

CONTROVERSA *IGNORABIMUS* ÎN ROMÂNIA SECOLULUI AL XIX-LEA: CONȘTIINȚA CA LIMITĂ A CUNOAȘTERII ȘTIINȚIFICE

MONA MAMULEA *

IGNORABIMUSSTREIT IN 19TH CENTURY ROMANIA:
CONSCIOUSNESS AS A LIMIT OF NATURAL SCIENCE

ABSTRACT: Du Bois-Reymond's *Ignorabimus* could have been a game changer in the last decades of 19th century, but it wasn't. The sound argument of the German physiologist concerning the limits of natural science, although it was indeed taken seriously and confronted by all means, was in fact so severely distorted by opponents that one could hardly recognize it in the straw men generated in the process. By scrutinizing three less known approaches dug up from 19th century Romanian literature, the present paper focuses on the theoretical commitments that prevented the consciousness issue to be properly addressed.

KEYWORDS: consciousness as subjective experience; mechanical explanation; ontological materialism; scientific psychology; limits of science; Emil Du Bois-Reymond; Titu Maiorescu; Ștefan C. Michăilescu; C. Rădulescu-Motru.

Într-o conferință din 1872 care a rămas celebră mai ales prin reacțiile pe care le-a provocat, fiziologistul german Du Bois-Reymond (1818–1896) a arătat că în cadrul modelului mecanicist, care reduce toate fenomenele la materie și la forțele inerente ale acesteia, conștiința este imposibil de explicat. Conferința lui Du Bois-Reymond (*Über die Grenzen des Naturerkennens*¹), susținută la Leipzig, în 14 august 1872, la cel de al 45-lea Congres al naturaliștilor și medicilor germani, a fost punctul de plecare al „controversei Ignorabimus” (*Ignorabimusstreit*) din ultimele decenii ale secolului al XIX-lea, la care au contribuit de pe poziții adverse o suită de nume prestigioase, de la Eduard von Hartmann și Dilthey la Büchner și Haeckel.² Lange însuși, în a doua ediție (1875) a celebrei sale Istorie a materialismului (*Geschichte des Materialismus*, publicată inițial în 1865), a inserat un material care inspectează critic obiecțiile aduse lui Du Bois-Reymond.³ În Româ-

¹ Conferința a fost publicată în același an: Emil du Bois-Reymond, *Über die Grenzen des Naturerkennens*, Leipzig, Verlag von Veit & Co., 1872.

² Vezi întreaga discuție în Frederick C. Beiser, *After Hegel ...*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2014, cap. „The *Ignorabimus* controversy”, pp. 97–132.

³ Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus...*, II, Iserlohn, Verlag von J. Baedeker, 1875, pp. 148–163.

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

nia, conferința a fost tradusă de Maiorescu 19 ani mai târziu, într-un număr din *Convorbiri literare*⁴, și a produs imediat reacții. Emil Du Bois-Reymond, profesor de fiziologie și rectorul Universității din Berlin, avea în societatea românească reputația unui savant de mare autoritate, iar activitatea sa științifică (și nu numai) era urmărită cu interes în presă. Publicații cotidiene precum *România liberă* sau *Telegraful* reproduceau prompt la rubricile de „diverse” extrase din conferințele sale publice, traduse după ziare germane.⁵

Conferința de la Leipzig nu era însoțită de obișnuitul optimism epistemologic al naturaliștilor și a reușit să surprindă în mod neplăcut variatele direcții din epocă, de la fizicalism la neokantianism. Du Bois-Reymond, care era el însuși un susținător al programului fizicalist, nu nega în niciun caz conexiunea dintre fenomenele fizice și cele psihice. Primele experimente conduse pe creier arătasera suficient de convingător că există o dependență semnificativă între fenomenele mentale și materia cerebrală. Fenomenele mentale nu mai puteau fi considerate independente de creier câtă vreme s-a demonstrat că extirparea/afectarea acestuia din urmă are consecințe dramatice asupra funcționării minții. Totuși, dacă obiectul științei este unitar (natura) și omogen legiferat, iar conștiința face parte din el, știința ar trebui să poată explica modul în care s-a format și s-a dezvoltat aceasta. Dacă nu acum, cel puțin în viitor. Dar știința este neajutorată în această privință, pretindea Du Bois-Reymond, și întotdeauna va fi – iar asta nu pentru că ar fi „imperfectă” sau insuficient dezvoltată, ci pentru că *nu îi permite propria paradigmă*. În România secolului al XIX-lea, receptarea tezei *Ignorabimus* a fost influențată de orientarea kantiană a filosofiei academice din acea perioadă (imprimată de Maiorescu), de dezacordurile dintre așa-numiții idealiști, materialiști și spiritualiști, dar și de eforturile teoretice de consolidare a psihologiei științifice, experimentale.

1. IGNORABIMUS ÎN AGENDA LUI MAIORESCU

Nu este foarte clar de ce a așteptat Maiorescu nouăsprezece ani ca să prezinte publicului de limbă română acest text care fragmentase lumea științifică și filosofică germană. Cert este că, în traducerea sa, Maiorescu nu a utilizat prima ediție a conferinței (1872), ci o versiune revizuită din 1891 (a șaptea ediție), publicată alături de o altă conferință despre limitele cunoașterii naturii, ținută de data aceasta la Berlin, în 1880 (*Die sieben Welträthsel*).⁶ Dar Maiorescu avusese anterior cunoștință

⁴ Emil du Bois-Reymond, „Despre limitele cunoașterii naturii”, traducere din germană de Titu Maiorescu, *Convorbiri literare*, an XXV, nr. 8, 1891, pp. 620–645.

⁵ Vezi, de exemplu, *România Liberă*, anul III, nr. 549, 22 martie 1879, p. 3, care reproduce, după *Vossische Zeitung*, fragmente din conferința lui Du Bois-Reymond din 19 martie de la Bremen, având subiectul: „Peste cât timp va pieri lumea”. Același lucru îl face o lună mai târziu și *Telegraful*, anul IX, nr. 2102, 22 aprilie 1879, p. 3.

⁶ Emil du Bois-Reymond, *Über die Grenzen des Naturerkennens. Die sieben Welträthsel. Zwei Vorträge*, Leipzig, Verlag von Veit & Comp., 1891.

despre conferința de la Leipzig, iar în cursul său de Istorie a filosofiei germane contemporane, pe care l-a ținut începând cu anul 1884, a adus-o în discuție și chiar a citat din ea, punând la dispoziția studenților câteva pasaje în traducere proprie.⁷

Conferința lui Du Bois-Reymond avea pentru Maiorescu o importanță relevantă teoretică. Modul în care a ales să o interpreteze (nu neapărat în conformitate cu intențiile autorului) îi confirma încă o dată ideile privind „bazele idealiste” ale cunoașterii, iar această confirmare era cu atât mai prețioasă cu cât venea de la un prestigios om de știință. Maiorescu era kantian în anumite privințe esențiale și dacă a existat vreo teză a *Criticii rațiunii pure* căreia să-i acorde atenție maximă la catedră, aceea a fost idealitatea (caracterul *a priori* al) timpului și spațiului.⁸ Pe această bază, Maiorescu s-a pronunțat adesea împotriva materialismului – îndeosebi împotriva aceluși materialism așa-numit „metafizic” sau „ontologic”⁹, care postulează atomii/materia ca substrat al Universului. Este limpede că nu poți fi în același timp și adept al ideii că natura empirică este structurată în conformitate cu niște forme independente de experiență, aparținând minții, și adept al ideii că materia este substrat – dacă prin materie înțelegem atomii și forțele lor intrinseci, cu legile lor. Maiorescu a ales să promoveze în mediul universitar soluția inspirată de Kant, pentru care fenomenele care se produc în spațiu și timp sunt secundare în raport cu ceea ce le constituie ca fenomene (formele *a priori* ale intuiției și intelectului). Prin urmare, atomii nu pot fi fundamentali. Dacă natura și legile ei sunt constituite *a priori*¹⁰, atunci fundamentele științelor naturii sunt și ele *a priori*. Aceasta înțelegea Maiorescu atunci când spunea că „baza științifică a oricărui materialism este idealismul”¹¹. De aici, neputința materialismului de a explica materia și conștiința:

