

ELEMENTE DE METAFIZICĂ: CE ÎNȚELEGEA RĂDULESCU-MOTRU PRIN „CONȘTIINȚĂ”?

MONA MAMULEA*

ELEMENTE DE METAFIZICĂ: WHAT DID RĂDULESCU-MOTRU MEAN BY “CONSCIOUSNESS”?

ABSTRACT: As a student in Wundt’s laboratory Rădulescu-Motru witnessed the birth of experimental psychology, linked to a paradigm shift in the understanding of psyche. The following paper examines his *Elemente de metafizică* (1912) in order to uncover and clarify the concept of consciousness he employed in his metaphysical thought.

KEYWORDS: definitions of consciousness; rational psychology; empirical psychology; creature consciousness; state consciousness.

Oamenii, în general, *știu* ce este conștiința. Dar această intuiție comună și nechestionabilă nu pare să fie de niciun folos în obținerea unui consens științific cu privire la utilizarea termenului și la natura setului de fenomene pe care le denumește. Chalmers vorbea despre un *paradox* al conștiinței care poate fi rezumat astfel: nimic nu cunoaștem mai intim decât fenomenul conștiinței și totuși nimic nu e mai greu de explicat¹. Pe de o parte, „conștiință” este un termen care trimite la fenomene mentale dintre cele mai diverse, care se cer tratate distinct. Pe de altă parte – ceea ce complică și mai mult lucrurile –, aceleași fenomene mentale plasate sub cupola caritabilă a conștiinței au fost adesea cercetate sub alte denumiri, la fel de problematice. „*Conștiința*, de o numim *suflet, spirit, minte, rațiune* sau cum vrem să-i spunem ...”² – scria Maioreșcu în perioada incipientă a activității sale filosofice, ca și cum *una și aceeași realitate recognoscibilă* ar sta, în mod evident, în spatele acestei varietăți terminologice luxuriante care înfierbântă discuțiile de peste 2000 de ani.

¹ „Conștiința pune cele mai consternante probleme în științele minții. Nu există nimic pe care să-l cunoaștem mai intim decât cunoaștem experiența conștientă și cu toate acestea nu există nimic care să fie mai greu de explicat”; David Chalmers, „Facing Up to the Problem of Consciousness” [1995], în Jonathan Shear (ed.), *Explaining Consciousness: The „Hard Problem”*, Cambridge, Massachusetts/London, The MIT Press, 1997, p. 9.

² Titu Maioreșcu, *Considerații filosofice pe înțelesul tuturor* [1860], în Titu Maioreșcu, *Opera filosofică*, ed. a II-a îngrijită de Alexandru Surdu, București, Editura Academiei Române, 2017, p. 137, subl. mele.

* Academia Română: Institutul de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu-Motru”

Ce anume înțelege Rădulescu-Motru prin „conștiință” este important de stabilit în contextul unei istorii a filosofiei românești, iar aceasta din cel puțin două motive. În primul rând, Rădulescu-Motru a fost martorul unei cotituri în înțelegerea mentalului, pe care a cunoscut-o „din interior”, în primul laborator de psihologie experimentală din lume. Rădulescu-Motru a asistat, practic, la nașterea unei noi discipline științifice și la *constituirea obiectului ei de studiu*. Scrierile lui din acea perioadă reflectă eforturile noii științe de stabilire a unui concept coerent, ezitățile și tatonările ei terminologice. În al doilea rând, Rădulescu-Motru nu era doar un psiholog interesat să ofere descrierea fenomenală a obiectului. Fusese unul dintre cei mai străluciți studenți ai lui Maiorescu, sedus de Kant, ca mai toți maiorescienii, și era preocupat cu stabilirea „condițiilor” și „temeiurilor”. Scrierile lui de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea exprimă deci și eforturile filosofiei de a gândi coerent și de a plasa într-un tablou mai cuprinzător al „realității” noul obiect de studiu constituit de psihologie. Perspectiva științifică și perspectiva metafizică, în măsura în care constituie distinct obiectul (una la nivel strict empiric, cealaltă la un nivel care transcende empiricul), sunt pentru mulți ireconciliabile. Nu și pentru Rădulescu-Motru, care s-a străduit să le asigure compatibilitatea la nivelul unui sistem metafizic monist, destul de complex. Am ales *Elemente de metafizică* (1912) pentru analiza care urmează întrucât este prima lucrare în care Rădulescu-Motru își prezintă în mod organizat acest sistem.

Este necesară o primă lămurire cu privire la modul în care Rădulescu-Motru utilizează (în spiritul epocii) vocabularul. În ideea lui, „conștiință” (lucru valabil și pentru sinonimele și corelatele sale) este un substantiv veritabil, care semnifică *ceva* la nivelul realității. Această utilizare a termenului diferă de modul mai degrabă adjectival în care este gândit astăzi. De exemplu, în *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, conștiința este tratată ca o reificare abstractă a „proprietății” sau „aspectului” care se atribuie prin utilizarea relevantă a adjectivului „conștient”³. În aceste condiții, a vorbi despre „conștiință” nu presupune plasarea ei la nivel ontic în sens „tare”, ca *entitate* în ordinea lumii „obiective”. Vorbind despre conștiință, Rădulescu-Motru nu se întreabă cu privire la modul în care este (sau trebuie) atribuit termenul, ci cu privire la modul în care este (sau trebuie) înțeleasă *realitatea* semnificată de acest termen. Un al doilea aspect de lămurit – pe acesta îl voi discuta mai pe larg – ține de confuzia pe care o generează întrebuintarea unei deconcertante varietăți terminologice care pare să se refere la una și aceeași „realitate”.

