alta decât ca deducția metafizică să *nu* i se opui categoric. Ei bine, cred că acest lucru se poate obține. Am admis existența unei substanțe necunoscute, care, ca suport al tuturor, ar putea să le explice pe toate. Această substanță, în cea mai mare apropiere de intimitatea ei cuprinzătoare, ne apare ca *psihic*. Psihicul însă rămâne *cea mai apropiată* cunoaștere a absolutului, însă nu se confundă cu el.

Ce urmează de aici? Urmează că absolutul sau substanța, așa cum apare în forma de fenomene psihice, a pierdut sau a lăsat în afară o parte din puterea lui de explicare a lumii. Acest lucru se observă îndată prin aceea că domeniul psihic nu poate să se explice pe sine. Iată un fapt care din capul locului relevă că o parte din capacitatea de explicare a substanței supreme a rămas în afară de aparițiunea ei scăzută și slăbită, anume aceea în forma de psihic, în forma de fenomen desfășurat în timp. Și cum nu se poate să se stabilească o limită acestei scăderi de putere, rămâne deschisă posibilitatea metafizică – întrucât ea se potrivește și cu constatarea empirică – ca și forma spațiului să-și aibă explicarea în partea de rațiune rămasă în afară de îngustarea substanței în apariții psihice, și nu înăuntrul acestei îngustări. E drept că substanța nu produce forma spațiului decât odată ajunsă și îmbrăcată în forma psihică, dar e posibil totuși ca *rațiunea* spațiului și a materiei să fi rămas substanței, dincolo de înveșmântarea ei psihică, întrucât această înveșmântare am văzut că nu o cuprinde *toată*. Și poate nu e rău să știm întotdeauna să extragem părțile bune din concepțiile cele mai năzdrăvane. Și e posibil ca Fichte să nu fi avut o înțelegere tocmai greșită când spunea că materia este produsul „eului” – e lui deci inferioară și mai superficială –, însă nu a eului conștient, ci a celui inconștient, fără știrea și fără o perfectă armonizare cu interesele celuilalt.

Materia este un atribut mai superficial ca spiritul, însă nu poate fi desăvârșit redusă și topită în acesta. Pentru aceste cuvinte rămân adversarul teoriei imanentiste, căreia îi recunosc și aicea – cum am făcut și în teză – părțile viabile și adevărate, precum și netăgăduita superioritate față de alte teorii. Dacă am optat pentru paralelism, nu am făcut-o nici pe temeiul modei, nici pe acela al cătării de originalitate (d-l Duică mi le atribuie pe amândouă, fără să observe că se bat în cap), ci pe baza unei analize ca cea precedentă, singura care poate stabili ceva convenabil, zic singura, fiindcă Duică mă învață să mă sprijin pe „citarea tuturor părinților mei filosofici”, arătându-și încă o dată astfel preferința pentru știința filosofică nemăcinată.

Acum, pentru a ajunge mai repede la încheiere, trec peste unele fiorituri de critică neglijentă cari se găsesc în articolul d-lui Duică, în care mi se face proces pentru unele fraze, în cari pe baza unei „singure” expresii mi se acuză stilul și acei ce s-au rostit bine asupra lui – dovedind astfel criticul nostru, care hotărât nu poate face critici filosofice bune, că uneori nu le face nici pe acele literare.

Este vorba, eu găsesc teza mea infailibilă și nu sunt puncte de detaliu asupra cărora am evoluat? Nu, sunt unele lucruri – de altminteri nefundamentale – pe care astăzi le văd altfel. Însă cum d-l Duică nu a nimerit nici pe unul dintre acestea, nu îmi socot defel obligația ca într-un articol – care, la urma urmei, rămâne o polemică cu d-sa – să le dau în vileag. Lucrul, pentru cine mă urmărește, o să se vadă de la sine în lucrările viitoare, unde vrând, nevrând o să se observe contradicțiile în cari mă voi pune cu unele afirmații de până acum.

I. PETROVICI  
*Leipzig, ianuarie 1906*

# ÎNTÂIA TEZĂ ROMANĂ PENTRU DOCTORAT ÎN FILOSOFIE

(CUVÂNTUL DIN URMĂ)

Articolul d-lui dr. I. Petrovici *Spirit și corp* din numerii 8 și 9 ai *Revistei generale* este scris, și ca fond, și ca formă, într-un chip atât de nedrept încât nu pot să nu-i răspund. Filosofia mea este „nemăcinată”, zice d-l dr. (= dr. I. Petrovici); deci a d-sale trebuie să fie măcinată; tărâțele s-au ales la d-sa de o parte, așa crede d-sa. Eu nu cred, dar nu vreau să cred nici în mine, ci voi lăsa pe cititori să judece ei dacă prezumțiunea cu care mi s-a vorbit a fost sau nu îndreptățită.

