

# ȘTIINȚA TUTUROR LUCRURILOR LA MOTRU ȘI MONISMUL SĂU NEUTRU<sup>1</sup>

MONA MAMULEA\*

MOTRU'S SCIENCE OF EVERYTHING AND HIS NEUTRAL MONISM

**ABSTRACT:** Motru's ontological system, which might be regarded in terms of a "neutral monism", was intended to reconcile the general idea of Kant's apriorism with some of the results reached by physics and psychology in the early decades of the 20<sup>th</sup> century. I will argue that Motru's hypothesis, although labelled by him as "realism", could be described as a "phenomenal scientific ontology" based on an understanding of metaphysics as a science of everything.

**KEYWORDS:** Constantin Rădulescu-Motru; Immanuel Kant; transcendental aesthetic; consciousness in general; empirical consciousness; psychophysical parallelism; double-aspect theory; phenomenal and scientific ontology; science of everything.

## 1. O NEVOIE DE CONCILIERE

La începutul secolului trecut, un filosof român școlit în laboratorul lui Wundt de la Leipzig încerca să ofere o perspectivă asupra conștiinței care să integreze atât apriorismul lui Kant, cât și înțelegerea pe care psihologia experimentală o dădea conștiinței, o conștiință care nu există separat de procesele psihice, în calitatea ei de sinteză generală a acestora<sup>2</sup>. Pe de o parte, ceea ce făcea posibil, la Kant, judecățile sintetice a priori era unitatea formală a aperccepției transcendente – fundamentul obiectivității cunoașterii. Conștiința care stă la baza obiectivității cunoașterii nu este, la Kant, conștiința empirică, individuală, ci o conștiință abstractă, o „conștiință în general” (*Bewusstsein überhaupt*). Pe de altă parte, psihologia experimentală inițiată de Wundt avea ca obiect o conștiință individuală concretă, care se supune aceluiași condiții la care se supun fenomenele fizice în general<sup>3</sup> – un concept al conștiinței cu totul diferit de conștiința transcendentală, strict formală, așa cum o înțelegea Kant<sup>4</sup>. Aceasta din urmă nu poate face obiectul

---

<sup>1</sup> Versiunea originală, în limba engleză, a acestui studiu (cu titlul „A neutral monism based on Kant: Constantin Rădulescu-Motru”) a fost publicată în *Revue Roumaine de philosophie*, 59, 1, 2015, pp. 73–84. Versiunea de față, mai extinsă, păstrează conținutul de idei și linia argumentativă a originalului.

<sup>2</sup> Această înțelegere a conștiinței fusese promovată de Wundt (Wilhelm Wundt, *Outlines of Psychology* [1897], Translated by Charles Hubbard Judd, Leipzig, Engelmann, 1897, p. 203).

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 204.

<sup>4</sup> „Intuiția dată trebuie subsumată unui concept care determină forma judecății în genere cu privire la intuiție, care leagă conștiința empirică a celei din urmă într-o conștiință în genere făcând

\* Academia Română: Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”

experienței de vreme ce ea însăși e cea care întemeiază orice experiență. Cum poate fi construită o teorie filosofică asupra conștiinței care să păstreze și apriorismul lui Kant, și conceptul de conștiință al psihologiei experimentale? Este ceea ce încearcă să obțină Constantin Rădulescu-Motru în 1912, ajungând în cele din urmă la o explicație metafizică de tipul unui monism neutru în contextul căruia fenomenele fizice și fenomenele psihice sunt forme ale uneia și aceleiași realități, care nu este nici fizică, nici psihică. Nu avem de-a face cu o realitate ultimă *transcendentă* – monismul lui Motru nu are nimic în comun cu așa-zisul idealism obiectiv, de exemplu. Realitatea fundamentală despre care vorbește Motru poate fi reprezentată rațional, pretinde el, prin legile energiei. Avem de-a face cu o energie universală – supusă determinismului și evoluției, iar conștiința umană (pe care Motru preferă să o numească „personalitate”) este produsul necesar al acestei evoluții. Nu numai că termenul de energie este împrumutat din științele naturii, dar energia care constituie realitatea este aceeași energie care, în fizică, se supune legilor conservării și transformării. Spre deosebire însă de energetismul lui Ostwald (pe care Motru l-a cunoscut la Leipzig), energetismul lui Motru face din conștiința umană mai mult decât o simplă formă de energie alături de toate celelalte. „Formele energiei psihice” au un statut de excelență, ele sunt rezultatul superior al evoluției energiei – și această energie continuă să evolueze. Din nou spre deosebire de Ostwald, al cărui energetism a fost văzut de istoricii științei ca fiind cel mai jenant aspect al operei sale<sup>5</sup>, energetismul lui Motru a fost întâmpinat pozitiv în mediul cultural românesc<sup>6</sup>, chiar dacă nimeni nu a elaborat mai apoi pe seama acestei propuneri.

Un lucru trebuie lămurit de la bun început. Conform intențiilor sale declarate, Motru și-ar fi construit monismul *pe baze științifice*. Ideea realității fundamentale nu este în niciun caz soluția disperată la care s-ar fi văzut în cele din urmă constrâns să recurgă pentru a răspunde la întrebările legate de problema relației minte–corp. Motru era familiarizat cu starea în care se aflau cercetările științifice la începutul secolului 20. Pe lângă cursurile de filosofie și psihofizică pe care le-a frecventat la München în 1890–1891, s-a înscris la cursuri de fizică, optică, antropologie, fiind hotărât să adâncească cercetările de fizică ale lui Wilhelm Eduard Weber și Gustav Theodor Fechner. Mai târziu, la Leipzig (1891–1893), la recomandarea lui Wundt, a studiat fizică experimentală, mecanică analitică, calcul

---

astfel ca judecățile empirice să fie universal-valabile. Un asemenea concept este un concept pur *a priori* al intelectului, care nu face nimic altceva decât să indice unei intuiții felul în care ea poate sluji în actul judecării”; Immanuel Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*, trad. de Mircea Flonta și Thomas Kleininger, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1987, p. 98 (4: 300).