Astfel, toată sfera lumii accesibile explorărilor exacte se învârtă în jurul unei axe ale cărei poluri de razim sunt confundate într-un întineric nestrăbătut, unul în așa-numita materie infinit divizibilă, altul în așa-numita conștiință inexplicabilă din materie (Du Bois-Reymond: *Ignorabimus*).¹²

Maiorescu a văzut deci în conferința de la Leipzig o poziție compatibilă cu limitele cunoașterii introduse de Kant – și chiar mai mult, un argument împotriva

⁷ Titu Maiorescu, *Istoria filosofiei germane contemporane*, în Titu Maiorescu, *Prelegeri de filosofie*, Craiova, Scrisul Românesc, 1980, pp. 77–78.

⁸ Vezi Ion Petrovici, *Titu Maiorescu. 1840–1917*, București, Editura Casei Școalelor, 1931, pp. 9, 62.

⁹ Mai pe larg, în studiul meu: „Mintea ca obiect al cercetării experimentale și filosofia materialistă: poziția lui Maiorescu”, *Studii de istorie a filosofiei românești*, VI: *Relația minte–corp*, București, Editura Academiei Române, pp. 150–162.

¹⁰ În CRP, rolul constitutiv al legilor naturii îi revine intelectului (vezi, de exemplu, B 164); ele sunt „principii ale folosirii empirice a intelectului” (B 198/A 159).

¹¹ Titu Maiorescu, *Istoria filosofiei germane ...*, p. 71.

¹² Titu Maiorescu, *Istoria filosofiei germane ...*, p. 72. Spunând aceste lucruri, Maiorescu promite pentru lecția care urmează traducerea câtorva pasaje din conferința de la Leipzig, ceea ce sugerează că notițele de la acest curs sunt anterioare traducerii publicate de Maiorescu în *Convorbiri literare*. Ulterior, la cursul de *Istorie a filosofiei franceze*, Maiorescu citează direct traducerea din *Convorbiri literare* (*Prelegeri de filosofie*, p. 164).

materialismului; o înțelegere cu totul discutabilă dacă nu ținem cont că, prin materialism, Maiorescu înțelegea strict materialismul dogmatic sau metafizica materialistă, nu și materialismul metodologic (iar prin „materialism științific” înțelegea materialismul profesat de oamenii de știință). Poziția lui Maiorescu a avut și o miză educativă. În deceniile anterioare publicației în discuție, se conturase și în mediile studențești din România un interes pentru științele naturii¹³, implicit și pentru pozitivism¹⁴, ceea ce a contribuit, din câte se pare, la creșterea numărului celor atrași de pozițiile materialiste ale oamenilor de știință care, în Germania mai ales, fuseseră antrenați în ceea ce s-a numit „controversa materialismului”. Chiar Maiorescu nota în jurnal după primul său curs despre filosofia lui Comte, la sfârșitul anului 1885: „lume foarte multă și un interes (*periculos de mare*) pentru pozitivism”.¹⁵ Chiar dacă pozitivismul nu este totuna cu materialismul dogmatic pe care îl înfrunta Maiorescu, circulau în epocă idei care asociau (destul de lax) pozitivismul lui Comte și materialismul ontologic:

De la pozitivism până la materialism este numai un pas, dacă cineva înțelege în mod superficial această doctrină. Precum învățătura lui Epicur degeneră într-un senzualism grosolan la romanii puțin deprinși cu speculațiunile filosofice, tot așa sistemul lui Aug. Comte, în crudele capete care auzeau acum pentru întâia oară vorbindu-se de dânsul, se diforma într-un materialism fără rezervă, în materialismul lui Moleschott și al doctorului Büchner.¹⁶

Disputa materialismului părea să aibă, cel puțin în mediul studențesc din România, destui care dădeau câștig de cauză lui Vogt, Büchner sau Moleschott. În acest sens, conferința lui Du Bois-Reymond ar fi putut să reprezinte pentru Maiorescu nu doar o dovadă în plus că materialismul este greșit, dar și un bun prilej de a-i îndepărta pe tinerii cu preocupări științifice de „capcana” materialismului dogmatic, mai ales că argumentația (aparent) antimaterialistă care trebuia să-i convingă venea din partea unui apreciat om de știință. Pe de altă parte, nu trebuie să înțelegem de aici că Maiorescu ar fi fost refractar la studiul științific al fenomenelor mentale – dimpotrivă. A fost un critic al psihologiei raționale, a definit „sufletul” sau „conștiința” într-un mod clar non-substanțialist și a încurajat în repetate rânduri cercetările psihofizice și ale psihologiei experimentale. În

¹³ Înființată în 1863, Facultatea de științe din București a fost inițial foarte precară dotată, având un număr de studenți și o rată de absolvire ridicol de mici. Potrivit lui Haret, în perioada 1863–1869 Facultatea a acordat doar patru licențe, iar în 1869, în întreaga Facultate învățau doar 7 studenți; Spiru Haret, „Amintiri din viața de școală” [1906–1907], *Natura* (București), anul VIII, 1912, pp. 98–108.

¹⁴ Angel Demetrescu, „Ștefan C. Michăilescu”, *Literatură și artă română*, anul III, 1898, p. 489: „Precum învățătura lui Epicur degeneră într-un senzualism grosolan la romanii puțin deprinși cu speculațiunile filosofice, tot așa sistemul lui Aug. Comte, în crudele capete care auzeau acum pentru întâia oară vorbindu-se de dânsul, se diformă într-un materialism fără rezervă, în materialismul lui Moleschott și al doctorului Büchner. Un curent general împingea tinerimea universitară către această noutate filosofică”.

¹⁵ Titu Maiorescu, *Însemnări zilnice*, vol. II (1881–1886), București, Editura Librăriei Soccec & Co., f.a., p. 325 (subl. m.).

¹⁶ Angel Demetrescu, „Ștefan C. Michăilescu”, p. 489.

repetate rânduri a susținut că, pentru a progresa, psihologia trebuie să se îndepărteze de metafizică și să se apropie de fiziologie.¹⁷

Maiorescu nu era singur în perspectiva kantiană și implicit antimaterialistă asupra conferinței de la Leipzig. Friedrich Albert Lange, „discipol al filosofiei critice”, care vedea în materialism o filosofie pozitivă ce își asertează doctrinele cu certitudine dogmatică, l-a citit într-un mod similar pe Du Bois-Reymond (acesta i-a validat totuși doar parțial lectura¹⁸). Pentru Lange, conferința de la Leipzig pune foarte limpede în lumină esența întregii critici ce se poate aduce materialismului.¹⁹ Cum limitele cunoașterii științifice sunt identice, după părerea lui, cu limitele cunoașterii în genere, textul lui Du Bois-Reymond este văzut ca o reconfirmare de pe poziții „științifice”²⁰ a criticii cunoașterii întreprinse de Kant. Materialismul se agață cu atâta încăpățănare de ideea că doar materia există, încât un adept dogmatic al acestei școli nu va ezita să afirme că doar creierul este faptul real și obiectiv, în vreme ce senzația nu este decât o aparență. Nimic mai fals, spune Lange, dacă ne gândim că senzațiile sunt „materialul” din care este constituită întreaga lumea obiectivă. Senzația este reală și este dată, spre deosebire de atomi, în care nimic nu este dat, cu excepția acelor „rămășițe palide de senzații” care ne-au ajutat să îi imaginăm.²¹

