

FILOSOFIE ȘI PSIHOLOGIE: TANGENȚE CONCEPTUALE ȘI DISCIPLINARE SEMNALATE DE FILOSOFI ȘI PSIHOLOGI ROMÂNI

(bibliografie și note de TITUS LATES*)

[...] filosofăm când vorbim despre relații în mod științific.

Chiar și relația stabilită între obiecte sensibile, deși există în lumea materială, constituie marea realitate imaterială. Orice obiect sensibil apare izolat, iar orice obiect izolat este sensibil, numai relația este imaterială. Acestea fiind obiectul însuși al filosofiei, urmează că filosofia este știința imaterialului, știința rațională.

Relația însă există numai în măsura în care suntem conștienți de ea. Conștiința aceasta făurește, la rândul ei, alte relații în sine și în afara sa. Prin urmare, cunoașterea se întemeiază:

– pe de o parte, pe conștiința ce o avem despre lucruri exterioare și pe interdependența lor; aceasta din urmă se naște din modificările provocate de organele senzoriale în aparatele centrale ale creierului. Asemenea exerciții ale conștiinței se numesc *reprezentări*;

– pe de altă parte, pe conștiința ce o avem despre reprezentări, precum și pe interdependența lor; acestea pot fi exprimate prin legi care determină acțiunea, dispariția și reapariția reprezentărilor, întemeind și condiționând diversitatea și succesiunea stărilor sufletești.

Aflarea acestora constituie obiectul primei – și celei mai de seamă – părți a filosofiei: *psihologia*.

Titu Maiorescu, *Einiges philosophische in gemeinfasslicher Form*, Berlin, Nicolaische Verlagsbuchhandlung, 1861, pp. 27–28. În românește de Ion Herdan, în: Titu Maiorescu, *Scrieri din tinerețe (1858–1862)*, ediție îngrijită, prefață și note de Simion Ghiță, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1981, pp. 179–180.¹

[...] un simplu plus sau un simplu minus de senzații subiective transformă cu desăvârșire aspectul lumii pentru cunoștința noastră. Cunoștința noastră *actuală* despre lume e dar *relativă* la starea *actuală* a sensibilității noastre. Dacă lumea de noi toți cunoscută ni se prezintă așa cum ni se prezintă, cauza este că așa ne-o prezintă simțurile noastre, iar nu că așa este ea în ea însăși. E incontestabil, că pentru alți oameni, pentru alte ființe, cu o sensibilitate diferită de a noastră, lumea trebuie să aibă un aspect cu totul diferit de aspectul pe care îl are pentru noi. E de asemenea incontestabil, că dacă în cursul neîncetatei evoluțiuni a formelor organice, sensibilitatea omenească, – dezvoltându-se neconținut – va ajunge să capete simțuri noi și, prin ele, un plus de senzații, aspectul lumii va deveni atunci cu totul diferit de aspectul pe care îl are astăzi.

P. P. Negulescu, „Psihologia cozmogoniilor”, *Arhiva* (Iași), anul VI, no. 9, 1895, p. 491.²

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

Cum este cuvântul așa este și faptul sufletesc. Înțelesul lui psihologic este un fel de vocabular pentru științele filosofice, consistă în scopul special, pe care fiecare dintre ele îl urmărește. Logica urmărește adevărul, morala urmărește cunoașterea normelor de conduită, pedagogia urmărește cunoașterea normelor după care să se facă în mod util dezvoltarea corpului și sufletului, etc., toate aceste științe acordă faptelor sufletești atenția care este legată de scopul lor special, iar nu atenția pe care o cere cunoștința psihologică. Adeseori cunoștința psihologică este neglijată. Bineînțeles această neglijare nu contribuie la progresul acestor științe, de fapt însă neglijarea există în multe cazuri și trebuie s-o constatăm. Sunt mulți istorici, logicieni, moraliști care se feresc a se lăsa influențați de teoriile psihologice.