<sup>5</sup> Bernadette Bensaude-Vincent, „Revisiting the controversy on energetics”, în B. Görs, N. Psarros, P. Ziche (eds.), *Wilhelm Ostwald at the Crossroads between Chemistry, Philosophy and Media Culture*, Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, 2005, p. 14.

<sup>6</sup> Colegul său de generație, Ion Petrovici, îl consideră primul filosof român care a produs o concepție originală sub influența lui Kant (Ion Petrovici, „Kant și cugetarea românească”, în I. Petrovici, *Studii istorico-filosofice*, ed. a II-a completată, București, Editura Casei Școalelor, 1929 [1925], pp. 236–237).

infinitesimal<sup>7</sup>. Simpla speculație metafizică asupra unei presupuse realități fundamentale nu era în măsură să satisfacă un tânăr care urmărea cu atâta aviditate rezultatele științelor naturii din vremea sa. Prima ediție a lucrării *Elemente de metafizică* este publicată în 1912 (a doua, completată, prilej cu care adaugă la titlu: „pe baza filosofiei kantiane” – în 1928), dar încă din 1891, la Leipzig fiind, îi scrie mentorului său din București, Titu Maiorescu, că inițierea sa în fizică l-a ajutat să-și înlăture nevoia de „substrat ipotetic”<sup>8</sup>. Prin urmare, energia despre care începuse să se vorbească tot mai mult în fizică a devenit, la Motru, *realitatea*. Discutând despre concepția sa monistă, a ținut să facă clar faptul că realitatea pe care o postulează el nu se află „în afara universului cunoscut”. Că nu este, așadar, o realitate transcendentă și nu are nimic în comun cu acele ipoteze moniste care explică unitatea fenomenelor prin instaurarea unui „ceva” (Dumnezeu sau „corpul Alpha”) în afara universului experienței<sup>9</sup>. Înainte de a vedea cum gândește Motru baza filosofică a acestui monism neutru, despre care afirmă deschis că este kantiană, voi aminti, pe scurt, locul pe care îl ocupa Kant în gândirea românească de la începutul secolului 20.

## 2. ȘCOALA LUI TITU MAIORESCU

Ideile lui Kant erau prezente în cultura română încă de la începuturile învățământului filosofic în limba română<sup>10</sup>, dar pătrunderea lor în discursul propriu-zis filosofic – o intrare triumfală concretizată în studii și analize de mare întindere – s-a produs abia cu filosofii<sup>11</sup> care s-au grupat în jurul lui Titu Maiorescu<sup>12</sup>, unii dintre aceștia considerându-se ei înșiși kantieni. În 1874<sup>13</sup>, Maiorescu începuse să țină prelegeri cu intrare liberă la Facultatea de Litere și

<sup>7</sup> Pentru informații privind perioada studiilor lui Motru, am consultat C. Schifirneț, *Constantin Rădulescu-Motru: viața și faptele sale*, București, Albatros, 2003, vol. I, cap. VI, „Studii în străinătate”.

<sup>8</sup> Scrisoare din 1 noiembrie 1891 către Titu Maiorescu, *apud* C. Schifirneț, *op. cit.*

<sup>9</sup> Constantin Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică pe baze kantiane* [1912], în *Personalismul energetic și alte scrieri*, ed. de Gh. Al. Cazan, București, Editura Eminescu, 1984, p. 505.

<sup>10</sup> În Țările Române, acest învățământ debutează în 1818 cu Gheorghe Lazăr (profesor la Școala Sf. Sava din București), care se familiarizase cu Kant în studiile sale de la Viena, iar, în Ardeal, în 1839 cu Simion Bărnuțiu (inițial la Gimnaziul din Blaj), care predă o filosofie kantiană mijlocită de Krug cu a sa *Handbuch der Philosophie und philosophischen Literatur* (1820).

<sup>11</sup> Printre aceștia: Constantin Rădulescu-Motru, Ion Petrovici, P.P. Negulescu, Mircea Florian.

<sup>12</sup> Personalitatea complexă a lui Titu Maiorescu, calitățile sale de retor, structura sa logico-critică, rigoarea și claritatea expunerilor pe care le făcea au contribuit fără îndoială la o mai bună receptare a ideilor kantiene din *Critica rațiunii pure*.

<sup>13</sup> Maiorescu nu este numit însă profesor al Facultății decât începând cu anul 1884. Până atunci, singurul profesor care predă filosofie la nou-înființata Facultate de Filosofie și Litere de la București (1864) era Ion Zalomit, și avem temeiuri să credem că prelegerile acestuia nu erau străine de Kant, dat fiind faptul că în 1848 Zalomit își dăduse doctoratul la Berlin cu o teză despre *Principiile și meritul filosofiei lui Kant (De Kantianae philosophiae principii ac dignitate, dissertatio inauguralis)*, Berlini, typi Gustavi Schade, 1848). Teza lui Zalomit nu a avut însă ecouri în epocă. Abia cu Maiorescu putem vorbi despre crearea unei audiențe permeabile la tezele kantiene.

