

MINTEA – NĂSCUTĂ PENTRU SIMȚUL MORAL*

HENRIETA ANIȘOARA ȘERBAN

Institutul de Filozofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române

Pentru un om cu un ciocan în mână totul seamănă cu un cui.

Mark Twain

The Mind – featured for moral sense. Why are we talking about a moral sense? The human mind is made to raise awareness and with the awareness comes the moral sense. The moral mind represents the purpose of man and, conversely, the care for the fulfillment of the human task builds the *moral mind*, or the moral sense. The natural preoccupation of the intellectual, of the thinker, of the philosopher, of the priest, of the educator, or of any type of moral reformer that a society can give is the state of the society and, of course, the imperfection of the moral sense, which is not capable of sustaining social evolutions and value. The study brings together in a unitary interpretation the insights of Spiru Haret, Mircea Florian, Constantin Rădulescu-Motru, John Searle. As Mircea Florian shows, “The mission of philosophy is not to show that reason is oriented, but detaching its orientation in fact, to show how it should but be oriented”. The moral mind acts against the tyranny of the unconscious.

Keywords: moral sense and consciousness; mind; reason and philosophy

De ce vorbim despre un simț moral? Mentea morală reprezintă menirea omului și, totodată, grija pentru împlinirea menirii umane construiește mintea morală sau simțul moral. Mentea omului este făcută pentru a conștientiza și odată cu conștientizarea apare simțul moral. Preocuparea firească a intelectualului, a gânditorului, a filosofului, a preotului, a educatorului sau a oricărui tip de reformator moral pe care îl poate da o societate este starea societății și, desigur, imperfecțiunea simțului moral, care nu este de natură a susține evoluții sociale valorice. Așa cum spunea Spiru Haret cu mai mult de un secol în urmă: „Este o constatare tristă și îngrijorătoare pe care o facem mereu, anume că, cu toate progresele făcute în timpurile din urmă, simțul moral nu a câștigat deloc teren; din contră, pare că a mai pierdut. Pentru aceasta, cei mai mulți fac vină învățământului. Aceasta nu este

* Studiu bazat pe conferința cu același titlu susținută la simpozionul național intitulat „Mentea umană: restructurare și iluminare”, organizat de Academia Română – Institutul de Filozofie și Psihologie „Constantin Rădulescu Motru”, Mitropolia Olteniei – Arhiepiscopia Craiovei, Universitatea din Craiova – Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai – Facultatea de Psihologie și Științe ale Educației Centrul de Spiritualitate și Îndrumare Psiho-Pastorală (CSIPP), Craiova, 21–23 octombrie 2019.

drept”¹. Educația întru responsabilitate personală este cu adevărat benefică pentru formarea minții morale, dar nu beneficiază de urma identificării de dușmani.

Noțiunea de „morală” vine din latinescul *mores* cu referire la moravuri, comportamente, la ansamblul de valori și reguli de conduită, ceea ce numea Cicero *moralis*, o traducere a grecescului *ethikos*. În filosofie, domeniul este circumscris problematicii scopurilor, a rațiunii practice și eticii situațiilor problematice survenite în universul uman. Dar morala nu este o problemă exclusiv a societății și comportamentelor, ci este și o problemă a conștiinței omenești. Conștiința este casă a ființei ca și limbajul: este casa limbajului, a cunoașterii și raționalității, dar și a cunoașterii întru bine, pentru contribuirea la Bine.

Menirea omului, adică însăși împlinirea omului, depinde de aspirații și de idealuri fără de care raționalitatea rămâne un exercițiu arid. Ordinea gândirii, orientarea către principii și aspirații, precum și aspirațiile spre ideal singure implică și simțul moral. Mircea Florian surprindea un aspect interesant pentru discuția noastră: „Misiunea filosofiei nu este deci a arăta că rațiunea este orientată, ci desprinzând orientarea ei de fapt, de a arăta *cum* trebuie dar să fie orientată. Filosofia e sortită, ca fiind conștiință a rațiunii orientate să arate către ce este cu adevărat orientată rațiunea. Ea singură duce până la capăt mișcarea rațiunii, făcând-o să nu rămână simplu impuls rațional și simplu fanatism al consecvenței, ci luminând întreaga ei desfășurare către împlinirea întregului ei rost. În sensul acesta, nu numai regii ar trebui să fie filosofi, cum s-a spus, dar fiecare ființă umană, purtătoare de rațiune cum este, nu se poate împlini decât prin «filosofare»”².