Ce concluzie trebuie să scoatem din aceste considerațiuni? Trebuie să tragem concluzia că raportul de fundare între psihologie și celelalte științe filosofice nu trebuie să-l înțelegem ca un raport de subordonare. Științele speciale nu au rolul de a aplica în mod servil cunoștințele date de psihologie, ci ele își au fiecare sistematizarea lor proprie, punctul de vedere special. Între psihologie și științele enumerate mai sus, există în adevăr un raport strâns, dar nu de fundare, ci de reciprocitate. Psihologia și celelalte științe filosofice se susțin în creșterea lor, prin împrumuturi reciproce. Psihologia este un izvor de cunoștințe pentru istorie, pedagogie, morală, logică, etc., dar, la rândul lor și aceste științe, prin cercetările lor speciale, aduc o importantă contribuție la progresul psihologiei.

Constantin Rădulescu-Motru, *Elemente de psihologie. Lecțiuni pentru școlile secundare*, ediția a 7-a revăzută, București, Editura Socec & Co., 1941, p. 27.³

[...] față de Filosofie, Psihologia e o prețioasă știință auxiliară. Orice realitate (fie ea fizică, fie operație logică etc.), este totodată și un act psihic. E un principiu exact, care însă nu conduce la Psihologism. Dacă scoatem din sinteza filosofică fenomenele psihice propriu zise (căci și acestea sunt elemente ale sintezei) între viața psihică și restul realităților sintezei, nu poate fi subordonare ci numai un *paralelism*. În acest caz cel mult se poate spune – și aici cu toate restricțiile convenite – că în ocazii de obscuritate a fenomenelor sintezei, se poate cere detalii prețioase de la seria paralelă, adică de la lanțul fenomenelor psihice. Cum există un paralelism psiho-fisic (considerat ca principiu empiric) există și un *paralelism psiho-filosofic* în înțelesul indicat. Legile psihice sunt sau înglobate în lăuntru sintezei totale, și atunci Psihologia se are către Filosofie ca parte la tot (ca orice altă știință); sau în ce privește restul fenomenelor sintezei (ireductibile la viața sufletească), legile psihice pot fi consultate, pentru lămuriri și întăriri în virtutea paralelismului lor neîncetat. Deci încă odată auxiliar al Filosofiei iar nicidecum baza ei.

Ion Petrovici, „Filosofie și Psihologie”, în *Cercetări filosofice*, Iași, Tipografia „Dacia” Iliescu, Grossu & Comp., 1907, pp. 69–97.⁴

Terminologia psihologiei curente a creat și întreține o serie de confuziuni destul de grave în relațiile dintre diversele noțiuni filosofice. Ea e, de fapt, o continuă și multiplă catahreză materialistă. Această terminologie „solidificatoare” vorbește de o „conștiință” în care se găsesc concepte, ca niște corpuscule într-o cutie. Memoria e privită ca un rezervor de reprezentări care trec pragul „în afară” sau „în lăuntru” acestei conștiințe, atenția e înfățișată ca un obiectiv de aparat fotografic ce „se îndreaptă” asupra diferitelor obiecte (desigur preexistente, *existente în sine* căci altfel nu s-ar putea îndrepta asupra lor).

De fapt conștiința e o calitate a elementelor memoriale și exclusiv a lor. Căci tot ceea ce e încă actual, (de ex. senzația pură fără acel adaos memorial prin care se face percepția, recunoașterea și asimilarea) nu stă „în” conștiință, ci numai reprezentările evocate ce i se atașează îi acordă calitatea de a fi conștient.

Îndreptarea atenției și evocarea memorială sunt de fapt unul și același fenomen mintal. Actul de evocare a imaginii e unul și același lucru cu actul atenției, iar materialul imaginii e însuși conținutul actului de atenție.

Eugeniu Sperantia, *Contribuțiuni la psico-biologia gândirii*, Oradea-Mare, Tipografia și Librăria Românească, 1922, p. 14–15.⁵

Conștiința, de care se ocupă psihologia, ca obiect al ei, este numai o parte din dat, și anume, o „parte” din datul *real*, deoarece realitatea pe lângă conștiințe (suflete) cuprinde și corpuri.