Filosofie din București, iar una dintre temele sale predilecte era estetica transcendentă. Admirator al *Criticii rațiunii pure* (dar nu și al filosofiei practice kantiene), Maiorescu a rămas în memoria discipolilor ca fiind cel care, ca nimeni altul, l-a făcut popular pe Kant în atmosfera intelectuală românească<sup>14</sup>. Idealitatea spațiului și a timpului ajunsese subiectul favorit al ucenicilor, care urmăreau fascinați cum gândirea filosofică în acțiune destramă cele mai înrădăcinate iluzii ale gândirii comune<sup>15</sup>. Și una dintre aceste iluzii era ideea „vulgară”, spulberată de Kant, potrivit căreia conștiința umană reflectă realitatea. Tinerii din jurul lui Maiorescu se considerau observatorii privilegiați ai unei cotituri radicale în cunoaștere. Dar pe lângă faptul că Maiorescu era selectiv cu tezele kantiene (chiar și cu cele din prima *Critică*), avea o manieră proprie de a-l înțelege pe Kant, la care ajunsese, se pare, prin Schopenhauer<sup>16</sup>. Teza formelor apriorice ale sensibilității conducea în mod excentric, la Maiorescu, la o „metafizică realistă a imobilității”<sup>17</sup> (după expresia lui Petrovici<sup>18</sup>), în contextul căreia vedea, de pildă, acele „percepții extrasenzoriale” ale lui Swedenborg ca fiind o dovadă în sprijinul ideii că spațiul și timpul nu au existență obiectivă – mai mult, că aceste forme subiective ar putea fi, în anumite „momente” și la anumite persoane, „suspendate”<sup>19</sup>. La fel de libertin se purta Maiorescu și în chestiunea limitelor cunoașterii. Deși era puternic influențat de apriorismul kantian, căruia îi dăduse „o adeziune necondiționată”, Maiorescu, procedând „ca un adevărat filosof”, scrie Petrovici, aborda la curs „problemele cele mai înalte”, pentru ca ascultătorii și emulii săi să poată privi „în adâncurile realității”<sup>20</sup>. Un adevărat filosof, pare să spună memorialistul, nu se poticnește de limitele kantiene ale cunoașterii, ci merge mai departe, încercând să deslușească structurile esoterice ale realității. Cu alte cuvinte, un adevărat filosof nu ocolește metafizica – în sensul ei tradițional, prekantian.

Interesul susținut pentru Kant a coincis în cultura română cu începuturile popriu-zise ale filosofiei moderne. Între Dimitrie Cantemir<sup>21</sup> și Maiorescu nu s-au investigat în mod consecvent și original probleme filosofice de metafizică, ontologie, epistemologie. Direcția generală fusese aceea de *popularizare* a ideilor

<sup>14</sup> Vezi de pildă Ion Petrovici, „Kant și cugetarea românească”, în I. Petrovici, *Studii istorico-filosofice*, ed. cit., p. 227.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 231.

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 227–228, 230; Ion Petrovici, „Titu Maiorescu”, în I. Petrovici, *Studii istorico-filosofice*, ed. cit., pp. 240, 243.

<sup>17</sup> Această „metafizică” despre care vorbește discipolul lui Maiorescu aduce întrucâtva cu teoria mai recentă a timpului-bloc. Maiorescu credea, sprijinindu-se pe Kant, că ceea ce numim viitor este deja realizat, trecerea timpului fiind percepția noastră subiectivă (vezi Petrovici, „Kant și cugetarea românească”, în I. Petrovici, *Studii istorico-filosofice*, ed. cit., p. 230).

<sup>18</sup> Ion Petrovici, „Kant și cugetarea românească”, în I. Petrovici, *Studii istorico-filosofice*, ed. cit., p. 230.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 229.

<sup>20</sup> Ion Petrovici, „Titu Maiorescu”, în I. Petrovici, *Studii istorico-filosofice*, ed. cit., p. 263.

<sup>21</sup> Dimitrie Cantemir (1673–1723), prinț al Moldovei și filosof cunoscut mai ales pentru *History of the Growth and Decay of the Ottoman Empire* (London, 1734).

filosofice, îndeosebi a celor franceze și germane, amestecate în mod eclectic cu ideile religioase și/sau sociale ale compilatorului, căci obiectivul scrierilor era cel mai adesea extrafilosofic<sup>22</sup>. Dar nu numai cu începuturile filosofiei românești moderne a fost contemporan interesul pentru Kant, ci și cu deschiderea pentru metafizică, înțeleasă cel mai adesea în sensul ei prekantian, ca fiind cunoașterea unei realități aflate dincolo de experiență, a modului în care stau „cu adevărat” lucrurile. Practic, filosofia românească modernă s-a constituit pe fundalul unui apetit masiv pentru construcțiile de tip metafizic în sensul de mai sus, iar apriorismul transcendent și metafizica înțeleasă astfel alcătuiesc, trebuie să admitem, un cuplu straniu.

Pentru a putea înțemeia metafizica în calitate de disciplină al cărei scop este cercetarea realității în esența ei substanțială<sup>23</sup>, Petrovici, de exemplu, a negociat mai întâi cu ideea kantiană de limită a cunoașterii<sup>24</sup>, încercând să-i atenueze rigiditatea și să o facă mai flexibilă. Dar procedând astfel, Petrovici a pierdut chiar fundamentul pe baza căruia afirma că legile gândirii sunt, în mod riguros, legi ale naturii<sup>25</sup>. Critica făcută de Kant constituia însă un câștig mult prea important pentru a-l evita pur și simplu, oricât de dragă îi era lui Petrovici ideea unei realități în care lucrurile „stau cumva”, independent de mintea umană, și a unei metafizici care să cerceteze modul în care stau ele. Acesta este motivul pentru care Petrovici construiește profilul metafizicii în paralel cu „corectarea” apriorismului lui Kant. *Introducere în metafizică* (Ion Petrovici, 1924) conține lungi erate la Kant, un Kant care trebuia păstrat, dar și „depășit”<sup>26</sup>.