De asemenea, Constantin Rădulescu-Motru evidențiază: „Aspirațiile spre ideal, între care se prenumără și aspirațiile spre unitate, fiindcă mai totdeauna urmărirea unui ideal implică în sine unificare gândurilor și faptelor, nu constituie pentru el [om] o zeitate de lux, ci dimpotrivă îi sunt de mare ajutor pentru a preîntâmpina multiplele dificultăți cu care el se întâlnește în lupta pentru existență”³. Așadar, în opinia lui Constantin Rădulescu-Motru, tocmai ceva atât de elevat și de spiritual ca aspirațiile spre ideal conferă omului un *Gestalt* dezirabil pentru cea mai bună abordare a prozaicei lupte pentru existență.

John Searle observa în lucrarea *Mintea* din 2005: „Așa după cum am încercat să evidențiez, știm că deținem un câmp conștient total și unificat și că, în acest câmp conștient, experiențele noastre sunt organizate în orice moment dat și de-a lungul timpului în structuri foarte ordonate și complexe. Psihologii care susțin structura *Gestalt* ne-au furnizat o mulțime de dovezi în sprijinul caracterului holist și non-atomist al experiențelor noastre perceptive”⁴. Din perspectiva noastră, această

¹ *Operele lui Spiru Haret*, Vol. VIII: *Polemice și politice: 1905–1907*, Ed. comunicare.ro, București, 2010, p. 248.

² Mircea Florian, *Sensul unei filosofii românești, Reconstrucție filosofică*, București, Casa Școalelor, 1943, p. 227.

³ Constantin Rădulescu-Motru, *Rostul filosofiei*, București, Institutul pentru arte grafice ale muncii, 1947, p. 6–7.

⁴ J. Searle, *Mintea. O scurtă introducere în filosofia minții*, trad. de Iustina Cojocaru, Cuvânt introductiv de Adrian Niță, București, Editura Herald, 2018.

unitate și organizare are ceva de-a face cu sentimentul de sine, pe de o parte, și cu simțul moral, care considerăm a contribui la identitatea personală, pe de alta.

Totodată, pentru Searle, conștiința și intenționalitatea sunt parte a lumii naturale, cum e și fotosinteza. Mintea e modelată de cultură, dar orice cultură e o expresie a comunității biologice subiacente și conflictul pe termen lung între natură și cultură nu poate exista, căci natura ar câștiga întotdeauna. Dar, așa cum vedem lucrurile, natura înseamnă nu doar adaptare și bunătate, sau prin bine și bunătate, ci și cruzime. Iar raționalitatea nu explică în întregime zona generozității, a încrederii, întrajutorării, iertării, milei și milosteniei, prezentă, atât cât este, în societatea umană, precum nu explică eșecul modelului spartan sau fascist, hitlerist, comunist totalitar. În chestiuni etico-morale, nici rațiunea și nici natura nu au cuvântul decisiv.

Paul J. Zak a condus un studiu multidisciplinar publicat în 2012 în limba engleză, în care teoria egoismului rațional este contrazisă de corelația dintre nivelurile optime ale oxitocinei, încredere și generozitate. Oxitocina se secretă în creier și influențează întregul corp, circulând prin sânge. Studiul arată ca și cel al lui Robert Putnam (și, din nou, contrazicând teoria lui John Nash), anume că încrederea dintre oameni se traduce în capital social, în bune relații și bune afaceri, durabile, precum și în profituri și prosperitate, pe termen îndelungat. Pe de o parte, de discutat sunt complexitatea și sofisticarea încrederii. Relațional, uman social, încrederea nu este ceva simplu, nu se declanșează fără discriminare și când se declanșează automat, fără discriminări și nuanțări relațional contextuale are efecte negative. Iată cum un hormon, activitatea acestuia se implică în complexitatea moral-relațional-socială a lumii omului.