Reacțiile care au urmat acestei traduceri din *Convorbiri literare* au fost, probabil, nu tocmai ceea ce ar fi sperat Maiorescu. Cei deja convinși de speculațiile materialiste ale oamenilor de știință au fost nemulțumiți că reputatul fiziologist limitează în mod nejustificat cunoașterea, introducând în lume misterul și transcendența (o receptare care nu era deloc în acord cu intențiile explicite ale lui Du Bois-Reymond). Nici în rândurile studenților lui Maiorescu argumentul fiziologistului nu a fost împărtășit cu entuziasm – după cum reiese din textul publicat în *Convorbiri literare* al tânărului Rădulescu-Motru, care credea că opiniile lui Du Bois-Reymond sunt o reală amenințare pentru psihologia științifică. Singura poziție care a profitat cu adevărat de pe urma conferinței traduse în *Convorbiri literare* a fost metafizica creștină, care nu avea nevoie să fie convinsă de presupusele argumente antimaterialiste ale lui Du Bois-Reymond și care a interpretat convenabil teza *Ignorabimus* ca venind în sprijinul postulării unui transcendent divin:

¹⁷ Vezi de exemplu o notă de subsol a editorului la Titu Maiorescu, *Patru conferințe*, București, Tipografia Ștefan Mihălescu, 1883, pp 103–104: „Cum s-a putut constata în conferințele precedente și în conferințele d-lui Maiorescu din alți ani, toate temele pertractate au una și aceeași metodă: de a da substratul fiziologic pentru esplicări psihologice sau intelectuale, de a pune în armonie, de a lumina reciproc, știința noastră cea abstractă, cea psihologică, cu datele câștigate din lumea fiziologică, din științele exacte”.

¹⁸ Vezi F. C. Beiser, *After Hegel ...*, p. 116.

¹⁹ F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus...*, II, p. 148.

²⁰ Deși Du Bois-Reymond era celebru pentru contribuțiile sale în fizică și mai ales în fiziologie, comunicarea de la Leipzig nu este o contribuție științifică, ci epistemologică.

²¹ F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus...*, II, pp. 161–165.

Doar credința poate să lumineze asupra acestor probleme pe care le poate presimți filosofia naturală; cunoaștem deja răspunsul științei pozitive: *Nu știu; ignoramus, ignorabimus.*²²

Cu toate acestea, Du Bois-Reymond nu intenționa nici să deschidă calea credinței prin postularea unui transcendent neabordabil pentru știință, cum ar fi dorit scrierile creștine, nici să valideze științific lucrul în sine sau condițiile ideale ale experienței, cum părea să dorească Maiorescu²³, nici nu introducea enigme în lumea fizică sau fenomenală, cum înțeleseseră unii critici situați pe poziții îndeosebi materialiste. Teza lui Du Bois-Reymond era plasată într-un cadru epistemologic; era vorba despre cum ajunge știința la cunoaștere și ce poate ea să explice, dar anumite asumții ale autorului au făcut posibile interpretări ontologice care i-au denaturat miza.

Există două lucruri, spune Du Bois-Reymond, pe care paradigma științifică nu le poate explica și nu le va putea explica niciodată: originea mișcării și originea conștiinței – înțeleasă ca experiență subiectivă. Spre deosebire de realul fenomenal al științei, care este măsurat, matematizat și transpus în raporturi cantitative, realul fenomenal al minții se prezintă sub formă de calitate (*Qualitäten*) – iar între cele două nu se poate stabili nicio legătură cauzală. Să îi urmărim argumentația în linii mari.

2. *IGNORABIMUS*: CAPTIVITATE ÎN PARADIGMĂ

Du Bois-Reymond pornește de la modelul dominant al științei, mecanicismul, și de la metodologia asociată acestui model. Cum procedează știința? Întrebă el. Ea reduce toate transformările din natură la o materie constantă cantitativ, constituită din particule infinitezimale numite atomi, care se mișcă datorită unor forțe inerente. Cunoașterea științifică a naturii este reducerea tuturor mișcărilor din Univers la o mecanică a atomilor exprimabilă matematic. Acest model este aplicat întregii naturi, inclusiv fenomenelor biologice.

Cum ar arăta treapta cea mai înaltă a cunoașterii în limitele acestui model? Dacă absolut toate mișcările din natură ar fi cunoscute și transpuse în formule ce exprimă mișcările atomilor, am avea în față întreaga cunoaștere științifică a Universului. Posesorul unei astfel de cunoașteri ar putea calcula cu maximum de precizie poziția trecută sau viitoare a oricărui atom din Univers. Du Bois-Reymond recurge la „demonul” lui Laplace pentru a descrie etalonul cunoașterii totale în

²² Vezi de exemplu *Biserica Orthodoxă Română. Revistă periodică eclesiastică*, an XVI, nr. 6, 1892, p. 438. Vezi și *Calendarul Minervei*, București, Tipografia „Minerva”, 1899, p. 65: „marele naturalist *Dubois Reymond*, care credea și el, într-o vreme, că științele naturale au să poată descoperi vreodată taina facerii lumii, a fost nevoit, în cele din urmă, să mărturisească într-o conferință, devenită celebră, că nu vom putea descoperi niciodată această taină: *Ignorabimus!*”.

²³ „Fenomenul fundamental al vieții animalice, dependente de altminteri de cea vegetativă și neputând exista fără aceasta, este (a) iritabilitatea, (b) sensibilitatea (conștiința), amândouă legate de inervațiune, amândouă radical deosebite de orice proprietate fizică. Ele constituiesc a doua limită («lucrul în sine» pentru chiar substanța materiei era cea dintâi) pentru orice posibilitate a înțelegerii omenești definitive. *Ignorabimus!*” (*Istoria filosofiei franceze...*, p. 164).

limitele modelului specificat. Pentru a-i accepta argumentul, trebuie să admitem, cum spunea Laplace în *Essai philosophique sur les probabilités* (1814), că starea prezentă a Universului este efectul stărilor din trecut și cauza stărilor din viitor. Dacă admitem acest punct de plecare, ne putem imagina în ce fel ar trebui să arate cunoașterea totală a Universului. Potrivit lui Laplace, dacă o inteligență ar fi capabilă să cunoască toate forțele care, la un moment dat, pun natura în mișcare, precum și toate pozițiile elementelor care intră în componența acestei naturi, și dacă această inteligență ar fi suficient de avansată încât să poată analiza toate aceste date, ea ar avea în față trecutul și viitorul Universului în toate detaliile lui. Acest *Laplace'sche Geist* – „demon” sau „spirit” al lui Laplace – este inteligența care a ajuns la treapta cea mai înaltă a cunoașterii noastre asupra naturii. Ceea ce nu poate cunoaște spiritul lui Laplace nu poate cunoaște nicio altă minte în interiorul modelului dat.²⁴ Spiritul lui Laplace este posesorul a ceea ce Du Bois-Reymond numește „cunoaștere astronomică”:

Eu numesc cunoștința astronomică a unui sistem material o așa cunoștință a tuturor părților lui, a poziției lor mutuale și a mișcării lor, încât poziția și mișcarea lor în vreun moment al timpului trecut sau al timpului viitor să poată fi calculată cu aceeași siguranță ca și poziția și mișcarea corpurilor cerești. [...] Cunoștința astronomică a unui sistem material este cea mai perfectă cunoștință ce o putem dobândi despre acel sistem.²⁵

Desigur, inteligența umană este departe de a atinge cunoașterea totală de care s-ar putea bucura demonul lui Laplace. Dar diferența dintre cunoașterea noastră și cunoașterea astronomică, spune Du Bois-Reymond, este strict *cantitativă*. Două sunt lucrurile care rămân inexplicabile în interiorul acestui model, continuă fiziologistul în conferința din 1872, iar acestea reprezintă și limitele absolute ale cunoașterii noastre, căci *nici măcar spiritul lui Laplace nu le poate lămuri*: (1) proveniența mișcării și (2) explicarea conștiinței din condițiile ei materiale.²⁶ Cea de a doua „limită” a fost discutată critic mai ales în contextul progreselor pe care le-au făcut neurologia, psihofizica, dar și psihologia științifică (al cărei act de naștere este legat convențional de laboratorul lui Wundt, fondat câțiva ani mai târziu, în 1879, tot la Leipzig).

Prin conștiință, Du Bois-Reymond înțelege fenomenul elementar al senzației prezent la toate nivelurile vieții animale și îl descrie în aspectele lui de *Qualität*: orice percepere a unei calități: durere, plăcere, culoare, sunet etc. Nu atât aspectul inefabil al acestor *qualia* îl interesează pe el, ci simplul fapt al prezenței lor într-un Univers descris științific în termeni de *cantitate*. Căci Universul științei nu are sunete și culori. Ar putea spiritul lui Laplace, cu cunoașterea lui „astronomică”, să explice mecanismul prin care simpla *quale* derivă din „condițiile ei materiale”? Du Bois-Reymond răspunde negativ și ilustrează printr-un experiment de gândire. Să presupunem că posedăm această cunoaștere cu privire la creier/sistem nervos, că avem în fața ochilor întreaga mecanică cerebrală. Înțelegerea noastră cu privire la

²⁴ Du Bois-Reymond, „Despre limitele cunoașterii naturii”, 1891, pp. 621–626.

²⁵ Du Bois-Reymond, „Despre limitele ...”, 1891, p. 636.

²⁶ Du Bois-Reymond, „Despre limitele ...”, 1891, pp. 630, 633.

toate fenomenele materiale care se produc acolo ar fi perfectă, inclusiv cu privire la acele fenomene materiale care sunt însoțite de fenomene subiective – senzații, percepții, emoții etc. Știința ar putea să descrie cu lux de amănunte fenomenele materiale care însoțesc fenomenele subiective, până la ultimul atom al unei celule oarecare – și am putea înțelege perfect condițiile materiale ale vieții psihice. Am putea, de asemenea, să stabilim cu precizie raporturile cantitative dintre cele două seturi de fenomene, fizice și psihice. Dar cunoașterea astronomică a creierului nu ne-ar putea dezvălui altceva decât materie în mișcare. Cauza mecanică se consumă fără rest în efectul mecanic. Cunoașterea perfectă a mecanismului nu ne poate spune și modul în care mișcarea materiei produce efectiv experiența subiectivă. Nicio înlănțuire mecanică nu ne poate explica modul în care apar plăcerea sau durerea, culorile, sunetele – calitățile, în general, care nu sunt proprietăți ale materiei. Între materia în mișcare și senzație, știința nu poate stabili o legătură causală. Conștiința, prin urmare, rămâne neexplicată:

Cu prima deșteptare a plăcerii sau a durerii, pe care a simțit-o cea mai simplă ființă la începutul vieții animale pe acest pământ, sau cu prima percepere a vreunei calități, s-a produs acea prăpastie, peste care nu putem trece, și lumea a devenit îndoit de neînțeleasă.²⁷

În limitele determinismului mecanicist, prezența conștiinței pune pentru Du Bois-Reymond o problemă chiar mai mare decât existența liberului arbitru (care fusese în discuție în anii precedenți, în contextul a ceea ce s-a numit „controversa materialismului”). Căci liberul arbitru poate fi negat, în vreme ce senzația nu.²⁸ Du Bois-Reymond nu se îndoia, probabil, de faptul că senzația este un produs al materiei organizate. Dar a crede acest lucru și a explica științific modul în care mecanismul produce senzația/conștiința sunt două chestiuni total diferite. Explicarea conștiinței din condițiile materiale (în cadrul acestui model, trebuie adăugat) este imposibilă, conchide el – iar aceasta este una dintre limitele absolute ale științei. Lumea pe care o cunoaște spiritul lui Laplace este lipsită de calități.

Avem două aspecte importante aici. (1) Deși Du Bois-Reymond pare că vorbește despre cunoaștere științifică în general, el, de fapt, vorbește despre cunoașterea care poate fi obținută în interiorul modelului științific mecanicist, dominant încă din secolul al XVII-lea. El pare să asume acest model ca fiind singurul posibil și identic cu știința însăși. (2) Poziția lui față de model este mai degrabă ficționalistă decât realistă. Știința satisface nevoia noastră de a stabili cauzele lucrurilor, dar explicația științifică, potrivit lui Du Bois-Reymond, nu este o cunoaștere „propriu-zisă”, ci un succedaneu. Știința este reduționistă. Ea reduce multitudinea de transformări din natură la doar două elemente – materie și forță –, iar în afara celor două, care sunt constante, nu mai rămâne nimic de explicat.

²⁷ Du Bois-Reymond, „Despre limitele ...”, 1891, pp. 633–634.

²⁸ „Prin urmare, până la problema senzațiunii (sau a simțirii primitive), iar nu până la aceea a liberului arbitru, precum arătasem odată în prefața la «cercetările asupra electricității animale» (1848), merge mecanica analitică.” (Du Bois-Reymond, „Despre limitele ...”, 1891, p. 640.)

Du Bois-Reymond nu afirmă că experiența subiectivă ar avea o origine non-naturală. Tot ce spune el este că *în baza modelului științific mecanicist*, constituit metodologic astfel încât să surprindă exclusiv cantități (materie și mișcare), *nu se poate explica* trecerea de la cantitate la calitate, adică de la mișcarea materiei la subiectivitate. Această piedică de principiu cu care se confruntă știința este o captivitate în propriul model. Nu atât limitele minții sunt cele care împiedică explicarea științifică a experienței subiective (deși Du Bois-Reymond le aduce în discuție și pe acestea), cât limitele modelului științific însuși. Descrierea mecanicistă a naturii, în termeni de materie și forță, nu este capabilă să explice modul în care înlănțuirea atomilor conduce la senzație. Cu alte cuvinte, natura este *determinată pe cale științifică*, iar această determinare impune anumite limite cunoașterii. „Lumea obiectivă a spiritului lui Laplace rămâne fără calitate.”²⁹

3. *IGNORAMUS, SED NON IGNORABIMUS*

La un an de la traducerea din *Convorbiri literare*, Ștefan C. Michăilescu (1846–1899), un competent profesor de științe cu înclinații către filosofia pozitivistă, cunoscut pentru activitatea lui de popularizare a științei, publică un răspuns de dimensiunea unei cărți.³⁰ Pe cele 330 de pagini ale lucrării, autorul combate ceea ce credea că reprezintă teza lui Du Bois-Reymond prin intermediul a numeroase exemple extrase din cazuistica științelor experimentale. Maiorescu este cel care îi atrăsese atenția asupra conferinței de la Leipzig, chiar în perioada în care lucra la traducerea ei în limba română (1891), prin urmare cartea este prefăcută de o scrisoare deschisă adresată profesorului Maiorescu, în care autorul se declară consternat că *într-o lume cucerită de știința pozitivă și-a făcut loc o poziție diametral opusă pozitivismului*, cu atât mai mult cu cât această poziție pretinde că vorbește în numele științei. Având în vedere creditul de care se bucura Du Bois-Reymond în Europa, dar și notorietatea profesorului Maiorescu în cultura română, Michăilescu s-a hotărât să scrie o replică. Ceea ce a ieșit în urma acestei provocări depășește cu mult intențiile inițiale ale autorului, căci „replica” s-a transformat într-o lucrare de peste 300 de pagini, intitulată *Introducere la psihofizică*, care raportează despre cele mai importante progrese științifice ale secolului al XIX-lea, de la teoria mecanică a Universului centrată pe materie și forță/energie, până la psihologia experimentală și neurochirurgie.