Și Constantin Rădulescu-Motru își înalță propriul edificiu pe măsură ce mai năruiește câte ceva din cel kantian. Începe cu o problemă pusă în termeni epistemologici, aproape kantieni (cum sunt posibile judecățile universale și necesare?), dar pe măsură ce înaintează alunecă pe nesimțite de la „cum cunoaștem” la „ce cunoaștem” – până când, în cele din urmă, iese cu totul din cadrele epistemologice ale discursului și se trezește în plină ontologie. O ontologie, e adevărat, destul de excentrică și care aduce mai degrabă cu o „ontologie

<sup>22</sup> Această dispoziție generală a epocii era în concordanță cu nivelul de cunoaștere filosofică din societatea română, în general, și cu starea concretă a acestei societăți în secolul al 19-lea, în care prioritățile erau de altă natură: cultivarea maselor, care trebuia să conducă la crearea conștiinței naționale și la constituirea politică și culturală a națiunii.

<sup>23</sup> Ion Petrovici, *Introducere în metafizică* [1924], ed. a II-a completată, București, Editura Casei Școalelor, 1929, p. 56.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>25</sup> Ion Petrovici, *Teoria noțiunilor* [1910], ed. a II-a, București, Tipografia „Jockey-Club” Ion C. Văcărescu, 1925, pp. 12, 25, 104 și *passim*.

<sup>26</sup> Am scris mai pe larg despre modul în care gândea Petrovici realitatea în: Mona Mamulea, „Câtă aparență, tot atâta realitate: Petrovici și domnița la ananghie”, în *Studii de istorie a filosofiei românești*, X: *Existență, ființă realitate*, București, Editura Academiei Române, 2014, pp. 155–163; Mona Mamulea, „«Măcar câteva întrezăriri». Petrovici și realitatea în sine”, în *Filosofie și viață. În Onorom Alexandru Boboc*, coord. Oana Vasilescu și Marius Augustin Drăghici, București, Editura Academiei Române, 2015, pp. 173–180.

fenomenală”, adică limitată la ceea ce se poate spune despre lumea fenomenelor, în sens kantian. Dar ideea de metafizică pe care se bazează o astfel de ontologie este diferită de cea a lui Petrovici.

### 3. METAFIZICA – O ȘTIINȚĂ A TUTUROR LUCRURILOR

În definiția pe care Petrovici o dădea cunoașterii de tip metafizic, accentul cădea pe tipul de obiect pe care îl are ea în vedere: „esența substanțială” a realității. Petrovici ar fi dorit să restituie metafizicii tradiționale demnitatea cognitivă pe care o pierduse, dar fără să încerce a-i schimba și obiectul, care trebuia să rămână fundamentul adevărat și ultim al realității. În lipsa unui astfel de obiect ultim, credea el, metafizica nu-și merită numele și efortul. Dar nu poți să-ți fixezi ca obiect de cercetare realitatea în sine și să rămâi totodată kantian până la capăt. Cum a procedat Petrovici? A scos limitele kantiene ale cunoașterii din contextul lor epistemologic, le-a spațializat, după care le-a subminat<sup>27</sup>. Argumentarea sa nu era posibilă fără „ontologizarea” lui Kant. Motru are un alt *modus operandi*.

În definiția pe care o dă el metafizicii<sup>28</sup>, concepută ca *știință*, accentul nu mai cade pe obiect, ca la Petrovici (căci obiectul ei este, la Motru, *lumea însăși*), ci pe *tipul de cunoaștere* pe care ea se angajează să îl ofere: cunoașterea „cea mai completă” și „mai puțin relativă” despre lume. Această înțelegere este esențială atât pentru cariera filosofică a lui Motru, cât și pentru propria sa „metafizică pe baze kantiene”. Metafizica are trei obiective: (1) să creeze un acord între rezultatele științelor speciale și să le facă compatibile; (2) să discute conceptele și principiile fundamentale ale fiecărei științe în parte; (3) să unifice rezultatele științelor speciale și să ofere o perspectivă „totală” asupra obiectului, văzut ca „întreg”. Cel de-al treilea scop vine în completarea celui dintâi: metafizica are menirea de a soluționa divergențele care apar între rezultatele diferitelor științe speciale prin integrarea acestora din urmă într-un tablou unitar. Științele „speciale” pot să ofere doar o perspectivă limitată asupra obiectului lor, iar rolul metafizicii, care se află deasupra tuturor științelor particulare, este să furnizeze *perspectiva totală*<sup>29</sup>. Cunoașterea științifică, așa cum pare să o vadă Motru, este departe de a fi unitară. Fiecare disciplină științifică decupează o porțiune din natură, pe care o investighează fără să se preocupe prea mult nici de rezultatele celorlalte discipline,

<sup>27</sup> Mai pe larg în Mona Mamulea, „«Măcar câteva întrezăriri». Petrovici și realitatea în sine”, în *Filosofie și viață. In Honorem Alexandru Boboc*, ed. cit., pp. 173–180.

<sup>28</sup> „Metafizica este știința care are de scop de a ne da cunoștința cea mai completă și cea mai puțin relativă despre lume” (Constantin Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiane* [titlul inițial a fost *Elemente de metafizică. Principalele probleme ale filosofiei contemporane pe înțelesul tuturor*, 1912; ediția definitivă, cu titlul *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiane*, a fost publicată în 1928], în *Personalismul energetic și alte scrieri*, ed. de Gh. Al. Cazan, București, Editura Eminescu, 1984, p. 393). În acest articol, toate trimiterile vor fi făcute la ediția din 1984.