Încă de la începutul lucrării, în contextul criticii pe care o aduce ideii de „conștiință-oglină”, Rădulescu-Motru pune în discuție așa-zisul concept „antic” de *conștiință* – dar referindu-se, de fapt, la conceptul antic de *suflet* (*psyche*). Una dintre cele mai persistente erori ale umanității, crede el, este convingerea potrivit

³ 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/>>.

căreia conștiința are acces direct la realitate, pe care o reflectă asemenea unei oglinzi. Această credință a simțului comun și, totodată, o presupuziție constantă a gândirii filosofice de până la Kant pune, potrivit lui Rădulescu-Motru, probleme serioase în ceea ce privește criteriile adevărului. Pe ce bază decidem dacă reflecția din oglindă (reprezentarea) este fidelă originalului (realitatea)? Ceea ce apare ca fiind un acces *direct* al conștiinței la lume este, de fapt, un acces *mediat* de organele de simț. Prin urmare, încrederea acordată reflecției depinde esențial de încrederea acordată simțurilor înseși. Este suficient să subminăm încrederea în acestea din urmă pentru a submina valabilitatea cunoașterii care se bazează pe ele. Potrivit lui Rădulescu-Motru, în maniera aceasta au procedat sofștii. Voi face abstracție de conținutul argumentului pentru a urmări modul în care sunt utilizați termenii subliniați:

„Din învățătura sofștilor, o afirmare însă nu poate fi tăgăduită, și anume că oglinda *conștiinței* resfrânge lumea din afară într-un chip arbitrar și nu într-un chip credincios. A ceea ce vedem noi în oglinda *conștiinței* este departe de a fi o copie fidelă a lumii din afară. [...] Din momentul în care credința în fidelitatea oglinzii pe care o avem *în suflet* este știrbită, nu este știrbită și credința că putem cunoaște adevărul?”⁴.

Din modul în care utilizează vocabularul în contextul disputei dintre Platon/Socrate și sofștii, reiese că Rădulescu-Motru își identifică obiectul de studiu (conștiința) undeva la nivelul a ceea ce Antichitatea numea „suflet” (*psyche*). Considera el că are un concept al conștiinței identic sau similar cu conceptul antic de *psyche*? Destul de puțin probabil, dată fiind critica extinsă a modului în care Antichitatea clasică a înțeles sufletul. Alceva, mai degrabă, credea Rădulescu-Motru că împărtășește conceptul său de conștiință cu construcția antică a *psyche*-ului, și anume *realitatea unică* la care se raportează ambele. Concepțiile despre realitate diferă, dar realitatea rămâne identică cu sine; este *ceva determinat*. Realitatea este stabilă, indiferent cum o numim și indiferent de modalitățile diferite în care o înțelegem. Această presupuziție este ceea ce i-a permis, practic, să urmărească polemic una și aceeași idee (considerată de el *eronată*, analogia „conștiinței-oglină” (pe care o numește uneori și „*mintea-oglină*”⁵), în întreaga istorie a gândirii de până la Kant; iar caracterul eronat al analogiei l-a stabilit prin *confruntarea sensului cu referința*: conștiința *nu este* o oglindă.

S-a argumentat că în Antichitatea greacă nu exista un termen care să corespundă ideii actuale de conștiință⁶. S-a admis însă că filosofii greci aveau deja în secolul V î. H. un vocabular psihologic bogat și sofisticat, implicat și o perspectivă asupra mentalului⁷, cu mențiunea că nu trebuie să pierdem din vedere faptul că

⁴ C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiane* [1912], București, Editura Casei Școalelor, 1928, p. 45, subl. mele.

⁵ *Ibidem*, p. 129 („*mintea-oglină*”), p. 130 („*mintea care se consideră pe sine ca o oglindă a lumii*”); subl. mea.

⁶ Vezi, de exemplu, Kathleen V. Wilkes, „Is consciousness important?”, în *British Journal for the Philosophy of Science*, 35 (September), 1984, p. 242.

⁷ Robert Van Gulick, *op. cit.*

modul în care concepeau grecii sufletul nu se suprapune întru totul peste conceptul contemporan de minte⁸. Nu am motive să mă îndoiesc că pentru Rădulescu-Motru era evident că *psyche*, la Platon, ca de altfel și *Bewußtsein überhaupt*, la Kant (concept căruia de asemenea îi rezervă o critică extinsă în *Elemente de metafizică*), erau diferite de conceptul de conștiință al psihologiei contemporane lui, dar *tocmai aici era și problema*. Teoriile pe care el le combate au conceput greșit conștiința, indiferent cum a fost numită – „suflet”, „spirit”⁹, „apercepție transcendențială”, „conștiință în genere” etc. Să reținem, așadar, că Rădulescu-Motru înțelege conștiința ca fiind *ceva* la nivelul unei realități obiective și că ceea ce diferă de-a lungul timpului sunt doar formele în care aceasta a fost numită, concepută, gândită, înțeleasă. Această poziție reiese mai clar din anumite contexte, cum ar fi acela în care Motru vorbește despre Kant ca salvator al științei din eroarea conștiinței-oglină:

„... toate *funcțiunile sufletești* puse altădată pe seama *rațiunii* [la Platon, de exemplu, n. m.] – toate, departe de a fi niște copii ale legăturilor dintre lucrurile externe, sunt creațiunile proprii ale *conștiinței* omenești. Această *conștiință*, după noua filosofie a lui Kant, se ridică de la rolul de pasivitate, pe care îl avea până aci, la rolul de organizatoare a lumii”¹⁰.