1) Deși d-l dr. mă lămurește că paralelismul este o chestiune „de filosofie sau de metafizică”, nu de psihologie, cum ceream eu să fie, voi continua a dori o cercetare de psihologie, deoarece aici și – trebuia să mai adaug că fără îndoială și – în teoria cunoștinței se găsesc *toate* condițiile necesare unei soluții *exacte*.

Punctul de vedere al metafizicei – singurul domeniu în care tânărul filosof dezvoltă o virtuozitate ce nu se poate invidia – există pentru d-sa; dar *din cauza aceasta* nu trebuie să existe și pentru mine. Sau, cu vorbele psihologului meu astăzi de predilecție: „Metafizica se așază mai bine între artele frumoase, împreună cu sora sa cea mai tânără, care-i leită dânsa, cu metapsihica” (Th. Ziehen, *Psychophysiologische Erkenntnistheorie*, 1898, p. 105).

Cu această declarație am arătat și cauza pentru care scad foarte mult în preț și lămuririle ce însoțesc obiecția citată a d-lui dr., lămuriri clasate în trei puncte și cuprinzând, între altele, credința în „întreaga (?) actualitate” a lui Kant și Platon, asigurarea foarte naivă că în discuția paralelismului „partea de speculație *abstractă* trebuie *neapărat* să covârșească pe aceea de date experimentale” și afirmația cam glumeață că eu n-aș ști încă ce însemnează în filosofie noțiunea *cauză*!

Cu metafiziceasca d-sale încredere, d-l dr. făcuse în teză (pag. 17) o comparație, desigur, spirituală, cu un erou german care odată întrase în luptă călare pe o jumătate de cal, altă dată se dete jos din cer pe o funie pe care o tăia la capătul de sus și o înnodea la cel de jos, până ajunsese pe pământ, iar în alt rând, glodându-se într-o baltă, se apucă curajos de propria chică, trase și se scoase singur la mal. D-l dr. crede că așa ceva este cu puțință în filosofie, deoarece la pag. 17 zice relativ la o chestie filosofică: „Orice s-ar zice, în asemenea materii baronul Münchhausen, care pentru a se scoate din apă se apucă cu mâinele de păr, are și încă foarte multă dreptate”. Gândindu-se la același faimos baron, Th. Ziehen scria de la pagina întâia a scrierii citate mai sus: „Noi nu putem să ne scoatem din mlaștină apucându-ne de propria-ne chică”. (*Wir können uns nicht an unserem eigenen Zopf aus dem Sumpf herausziehen.*)

Contrastul arătat servește bine la luminarea punctelor de vedere din care judecăm – de o parte, d-l dr., de alta, Ziehen și eu, care-l urmez aici. Fără figuri, este de zis: când vorba vine despre „suflet”, numai psihologia are chemarea să ne ia de chică și să ne scoată din bălțile metafizice.

În această privință am și aprobarea autorului român, care primește cu atâta plăcere rolul de a fi uneori un Münchhausen filosofic. Recitind teza (pentru a mă convinge dacă nu am fost cumva prea aspru – și m-am convins că am fost prea cruțător), am găsit la pag. 88 că în teză și d-l dr. era de părerea mea, pe care însă n-o realizase! Citez verbal: „Acest studiu ..., în care *alături de psihologie* a trebuit să introducem *pentru clarificare* câteva considerații de filosofie generală, mai comportă și câteva considerații de ordine practică”.

Care-i deci *adevărată* părere a d-lui dr.? Deoarece este evident că are două, una (intimă?) în teză, alta (de campanie?) în răspunsul ce mi-a dat.

2) D-l dr. trece la a doua gravă obiecție și „dovedește” că, deși imanentismul lui Ziehen nu-i anume pomenit în teza sa, el se poate subînțelege și trebuie subînțeles la spiritualism, unde numai eu am fost atât de miop încât nu-l putui descoperi din cauza schimbării de nume.