<sup>29</sup> Constantin Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiane*, ed. cit., pp. 394–396.

nici de integrarea propriilor ei rezultate într-un tablou mai vast. Ca urmare, realitatea este *segmentată*, iar cunoașterea ei oferă priveliștea sacadată a unor piese de puzzle care, pe lângă faptul că nu se potrivesc între ele, ratează constituirea unei imagini de ansamblu coerente. Avem nevoie, așadar, pe lângă științele „speciale”, de o știință care să se ocupe de acest tablou teoretic fragmentar, care să „cizeleze” piesele și să termine puzzle-ul. Aceasta este metafizica, știința *generală*. În concepția lui Motru, ea nu cercetează realitatea în mod direct, așa cum procedează științele speciale; metafizica administrează (și pune ordine în) teoriile științifice, ba mai mult, construiește o explicație de ansamblu capabilă să le integreze pe toate. Ea este departe de a fi o *ancilla* a fiecărei științe particulare în parte, camerista care face ordine după toți. După Motru, metafizica este știința suverană, întrucât ea singură are competența de a inspecta și explica principiile pe care se bazează fiecare știință în parte, precum și capacitatea de a produce cunoaștere panoramică. Motru nu pretinde că oamenii de știință nu ar fi capabili să explice în mod satisfăcător fundamentele lor teoretice. Ceea ce pretinde el este că aceștia, în măsura în care o fac, își părăsesc știința și recurg la metafizică.

Această înțelegere a metafizicii ca știință a întregului constituie practic fundalul propriului său sistem ontologic expus inițial în *Elemente de metafizică* și dezvoltat mai târziu. Ceea ce l-a determinat să creadă în necesitatea unei astfel de științe generale a fost constatarea unui dezacord fundamental între anumite rezultate ale științelor particulare, mai ales între cele ale fizicii și psihologiei – adică științele *naturii* și științele *sufletului*. „Teoria aspectului dual” pe care urmează să o construiască va face dreptate ambelor regiuni existențiale (natura și sufletul), punându-le să reprezinte două aspecte ale aceleiași realități. Faptul că Motru a urmat o dublă pregătire intelectuală a contribuit, și el, la perspectiva sa de mai târziu. După întâlnirea cu ideile lui Kant (intermediată de Maiorescu, la Universitatea din București), Rădulescu-Motru a mai avut parte de o întâlnire remarcabilă: cu întemeietorul psihologiei experimentale. Urmase la Paris, în 1889–1890, cursuri de psihologie la École pratique des hautes études (audiase conferințele de psihologie fiziologică ale lui Jules Soury, participând și la lucrările de laborator ale lui Henri-Étienne Beaunis). Asistase, de asemenea, la Collège de France, la cursurile lui Théodule Ribot. Sfătuit de Soury să-și continue studiile de psihologie în Germania, ajunge în cele din urmă la Leipzig (1891) pentru a urma studii doctorale cu Wilhelm Wundt, în al cărui laborator de psihologie experimentală a lucrat până în 1893<sup>30</sup>. Întors la București și ajuns conferențiar la universitate (din anul 1897), a publicat *Problemele psihologiei* (1898), unde investiga posibilitățile acestui domeniu de cercetare – care căpătase recent autonomie în raport cu filosofia – de a se constitui într-o disciplină științifică. Motru era convins că de modul în care psihologia reușește să se constituie ca știință *depinde și soarta filosofiei*<sup>31</sup>. După ce Kant a arătat rolul pe care îl joacă conștiința

<sup>30</sup> C. Schifirneț, *op. cit.*

<sup>31</sup> C. Rădulescu-Motru, *Problemele psihologiei*, București, Librăria Socec, 1898, p. 38.

în constituirea realității fenomenale, nu mai este posibilă, crede Motru, o filosofie dezinteresată de modul în care funcționează aceasta.

Se poate, așadar, constitui psihologia într-o disciplină științifică? Care sunt șansele ei de a-și explica obiectul (totalitatea fenomenelor psihice) cu o metodologie la fel de riguroasă ca cea utilizată în științele naturii? Înainte de toate, Motru trebuia să arate că fenomenele psihice sunt ele însele apte să constituie un obiect al cercetării științifice, că nu sunt, în raport cu fenomenele fizice, niște simple *epifenomene*. Pentru aceasta, recurge mai ales la Wundt, care avansase ipoteza unui „paralelism psihofizic”:

„[...] rezultă că trebuie să existe o relație necesară între toate faptele care aparțin simultan ambelor tipuri de experiență, experienței mediate a științelor naturale și experienței nemediate a psihologiei, căci ele nu sunt altceva decât componentele unei singure experiențe care, în cele două cazuri, este doar privită din perspective diferite. De vreme ce faptele aparțin ambelor sfere, trebuie ca fiecărui proces elementar din partea fizică să-i corespundă un astfel de proces în partea psihică. Acest principiu general este cunoscut ca principiul paralelismului psiho-fizic”<sup>32</sup>.