Cum orice teorie a cunoștinței se sprijină, dacă nu totdeauna pe psihologie, cel puțin pe fundamentul acesteia (opозиția reală între conștiință și lume), ridicarea teoriei cunoștinței la rangul de *știință fundamentală* este o adevărată uzurpare. Nimeni nu tăgăduiește legitimitatea psihologiei cunoștinței, adică a cercetării cauzale a condițiilor *reale*, în care *fiecare* conștiință ajunge să posede lumea; însă psihologia nu ne spune: ce este cunoștința ca atare (datul în genere) și nici măcar ce este realitatea psihică în raport cu restul realității. De bună seamă, nu pot vorbi de un obiect real, dacă nu-l am ca realitate psihologică (percepție, reprezentare); însă el nu e real, numai fiindcă e percepția mea, adică numai ca percepție, afară numai dacă nu transform obiectul într-un „conținut de suflet” și în acest caz un alt obiect „independent de conștiință” devine problematic.

Psihologia ca atare ne oferă numai un aspect parțial al *realității*, și în consecință ea nu poate constitui nici un punct de vedere lipsit de prejudecăți, nici un observator pe cea mai înaltă poziție a cugetării omenești. Psihologia se sprijină pe un număr de determinări filosofice fundamentale, a căror legitimitate ea n-o mai cercetează ci o ia ca acordată. Psihologia nu s-ar fi constituit ca știință specială, dacă ar fi trebuit să cerceteze mai întâi: ce e realitatea în genere, ce e sufletul și ce e corpul. Psihologia are la temelie ei, ca premise implicite, realitatea sufletului ca și a corpului, și tocmai această realitate precum și determinarea naturii sufletului și corpului sunt o temă a filosofiei.

Psihologia e fundată pe filosofie (ca determinare a datului în genere), nu filosofia pe psihologie: *logicește* filosofia are prioritate față de psihologie. Amestecul dintre aspectul parțial al psihologiei și aspectul general al filosofiei, patent sau latent oricărei teorii a cunoștinței, este o greșală destul de răspândită în filosofie: e un *hysteron-proteron*, o *petitio principii*.

Mircea Florian, „Filosofia ca disciplină teoretică”, în *Reconstrucție filosofică*, București, Casa Școalelor, 1943, pp. 74–76.⁶

Există *două feluri* de a studia faptele sufletești: există o *metodă strict psihologică*. Această metodă strict psihologică se mărginește a studia pe individ în timp și loc precis: anumite fenomene și anumite procese. Există însă și o altă metodă: aceea de a lăsa să se sublimizeze oarecum aceste procese, adică de a le scoate din timp și spațiu, de a le cerceta în esența lor proprie, nu în realizarea lor imediată, de a lăsa, cu alte cuvinte, fenomenul empiric să se tipizeze. Ceea ce privesc eu, de pildă, în percepțiune nu este percepțiunea propriu-

zisă, ci fenomenul general al percepțiunii, este cam ceea ce numea Paul Natorp, acum vreo 20 de ani, psihologie rațională; și este ceea ce numește astăzi o întreagă categorie de oameni *metoda fenomenologică*.

Vasăzică, dacă noi ne ocupăm cu procesul de desfășurare a vieții religioase, nu implică faptul acesta numai decît o metodă psihologică. Un filosof german, de pildă, un cercetător, numește această metodă un fel de valorificare psihologică. Termenul acesta nu l-am înțeles niciodată. Ceea ce numește [Georg] Wobbermin valorificare psihologică este ceea ce cunoaștem noi îndeobște ca metodă fenomenologică, adică desprinderea fenomenelor din timp și spațiu, studierea esenței lor imuabile, am zice, adică abstractizarea, sublimarea – cum ziceam adineauri – și studierea acestui nou fenomen, care este, desigur, o creațiune logică sau spirituală, fără existență reală, fără îndoială, dar care are față de procesul însuși cam aceeași valoare – nu chiar aceeași, dar „cam” – pe care o are conceptul față de [un] anumit obiect.

Vasăzică, metoda pe care ar trebui s-o urmărim și s-o urmăm și o putem urma la această cercetare: prezentarea esenței faptului religios, nu este în mod obligatoriu metoda psihologică, ci se recomandă metoda aceasta fenomenologică. Dacă am întrebuința cealaltă metodă – căci am putea-o întrebuința și pe aceea – , ea nu ne-ar da filosofia religiunii, ci psihologia vieții religioase, care este cu totul altceva. Noi nu vrem să știm ce devine omul în actul religios, ci vrem să deducem, din ceea ce devine omul în actul religios, ce este religia însăși. Deci, la probleme diferite, metode diferite.