Am spus mai sus că modul în care concepeau grecii *psyche* în perioada clasică este diferit atât de conceptul de conștiință utilizat de Rădulescu-Motru, cât și de cel al științelor cognitive de astăzi. Dar conceptul actual al științelor cognitive este departe de a fi unul omogen și neambiguu – ceea ce revine la a spune că avem o multitudine de concepte ale conștiinței. O dificultate des menționată este tocmai caracterul polisemic al termenului, care a ajuns să denumească o varietate de abilități și stări mentale diferite, de la abilitatea de a fi receptiv la mediu și la propriile stări, la însăși natura experienței subiective¹¹. Cercetători proeminenți în domeniu consideră că ne confruntăm cu un concept heteroclit:

⁸ S-a arătat că noțiunea lui Platon de suflet este în anumite privințe mai vastă decât noțiunea contemporană de minte, iar în alte privințe – mai îngustă. Este mai vastă întrucât Platon păstrează în concepția sa ideea presocratică de suflet ca marcă distinctivă a tuturor făpturilor vii (în sensul actual al termenului, nu toate formele de viață sunt dotate cu minte); este mai îngustă întrucât nu tot ceea ce poartă astăzi numele de stări mentale era atribuit în Antichitate sufletului. În *Phaidon*, de pildă, o diversitate de stări mentale (precum plăceri, dorințe, temeri) sunt atribuite trupului, iar nu sufletului. Vezi această idee susținută pe larg în Hendrik Lorenz, „Ancient Theories of Soul”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/ancient-soul/>>.

⁹ C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiane*, ed. cit., p. 102 (cu referire la concepția lui Bergson), p. 108 (cu referire la concepția lui Hegel). Rădulescu-Motru consideră că ceea ce el numește „conștiință” se regăsește la Hegel sub numele de „spirit subiectiv”.

¹⁰ *Ibidem*, p. 51, subl. mele.

¹¹ Polisemia termenului „conștiință” a fost un subiect abordat în multe studii. Îl voi aminti aici în primul rând pe Thomas Natsoulas, care între 1991 și 1999 a publicat în *Journal for the Theory of Social Behaviour* o serie de șase articole în care a analizat șase definiții diferite ale conștiinței, furnizate de *Oxford English Dictionary*, câte una pentru fiecare articol. Cele șase texte au fost

„Conceptul de conștiință este un concept hibrid sau, mai bine zis, corcit: cuvântul ‘conștiință’ conotează o serie de concepte diferite și denotă o serie de fenomene diferite. Gândim asupra «conștiinței» utilizând anumite premise care se aplică unuia dintre fenomenele care cad sub «conștiință», laolaltă cu premise care se aplică altei «conștiințe», și în cele din urmă ajungem în dificultate”¹².

Concepte foarte diferite ale conștiinței sunt folosite ca și cum am avea de-a face cu unul și același concept – continuă Ned Block. Și Chalmers a remarcat că multe dintre textele care tratează problema conștiinței își plasează discursul în limitele unei anumite înțelegeri a acesteia, dar își transferă concluziile asupra altei înțelegeri¹³. Cu ce concept al conștiinței lucra Rădulescu-Motru la începutul secolului al XX-lea? Întrebarea pe care o punem cu referire la conștiință atrage după sine și tipul de demers care trebuie să ducă la definirea/lămurirea ei. Care sunt acele *trăsături esențiale* pe baza cărora decidem dacă o faptură este conștientă? Prin ce se caracterizează acele *stări* ale ei care sunt relevante pentru definirea ei ca faptură conștientă? *Ce este conștiința?* *Stanford Encyclopedia of Philosophy* sistematizează trei sensuri generale de utilizare a termenului, în funcție de obiectul căruia îi este atribuită: (1) *conștiința raportată la o faptură* – când este atribuită unei viețuitoare/unui sistem, în genere; (2) *conștiința raportată la o stare*; în sensul acesta se vorbește despre „stări mentale conștiente”; și (3) *conștiința ca entitate*. În acest al treilea sens general, conștiința este tratată în sine, substanțial, ca *realitate* de sine stătătoare.

Primul sens larg cuprinde la rândul lui câteva sensuri mai restrânse în care este folosit cuvântul: (1a) *conștiința ca sensibilitate*; în acest sens, spunem despre o faptură că este conștientă dacă este capabilă să simtă și să reacționeze la mediu; (1b) *conștiința în calitate de conștientă*; spunem despre o faptură că este conștientă dacă se află în stare de veghe (prin contrast cu lipsa de conștientă a somnului profund, de exemplu); (1c) *conștiința în calitate de conștiință de sine*; în acest sens, pentru ca o faptură să fie considerată conștientă, pe lângă capacitatea de a percepe mediul, ea trebuie să perceapă, în plus, faptul însuși că percepe; (1d) *conștiința ca experiență subiectivă*; această înțelegere a conștiinței trimite la sensul stabilit de Thomas Nagel¹⁴, în termeni de „what it is like”; o ființă este conștientă în sensul acesta dacă experiază lumea într-un mod care îi este particular, dacă „este cumva” să fii acea ființă; (1e) *conștiința ca subiect al stărilor conștiente*; odată ce s-a stabilit ce face din anumite stări mentale să fie considerate stări conștiente, un sistem este considerat conștient în măsura în care are astfel de stări; (1f) *conștiința în calitate de conștiință tranzitivă*; acest sens s-a construit prin contrast cu

republicate într-o formă revizuită de autor în volumul: Thomas Natsoulas, *The Conceptual Representation of Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

¹² Ned Block, „On a Confusion about a Function of Consciousness”, în *Behavioral and Brain Sciences*, nr. 18, 1995, p. 227.