Să reținem însă că Wundt a arătat în același timp că nu are în vedere *două regiuni existențiale distincte*, fizicul și psihicul, ci mai degrabă două perspective ale unora și acelorași fenomene. Deși a fost interpretată în mod eronat ca fiind metafizică<sup>33</sup>, ipoteza lui Wundt se prezintă pe ea însăși ca fiind empirică. Wundt a făcut foarte clar faptul că principiul său nu are nicio legătură cu postularea metafizică a unei substanțe unice cu două atribute, fenomenele fizice și fenomenele psihice, – cu atât mai puțin cu postularea a două substanțe distincte care să comunice între ele într-un mod misterios. Principiul său empiric pornește de la supoziția că există *o singură experiență* care, atunci când devine subiectul cercetării științifice, este deschisă la două tipuri diferite de abordare<sup>34</sup>. Științele naturii și psihologia nu au de-a face cu conținuturi diferite ale experienței, ci cu unul și același conținut, pe care îl tratează din perspective diferite<sup>35</sup>. Ca atare,

„[...] exact așa cum unul și același obiect, de exemplu un copac pe care îl percep în fața mea, ajunge în sfera științei naturale ca obiect exterior, iar în cea a psihologiei, în calitate de conținut al conștiinței, tot astfel există o multitudine de fenomene în viața fizică ce sunt în mod uniform conectate cu procese ale conștiinței, în vreme ce acestea din urmă sunt întotdeauna legate de procese care au loc în organismul viu”<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Wilhelm Wundt, *Outlines of Psychology* [1897], Translated by Charles Hubbard Judd, Leipzig, Engelmann, 1897, pp. 317–318.

<sup>33</sup> Vezi comentariul lui Alan Kim: „Wilhelm Maximilian Wundt”, în *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/wilhelm-wundt/>>.

<sup>34</sup> Wilhelm Wundt, *Outlines of Psychology*, ed. cit., p. 318.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 322.

<sup>36</sup> Wilhelm Wundt, *Principles of Physiological Psychology* [1874], vol. I, London, The Macmillan, 1904, p. 1.



Motru a luat de la Wundt principiul paralelismului psihofizic și l-a transformat în conformitate cu concepția sa ontologică.

#### 4. ÎNȚELEGEREA ȘTIINȚEI ESTE ÎNȚELEGEREA CONȘTIINȚEI

Psihologia are ca obiect *conștiința*, științele naturii au ca obiect *lumea naturală*. Dar cum poate conștiința să cunoască lumea naturală și să formuleze cu privire la ea adevăruri universal valabile? Prima sarcină asumată de Motru ține de necesitatea de a stabili o legătură esențială între cele două, conștiință și lume. Wundt i-a fost, fără îndoială, de ajutor, dar Motru nu se afla în căutarea unei ipoteze empirice, ci a uneia metafizice – luată în sensul său, discutat mai sus. O astfel de legătură era necesară pentru a putea răspunde la întrebarea: ce ne dă asigurarea că mintea/conștiința noastră este capabilă să formuleze afirmații cu caracter universal valabil cu privire la univers, cu alte cuvinte: ce ne îndreptățește să credem că ceea ce considerăm ca fiind cunoaștere științifică despre lume este o sumă de enunțuri necesare, iar nu provizorii? Metafora conștiinței-oglină, care a însoțit gândirea filosofică încă din Antichitate, nu poate oferi o soluție în această privință. Ideea că mintea umană *reflectă* realitatea înconjurătoare – o realitate plasată în afara ei și de o altă natură decât ea – nu garantează caracterul universal-necesar al cunoașterii. Conștiința-oglină nu poate surprinde decât *o parte* din univers. Căci pentru a putea fi surprins în întregime, acesta trebuie să stea întreg în fața ei, să-i fie dat în totalitatea lui. Or, în concepția clasică, universul nu îi este dat conștiinței decât parțial, prin urmare și afirmațiile despre el nu pot fi decât fragmentare. În această idee, a conștiinței-oglină, se află, crede Motru, originea unei alte metafore greșite, aceea a „omului-vierme”, strivit de măreția unui univers pe care nu-l va putea cuprinde niciodată pentru că organul cunoașterii sale este mult prea modest.

Metafora conștiinței-oglină aruncă o prăpastie între mintea omului și lume. Oglindirea este un simplu „proces mecanic” care nu face altceva decât să separe natura oglinzii de natura oglinditului. Pentru ca universul să poată fi descris prin propoziții cu caracter universal-valabil, trebuie să existe o legătură esențială între conștiința cunoscătoare și obiectul ei. Metafora conștiinței care reflectă lumea nu se poate constitui într-o astfel de legătură. Și aici intervine în scenă Kant. El este cel care a reușit să demitizeze pentru totdeauna conștiința-oglină. Până la Kant, niciunul dintre filosofi – materialişti sau idealişti – nu a pus serios la îndoială credința că simțurile și rațiunea sunt un fel de oglinzi care primesc impresii din afară pentru ca, pe baza acestora, să reconstituie apoi, mai mult sau mai puțin fidel, tabloul lumii reale<sup>37</sup>. Arătând că spațiul și timpul nu sunt proprietăți ale lumii exterioare și că, în calitatea lor de intuiții a priori ale conștiinței noastre, sunt independente de experiență, Kant a demontat metafora oglinzirii și *a deschis o nouă cale pentru filosofie*<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiane*, ed. cit., p. 417.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 419.

Să vedem de ce este atât de importantă pentru Motru răsturnarea de perspectivă care i se datorează lui Kant. Înainte de toate, prin spulberarea metaforei care izola atât de dramatic oglinda de ceea ce oglindește, înțelegerea lui Kant permite aducerea celor două, minte și natură, la unitate.

Nu există o lume a atomilor, ori o lume a formelor sau a ideilor, în deosebire de lumea simțurilor, ci există o singură lume, aceea care se formează din împreunarea formelor și determinărilor *a priori* ale conștiinței active cu materialul adus de simțuri<sup>39</sup>.

### Conștiința

„se ridică de la rolul de pasivitate pe care îl avea până aici [până la Kant, n.m.], la rolul de organizatoare a lumii. Icoana universului întreg se plămădește în conștiința omenească după formele și funcțiunile *a priori* ale acesteia”<sup>40</sup>.