Disciplina religioasă este o disciplină filosofică; ea nu duce însă, propriu-zis, la o filosofie a religiunii, ci la o psihologie a omului, adică la o completare a icoanei totale pe care o avem despre sufletul omenesc. După cum există o psihologie a intuițiunii artistice, a creațiunii artistice, a marilor calculatori sau a jucătorilor de șah, există și o psihologie a vieții religioase, care însă nu poate să ducă pe nici o cale și în nici un chip la studiul esenței religiunii, ci duce la cunoașterea omului și a omenescului. Pentru psihologie, religia este un mijloc; pentru filosofie, actul religios, din mijloc, devine scop.

Nae Ionescu, *Curs de filosofie a religiei 1924–1925*, prefață de Nicolae Tatu, postfață de Mircea Vulcănescu, ediție îngrijită de Marin Diaconu, București, Editura Eminescu, 1998, pp. 28–29.⁷

Fenomenele morale trebuie cercetate în ele însele ca o plantă, cu toate ideile lor, unele clare, altele vagi dar efective, indiferent de adevărul și unitatea lor teoretică, căutând, după aceea, să scoatem criteriile de organizare a moralei ideale din însăși firea specifică a acestor fenomene morale reale, fiindcă adevărul moral nu poate fi găsit decît în el însuși și nu în domenii străine, după cum aceste domenii străine nu pot fi explicate prin intuițiile faptului moral. A scoate de exemplu dovada pentru existența obiectivă a libertății de indiferență din sentimentul responsabilității, cum face Schopenhauer, e a face două erori: a crede că sufletul e un organism montat după cea mai perfectă logică și a crede că această logică corespunde cu realitatea obiectivă. Sau a căuta să bazezi morala numai pe libertate ori numai pe determinism, e a falsifica natura moralei, fiindcă se sacrifică punctele de vedere teoretice.

Și se va vedea atunci că aceste intuiții conținute în viziunea morală, dintre care unele au o extremă voalare în fața observației, sunt mai multe, sunt tot ce e mai specific faptului moral și dau posibilitatea ca etica să se constituie ca știință cu caracter natural, prin cercetarea și explicarea lor. Sarcina noastră nu e să arătăm aici acest lucru; ne-am mulțumit să stabilim – nu să o studiem mai departe – antinomia de intuiții intime și necesare moralului,

libertate-determinism, și credem că acest concept, în rezolvarea problemei libertății, are următoarele două valori: privit în el însuși, dă ideea acelei libertăți organizate printr-un principiu de ordine, ceea ce e însăși imaginea libertății clasice; pe urmă, privit în posibilitățile lui el explică complet și respectând sensul realității practice, o sumă de fenomene morale, din care am analizat câteva, și care nu pot fi explicate numai prin libertate, nici numai prin determinism. Sufletul nostru oferă această antinomie și e ea însăși rezolvarea psihologică a libertății morale, fiindcă libertatea morală e o problemă, pe care etica n-o poate explica decât prin psihologie și nu prin logică și cu atât mai puțin prin metafizică.

Vasile Băncilă, „Despre o antinomie psihologică referitoare la libertatea morală”, *Revista de filosofie*, vol. XIII (Seria nouă), no. 3, iulie-septembrie 1928, p. 249.⁸