¹³ David Chalmers, „Facing Up to the Problem of Consciousness”, ed. cit., p. 11.

¹⁴ Thomas Nagel, „What Is It Like to Be a Bat?”, în *The Philosophical Review*, 83, nr. 4, 1974, pp. 435–450.

conștiința *intransitivă* și presupune existența unui obiect către care conștiința este întotdeauna direcționată: faptele sunt descrise ca fiind conștiente *de* diferite obiecte.

Și despre *conștiința raportată la o stare* (2) se vorbește într-o varietate de sensuri: (2a) ca *stare conștientizată* (stare de care sistemul este conștient); (2b) ca *stare calitativă (qualia)* – anumite stări sunt considerate conștiente doar dacă presupun proprietăți calitative sau experiențiale; (2c) ca *stare fenomenală*; aceasta, pe lângă *qualia*, cuprinde și organizarea spațială, temporală și conceptuală a experienței subiective; (2d) ca *stare de tipul „cum este să fii ceva anume”*; în sensul lui Thomas Nagel, menționat mai sus, anumite stări sunt considerate conștiente doar dacă „este cumva să fii ceva anume”; (2e) ca *stare accesibilă*; potrivit modului în care Ned Block a definit conștiința¹⁵, anumite stări sunt considerate conștiente dacă informația cuprinsă în ele este disponibilă pentru sistem și poate fi utilizată în orientarea acestuia. Pe lângă aceste sensuri (care nu epuizează domeniul posibilităților de definire), au fost propuse multe altele: s-a vorbit despre conștiință și stările mentale conștiente în termeni de (2f) *narațiune* (Daniel Dennet¹⁶); s-a propus tratarea stărilor mentale conștiente prin contrast cu stările mentale non-conștiente ș.a.m.d.¹⁷.

Primele două sensuri generale de utilizare a termenului sunt de interes atât pentru științele cognitive, cât și pentru filosofie. Cel de-al treilea este de interes mai ales pentru metafizică și ontologie. Avem de-a face în acest ultim caz (3) cu o înțelegere *substanțialistă* a conștiinței, care postulează o realitate fundamentală corespunzând acestor fenomene observabile.

Se regăsește vreunul dintre aceste înțelegeri ale conștiinței în *Elemente de metafizică*? Să pornim de la următorul pasaj relevant:

„după noua psihologie, conștiința nu mai este considerată ca o spectatoare a actelor sufletești, cum se lua în genere mai înainte, ci este considerată ca suma însăși a actelor sufletești. *O conștiință în afară de actele sufletești de conștiință nu există*, zice noua psihologie. Conținutul conștiinței și conștiința nu fac două lucruri deosebite, ci unul singur”¹⁸.

„Noua” psihologie este *psihologia experimentală*, reprezentată pe atunci în mod remarcabil de Wilhelm Wundt, în laboratorul căruia Motru a studiat și experimentat în perioada 1891–1893. Conceptul de conștiință al psihologiei experimentale, instituită ca disciplină odată cu înființarea laboratorului lui Wundt de la Leipzig (1879), diferă semnificativ de conceptul filosofiei tradiționale, discutat de *psihologia rațională*, care ocupase o poziție proeminentă mai ales în perioada dintre Leibniz și Kant (prin Christian Wolff, îndeosebi). Kant a criticat pretențiile

¹⁵ Ned Block, „On a Confusion about a Function of Consciousness”, ed. cit.

¹⁶ Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, Boston, Little, Brown and Company, 1991.

¹⁷ Robert Van Gulick, „Consciousness”, în *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/consciousness/>>.

¹⁸ C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiane*, ed. cit., p. 72.

acestei psihologii de a determina pe cale rațională (*a priori*) natura sufletului. Dar Kant a respins nu doar psihologia rațională, ci și psihologia empirică. Fenomenele psihice nu pot face obiectul cercetării empirice, credea el, din două motive: în primul rând, sunt mult prea subiective pentru a putea fi manipulate experimental; în al doilea rând, sunt imposibil de transpus în raporturi matematice, întrucât se desfășoară pe o singură dimensiune, cea temporală. În mod ironic, chiar unul dintre cei care i-au urmat lui Kant la catedra de metafizică și logică de la Königsberg (începând cu anul 1809) a făcut posibilă matematizarea fenomenelor psihice. Delimitându-se de Kant, Herbart a arătat (în *Psychologie als Wissenschaft*, 1824–1825) că senzațiile variază în intensitate, furnizând în felul acesta cea de-a doua coordonată necesară aplicării matematicii la fenomenele psihice¹⁹.