Dar înainte de a proba că filosofia lui Ziehen este cuprinsă în descrierea *tipului* de care și ea s-ar fi ținând, d-l dr. crede că-i va fi priincios polemiciei sale să-l compromită cu o critică de amănunte pe care tot d-sa le declară mai apoi – deși nu sunt – „lucruri secundare”. Să mă opresc deci și eu la aceste lucruri.

a) Ziehen „greșește” când afirmă că Spencer a dat teoriei identității psihofizice formularea cea mai desăvârșită; d-l dr. susține că Bain a dat alta mai nouă și mai bună. Mie-mi lipsește vremea să recitesc capitolele privitoare la chestie, vreo 4–5 în amândoi filosofi. Dar știu că de părerea lui Ziehen sunt și alți psihologi germani, d. e. paralelistul Jodl\* (*Lehrbuch der Psychologie*, I, p. 92), care socotește că psihologia lui Spencer „este cea mai grandioasă și mai consecventă încercare de a demonstra teoria până în amănunte”. Ziehen o numise „cea mai ageră”. Din parte-mi, nu văd de ce aș mai căuta să verific preferința recitindu-i, când sunt convins că nici unul, nici celălalt nu va mântui definitiv identitatea. Este o chestie în care, orientându-mă după probele de penetrațiune a celor trei filosofi, al treilea e d-l dr. – prefer a crede pe Ziehen și Jodl.

b) Ziehen „mă va fi învățat” – aceasta-i forma aleasă pentru a mi se spune „lucrurile secundare” – că Locke este primul care în epoca modernă a făcut deosebirea între calități primare și secundare, pe când această întâietate cronologică îi revine lui Descartes”.

Mai întâi, acea întâietate cronologică îi revine altuia, anume lui Galileo (Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, II, p. 44–45, și H. Höffding, *Geschichte der neueren Philosophie*, I, p. 200, 430 și 573).

---

\* Friedrich Jodl (1849–1914) era adeptul unei versiuni a paralelismului psihofizic care susține că descrierea psihologică și descrierea fiziologică a unei stări mentale se referă, în esență, la același lucru, ca atunci când unul și același eveniment este exprimat în două limbi diferite [n. ed.].

Al doilea, insulta că autorul unei cărți despre care s-a observat anume că aduce chiar date nouă relative la istoria psihologiei<sup>1</sup> n-ar fi avut la 1902 idee că Descartes este în această chestie înaintașul lui Locke se poate spulbera cu dovada materială că Ziehen „învățase” cu patru ani mai înainte, în altă scriere, *Psychophysiologische Erkenntnistheorie* (1898, p. 44), că Descartes a fost ce știe și d. dr. că a fost, cu deosebirea că Ziehen știe mai bine: după Ziehen, Locke a stabilit cel dintâi în modul cel mai *explicit* opoziția calităților și a ridicat-o deasupra îndoielilor urmașilor. Într-o scriere în formă populară, ca cea de la 1902, avea deci dreptul să și tacă despre Descartes.

c) În sfârșit, „Ziehen îl va fi învățat pe d. Duică că voința nu este decât, cum spunea Herbart, un rezultat al jocului reprezentărilor și senzațiilor, *fără să îl învețe și ce va răspunde* dacă i se va obiectă” etc.

Obiecția despre voință am mai auzit-o o dată, de la d. I. Găvănescul, în *Cultura română* (III, 4, p. 195), care asemenea îmi cerea mie dovada pentru ce a susținut Ziehen.

Aș putea zice: iată doi filosofi români cari zâmbesc suveran, desigur, fiindcă se simt în posesia unei soluții mai exacte decât a lui Ziehen! Iată deci și prilejul ca ei să-l dea gata printr-o lucrare (d. e. în englezește), spre gloria filosofiei române, de a cărei dezvoltare n-am să mă interesez eu – un iubitor de filosofie –, ci domniile lor, filosofii.

Dar, vorba-i de voința lui Ziehen și părerea d-lui dr. Acesta cunoaște numai afirmările sumare din *Über die allgemeinen Beziehungen* etc., nu și explicarea din psihologia lui Ziehen (*Leitfaden*), fără de care nici nu o poate cunoaște. A înțelege voința după Ziehen nu-i cu puțință dacă nu studiezi *tot* sistemul – din care se poate învăța și ce „să răspunzi” la obiecții.