Michăilescu era un profesor de științe de liceu, capabil și ambițios, cu un spectru larg de preocupări științifice și cu certe interese filosofice. Potrivit propriei sale relatări, vreme de doi ani a urmărit cu atenție conferințele pe care profesorul Maiorescu le ținea în amfiteatrul Facultății de Litere și Filosofie de la Universitatea

²⁹ Du Bois-Reymond, „Despre limitele ...”, 1891, p. 641.

³⁰ Ștefan C. Michăilescu, *Introducere la psihofizică*, București, Editura Librăriei Soccec & Comp., 1892.

din București, unde abia dacă mai găsea „un colț de bancă” pe care să se așeze.³¹ Dar filosofia care îl atrăgea în cea mai mare măsură pe Michăilescu nu era idealismul german (subiectul favorit al lui Maiorescu), ci pozitivismul lui Comte, care îl cucerise încă din anii de studenție petrecuți la Facultatea de Științe din București. Surse apropiate din acea vreme ni-l prezintă ca pe un tânăr extrem de inteligent, entuziasmat de noile perspective ale științei, pe care le discuta cu înflăcărare în mediile studențești, dar și ca pe un apărător fervent al filosofiilor materialiste ale lui Büchner și Moleschott.³² La cei 46 de ani ai săi de acum, Michăilescu avea deja în spate o extinsă activitate de popularizare a științei, ca fondator al revistei *Tranzacțiuni literare și științifice* (în 1872, alături de prietenul său D. A. Laurian), co-autor al lucrării *Convorbiri asupra istoriei naturale* (în 1876, împreună cu prietenul său Angel Demetrescu), dar și ca autor de articole în *Tranzacțiuni...*, în *Revista Contemporană* sau în cotidianul *România Liberă*, unde a lucrat ca redactor din 1877.

Întrucât Maiorescu l-a făcut atent în mod special asupra opiniei că fenomenele mentale nu își găsesc un loc în lanțul causal al fenomenelor fizice, asupra acestui aspect și-a propus Michăilescu să-și îndrepte atenția în primul rând. Este îndreptățită știința să considere conștiința un „mister” și să afirme, „cu creștinească resemnare”, *ignoramus et ignorabimus?* Căci dacă activitatea cerebrală, spune Michăilescu, nu este o mecanică a sistemului nervos și e plasată în afara lanțului causal, atunci nu ne rămâne decât să ne întoarcem spășiți la vechea metafizică a sufletului ca principiu imaterial (p. 5).

Iată cum reconstituie Michăilescu argumentul lui Du Bois-Reymond:

Fenomenele psihice nu sunt de origine materială pentru că nu-și găsesc în creier echivalentul lor mecanic, forța fizică a creierului fiind total cheltuită în acte de natură exclusiv organică; aceste fenomene nu pot fi prin urmare fiziologicește interpretate și, astfel, ele rămân în afara legii cauzalității, o problemă transcendențială, o enigmă încă de rezolvat, sau mai bine un concept imposibil, stâncă de care mintea omenească se va zdrobi în veci.

Dacă fenomenele psihice nu sunt transformări de puteri materiale, ele caută să fie de altă natură decât cea mecanică și am avea dreptul să pretindem să ni se arate de ce natură anume ...³³

Reiese de aici că, în înțelegerea (eronată a) lui Michăilescu, Du Bois-Reymond neagă caracterul *natural* al conștiinței, lăsând loc speculațiilor metafizice. Drept răspuns la ceea ce numește „misticismul sceptic” al fiziologistului (p. 317), el prezintă o sumă de experimente care au stabilit o legătură certă între creier și suflet, subliniind încă o dată dependența fenomenelor psihice de cele fizice – dependență de care Du Bois-Reymond însuși nu se îndoia și pe care nu a

³¹ Ștefan C. Michăilescu, *Introducere la psihofizică*, p. vii. Michăilescu a urmat Facultatea de Științe din București în perioada 1864–1867, dar Maiorescu abia din 1884 începe să țină cursuri la Universitatea din București.

³² Angel Demetrescu, „Ștefan C. Michăilescu”, p. 489.

³³ Ștefan C. Michăilescu, *Introducere la psihofizică*, p. 103.

contestat-o. Experimentele psihofizice ale lui Wolf, Fechner, Wundt, Helmholtz ș.a. sunt aduse în discuție pentru a arăta că fenomenele psihice sunt „mișcări materiale” măsurabile. Natura acestora nu mai poate fi subiect de controversă. Ele nu au o natură metafizică, ci își au originea în mecanismele nervoase (pp. 169, 176).

În spiritul replicilor date lui Du Bois-Reymond de pe poziții materialiste, Michăilescu a admis principala premisă a fiziologistului, modelul științific mecanicist, dar nu și limitările lui de principiu. Conștiința este un obiect din natură, deci trebuie să se comporte la fel ca toate celelalte obiecte ale naturii – și anume în conformitate cu legea cauzalității, spune Michăilescu folosindu-se de cuvintele lui Haeckel:

... Toate fenomenele naturii, fără excepție, de la mișcarea corpurilor cerești și căderea pietrei ce se rostogolește, până la creșterea plantelor și lumina conștiinței umane, sunt supuse aceleiași legi de cauzalitate – care, în ultimă analiză, se reduce la principiile mecanicii atomice.³⁴

Michăilescu se poziționează într-o ontologie materialistă în cadrul căreia materia și forța/energia sunt principii constitutive ale Universului (p. 18), iar nu ficțiuni utile, cum le considera Du Bois-Reymond. Ca atare, fenomenele psihice pot fi și chiar trebuie introduse în lanțul cauzal al naturii, ele nefiind altceva decât simple excreții ale creierului – așa cum foarte plastic se exprimase Vogt.³⁵ Toate erorile în care s-au complăcut filosofii trecutului au fost corectate de știință – singura care are dreptate în ceea ce privește alcătuirea realului:

Tot ce filosofia trecutului a numit facultăți, categorii, concepte, entiteuri, forță vitală, spirit și legi ale spiritului se reduc la câteva proprietăți inerente ale materiei alcătuite în țesut cerebral dinamic sau activ.³⁶

Dacă acum suntem neștiutori în anumite privințe (ceea ce alimentează opiniile „misticismului sceptic”), lucrurile se vor lămurii definitiv în momentul în care știința va putea să observe toate corespondențele psihofizice. *Ignoramus, sed non ignorabimus*, cum va spune ceva mai târziu Rădulescu-Motru.

Că senzația ar trebui introdusă în lanțul cauzal al naturii, Du Bois-Reymond era fără îndoială de acord. Problema lui era *cum procedăm*. Cum derivăm experiența subiectivă din raporturile cantitative ale mecanicii cerebrale – este întrebarea pe care o pune și la care Michăilescu nu răspunde, de fapt, atunci când se străduiește să arate pe larg corespondențele dintre stările minții și stările creierului.