Psihologia inconștientului se găsește de fapt într-o fază care corespunde întrucâtva aceleia a psihologiei de acum câteva veacuri, când despre „cunoaștere” se afirma cu emfază: „nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu”. Psihologii actuali ar putea să varieze, dacă ar fi capabili de autoironie, această axiomă, ca o etichetă pentru psihologia inconștientului. „Nimic nu este în inconștient, ce n-a fost înainte în conștiință”. Or, acestei prejudecăți îi refuzăm orice tribut. Nu înțelegem de ce ne-am interzice exercițiul imaginației tocmai în acest punct. Ce ne-ar putea opri la adică de a atribui inconștientului o amploare mai cosmotică decât conștiinței și o suveranitate autonomă față de care aceea a conștiinței nu e decât un palid reflex? Ideea despre inconștient trebuie speculată în perspectiva că domeniul ei corespondent e în mai mare măsură sieși suficient decât se întâmplă să fie domeniul conștiinței. Nu vedem prin ce am depăși marginile îngăduirii atribuind inconștientului elemente și complicațiuni interioare, o dinamică proprie, structuri, daruri și calități care, până la un punct cel puțin, îl dispensează de a se folosi de conștiință ca izvor de alimentare. Inconștientul ni-l închipuim, chiar și atunci când elementele sale își au originea în conștiință, înzestrat în funcția sa cognitivă – cu categorii și forme proprii; inconștientul ni-l închipuim mai ales supus unei finalități imanente, în toată constituția sa. La fel cum axioma senzualiștilor: „nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu”, a fost înlocuită la un moment dat cu propoziția mai rodnică „nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu, nisi ipse intellectus”, urmează să modificăm și propoziția implicată de psihologiile inconștientului. În locul enunțului: „nimic nu este în inconștient, ce n-a fost înainte în conștiință”, propunem propoziția: „nimic nu este în inconștient, ce n-a fost înainte în conștiință, afară de inconștientul însuși”. Dar acest „inconștient însuși” înseamnă un factor remarcabil, din toate punctele de vedere. Prin anticipație, atribuim deci inconștientului structuri și o dinamică proprie, de asemenea categorii și forme cognitive proprii, tot prin anticipație mai atribuim inconștientului și moduri de reacțiune proprii când e vorba de „trăiri” și propriile izvoare de informație când e vorba de „cunoaștere”.

În „perspectivă cosmotică”, toată problematica inconștientului câștigă o nouă demnitate și noi aspecte. Problemele care se deschid privesc substanța inconștientului, profilul și configurația sa și de asemenea raporturile lui posibile cu conștiința.

[...]

Problematica inconștientului comportă chiar o încoronare în duhul unor deliberări de natură cu totul metafizică. Cum se face că psihicul e divizat în „inconștient” și „conștiință”? Din motive de echilibru existențial? Din motive de orchestrație contrapunctică a existenței? Sau din alte misterioase pricini?

De notat că prin aceasta n-am formulat decât o neînsemnată fracțiune a întrebărilor care pot fi puse în legătură cu inconștientul ca realitate psihică și în „perspectivă cosmotică”. [...] Deocamdată contribuția noastră la problema inconștientului se desenează în sensul că în afară de structurile și aspectele psihice (stări afective, trăiri, imagini) care se atribuie inconștientului, noi admitem și structuri *spirituale* ale inconștientului (de ex. funcții categoriale cu totul specifice).

Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, București, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, 1944, pp. 27–30.⁹

Psihologul care nu este dublat de un metafizician, se va grăbi să spună că adevărul și eroarea au aceeași rădăcină, dar afirmația aceasta nu e justă decât în cea ce privește mecanismul lor, pentru că atât eroarea cât și adevărul se întrupează prin mijlocirea acelorași facultăți omenești. Vrem anume să spunem că nu există două mecanisme sufletești deosebite: unul pentru eroare și altul pentru adevăr.

Rădăcina lor – și căutăm dintr-odată să despiciăm până la cel mai adânc fund al ei – nu e comună, deși putem în atâtea împrejurări lua eroarea drept adevăr. Ca să primim însă această propozițiune nu trebuie să ne gândim la momentul acela de confuzie între adevăr și eroare, ci dimpotrivă la clipa în care ceața se sparge și ele se despart ca întunericul de lumină. Când în sfârșit aflăm adevărul, aproape nici nu mai înțelegem bine cum a fost posibilă eroarea.

Nu există prin urmare un semn exterior după care să recunoaștem eroarea; ea cel puțin vremelnic, poate îmbrăca haina adevărului.

Ceea ce însă există – și recurgem acum la experiența nemijlocită a fiecăruia – e un simț interior care divulgă la un moment dat eroarea.

Care este simțul acesta și cum funcționează el, e iarăși foarte greu de spus.