A critica (pe nevăzute) teoria voinței de Ziehen mi s-a părut însă, în cazul d-lui dr., o îndrăzneală și pentru motivul că d-sa însuși își mărturisește la pagina 49 a tezei sale o „lacună” psihologică care-i ia dreptul de a se pronunța cu ușurință despre teoriile altora. Anume, d-l dr. spune, aici apropiindu-se și de Ziehen, că „fenomenul intelectual determină pe acel emoțional”; dar adaugă îndată că „în ce chip, *nu* se poate ști”. Deci d-l dr. judecă așa: eu nu știu nimic relativ la raportul fenomenelor intelectuale cu emoția, deci trebuie să fie fals chiar și puținul ce-l știu alții! Iar că în adevăr puțin sigur se știe s-a dovedit mai de curând, acum câteva zile la congresul de psihologie experimentală de la Würzburg, din incidentul unei conferințe a lui Stumpf despre plăcere și neplăcere.

Cum vedem, „lucrurile secundare” se reduc la o nedreptate, la o lipsă de bunăvoință de a vedea înainte de a condamna și la o simplă chestie de apreciere. Cred că Ziehen le poate suferi sănătos, ca și celebrul Gulliver, pe care pasurile ușoare ale piticilor ce se plimbau pe dânsul nu puteau nici să-l trezească din somn.

<sup>1</sup> Heymans, în *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, vol. 36, p. 217: „manches Neue bringende Übersicht der historischen Entwicklung”.



Terminând cu „lucrurile secundare”, d-l dr. revine la obiecția ce făcusem, că „immanentistii au rămas cu desăvârșire nebăgați în seamă”, pentru a dovedi că din punct de vedere „al actualității lucrarea are lipsuri”. Citasem, ca să zic așa, o școală. Mi se răspunde: „E vorba, ce cuprinde cartea lui Ziehen?” – cartea miraculoasă ce o recomandasem ca suficientă pentru *întâia* orientare. D. dr. răspunde: „Ea cuprinde – cine ar putea să-și închipuiască?<sup>1</sup> – modul de dezlegare care se găsește pe larg (!) expus și discutat în cartea mea incriminată” – la „rubrica spiritualismului monist, *subt care Ziehen așază alte concepții*”. Arătând că a discutat aici pe Lotze și Fouillée ca filosofi tipici, ca berkelyaniști, d-l dr. afirmă că prin aceasta a discutat și teoria lui Ziehen, care are numai gustul de a o numi imanentism<sup>2</sup>. Concluzia este deci: „Așadar, teoria lui Ziehen există discutată în cartea mea”.

Mai întâi, din parte-mi, o nouă declarație: D-l dr. se înșală dacă crede că în capitolul V al tezei sale a descris spiritualismul monist *astfel* încât el să *poată* fi identificat cu imanentismul lui Ziehen. Dacă câteva idei pot fi socotite suficiente pentru motivarea unei clasificării, apoi Ziehen poate fi tot atât de ușor subînțeles și în capitolul IV, al materialismului monist, unde d-l dr. pomenește, între alți filosofi (măcinați și nemăcinați), și pe Münsterberg, despre care voiesc să-i comunic numai că l-am văzut clasificat în literatura filosofică germană ca șef de școală, în formula „școala lui Münsterberg-Ziehen”. Amintesc numai atâta, pentru că, văzând „temeinicia” și a acestui capitol, trebuie să mă grăbesc a renunța la o complicare și zadarnică întindere a discuției.

Pe Fouillée trebuie din parte-mi să-l scot din cauză, deoarece (fără regret), ca filosof, nu-l cunosc. De Berkeley mi se vorbește zadarnic în întregime, deoarece Ziehen nu-l urmează decât până unde știința modernă îi permite; Dumnezeu lui Berkeley d. e. dispăre din Ziehen; d-l dr. mi l-a reamintit fără motive actuale; contrazicerile sau lipsurile lui Berkeley sunt notate (d. e. în *Psychophysiologische Erkenntnistheorie*, p. 5),

La Lotze voi zăbovi ceva mai mult, pentru a dovedi că identificarea lui cu Ziehen este o amăgire.

Mai întâi, Lotze este un filosof pe care Ziehen îl pomenește foarte rar. Când îl pomenește, ca d. e. în darea de seamă despre lotzeistul și dualistul Max Wentscher (*Zeitschrift für Psychologie*, vol. 16, p. 215), Ziehen se distanțează de el cu vorbe neîndoielnice: „Autorul se mărturisește aderent al principiilor filosofice ale lui Lotze. Acestora le aparține, *după părerea sa*, viitorul. Este o indicație.