³⁴ Ștefan C. Michăilescu, *Introducere la psihofizică*, pp. 326–327.

³⁵ Ștefan C. Michăilescu, *Introducere la psihofizică*, p. 312. Reproduc mai jos afirmația lui Carl Vogt din *Physiologische Briefe* (1846), care a fost discutată cu patimă în epocă: „Toate acele capacități pe care le considerăm activități ale sufletului sunt doar funcții ale substanței cerebrale; sau, spus în termeni simpli, gândurile emană din creier așa cum bila este produsă de ficat sau urina, de rinichi” (*apud* Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 166). Du Bois-Reymond considera că este înșelătoare această comparație a lui Vogt, întrucât lasă să se înțeleagă că mecanismul prin care creierul secretă activitatea psihică este tot atât de clar pentru știință precum alte mecanisme de secreție din corpul uman. (Du Bois-Reymond, *Despre limitele cunoașterii naturii*, 1891, p. 644.)

³⁶ Ștefan C. Michăilescu, *Introducere la psihofizică*, p. 283.

Dacă argumentul lui Du Bois-Reymond despre limitele cunoașterii naturii a fost receptat ca o amenințare la sfârșitul secolului al XIX-lea, faptul s-a datorat fără îndoială și contextului. „Sufletul” tocmai fusese revendicat de știință, credeau materialiștii liber-cugetători, iar acum o neașteptată trădare din interior îl restituie obscurantismului metafizic și religios, periclitând adevărata cunoaștere. În fața unei asemenea amenințări, ontologia materialistă a ratat adesea distincția dintre ontic și epistemic. La drept vorbind, Du Bois-Reymond nu și-a propus să arate că experiența subiectivă nu face parte din *natură*, înțeleasă prin prisma realismului naiv, ci că paradigma mecanicistă a științei naturii nu este capabilă să o explice. Dar nu numai materialismul a perceput argumentul lui Du Bois-Reymond ca pe o amenințare. Cartea lui Michăilescu a apărut într-o perioadă în care se puneau problema încurajării psihologiei științifice în România și a înființării unui laborator experimental, iar foști studenți ai lui Maiorescu se pregăteau în acest scop în Franța și în Germania. Conceptul minții, al conștiinței, dar și problematica minte–corp începuseră să devină subiecte de interes în acest nou context. Prin urmare, un an mai târziu (1893), în *Convorbiri literare*, apare răspunsul destul de lung al lui Rădulescu-Motru, care deși concede *Introducerii la psihofizică* certe calități informative, o consideră prin ceea ce susține un exemplu de „avânt juvenil”³⁷. Rădulescu-Motru era mult mai tânăr decât Michăilescu (avea pe atunci 25 de ani), iar acest articol reprezintă debutul său propriu-zis cu un text de filosofie – dacă excludem teza de licență (cu Maiorescu) publicată în 1889. Rădulescu-Motru era preocupat de fundamentarea teoretică a psihologiei ca știință experimentală. La urma urmei, lucra din 1891 în laboratorul lui Wundt, și chiar în anul în care Maiorescu i-a publicat articolul, 1893, urma să își susțină la Leipzig disertația doctorală pe tema cauzalității naturale la Kant. Pare plauzibil ca Maiorescu însuși să fi solicitat fostului său student un text care să răspundă criticilor aduse de Michăilescu – cert este, că odată materialul primit, Maiorescu l-a corectat și l-a stilizat la rugămintea autorului.³⁸ Adversar al metafizicii dogmatice în genere (deci și al materialismului dogmatic), Motru contracarează realismul naiv al lui Michăilescu printr-o argumentație conceptualistă, îndreptată împotriva substanțializării noțiunilor cu care lucrează știința. Materia, forța/energia sunt simple concepte create de mintea umană pentru explicarea fenomenelor. Energia, de exemplu,

nu este care cumva un fel de fluid ori vreun princip misterios, care se vâra oriunde. [...] Subt energie nu trebuie să înțelegem mai mult decât aceea ce se coprinde științificește sub cuvântul de forță, pe care ea-l înlocuiește.³⁹

Asemenea forței, energia nu este o „esență” sau o realitate substanțială. Nu este un principiu transformator, ci un concept cu rol explicativ creat „*a posteriori*”

³⁷ C. Rădulescu-Motru, „Cauzalitatea mecanică și fenomenele psihice”, I, p. 42. Cartea are însă o „importanță necontestabilă”, scria Motru, fiind un foarte bun rezumat al lucrărilor de filosofie a științei

³⁸ Vezi Constantin Schifirneț, *C. Rădulescu-Motru ...*, p. 340.

³⁹ C. Rădulescu-Motru, „Cauzalitatea mecanică ...”, I, pp. 52–53.

de mintea umană – spune el. El nu face altceva decât să rezume și să simplifice rezultatele științifice de până acum. Concepte precum forța sau energia nu sunt decât un rezultat al „analizei noastre științifice”. Desigur, nici cauzalitatea mecanică nu este ceva real: este o dependență pe care mintea noastră o introduce în natură. Motru combate deci discursul reprezentationalist al lui Michăilescu, pentru care noțiunile cu care operează știința corespund modului real în care este structurată o materie nu mai puțin reală. Totodată, el sesizează că Michăilescu atacă un om de paie („Noi învinovățim pe D-nu Michăilescu a nu fi răspuns deloc lui Du Bois-Reymond”⁴⁰) și admite că argumentul fiziologistului este corect („de nerăsturnat”, cum va spune mai târziu⁴¹) – cu condiția să îi acceptăm premisele. Dacă premisele sunt corecte, Du Bois-Reymond are dreptate; cu alte cuvinte, dacă paradigma mecanicistă este singura modalitate posibilă de a face știință, ar trebui să ajungem în mod fatal la concluzia formulată. Cinci ani mai târziu, în *Problemele psihologiei* (1898), Motru se străduiește destul de mult să distrugă premisele lui Du Bois-Reymond. Miza era importantă, căci de respingerea argumentului de la Leipzig depindea, credea el, însăși soarta psihologiei ca știință. Dacă realul mental nu poate fi redus la cauzalitate mecanică, după modelul realului corporal, înseamnă că el își are propria sa formă de cauzalitate. În ton cu epoca, Rădulescu-Motru credea că fenomenele mentale se condiționează reciproc. Dar această intercon condiționare nu poate fi exprimată sub forma cauzalității mecanice. Dacă numai în paradigma mecanicistă se poate face știință, atunci psihologia nu este știință, se temea Motru. *Ignorabimus* este un fel de verdict care „izgonește” psihologia din rândul științelor exacte. Rădulescu-Motru simțea că de modul în care este rezolvată problema cauzalității psihice atârână destinul psihologiei.

Sunt irelevante pentru discuția de față maniera și argumentele cu care a combătut premisa centrală a lui Du Bois-Reymond (modelul mecanicist), căci nu a făcut-o pentru a-i infirma concluzia (știința nu poate explica modul în care se constituie senzația din condițiile ei materiale), așa cum părea să promită inițial. Pe lângă faptul că era întru totul de acord cu această concluzie, Rădulescu-Motru avea propria sa agendă – să fundamenteze teoretic cauzalitatea psihică și să explice fenomenele psihice prin conceptul de energie, care avea pentru el valențe explicative universale. În ceea ce privește capacitatea științei de a descrie modul în care se constituie senzația din materie și mișcare, el neagă că știința ar trebui să fie interesată de această problemă – pe care o demite ca fiind metafizică. Știința nu se ocupă cu *natura* lucrurilor. Prin urmare, putem considera că senzația este explicată științific atunci când ni se arată corespondențele dintre aceasta și creier.⁴² Pentru

⁴⁰ C. Rădulescu-Motru, „Cauzalitatea mecanică ...”, I, p. 43.