Când înțelegem însă că descoperirea adevărului – fie că e vorba de acela al relațiilor matematice sau de acela al valorilor transcendente – e o aventură spirituală, atunci ni se lămurește și procesul acela foarte subtil, și aproape incomensurabil, care conduce la primirea adevărului și la adevărarea eroarei.

Alexandru Mironescu, *Certitudine și adevăr*, București, Casa Școalelor, 1947, p. 107.

Pornind de la semnul exterior al permanenței în succesiune și coexistență, semn dat într-adevăr în observație, noi *postulăm* existența unei „legături” reale între fenomene. Iată ce ne arată reflexia și analiza critică a stării de fapt a lucrurilor.

Hume a arătat motivele psihologice care explică originea acestui adaos mintal. Credem însă că originea acestui obicei de gândire devenit lege este, în parte, și de natură biologică, și, ca atare, trebuie căutată mai adânc: postulatul raționalității lumii exterioare ne asigură subiectiv o mai mare posibilitate de previziune a fenomenelor, și promite deci mai mulți sortii de izbândă instinctului de conservare. Căci este evident că dacă legătura dintre fenomenul „A” și fenomenul „B” este reală, previziunea fenomenului „B” este neîndoiește oridecâteori apare „A”. Orientarea individului și-a speței în lumea inextricabilă și surprinzătoare a lucrurilor devine ... sigură! Și mai sigură, absolut sigură, când legătura despre care vorbim este concepută ca *logic* necesară.

Critica lui Hume a deschis inteligenței perspective neliniștitoare, prin faptul că aceasta a putut, în anumite momente de critică reflexivă, să opue credinței c-ar exista acord fun-

damental între realitatea exterioară și propria noastră gândire (postulatul raționalității lumii exterioare) eventualitatea eterogenității esențiale ce-ar putea să existe între lumea rațiunii și lumea lucrurilor.

D. D. Roșca, *Existența tragică. Încercare de sinteză filozofică*, București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1934, p. 83.¹⁰

Astăzi când prețuim geniul lui Kant, se cuvine să-i interpretăm gândul în alfabetul timpului, să-l întinerim cu punctul de vedere al epocii noastre. Kant nu a fost psiholog. Cu toate acestea, psihologia poate aduce doctrinei sale un nou sprijin, îi poate inocula noi germeni în viață. Verificarea kantianismului prin logică, cu argumente vechi și moderne, s-a făcut îndeajuns. Justificarea lui psihologică, întrebuintarea noilor achiziții ale științei sufletului la confirmarea adevărilor afirmate mai bine de un veac de filosoful de la Königsberg or da „un regain de jeunesse” acestui sistem. O filosofie care e susceptibilă de demonstrațiuni variate e o filosofie eternă și universală, fiindcă nu tratează o singură felie de realitate, ci pe toate.

Mihai Ralea, „Legitimitatea apriorismului. Justificarea psihologică”, în *Psihologie și viață*, București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1938, pp. 280–298.¹¹

Revenind acum la incertitudinile care l-au dus la *Cercetările logice*, putem spune că golul pe care l-a găsit Husserl în această zonă a fundării logicii, în zona cea mai de dedesubt a cunoașterii și a expresiei, s-a dovedit atât de puțin explorat, atât de nebănuit încât încercările de delimitare au condus la o *nouă disciplină*, intercalată între psihologia tradițională și logica formală, cel puțin asta pare să fi fost prima soluție, în *Logische Untersuchungen*, și, în orice caz, aceasta este forma în care „Fenomenologia” apare în această lucrare.

Menită, în gândul dintâi, să salveze idealitatea matematică și apoi cea logică, noua disciplină a trebuit să îmbrățișeze treptat tot domeniul cunoașterii, într-un mod atât de revoluționar, că a influențat aproape toată filosofia contemporană. Dar, pe de altă parte, deosebirea dintre fenomenologia *cunoașterii*, a *expresiei* și a *judecății* și o *psihologie descriptivă* a acelorași date psihice a fost extrem de controversată și Husserl a trebuit să revie neconținut asupra ei, căutând un principiu unitar de explicație sistematică.