Dovada deosebirei dintre ei se poate face însă mult mai concret. Remânând în generalități, aș putea-o face citând o clasică caracteristică (din W. Windelband, *Geschichte der Philosophie*, ed. II, 1900, p. 524), în care se dă o perspectivă scurt

<sup>1</sup> Numai bietul Duică! G. B. D.

<sup>2</sup> Pentru claritate, dau o explicație a cuvântului acesta: noi cunoaștem numai psihicul nostru, din care nu putem ieși, în care suntem a rămâne – și de aceea filosofia aceasta idealistă s-a numit și imanentă.

formulată asupra fondului larg metafizic al filosofiei lui, se accentuează teleologia lui, care lipsesc din Ziehen, și se notează ca „mai ales caracteristică” concepția cunoștinței ca o vie influență reciprocă între „suflet” și alte „substanțe”. Prefer însă să dau câteva amănunte, ca d. e.:

a) Ziehen detestă orice metafizică (*Alle Metaphysik ist aus der Psychologie verbannt*) și poartă război chiar și cu filosofii înrudiți cu el, pentru a-i dezbăra de toate resturile metafizice ce se găsesc în concepțiile lor (d. e., cu W. Schuppe, în *Erkenntnistheoretische Auseinandersetzungen* din *Zeitschrift für Psychologie* etc., vol. 33, p. 90 și urm.); iar Lotze nici nu admite o psihologie care să nu se întemeieze pe metafizică, singura „știință” (!) chemată să determine natura sufletului.

b) Pentru Ziehen, faptele prime cu al căror ajutor construiește „sufletul” sunt senzațiile; iar Lotze crede că acest drum empiric este o zădărnicie, deoarece, zice el, „niciodată o simplă senzație n-a fost cu puțință fără subiectul” care o face cu puțință.

c) Lotze crede deci că există un suflet, o ființă sufletească (*Seelenwesen* sau *Seelending*), derivată frumușel din Absolut și localizată de el în fibrele ce înconjoară puntea lui Varole, unde suferă și de unde trimite acțiuni sau reacțiuni; iar Ziehen nu crede în astfel de închipuiri, ci construiește în gol, din senzații și reprezentări, prin asociație etc., sufletul ce este cu puțință într-un organ dezvoltat filogenetic și ontogenetic pentru anume funcțiuni sufletești.

Se pot confunda concepțiile acestea?

D-l dr. trebuia deci să se oprească gânditor când a văzut că și în singura carte ce-o cunoaște, Ziehen nu vrea să fie socotit spiritualist, deoarece spiritualismul „privește procesele materiale ca o funcție a celor psihice” (p. 47–48); și când a mai văzut părerea că în fața monismului materialist și-a celui spiritualist, de care deopotrivă se leapădă, el spune că trebuie opusă a treia concepție, cea idealistă. Ziehen este *numai* idealist.

Și mai observ în treacăt că, dacă Ziehen n-a voit să primească numele spiritualism, nume consacrat de vechime (și identificat de unii filosofi cu idealismul), cauza nu poate fi alta decât tocmai deosebirea de concepție, care nu trebuia expusă niciunei confundări; altfel, Ziehen n-ar fi avut nevoie de un nume nou, ci l-ar fi păstrat pe cel vechi. Bani cei răi se retrag însă din circulație.

Să revenim însă. Ziehen trebuia să se oprească în psihologia sa și în teoria cunoștinței la idealismul pe care și d-l dr. chiar îl numește „doctrină critică” pentru a-l *deosebi* de spiritualism, care-i o „cosmologie”; astfel nici Ziehen *nu* ajunge, nici nu *poate* ajunge la spiritualism. După d-l dr., spiritualismul „declară existența unui suflet pretutindeni”; ideea aceasta este cu desăvârșire străină de Ziehen; tot după d-l dr., spiritualismul este „un progres în acceptarea de panpsihism”: Ziehen suprimă și moftul acesta.

Ce avem deci de zis despre această parte a răspunsului? Iată ce: d-l dr. nu simte *nevoia* de-a distinge limpede între idealism și spiritualism și, deși nu-l cunoaște încă bine pe Ziehen, îl trece între spiritualiști fără să poată *dovedi* că

rubrica d-sale îl cuprinde și pe el. Acuza că eu nu i-am înțeles capitolul V nu-i serioasă<sup>1</sup>.