⁴¹ C. Rădulescu-Motru, *Problemele psihologiei*, București, Librăria Socec & C^{ie}, 1898, p. 66.

⁴² Pentru întreaga discuție în jurul poziției lui Du Bois-Reymond, vezi C. Rădulescu-Motru, *Problemele psihologiei*, pp. 61–80. Și în „Cauzalitatea mecanică ...”, Motru pusese problema în aceiași termeni: „Când vorbim de fenomenele psihice ca produse ale condițiilor materiale, înțelegem stricta împerechere ce se observă între arătările unora și altora; un fapt aproape

Motru, demersul cognitiv al științei nu poate și nu are de ce să meargă dincolo de stabilirea corespondențelor psihofizice. La Du Bois-Reymond însă, această problemă nu vizează în niciun fel natura lucrurilor, ci natura empirică. Dacă admitem că senzația face parte din natură, chiar în condițiile în care nu vizăm neapărat descrierea ei *genetică*, ea trebuie integrată în modelul explicativ al naturii. Motru a respins cauzalitatea mecanică, așa cum era concepută în secolul al XIX-lea, dar un model explicativ lipsit de cauzalitate și inexprimabil matematic este greu de acceptat. Argumentul lui Du Bois-Reymond rămâne o provocare pentru orice model explicativ care este cantitativ/matematizabil și centrat pe relația cauză–efect (și cu greu s-ar putea concepe unul la scară universală care să nu fie astfel).⁴³ Un experiment de gândire propus de Lange ne ajută să înțelegem de ce.⁴⁴ Să ne imaginăm două lumi paralele, ambele populate de oameni identici care se comportă în același mod. În plus, în cele două lumi au loc aceleași evenimente și ambele parcurg același curs al istoriei. Ele sunt aproape identice, dar nu întru totul, căci se diferențiază totuși prin ceva: în una dintre lumi, întregul mecanism funcționează fără experiență subiectivă, ca o mașinărie automată, fără ca ceva să fie simțit sau gândit; cealaltă este chiar lumea noastră. Pentru omul de știință, cele două lumi sunt *identice*. Dacă acesta și-ar propune să le exprime pe amândouă prin intermediul formulelor matematice, ceea ce ar obține ar fi una și aceeași formulă.

Faptul că orice model științific se constituie în exigența obiectivității ne împiedică să explicăm în această paradigmă tot ceea ce nu este obiectivabil. Or, Du Bois-Reymond a definit conștiința ca experiență subiectivă – a definit-o deci prin trăsăturile ei non-obiectivabile și non-măsurabile (în condițiile în care ceea ce matematiza psihofizica, de exemplu intensitatea senzației, ținea de aspectele măsurabile). Pe de altă parte, a admis că știința își definește obiectul prin aspectele lui non-subiective, măsurabile. Reiese de aici că însuși modul în care Du Bois-Reymond a înțeles conștiința *face din aceasta un obiect imposibil pentru știință*. Criticii săi, unii dintre ei indignați că celebrul fiziologist refuză conștiinței locul proaspăt câștigat în natură, nu au remarcat că el vorbește în fond despre origini naturale (imposibil de explicat științific), iar nu despre fundamente metafizice, non-empirice. Știm că experiența subiectivă este produsă în creier și în sistemul nervos – pare el să spună –, dar nu putem *arăta*, cu instrumentele științei, în ce mod. Unii cercetători din epocă (printre care și Rădulescu-Motru, așa cum s-a văzut mai sus) și-au rezolvat disonanța cognitivă fie pretinzând că Du Bois-Reymond caută în mod neștiințific fundamente metafizice, fie descriind ca pe o falsă problemă imposibilitatea explicării conștiinței din condițiile ei materiale. Büchner, de exemplu,

necontestabil pentru nimeni astăzi, pentru Du Bois-Reymond mai puțin decât pentru oricare altul”. „Cauzalitatea mecanică ...”, I, p. 54.

⁴³ Botanistul Carl Nägeli, de exemplu, în propriul său răspuns la problema ridicată de Du Bois-Reymond („Ueber die Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntniss”), a admis ca pe ceva de la sine înțeles că atâta timp cât cunoașterea naturii este matematică, ea va fi limitată la cantități. *Apud* F. C. Beiser, *After Hegel ...*, p. 118.

⁴⁴ F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus ...*, II, p. 156.

care a inclus o critică la Du Bois-Reymond în una dintre edițiile revizuite ale lucrării *Kraft und Stoff*, ne spunea cât de puțin importantă este, pentru știință, explicarea modului în care materia produce conștiința:

Cum și în ce fel atomii, celulele nervoase sau materia, în general, încep să producă și să scoată la iveală senzația și conștiința are destul de puțină importanță pentru scopul investigației noastre: *este suficient să știm că așa stau lucrurile*.⁴⁵

Pentru scopul investigației științifice, care reduce senzația la aspectele ei măsurabile, nu este necesar nici măcar să „știm” că așa stau lucrurile. Este unul dintre aspectele care disting materialismul ontologic al lui Büchner de materialismul metodologic al științei.

Du Bois-Reymond a insistat asupra faptului că știința procedează reducționist, prin urmare materia și forța obținute în urma reducerii unei mari diversități fenomenale reprezintă doar o aproximare a ceea ce ar trebui să fie natura. Dar reducționismul poate fi aplicat tuturor fenomenelor, nu doar celor așa-zis externe. În loc să se întrebe cum putem explica modul în care (ficțiuni precum) materia și forța produc conștiința, Du Bois-Reymond s-ar fi putut tot atât de bine întreba: cum putem reduce fenomenul pe care îl numim conștiință astfel încât să poată fi studiat cantitativ? Odată pusă problema în felul acesta, definirea conștiinței în termeni de *Qualitäten* ar fi fost în mod vizibil un inconvenient. Rădulescu-Motru, de exemplu, nici măcar nu a remarcat că Du Bois-Reymond înțelege prin conștiință altceva decât el însuși și că argumentul prezentat la Leipzig depinde crucial de această înțelegere. Definiția cu care lucra Motru era deja o definiție reducționistă a obiectului, în termeni de conținuturi administrabile pe cale științifică⁴⁶, în vreme înțelegerea lui Du Bois-Reymond era în marginea datului: iată un fenomen pe care nu îl poate nega nimeni și pe care știința nu e capabilă să îl explice ca fapt al naturii. Chiar dacă cei doi se întâlneau într-un punct important, anume în faptul că ambii foloseau termenul de conștiință în mod substantival⁴⁷, adică pentru amândoi referința era „ceva” în ordinea realului, unul dintre ei descria această referință în termeni de conținuturi măsurabile, iar celălalt – în termeni subiectivi, nemăsurabili. Acest aspect era hotărâtor, căci și de el depindea potențialul științific al senzației, nu doar de cauzalitatea mecanică pe care a atacat-o Motru din toate părțile, aducând în sprijinul său mai multe pagini din Mach și Ostwald. Constituirea psihologiei ca știință nu era în niciun fel afectată, cum se temea Rădulescu-Motru, de argumentul lui Du Bois-Reymond; psihologia științifică nu a însemnat simpla

⁴⁵ Ludwig Büchner, *Force and Matter ...*, p. 319 (subl. în text).