Herbart a influențat masiv scrierile lui Maiorescu de tinerețe. (*De philosophia Herbarti* pare să fi fost un nume alternativ pentru teza de doctorat prezentată de acesta la Giessen – în 1859 –, publicată sub titlul *Das Verhältnis*.) Rădulescu-Motru l-a auzit pe Maiorescu și a fost la curent cu eforturile lui Herbart de cercetare a fenomenelor psihice din punct de vedere mecanic²⁰, considerându-l un întemeietor al psihologiei științifice²¹, calitate în care este văzut și astăzi²². Chiar dacă a respins, oriunde l-a întâlnit, reducționismul mecanicist aplicat fenomenelor psihice, Rădulescu-Motru a fost încă din perioada în care își scria teza de licență²³ preocupat de studiul cantitativ al actelor psihice. Nu este de mirare deci că, în lucrarea de față, îl menționează pe Johann Friedrich Herbart printre cei care au contribuit la elaborarea „noii” definiții a psihologiei, alături de William James și de Wilhelm Wundt.

În ce constă diferența dintre „noua” și „vechea” psihologie? În primul rând, cele două discipline diferă prin metodă. Spre deosebire de psihologia tradițională, care explica fenomenele psihice pe cale metafizică și logică, prin deducții raționale, psihologia științifică are o abordare empirică, își studiază obiectul cantitativ, prin metode experimentale. În al doilea rând, obiectul însuși a suferit modificări considerabile odată cu constituirea psihologiei ca știință. Pentru a putea fi studiate pe cale experimentală, fenomenele psihice trebuiau tratate în același mod în care sunt tratate fenomenele lumii naturale. Știința se ocupă numai cu ceea ce este natural, iar ceea ce este natural se supune unor legi determinabile, ele însele naturale. Obiectul psihologiei devine deci un obiect al naturii determinat de legi naturale și, prin aceasta, măsurabil. Obiectul „noii” psihologii despre care vorbește Motru are o

¹⁹ Vezi David E. Leary, „The historical foundation of Herbart’s mathematization of psychology”, în *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, nr. 16, 1980, pp. 150–163.

²⁰ C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiane*, ed. cit., p. 34.

²¹ C. Rădulescu-Motru, *Problemele psihologiei*, București, Librăria Socec & C, 1898, p. 43.

²² Vezi, de exemplu, Alan Kim, „Johann Friedrich Herbart”, în *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/johann-herbart/>>.

²³ C. Rădulescu-Motru, *Realitatea empirică și condițiunile cunoștinței*, București, Tipografia Academiei Române (Laboratorii români), 1889.

trăsătură esențială: conștiința nu mai este considerată „spectatoarea” actelor psihice, ci „suma” acestora. În cuvintele lui, „Conținutul conștiinței și conștiința nu fac două lucruri deosebite, ci unul singur”. Psihicul a fost, așadar, identificat cu *actele psihice*. Această reconsiderare a obiectului psihologiei a fost crucială. Nu mai avem de-a face cu o realitate substanțială, *psyche*, având altă natură decât realitatea fizică și care se manifestă prin actele ei specifice, explicate în termeni de „facultăți”. Tradiția filosofică, începând cu Platon și Aristotel, explicase fenomenele psihice recurgând la presupuse „puteri”, „capacități” sau „facultăți” (*dynamis*)²⁴ ale sufletului. În sensul acesta, *psyche* era o entitate dotată cu varii facultăți care permiteau viețuitoarelor (în funcție de complexitatea acestora) să se deplaseze, să se hrănească, să dorească, să gândească etc. La Platon, aceste *dynamis* confereau organismului capacitatea de a acționa asupra mediului (*to poioun*) sau de a suferi acțiune din exterior (*to paschon*)²⁵. Și pentru Aristotel *psyche* era o realitate substanțială (substanță formală și principiu al vieții) dotată cu facultăți²⁶. Sufletul, ca atare, nu se confunda însă cu facultățile lui²⁷. În calitatea sa de entitate inteligibilă (la Platon) sau de substanță formală și principiu al vieții (la Aristotel), sufletul nu era o realitate compusă din (și deci divizibilă în) facultăți, ci mai degrabă *sediu* sau *suportul* diferitelor facultăți²⁸.

Concepția despre suflet a Antichității din perioada clasică (cu cele două mari direcții inițiate de Platon și Aristotel) a marcat obiectul psihologiei de mai târziu – psihologia facultăților, dezvoltată în Evul Mediu de gânditori creștini și teologi precum Augustin și Toma de Aquino. Ea a fost dezvoltată ulterior și sub numele de psihologie rațională (pornind de la sistemul disciplinar al lui Christian Wolff). Diferența dintre psihologia facultăților și psihologia rațională este doar una de accent. Când vorbim despre psihologia facultăților, accentul se pune pe modul în care este conceput sufletul, ca sediu al diferitelor facultăți înăscute. Când vorbim despre psihologia rațională, accentul se pune pe metoda prin care este determinată

²⁴ „Capacitățile [*dynamis*], vom spune, sunt un gen de entități prin care noi putem ceea ce putem și prin care orice altceva, deopotrivă, poate” (*Republica*, 477c – trad. Andrei Cornea).

²⁵ Platon vorbea în *Republica* despre trei facultăți ale sufletului: apetitivă (*to epitymetikon*), mândioasă (*to tymoeides*) și rațională (*to logistikon*); *Republica* IV (436a-b).