Când, în cele din urmă, a ajuns la conceptul *reducției transcendente*, el a fost nevoit să recunoască insuficiența primei forme și a precizat, cu regret, că „a indicat greșit în prima ediție a *Logische Untersuchungen*, fenomenologia drept o psihologie descriptivă.

Camil Petrescu, „Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică”, în: Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, ediție îngrijită, note și indice de nume de Florica Ichim și Vasile Dem. Zamfirescu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988, p. 281.¹²

S-ar părea că diviziunea aceasta metodică între metafizică și psihologie, nu poate conduce decât la concluziuni și concepțiuni contradictorii, disciplinele acestea fiind în raporturi de exclusivitate reciprocă. Observația aceasta, valabilă în alte împrejurări, este înfirmată în cazurile filosofilor de mai sus [C. Rădulescu-Motru, Alfred Fouillée, Henri Bergson, William James].

De pildă, între filosofia pragmatică și psihologia lui James există un acord perfect, iar între metafizica bergsoniană și psihologia cu același nume, acordul este atât de evident, încât după lectura lucrărilor reținem impresia că psihologia s-a spiritualizat prea mult în contactul

cu metafizica. Teoriile lui Bergson asupra afaziei și suvenirului pur, asupra consecințelor limitative ale leziunilor cerebrale și asupra creierului, socotit ca instrument de acțiune, sunt prea cunoscute pentru a insista asupra lor. Ele nu urmăresc altceva, decât scoaterea spiritului și cunoștinței de sub determinismul materiei nervoase și legilor fiziologice.

Poziția lui C. Rădulescu-Motru între metafizică și psihologie este însă diametral opusă față de cea a lui Bergson.

Dacă d-sa este un psiholog dublat de un metafizician, nicăieri în opera sa psihologică nu se vede înclinația de a jertfi psihologia metafizicii.

Aceasta face onoare spiritului său științific. Dimpotrivă se constată tendința contrară, de a apropia metafizica de psihologie, de a adapta sau identifica obiectul său cu însăși evoluția naturii umane: formarea personalității. De unde și numele de personalism energetic dat acestei concepțiuni metafizice.

Const. Georgiade, „Psihologia lui C. Rădulescu-Motru”, în *Probleme și idei noi în psihologie*, București, Societatea Română de Filosofie, 1936, p. 114.

NOTE

¹ În original: „Aus den vorigen Abschnitten ergibt sich, dass dann philosophirt wird, wenn vom Verhältniss wissenschaftlich die Rede ist./Selbst das Verhältniss, welches zwischen sinnlichen Gegenständen besteht, ist mitten in ihrer Sinnlichkeit die grosse unsinnliche Thatsache. – Jedes Sinnliche ist vereinzelt, und jedes Vereinzelte ist sinnlich; nur das Verhältniss ist unsinnlich. Und da dieses den Gegenstand der Philosophie bildet, ist die Philosophie die Wissenschaft des Unsinnlichen, die *rationelle* Wissenschaft./Aber ein Verhältniss giebt es nur, sofern wir dessen bewusst sind. Dieses Bewusstsein geht wieder Verhältnisse in und unter sich ein. Demnach begründet sich alle Erkenntniss:/ Einerseits auf das Bewusstsein von den äusseren Dingen und ihren Beziehungen zu einander; dieses entsteht durch die Veränderungen, welche von den Sinnesorganen aus an den Centralapparaten des Gehirns erregt werden. Solche Erregungen in unserem Bewusstsein heissen *Vorstellungen*./ Andererseits auf das Bewusstsein der Vorstellungen und ihrer Verhältnisse zu einander, als deren Ausdruck sich Gesetze auffinden lassen, nach denen die Vorstellungen wirken, vergehen, wieder erstehen, und so den mannigfachen Wechsel der Seelenzustände bedingen und begründen./ Mit der letzteren Erkenntniss beschäftigt sich der erste und wichtigste Theil der Philosophie, die *Psychologie*.” Reeditări: Titu Maiorescu, *Opere filosofice*, îngrijirea ediției de Alexandru Surdu, București, Editura Academiei Române, 2005, p. 100. *Comemorare Titu Maiorescu. Un secol de la moarte (1917–2017)*, vol. I: *Opera filosofică*, ediția a 2-a, îngrijită de Alexandru Surdu, București, Editura Academiei Române, 2017, p. 97.