⁴⁶ Am analizat conceptul de conștiință al lui Rădulescu-Motru în „*Elemente de metafizică: Ce înțelegea Rădulescu-Motru prin «conștiință»?*”, *Studii de istorie a filosofiei românești*, XV, București, Editura Academiei Române, 2019, pp. 43–45.

⁴⁷ Această utilizare a termenului diferă de utilizarea adjectivală pe care o întâlnim, de exemplu, în *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, unde conștiința este înțeleasă ca reificare a proprietății ce se atribuie prin utilizarea adjectivului „conștient” (R. Van Gulick, Robert, „Consciousness”, în *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/consciousness>.

aplicare a metodelor științifice la studiul fenomenelor mentale, ci și reconsiderarea radicală a acestora din urmă.⁴⁸ Doar faptul că a fost posibilă – între conferința lui Du Bois-Reymond și traducerea lui Maiorescu – instituirea unui laborator de psihologie experimentală (vezi *supra*), psihologia despărțindu-se astfel pentru totdeauna de psihologia rațională, care era, de fapt, filosofie, ne spune că obiectul ei trecea printr-un proces de reconceptualizare reduționistă care să îl facă abordabil cu metodele științei.

În încercarea de a găsi o explicație pentru modul impropriu și uneori chiar necaritabil în care a fost citit Du Bois-Reymond, trebuie să ținem cont nu numai de mizele teoretice ale adversarilor *ad hoc*, ci și de ceea ce autorul însuși a lăsat neclarificat prin presupuzițiile sale (care îmi par mai problematice decât premisele). Du Bois-Reymond a comparat modelul științific dominant în secolul al XIX-lea (modelul mecanicist) cu experiența subiectivă, ca potențial obiect al științei, și a ajuns la concluzia că aceasta din urmă este *o limită a cunoașterii naturii*, întrucât nu poate fi cercetată în paradigma de mai sus. Poziția lui se sprijină pe mai multe presupuziții, dintre care următoarele două, luate împreună, conduc la anumite dificultăți teoretice. În primul rând, presupuziția că ceea ce numim conștiință este *ceva* în ordinea naturii. Aceasta este o presupuziție comună pentru un naturalist în secolul al XIX-lea. Dar lucrurile se complică atunci când încercăm să vedem ce înțelegea prin natură. Du Bois-Reymond nu a ridicat doar o problemă despre limitele cunoașterii naturii, ci și una mai puțin vizibilă și destul de surprinzătoare pentru un naturalist, despre *determinarea epistemică* a naturii. „Natura” despre care vorbea Du Bois-Reymond că este cunoscută într-un mod aproximativ, prin reduționism și cu ajutorul unor „ficțiuni utile”, este deja ea însăși determinată epistemic, și anume în paradigma menționată. Prin urmare, fenomenul experienței subiective nu poate fi din principiu „ceva” în ordinea acestei naturi determinate cantitativ – concluzie la care, de altfel, a ajuns și Du Bois-Reymond. Dar nu poate fi nici măcar conceptibil câtă vreme definiția însăși, în termeni de calitate, îl lasă în afara modelului. Atunci în ordinea cărei naturi este conștiința „ceva”? Du Bois-Reymond pare să folosească tacit și interșanjabil două noțiuni de natură: o noțiune a naturii determinate științific (în paradigma mecanicistă) și o noțiune a naturii fenomenale așa cum îi este dată bunului simț. Conștiința pare să fie înțeleasă ca un fapt al celei din urmă care nu își găsește un loc în cea dintâi. A doua presupuziție este că experiența subiectivă își are originile la nivelul materiei. (Când îți propui să arăți că experiența subiectivă nu poate fi explicată din *condițiile ei* materiale, ai deja asumții importante cu privire la ceea ce o cauzează de fapt.) Dar materia, așa cum e înțeleasă în text, este un rezultat artificial al cunoașterii științifice; ea ține de natura determinată epistemic. Există deci un conflict între înțelegerea atomilor ca ficțiuni utile și pretenția ca acești atomi să ne explice conștiința.

⁴⁸ Am prezentat succint încercările de reconsiderare a conceptului de minte în secolul al XIX-lea în „Poate știința să explice conștiința? Despre teza de licență a lui Rădulescu-Motru”, *Simpozionul Național Constantin Rădulescu-Motru*, II, București, EAR, 2018, pp. 95–108.

BIBLIOGRAFIE

- Beiser, Frederick C., *After Hegel. German Philosophy: 1840–1900*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2014.
- Büchner, Ludwig, *Force and Matter or Principles of the Natural Order of the Universe with a System of Morality based thereon*, Newly translated from the fifteenth German edition, Enlarged and revised by the author, London, Asher & Co., Leipzig, Theodor Thomas, 1884.
- Chadwick, Owen, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- Demetrescu, Angel, „Șt. C. Michăilescu”, *Literatură și artă română*, Anul III, Partea a 2-a, 1898, pp. 487–499.
- Du Bois-Reymond, Emil, *Über die Grenzen des Naturerkennens*, Leipzig, Verlag von Veit & Co., 1872.
- Du Bois-Reymond, Emil, *Über die Grenzen des Naturerkennens. Die sieben Welträthsel. Zwei Vorträge*, Leipzig, Verlag von Veit & Comp., 1891.
- Du Bois-Reymond, Emil, „Despre limitele cunoașterii naturei”, trad. din germană de Titu Maiorescu, *Convorbiri literare*, an XXV, nr. 8, 1891, pp. 620–645.
- Haret, Spiru, „Amintiri din viața de școală” [1906–1907], *Natura* (București), anul VIII, 1912, pp. 98–108.
- Lange, Friedrich Albert, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage, Zweites Buch, *Geschichte des Materialismus seit Kant*, Iserlohn, Verlag von J. Baedeker, 1875, pp. 148–163.
- Maiorescu, Titu, *Istoria filosofiei germane contemporane*, în Titu Maiorescu, *Prelegeri de filosofie*, ed. îngrijită, note, comentarii și indice de Grigore Traian Pop și Alexandru Surdu, Cuvânt înainte de Grigore Traian Pop, Craiova, Scrisul Românesc, 1980, pp. 1–102.
- Maiorescu, Titu, *Istoria filosofiei franceze contemporane*, în Titu Maiorescu, *Prelegeri de filosofie*, ed. îngrijită, note, comentarii și indice de Grigore Traian Pop și Alexandru Surdu, Cuvânt înainte de Grigore Traian Pop, Craiova, Scrisul Românesc, 1980, pp. 103–173.
- Maiorescu, Titu, *Patru conferințe*, Rezumate de Mihai C. Brăneanu, cu un Apendice de d. Angel Demetrescu, București, Tipografia Ștefan Mihăilescu, 1883.
- Maiorescu, Titu, *Însemnări zilnice*, vol. II (1881–1886), publicate cu introducere, note facsimile și portrete de I. Rădulescu-Pogoneanu, București, Editura Librăriei Socec & Co., f.a.
- Petrovici, Ion, *Titu Maiorescu. 1840–1917*, București, Editura Casei Școalelor, 1931.
- Rădulescu-Motru, C., „Cauzalitatea mecanică și fenomenele psihice”, I, II, *Convorbiri literare*, XXVII, nr. 1, pp. 41–57; nr. 2, pp. 169–182.
- Rădulescu-Motru, C., *Problemele psihologiei*, București, Librăria Socec & C^{ie}, 1898.
- Schifirneț, Constantin, *C. Rădulescu-Motru. Viața și faptele sale*, vol. I, București, Albatros, 2003.
- Van Gulick, Robert, „Consciousness”, în *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/consciousness>.