²⁶ Aristotel împărțea facultățile sufletești în nutritivă (*to threptikon*), apetitivă (*to orektikon*), senzitivă (*to aisthetikon*), de locomoție (*to kinetikon kata topon*) și cugetătoare (*to nous*); *De anima*, II, 414a30.

²⁷ Se vorbește, la Platon, despre o diviziune tripartită a sufletului. Platon însuși numea uneori facultățile „părți” (*meros*), dar ideea că în concepția lui Platon sufletul ar fi divizibil contrastează cu toate afirmațiile lui explicite – printre care înțelegerea sufletului ca *agens* și *paciens* (subiect care acționează și asupra căruia se acționează) sau descrierea acestuia din *Phaidon*, ca inteligibil și indivizibil (*Phaidon*, 83a6-b4). Aristotel vorbea și el (*De Anima* și *Etica nicomahică*) despre *dynamis* în două sensuri: ca *părți* și ca *aspecte* ale sufletului, motiv pentru care multe discuții din Evul Mediu au avut ca obiect modul în care ar trebui înțelese facultățile sufletului: *substanțial* sau *funcțional*? Vezi comentariul lui Dominik Perler, „Faculties in Medieval Philosophy”, în *The Faculties. A History*, edited by Dominik Perler, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 97–139.

²⁸ Vezi Klaus Corcilius, „Faculties in Ancient Philosophy”, în *The Faculties. A History*, edited by Dominik Perler, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 25–30.

natura sufletului – o metodă strict rațională, a priori. Potrivit acestei psihologii, fenomenele psihice provin într-un fel sau altul din niște „puteri” specializate ale sufletului, indiferent de modul particular în care natura și structura acestora sunt înțelese.

Psihologia facultăților a fost combătută de Herbart, care vedea sufletul ca pe o realitate simplă (necompusă), lipsită de facultăți, de forme ale percepției sau gândirii, de legi, concepută după modelul monadei leibniziene (dar lipsită de activitatea originară pe care i-o atribuia Leibniz)²⁹, fără întindere în spațiu, precum un punct matematic³⁰. Herbart a negat că facultățile despre care vorbea tradiția ar reprezenta mai mult decât niște simple abstracțiuni menite să ofere o clasificare preliminară a fenomenelor psihice³¹. Așa-numitele puteri sau facultăți nu sunt reale, nu descriu o alcătuire a sufletului și nu au legătură cu natura intrinsecă a fenomenelor psihice:

„toată această distincție a așa-ziselor facultăți mentale are mai mult de-a face cu produsele activității mentale decât cu natura intrinsecă a acestora din urmă”³².

Ceea ce Herbart numește „suflet” are o natură incognoscibilă și nu poate constitui obiectul psihologiei empirice. Dar nu poate constitui nici obiectul psihologiei speculative. Cu *conștiința* însă, lucrurile stau altfel. Conștiința nu este altceva decât *totalitatea „prezentărilor” actuale simultane*³³, iar acestea pot fi studiate cantitativ și exprimate prin formule matematice. Presupun că la această înțelegere a lui Herbart s-a gândit Rădulescu-Motru atunci când l-a menționat printre promotorii noii definiții.

Înainte să ajungă în preajma lui Wundt, Rădulescu-Motru a avut contact cu „noua psihologie” prin intermediul profesorului Titu Maiorescu, care folosea deja, încă din tinerețe, o înțelegere herbartiană a conștiinței. În *Considerații filosofice pe înțelesul tuturor* (1860), o versiune de popularizare a lucrării sale de doctorat (*Relația*, 1859), Maiorescu echivala conștiința cu reprezentările conștiente:

„Conștiința, de o numim suflet, spirit, minte, rațiune sau cum vrem să-i spunem, nu este un potir care conține vreo materie specială – reprezentări și idei; ci conștiința și ceea ce apare pe planul ei sunt unul și același, deoarece cel din urmă este conținutul celei dintâi”³⁴.

La Maiorescu deci, ca și la Herbart, ceea ce denotă ‘conștiință’ este totalitatea reprezentărilor conștiente. Deși folosea cuvinte cu rezonanță spațială precum „câmp” sau „plan”, tânărul Maiorescu nu înțelegea conștiința ca pe un „loc” sau

²⁹ Johann Friedrich Herbart, *A Text-Book in Psychology: An Attempt to Found the Science of Psychology on Experience, Metaphysics, and Mathematics* [1834], Translated by Margaret K. Smith, New York, D. Appleton and Company, 1894, p. 120.

³⁰ *Ibidem*, p. 119.

³¹ *Ibidem*, pp. 186–187.

³² *Ibidem*, p. 44 (Notă), subl. mea.

³³ *Ibidem*, p. 13 (Notă).

³⁴ Titu Maiorescu, *Considerații filosofice pe înțelesul tuturor*, ed. cit., p. 137.