² Cuprinsă în volumul: P. P. Negulescu, *Filosofia în viața practică*, ediție critică, text stabilit, studiu introductiv, note și bibliografie de Adrian Michiduță, București, EuroPress Group, 2007, p. 32.

³ Prima ediție a manualului a apărut în anul 1929.

⁴ Reluat în: Ioan Petrovici, *Cercetări filosofice*, ediția a 2-a, București, Tipografia Ion C. Văcărescu, 1926, pp. 67–101.

⁵ Reeditat în *Revista de filosofie*, tomul LXVI, nr. 1, 2019, pp. 83–84.

⁶ Publicat inițial în *Revista de filosofie*, vol. IX (serie nouă), nr. 3-4, 1924, pp. 208–209. Cuprins în volumele: Mircea Florian, *Experiența ca principiu de reconstrucție filosofică*, postfață de Valeriu Râpeanu, București, Editura 100+1, 2002, pp. 59–60; Mircea Florian, *Metafizica*, ediție critică, text stabilit, studiu introductiv, note și comentarii de Adrian Michiduță, Craiova, Editura Aius Printed, 2014, pp. 175–176.

⁷ Pentru realizarea ediției a fost folosit cursul litografiat: *Filosofia religiei*, note stenografice după prelegerile domnului profesor N. Ionescu, editori: Teodor Ionescu și Floru Andronic, București,

Universitatea din București, Facultatea de Litere și Filosofie, 1925. Text reluat în: Nae Ionescu, *Opere*, vol. I: *Cursuri de metafizică, I*, ediție îngrijită de Dora Mezdrea și Marin Diaconu, București, Editura Crater, 2000; ediția a doua, revăzută și adăugită: București, Editura Muzeul Literaturii Române, 2019, p. 51; *Opere*, vol. I: *Cursuri Universitare (I)*, București, Academia Română/Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2020, pp. 202–203. Altă ediție: Nae Ionescu, *Prelegeri de filosofia religiei*, ediție îngrijită de Marta Petreu, Cluj-Napoca, Biblioteca Apostrof, 1993, pp. 29–31.

⁸ Reeditări: Vasile Băncilă, *Duhul sărbătorii*, ediție îngrijită de Ileana Băncilă, București, Editura Anastasia, 1996, pp. 172–173. Vasile Băncilă, *Opere*, vol. III, *Eseistica edită (1921; 1924–1932)*, ediție îngrijită de Dora Mezdrea, Brăila, Muzeul Brăilei/Editura Istros, 2006, p. 266–267.

⁹ Reeditări: Lucian Blaga, *Opere*, vol. IX: *Trilogia culturii*, ediție îngrijită de Dorli Blaga, studiu introductiv de Al. Tănase, București, Editura Minerva, 1985, pp. 86–88; Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, București, Editura Humanitas, 2011, pp. 31–34. Inițial, textul a apărut în volumul: Lucian Blaga, *Orizont și stil*, București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1936, pp. 32–35, dar fără precizarea finală din ultimul paragraf citat.

¹⁰ Ediție definitivă: D. D. Roșca, *Existența tragică. Încercare de sinteză filozofică*, București, Editura Științifică, 1968, p. 75. Alte ediții: D. D. Roșca, *Existența tragică. Încercare de sinteză filozofică*, ediție definitivă, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1995, p. 56; D. D. Roșca, *Existența tragică. Încercare de sinteză filozofică*, prefață de Achim Mihu, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1995 (ediție care reproduce textul ediției princeps, din 1934), p. 78; D. D. Roșca, *Opere filosofice*, vol. I, ediție îngrijită de Vasile Muscă, București, Editura Academiei române, 2012, p. 46.

¹¹ Reeditat în: Mihai Ralea, *Scrieri*, vol. VI, ediție, prefață și note de Florin Mihăilescu, București, Editura Minerva, 1989, p. 157.

¹² Textul a apărut în *Istoria filosofiei moderne. Omagiu profesorului Ion Petrovici*, vol. III: *Perioada contemporană*, București, Societatea Română de Filosofie, 1938, p. 394.