3) În sfârșit, d-l dr. ajunge la chestiunea capitală, a paralelismului, „de unde critica d-lui Duică ar fi trebuit (?) să înceapă”.

Iată mai întâi și de aici câteva „lucruri secundare”. D-l dr. ne asigură că are o concepție „a sa”, deși ceva mai nainte ne asigurase că numai „a *aderat* la această teorie”, ce-i drept, cu o rezervă; dar rezervele, observațiile, reticențele etc. sunt ceva prea obișnuit la paraleliști, care nu ies și nu *pot* ieși din cele câteva tipuri ale teoriei cu acest nume; și sunt totuși – prin străinătate, firește – atât de modești încât nu caută să-și boteze *variațiile* numaidecât *concepții*. Tot aici d-l dr. ne surprinde cu vestea că între ideile din teză – *Die Todten reiten schnell*\* – și cele ce va propaga de aci înainte se vor găsi oarecare „contraziceri”, care deocamdată rămân o taină a laboratorului său filosofic. Dorim sincer să auzim de bine, deși suntem de mult avertizați de Gr. Alexandrescu cu al său vers isteț: „De îmbunătățiri rele cât vrei suntem sătui”; dar să lăsăm aceste lucruri care nu merită o discuție stăruitoare.

Ce povestește d-l dr. în această parte finală a răspunsului?

a) Adecă, să vedem mai întâi, ce nu povestește? Ce evită din obiecțiile mele concrete?

Convins, d. e., că fiecare senzație este *totdeauna precedată*, nu numai însoțită, de un proces cerebral; că senzația se schimbă ori de câte ori se schimbă organul care o mijlocește, sau drumurile de la organ până la centru sau centrele nervoase (d. e., apăs asupra ochiului drept, îl mut spre stânga și încep a vedea dublu), întrebasem ce poate zice filosoful paralelismului extrem, care neagă legătura evidentă dintre un fapt psihic, senzația, și altul fiziologic-chimic, anterior și indispensabil, *deci* cauzal, care nu-i psihic? Ca să fiu mai lămurit, mai adaug un exemplu. Dacă d-l dr., voind să scrie departe de lume o operă filosofică, s-ar ridica într-un balon la înălțimea de 11.000 metri deasupra pământului, opera s-ar termina înainte de-a începe, deoarece autorul ar pierde conștiința, psihicul (= conștientul) s-ar stinge, deși în tot împrejurul său nu s-ar produce nimic psihic-cauzal, ci numai fiziologic-chimic și anterior stingerii conștienței. Nu se poate deci nega cauza-

<sup>1</sup> Filosoful Oswald Külpe, elev, ca și Ziehen, al lui Wundt, clasificând filosofia modernă a Germaniei (*Die Philosophie der gegenwart in Deutschland*), așază pe Lotze între idealiști, alături cu Fechner, Hartmann și Wundt, iar pe imanentiști îi socotește pozitivisti (p. 16). Vorbește fiecare în limba sa: idealismul este la Külpe convingerea că „lumea, în ultima analiză, se compune din valori spirituale”. În tot cazul, iată un filosof care în acest sens găsește un motiv suficient să despartă pe Lotze de Ziehen, care este imanentist.

Pentru convingerea – de făcut de aici înainte, a – d-lui dr., sunt de părere că pe Lotze ar trebui să-l studieze după ce va ceti mai întâi, cugetând cu răgaz, pe Th. Ribot, *La Psychologie allemande contemporaine*, care în *chapitre III* pune la locul său atât metafizica, cât și metoda lotzeană de-a împreuna metafizica și empirismul, capra și varza.

\* „[Denn] Die Todten reiten schnell” ([Căci] Morții merg repede) reproduce un cunoscut vers din balada gotică *Lenore*, compusă de Gottfried August Bürger în 1773. Această replică, ignorată în repetate rânduri de protagonistă, ar fi putut fi un avertisment că se îndreaptă către moarte [n. ed.].

litatea heterogenă, nepsihică\*, deoarece nu poate fi concepută altfel decât ca nepsihică. D-l dr. nu suflă însă nimic.