„receptacul” care poate fi „umplut” cu conținuturi – și cu atât mai puțin ca pe un „sediul” al diferitelor facultăți. Pentru Maiorescu *conștiința era echivalentă cu reprezentările conștiente*. Încă din perioada tezei de licență (susținută cu Maiorescu la București, în 1889), Rădulescu-Motru definea conștiința funcțional, ca „act de percepere”³⁵. Diferența dintre înțelegerea lui Maiorescu și cea a lui Rădulescu-Motru diferă însă într-un punct esențial: pentru acesta din urmă, conștiința este „suma *actelor sufletești*”³⁶, nu doar a reprezentărilor conștiente. Dar actele sufletești pot fi și *non-conștiente*. Este mai mult decât straniu, este de-a dreptul contradictoriu să gândim că ceea ce numim „conștiință” (cuvânt care etimologic este legat de *cunoaștere* și care este, în mod tradițional, asociat cu starea conștientă) poate fi atribuit unor stări psihice in- sau non-conștiente. Și totuși, Rădulescu-Motru exact asta face, și o face în mod explicit:

„Câmpul conștiinței noastre este o împletitură de fenomene conștiente și inconștiente”³⁷;

„A limita conștiința numai la zona luminoasă ar fi o eroare, [...] căci ar fi atunci să scoatem afară din conștiință cea mai mare parte din memorie”³⁸.

„Suma actelor sufletești” (conștiente și non-conștiente) pare să descrie mai degrabă ideea de *minte* decât ideea de conștiință. Rădulescu-Motru utilizează deci un concept incluziv al conștiinței – un sens foarte general care cuprinde toate fenomenele mentale. Potrivit modului în care folosește el vocabularul, mintea și conștiința *reprezintă una și aceeași realitate*. Pe lângă faptul că, în critica pe care o face realismului naiv, „oglindea din *conștiință*”³⁹ se substituie în discurs cu „oglindea din *minte*”⁴⁰, există și pasaje în care cele două sunt identificate în mod evident:

„... fiecare ar ști că este vorba de mintea omenească, *adică de conștiință*”⁴¹.

Ceea ce are Rădulescu-Motru în vedere este deci mintea în întregul ei, cu toate procesele, actele sau fenomenele care îi sunt în general atribuite: gândire, rațiune, memorie, imaginație, sentimente etc., dar și conștiința de sine sau conștiința eului. De aici nu reiese însă că Rădulescu-Motru ar fi ratat încercarea de a pune ordine în varietatea fenomenelor mentale. Faptul că uneori o numește și „suflet” sau „psihic” (sau că o vede la nivelul a ceea ce Hegel numea „spirit subiectiv”⁴²) ar putea să genereze dificultăți dacă nu vedem că Rădulescu-Motru nu a fost interesat în *Elemente de metafizică* să aplice distincții riguroase asupra mentalului. Miza lui era cu totul alta: să explice relația fizic–psihic (sau corp–

³⁵ C. Rădulescu-Motru, *Realitatea empirică și condițiunile cunoștinței*, ed. cit., p. 16.

³⁶ C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică ...*, ed. cit., p. 72, subl. mea.

³⁷ *Ibidem*, p. 165.

³⁸ *Ibidem*, p. 210.

³⁹ *Ibidem*, pp. 167–168.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 130.

⁴¹ *Ibidem*, p. 41, subl. mea.

⁴² *Ibidem*, p. 108.

mente, în termenii actuali) într-un mod non-dualist. Teoria lui trebuia să fie compatibilă cu datele aflate în posesia științelor din vremea lui – în special psihologia, fizica și biologia. Totodată, teoria lui se voia și o rectificare a lui Kant, căci constituirea recentă a psihologiei empirice, precum și cercetările experimentale asupra creierului impuneau o nouă fundamentare a fenomenelor psihice (renunțarea la transcendental în favoarea imanentului). Ceea ce s-a numit de-a lungul timpului „suflet”, „spirit”, „conștiință”, „psihic”, „mente” reprezenta deci pentru Rădulescu-Motru una și aceeași realitate unitară. Și tocmai faptul că a postulat caracterul *obiectiv unitar* al mentalului l-a determinat să respingă disocierea ontologică sau funcțională a acestuia, de exemplu în *sensibil și inteligibil* (ca la Platon)⁴³, în *sensibilitate și intelect* (ca la Kant)⁴⁴, sau chiar în *conștiință și inconștient*⁴⁵. În cele din urmă, caracterul unitar al mentalului este dat, la Rădulescu-Motru, de caracterul unitar al *realității* – mentalul fiind doar un *aspect* al acesteia. Distincția dintre fizic și mental ține doar de aparențe. La un nivel mai profund, cele două reprezintă una și aceeași realitate aflată în evoluție, o realitate naturală și cognoscibilă.

Punând deci problema conștiinței, Rădulescu-Motru a avut în vedere activitatea mentală în întregul ei, care se desfășoară pe două planuri, unul „luminos” și unul „întunecat”. Fenomenele din „câmpul luminos” corespund în linii mari cu ceea ce se numește în mod obișnuit „stări mentale conștiente” – cu condiția să avem în vedere că, la Rădulescu-Motru, nu există stări conștiente pure: nici măcar „actul cel mai luminos al conștiinței” nu este lipsit de „processe inconștiente”⁴⁶. Această conștiință unitară despre care vorbește Rădulescu-Motru îndeplinește anumite *funcții* și prezintă o serie de *aspecte* care se suprapun mai mult sau mai puțin peste definițiile sistematizate în Enciclopedia Stanford (vezi *supra*). De exemplu, „funcția primitivă de iritațiune nervoasă” (este vorba despre excitabilitate – proprietatea celulei de a reacționa la un stimul) descrie conștiința în sensul (1a) de mai sus, ca *sensibilitate* sau capacitate de a răspunde la mediu. Această „funcție primitivă a conștiinței” se regăsește, potrivit lui Rădulescu-Motru, în orice unitate organică⁴⁷. *Conștiința de sine* – definiția (1c) – ocupă un loc aparte în *Elemente de metafizică* prin critica pe care Rădulescu-Motru o aduce conceptului kantian de a percepție transcendentală. Tot conștiința de sine (mai precis dificultățile pe care le ridică explicarea unității acesteia) are un rol dinamic în saltul metafizic pe care îl face Rădulescu-Motru în explicarea minții și a naturii. Foarte rar Rădulescu-Motru pare să menționeze și conștiința într-un sens apropiat de (1d), conștiința ca *experiență subiectivă* („experiența curat psihologică, adică în