Cu Kant, s-a încheiat, așadar, nu numai analogia conștiință-oglină, ci și analogia om-vierme. Ideea că mintea contribuie activ la constituirea realității<sup>41</sup> este esențială pentru construcția lui Motru. Este vorba, desigur, despre realitatea fenomenală, realitatea care face obiectul științelor și care, odată cu Kant, s-a deplasat din exteriorul individului în interiorul acestuia. Motru îl prezintă pe Kant ca și cum acesta din urmă *ar fi mutat sediul realității* din exteriorul conștiinței în interiorul ei. Dar perspectiva epistemologică a lui Kant, legată de *modul* în care cunoaștem, va deveni în cele din urmă, la Motru, o perspectivă care ne spune *ce este acel ceva* pe care îl cunoaștem.

Odată cu Kant, realitatea pe care o înregistrăm și pe care o studiază științele nu mai este o lume materială independentă de noi și nici o simplă oglindire parțială și imperfectă realizată de conștiința noastră. Ea este un produs obținut prin aplicarea funcțiilor conștiinței la impresiile venite din afară. Legătura pe care o stabilise Kant între conștiință și lume, deși Motru o considera remarcabilă, nu era însă de natură să-l mulțumească întru totul, căci ar fi vrut o explicație detaliată cu privire la mecanismele prin care o conștiință *individuală* ajunge să constituie realitatea, iar nu o conștiință *în genere*. După revoluția lui Kant, crede Motru, *înțelegerea științei* a devenit *înțelegerea conștiinței*. Înțelegând conștiința, înțelegi și obiectul pe care aceasta îl constituie, adică lumea ca obiect al științei. Psihologia era însă mult prea „înapoiată” pe vremea lui Kant, spune Motru, iar acum, date fiind progresele acesteia, a sosit vremea ca apriorismul să fie modificat în conformitate cu noua știință a conștiinței.

La Kant, conștiința care creează realitate nu este în niciun caz conștiința individuală, empirică. Dacă lucrurile ar sta astfel, credea Kant, cunoașterea științifică ar fi imposibilă. Adevărurile fundamentale ale științei nu se pot baza pe simple asocieri de date provenind din simțuri. Kant a rezolvat problema cunoașterii

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 418–419.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 418.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 419.

introducând în chiar structura minții umane niște cadre independente de experiență, care o condiționează pe aceasta din urmă și, totodată, o fac posibilă. Astfel, propozițiile necesare și universale nu pot fi contrazise fără a se contrazice, totodată, alcătuirea minții umane. Până aici Motru îl aprobă pe Kant. Dar îi reproșează că a întemeiat cunoașterea într-o identitate *abstractă* (este vorba despre unitatea apercipției transcendente) și a scindat conștiința umană într-o conștiință empirică (ce nu poate produce adevăruri universal-necesare) și o conștiință în genere, care face posibile experiența și cunoașterea, dar care este strict formală și nu are nimic în comun cu conștiința umană individuală. O astfel de conștiință nu există, spune Motru. Nu este legitim să separăm conștiința de conținuturile ei. Conștiința nu mai poate fi concepută ca o spectroare a actelor de conștiință; ea este mai degrabă suma acestora. Greșeala lui Kant ar sta îndeosebi în faptul că a disociat între o conștiință în genere, văzută ca fiind neschimbătoare, și actele de conștiință – văzute ca fiind supuse schimbării. Prin urmare, problema ridicată de Kant – cum sunt posibile judecățile sintetice a priori – rămâne fără un răspuns satisfăcător, crede Motru. Kant ar fi dedus ilegitim formele și funcțiile a priori ale conștiinței din ideea unei conștiințe abstracte și a ratat, astfel, fundamentarea științei. Formele și funcțiile a priori ale conștiinței trebuie căutate acum în „multiplicitatea actelor reale de conștiință”. Procedul nu va mai fi deductiv, ca la Kant, ci inductiv. Din studierea în condiții de laborator a actelor de conștiință trebuie extras prin inducție ceea ce condiționează elaborarea adevărilor științifice<sup>42</sup>.

Problema ridicată de Kant (și ratată din pricina fragmentării pe care ar fi făcut-o), rămâne, așadar, de discutat mai departe: cum sunt posibile adevărurile științei, universale și necesare, când în conștiința noastră individuală noi nu avem decât datele simțurilor, care se asociază între ele după interesele temporare ale subiectivității noastre? Cum sunt posibile judecățile necesare și universale, când noi avem o conștiință subiectivă și individuală?<sup>43</sup> Primul pas în rezolvarea problemei este înlăturarea dualității dintre cele două conștiințe. („Perspectiva kantiană se poate continua, credem noi, [...] fără acest dualism”<sup>44</sup>.) Al doilea pas este eliminarea întâmplării din fenomenele care se produc la nivelul psihicului uman. Modul în care se constituie „materialul simțurilor” și modul în care se constituie gândul abstract trebuie să fie echivalente și să se producă după aceleași legi:

„Nu poate fi, de o parte, empirism și hazard, iar de cealaltă parte, rigiditate formală și certitudine; sau, dacă așa ceva poate fi, atunci nu avem înaintea noastră două părți ale unui același suflet omenesc, ci avem două suflete deosebite, care n-au niciun mijloc de a se cunoaște unul pe altul”<sup>45</sup>.

Opoziția dintre funcțiile sufletului și funcțiile intelectului trebuie deci, și ea, prohibită. Al treilea pas al lui Motru este de fapt un salt: un salt în ontologie. Pentru

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 431.