Convins că eul nostru se formează în noi și prin noi, cu încetul (în condiții care se descriu în psihologii), și, după o comparație admirabilă a lui Ziehen, ca o scoică de melc pe care, după ce a secretat-o, melcul o poartă pretutindeni cu sine, atrăgeam atenția d-lui dr. asupra *genezei* „sufletului”, cu nădejdea că studiul genetic al conștiinței l-ar conduce la marginea unor regiuni unde panpsihismul d-sale ar trebui să-i pară ce este: o simplă închipuire. D-sa preferă să rămâie în marginile speculației necontrolate de știința naturei și, deși am dori să-l luăm în serios, ne asigură, fără să prevadă ilaritatea ce ne-o impune, că: „E posibil, e chiar cert (!) că în chestiunile de *geneză* a fenomenelor se va merge mai departe. *Toate produsele psihice își vor găsi explicarea în elemente spirituale poate astăzi nebănuite*”. Daaa? Deci, d. e., ghici ghicitoarea mea: La ce elemente *spirituale* s-ar putea reduce senzația de *negru*?

Acest soi de lămuriri care proorocesc pe Columbii unor continente psihice încă necunoscute sunt, mi se pare, și mai triste decât evitarea lămuririi.

Decât, iată ce conchid eu, iată ce sunt silit să conchid din astfel de afirmații monstruoase: nu ne vom putea înțelege cu d-l dr. niciodată, oricât am scrie, deoarece eu mă târăsc pe pământul realităților, iar d-sa zboară vulturește prin cerul unei frumoase... poezii.

b) Mi-a rămas să mai arăt și ce a povestit d-l dr.

D-sa a expus – în parte inexact – filosofia lui Ziehen; apoi concepția „sa”; le-a apreciat – în parte, evident – iarăși inexact; și a terminat, firește, cu o repetiție a convingerii că paralelismul este singura teorie mulțumitoare.

Cum se va lămuri d-l dr. de aici înainte, îl privește. Eu fac filosofie pentru mine, de dragul ei și ca o întărire sufletească în mijlocul mizeriei lumesti; eu n-am să-i fac lecții pe care ar fi trebuit să le aibă de aiurea. Fiind-că am intrat însă în horă, voi da *câteva* lămuriri, câte le cred suficiente pentru a dovedi încă o dată că, la vârsta la care am ajuns, nu pot iscăli nici inconștient, nici cu ușurință, cum d-l dr. a avut bunăvoința să insinueze în tot ce a spus despre mine personal în răspunsul său.

Mai întâi, despre Ziehen. Filosofia lui nu se poate exprima oricând cu vorbele altei filosofii: a „proiecta” este, d. e., o idee care aici nu prea lămurește lucrul (vezi pag. 692 a *Revistei*). A spune că după Ziehen „toate percepțiile noastre sunt de *origină* psihică” înseamnă a gândi, poate, în calitate de paralelist; Ziehen este restabilit dacă în loc de *origină* pui cuvântul *natură*, deoarece originea, adică cauzele, sunt, după el, mișcări mecanice, chimice, eterice, în vreme ce toate rezultatele tuturor acestor mișcări sunt de natură psihică, pe care o constatăm și cu a cărei constatare am și ajuns la limita cunoștinței percepției însăși. Reducția calităților materiei este redată greșit. Definitivă, la d-l dr., ea este încă neterminată în Ziehen (Vezi și *Psychophysiological Erkenntnistheorie*, pag. 45–46), care

\* În original: „ne-phiscă”; la o analiză de sens, pare să fie o regretabilă greșeală de tipar [n. ed.].

atribuie fiecărui spațiu o pluralitate de variate forme de energie (d. e.: energie de mișcare, de căldură, chemică etc.) ale cărora factori stau în legături strânse. Etc.

Mă rog, ori expunem clar și *apoi* vorbim, ori, dacă nu avem acest respect de munca exactă a oamenilor, nu trebuie să păstrăm dreptul la discuție<sup>1</sup>.

Ultima chestiune este paralelismul, relativ la care cerusem numele filosofilor de orientare. Acum le-avem și s-ar putea cerceta – dacă chestia ar merita să fie cercetată mai temeinic – ce au devenit ideile lor în teza română. Spinoza, Schelling – la picioarele căruia a șezut odată și un moldovan, fostul cândva „protomedic” al Moldovei Dr. G. Cuciuranu, care a înțeles însă că nu trebuie să povestească și moldovenilor despre absurditățile schellingiane –, apoi Spencer, Bain, Ebbinhaus și Höffding.