⁴³ Vezi *Ibidem*, Partea I, Cap. II.3, „Rațiunea în opoziție cu simțurile”.

⁴⁴ Vezi *Ibidem*, Partea a II-a, Cap II.5, „Înlăturarea opoziției dintre funcțiunile sensibilității și funcțiunile inteligenței”.

⁴⁵ Vezi *Ibidem*, Partea a III-a, Cap. II.1, „Legătura dintre conștient și inconștient”.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 163–165.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 213–214.

marginile subiectivității”⁴⁸), fără însă a aduce în discuție aspectul calitativ (de *quale*) al acesteia.

Rămânem cu o dificultate conceptuală pentru care Motru, la începutul secolului al XX-lea, nu avea o soluție întrucât vocabularul tehnic era lipsit de o distincție importantă – aceea dintre „conștiința făpturii” („*creature consciousness*”) și „conștiința stării” („*state consciousness*”). Să luăm, de exemplu, conștiința în sensul (1a), definită prin *sensibilitate*. Un sistem este considerat conștient dacă este sensibil și reacționează la mediu. O astfel de înțelegere (în care putem include și ceea ce Rădulescu-Motru numește „funcția primitivă de iritațiune nervoasă”) permite stabilirea unor grade de conștiință (de la organismul unicelular la om), în funcție de complexitatea sistemului. În limitele acestei definiții, putem spune că o bacterie este dotată cu *conștiință* fără a-i atribui în același timp *stări mentale conștiente* (2a). Analog, unei ființe umane, considerată conștientă pe baza prezenței sensibilității, i se pot atribui în mod necontradictoriu *stări mentale inconștiente* în raport cu un fenomen extern oarecare. La fel, prezența *conștiinței de sine* (1c) este compatibilă cu descrierea unei situații în care sistemul are stări mentale inconștiente. Am spus mai sus că Rădulescu-Motru a argumentat cu privire la necesitatea de a include în conștiință și procesele inconștiente. Pentru a-și ilustra opinia, a descris detaliat experiența personală complexă pe care a avut-o în momentul în care a auzit de la un coleg cuvântul *gentry*, completând narațiunea cu expunerea proceselor inconștiente care trebuie să fi contribuit la formarea stării mentale conștiente⁴⁹. Fiind la curent cu literatura de specialitate, Rădulescu-Motru era în posesia distincției dintre starea conștientă („stare de conștiință”⁵⁰) și starea inconștientă („stare de inconștiință”⁵¹), o distincție care, pe atunci, avea în spate o istorie destul de scurtă. Până către sfârșitul secolului al XIX-lea rareori s-a vorbit despre stări mentale conștiente sau inconștiente, întrucât s-a asumat că orice stare mentală este implicit și conștientă⁵². Rădulescu-Motru avea deci distincția dintre starea mentală conștientă și starea mentală inconștientă, dar nu și distincția mai recentă dintre „conștiința făpturii” și „conștiința stării”. Aceasta a fost introdusă abia în 1986⁵³ și este acum considerată esențială pentru taxonomia conștiinței⁵⁴. A spune despre un sistem că este conștient nu antrenează în mod necesar și faptul că

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 96, 97.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 163–164.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 87–88, 91, 121–124, 169, 191.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 162–165.

⁵² Vezi D. M. Rosenthal, „Concepts and Definitions of Consciousness”, în *Encyclopedia of Consciousness*, 2009, vol. I, pp. 157–158. Rosenthal îl citează pe Descartes („Nu putem avea niciun gând de care să nu fim conștienți în chiar momentul în care se află în noi” – *Meditații*, „Al patrulea set de răspunsuri”), care reproduce ideea mai veche a lui Aristotel: „dacă simțim, simțim că simțim, iar dacă gândim, gândim că gândim” (*Etica Nicomahică*, 1170a32).

⁵³ D. M. Rosenthal, „Two concepts of consciousness”, *Philosophical Studies. An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, vol. 49, nr. 3, 1986, pp. 329–359.

⁵⁴ Vezi N. C. Manson, „Why ‘consciousness’ means what it does”, în *Metaphilosophy*, vol. 42, n-rele 1–2, 2011, pp. 98–117.

are stări mentale conștiente, după cum prezența stărilor mentale inconștiente nu este incompatibilă cu conștiința sistemului. În general, reiese destul de clar din context când Rădulescu-Motru vorbește despre conștiința unei stări și când despre cea a unui sistem. Dar lipsa distincției instrumentale dintre conștiința sistemului și conștiința stării, precum și modalitatea ambiguă de utilizare a vocabularului (în special utilizarea termenului de conștiință în sensul larg, de minte) au condus la extinderea paradoxală a inconștientului în conștiință.