<sup>43</sup> *Ibidem*, pp. 455–456.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 459.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 463.

a întemeia știința, Kant a înlocuit unitatea universului cu unitatea conștiinței umane. Dar ce ne îndreptățește, spune Motru, să substituim vechea perspectivă a metafizicii raționaliste cu una în care știința despre întregul univers se fundamentează doar în unitatea unei părți a acestuia? Ce are această unitate a conștiinței atât de deosebit încât să fim îndreptățiți să luăm afirmațiile deduse din alcătuirea ei drept adevăruri necesare și universale cu privire la întreg universul? Ce face ca formele a priori, deduse din unitatea unei părți a universului, să fie valabile pentru universul întreg? În acest punct Motru recurge la metafizică, întrucât problema, crede el, nu poate fi investigată mai departe decât de această „știință” care are vocația unificării și a totalității. Este vorba, desigur, despre metafizică în sensul precizat anterior, sensul la care aderă Motru. Așadar, pentru ca unitatea conștiinței să poată constitui fundamentul științei, trebuie dovedit că între conștiință și univers nu există o relație de tip parte–tot, ci *raporturi de corelație de tipul celor care se instituie între aspectele unei și aceleiași realități*. Știința își poate găsi un temelie solid în unitatea conștiinței numai în măsura în care realitatea din conștiință se poate identifica cu realitatea din univers<sup>46</sup>.

Paralelismul psihofizic despre care vorbea Wundt este înlocuit, prin urmare, cu soluția *identității* dintre cele două „aspecte” ale realității: fenomenele fizice și fenomenele psihice. Ca ipostaze ale unei energii unice, ele constituie aceeași realitate, dar o realitate situată *în interiorul fenomenal al universului de cunoscut*. Interesul lui Motru se păstrează în limitele lumii fenomenale. Lumea care ne preocupă aici este totuna cu materialul empiric: e lumea pe care o investighează știința. Între *acest* material și fenomenele psihice instituie Motru o identitate substanțială. Când Motru spune „conștiință” și „univers”, nu se referă la fenomenele psihice, pe de o parte, și la ceva care se constituie *independent* de conștiința umană, pe de altă parte. Riguros vorbind, ambele ipostaze ale realității sunt determinate din *interiorul* conștiinței. Nu are rost să ne întrebăm ce este dincolo de universul nostru, căci, în afara lui, nimic nu este „definit și stabil”, nimic nu este, cu alte cuvinte, *determinat*. („Întreg cuprinsul universului este în același timp și cuprinsul conștiinței”<sup>47</sup>.) Chiar dacă Motru se îndepărtează de Kant în ceea ce privește *fundamentul* cunoașterii (care la Kant era unitatea apercipției transcendente), el rămâne kantian în ceea ce privește *posibilitățile* cunoașterii. În plus, nici Motru nu se gândește, așa cum nu s-a gândit Kant, să suprimă cu totul ideea unei realități externe, independentă de conștiința umană. Dar știința nu pe *această* realitate o are ca obiect. Prin urmare, nici metafizica – așa cum o vede el,

<sup>46</sup> *Ibidem*, pp. 475–477.

<sup>47</sup> „Există în această desfășurare a universului un ceva fix, un substrat real care să unifice fenomenele fizice cu fenomenele psihice? Un singur răspuns pot avea toate aceste întrebări, și anume: răspunsul sugerat de filosofia lui Kant. Punctul fix pe care îl căutăm nu poate să fie decât în conștiința noastră. Prin fixitatea acestei conștiințe, universul întreg are o dreaptă și o stângă, un sus și un jos; această conștiință dă coordonatele fixe ale fenomenelor. Această conștiință este condiția necesară a tuturor fenomenelor, căci întreg cuprinsul universului este în același timp și cuprinsul conștiinței; tot ce există, există pentru noi ca un produs al conștiinței.” (Rădulescu-Motru, *ibidem*, p. 506)

ca știință a întregului, ca unificatoare a teoriilor științifice – nu poate să spună nimic despre ea.

Motru vorbește despre ipoteza sa ca despre un „monism”. Dar nu un „monism idealist”, de tipul celui pe care l-a construit Fichte pornind de la conștiința transcendentă a lui Kant și eliminând cu totul ideea unui „lucru în sine”. Sintagma „monism neutru” nu era încă utilizată în epocă. Probabil că Russell a folosit-o mai întâi în legătură cu William James și descriind-o ca pe o doctrină „potrivit căreia materialul din care este construită lumea nu este nici minte, nici materie, ci este ceva anterior ambelor”<sup>48</sup>. Putem însă vorbi, în ceea ce îl privește pe Motru, de un monism neutru (sau de o teorie a aspectului dual) care caută să rezolve problema minte–lume prin postularea unei realități fundamentale care nu este nici fizică, nici psihică, dar în care cele două aspecte ale ei, fizicul și psihicul, coincid. Monismul neutru al lui Motru are două trăsături distinctive: *fenomenalismul* (prin faptul că păstrează realitatea în limitele lumii fenomenale – trăsătură datorită căreia putem spune că rămâne kantian) și *scientismul* (convingerea că această realitate fundamentală poate fi pusă în evidență și studiată prin metode strict științifice). Fenomenele psihice și fenomenele fizice sunt guvernate de aceleași legi, iar aceste legi sunt legile energiei. Energia este realitatea fundamentală, dar nu este genul acela de realitate despre care numai speculația poate să ne spună câte ceva. Este o realitate care se supune tuturor legilor despre care se vorbea în științele epocii sale – legea evoluției, legea entropiei, legea conservării, determinism ș.a. Este, așadar, o realitate *măsurabilă* științific.

---

<sup>48</sup> *Apud* Galen Strawson, *Mental Reality*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press, 1994 p. 97.