Spinoza a creat teoria, iar ceilalți se apropie mai mult sau mai puțin de el. D. e., Paulsen se apropie mai mult decât Wundt. Sunt mai multe variații. Ele se reduc la câteva tipuri a căror clasificare asemenea poate varia. Într-un fel clasifică în critica paralelismului Franz Erhardt (*Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele*, 1897, în special p. 16–23), într-altul, E. Bleuler, într-un studiu recent din *Zeitschrift für Psychologie*, vol. 41, p. 15. D-l D. C. Nădejde, vorbind de d-l Petrovici, greșise tocmai în această privință, afirmând că tot paralelismul este astăzi paralelismul lui Wundt. Și d-l dr. a greșit când nu a distins tipurile, când a ignorat împărțirile ce existau și înainte de teza d-sale, deoarece, întâi, n-a putut să-l dumirească pe d-l D. C. Nădejde – ceea ce s-ar putea ierta însă mai lesne decât orice – și, apoi, n-a putut introduce în discuția concepției „sale” claritatea, care ne este atât de dragă.

Acum, dar, avem încă o declarație: d-l dr. este aderentul „paralelismului *sau* identității”.

Identității? Aceasta însemnează că lumea fizică și cea psihică au un suport comun care, deși este comun, nu ajută cu nimic ca înrâurirea lor reciprocă să se facă. Bleuler face, între altele, obiecția logică: Dacă suportul este comun, atunci ce influențează o „treaptă” *trebuie* să influențeze și pe cealaltă, deoarece, în sine, acestea sunt identice. Decât, d-l dr., deși este identist, neagă aceasta, și prin aceasta chiar părăsește identitatea ce o afirmă.

Părăsind-o, intră în cealaltă formă a paralelismului, care pune temei pe simpla concomitanță a două „lucruri” în sine deosebite, care *nu* se înrăuresc, idee predilectă a d-lui dr. Dau iarăși cuvântul lui Bleuler: Dar, dat fiind faptul că eu cunosc direct numai o serie, cea psihică – acesta e și fundamentul lui Ziehen –, de unde o „cunosc” pe cealaltă, dacă aceasta nu o influențează pe cea dintâi? Orice ar fi ea: materie, energie, masă, eter etc., ca să iau cunoștință de ea trebuie să provoace faptul psihic; lipsa oricărei influențe și punerea în locul acesteia a simplei concomitanțe este deci o eroare.

---

<sup>1</sup> Ca înlesnire de înțelegere prolegomenală și ca deschidere de perspective sănătoase, recomand d-lui dr. și citirea operii lui dr. H. Kleinpeter – *Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart*, operă în care a ținut seamă și de filosoful Ziehen.

4. S-a văzut ce pot zice la răspunsul d-lui Petrovici, care, neavând cunoștința slăbiciunilor sale filosofice, m-a tratat foarte de sus. Firește, din fericirea de a fi dus înaintea pe Bain printr-un „adaos intelectual propriu” – pentru mine, un simplu petec pus peste alte multe petece cusute de filosofi pe o haină ruptă; din mulțumirea de a se găsi în intimitatea „lucrului în sine” – de care povestește tot ce face, deși *nu-l* cunoaște –, pentru mine, o construcție deșartă; din avântul unor combinații de inutile idei metafizice, amestecate uneori cu idei corecte; firește, din atâtea fericiri nu se poate să trezești pe filosof cu pocnete bătărate la ușă și să-i strigi: „Teme-te de absurdități!”. Dar am strigat. Recunosc, mi-am pierdut astfel însumi dreptul de a cere să nu fiu tratat cu asperități stilistice. Metafizica este foarte tirană, cu amicii săi chiar; cum n-ar fi cu dușmanii ei? Aștept deci și alte asemenea mângăieri stilistice. De ce n-am imita, adică, și în discuții filosofice acel nesfârșit mârâit și rânjit care a trecut din gazetărie în critica literară și care vrea să treacă de aici și în mica noastră mișcare filosofică? Aștept cu resignată liniște. Dar – nu mă pot îndupleca să crez că în teza d-sale d-l dr. Ion Petrovici nu s-a pus pe un tărâm care l-a înfundat în absurdități. Rog *eu* pe cititorii cari ar dori și alte amănunte să citească chiar teza!<sup>1</sup>

G. BOGDAN-DUICĂ

---

<sup>1</sup> Direcțiunea Revistei declară închisă, întru cât o privește, discuțiunea iscată între d-nii Bogdan-Duică și Petrovici.