După părerea mea, acest aspect hormonal fiziologic, relațional și comportamental subliniază înclinația profund naturală a moralității umane. Faptul că este vorba despre un hormon reproducător este relevant pentru filosof. Căci filosoful se poate întreba, noi ne putem întreba de ce era necesar, pentru că tot ce e hormonal prezent în fiziologia umană este necesar pentru bunul mers al vieții să se asigure desfășurarea reproducerii umane și prin încredere dublată de generozitate și nu a rămas un proces instinctual și brutal, hobbesian... „Faptul că precursorii încrederii și reciprocității sunt atât de vechi, că ADN-ul ancestral al comportamentului nostru moral e întipărit în celulele din întregul corp și că totul își are rădăcinile în reproducere sugerează destul de clar că ceea ce azi numim moralitate nu e vreo idee târzie, civilizatoare, sau un accesoriu contrar naturii noastre, ci chiar are legături profunde cu supraviețuirea propriu-zisă.”⁵

Da, are legături cu supraviețuirea, dar un aspect filosofic relevant este acela că biologia umană are și un specific teleologic axiologic și relațional, nu numai un specific orientat spre supraviețuire, acesta reprezentând un fundament fascinant de adecvat pentru o *conviețuire valorică specific umană* cu aspecte spirituale, metafizice și transcendente, dacă nu și religioase. Căci încrederea și generozitatea sunt în

⁵ Paul J. Zak, *Molecula morală: sursa iubirii și a prosperității*, trad. de Anca Bărbulescu, București, Editura Humanitas, 2015, p. 48.

natură excepții emoționante și nu regula. Încrederea și generozitatea fac posibilă societatea și cultura, dar mai ales spiritualitatea, care stă mărturie pentru legăturile umane de tip valorico-spiritual, care duc până în transcendent.

Un aspect interesant este însă acela că mintea morală este „dublată” de o minte moralizatoare sau „moralistă”, în sensul lupului „moralist”. Așa cum arată Jonathan Haidt⁶, în lucrarea sa *Mintea moralistă. De ce ne dezbină politica și religia?*, mintea este mai întâi intuitivă și apoi rațională este ca un „elefant” intuitiv care „se mișcă” și își schimbă direcția cu mare greutate sub imboldul „călărețului” rațional. Strategiile vin după intuiții care pot să fie foarte aproape de niște stereotipuri, să fie chiar stereotipuri sau să fie prejudecăți. Așa cum spunea Mark Twain, „unui om cu un ciocan în mână totul i se pare că seamănă cu un cui”. Dar, spun eu totuși, dacă „ciocanul” este simțul moral, ideea distincției dintre bine și rău, atunci desigur că măsura tuturor lucrurilor devine în universul uman raportarea etico-morală la lume. Totodată, până să avem un bun sentiment moral, avem un sentiment intuitiv, anumite prejudecăți și încredințări, care rămân poate neinvestigate critic, cel puțin pentru unii oameni, toată viața. Da, discuția se îndreaptă spre un teren delicat. În acest caz, „elefantul” despre care vorbește Haidt este revoltat de adevărurile celorlalți dacă diferă de adevărul propriu, unicul. Poate să arunce chiar „călărețul”, adică rațiunea, din șa. Poate să îi calce pe ceilalți în picioare. Aici intervin în mod fericit, pe lângă rațiune, smerenia religioasă, modestia, etică și civică, acel „știi că nu știi nimic” al filosofilor, de la Socrate. Altfel, avem doar moralism și nu morală.

Tema moralității este o temă a conștiinței. Iar tema conștiinței este abordată în special în filosofia românească interbelică în strânsă legătură cu filosofia și psihologia germană și cu cea franceză în primul rând, dar și cu cea engleză, Hume, Reid și alți reprezentanți ai „filosofiei bunului simț”⁷. Dar ceea ce numim „bunul simț” este simț al cunoașterii și simț moral. P.P. Negulescu a abordat „bunul simț” în *Istoria filosofiei moderne* (1941), teorie a simțului comun, văzut însă epistemologic ca „lege naturală”, care aduce în mintea noastră, aproape magic, ideea despre lucru și încredințarea privind existența lui obiectivă. Este o „lege naturală” susținută și de filosoful Reid care considera aceasta o facultate înăscută. În acest simț se întâlnesc idealitățile și principiile spiritual-morale. (Este și perspectiva Angelei Botez în lucrarea *Filosofia românească în dispunere universală* din 2012, reeditată în 2016.)

Ca urmare, mintea umană permite și găzduiește intuiții despre spiritualitate, spiritualitatea neputând fi deconectată de ordinea morală. De aceea putem trece de la lumea exterioară la lumea interioară, fără sincopă, de aceea presupunem cu destulă încredințare existența Eului sau a Spiritului nostru, ca izvor și cadru al cunoștințelor pe care le luăm de lucrurile ce ne înconjoară, dar și ca un cadru al moralității. La orice obiect ne raportăm, atunci când ne raportăm la lume, îl gândim

⁶ Jonathan Haidt, *Mintea moralistă. De ce ne dezbină politica și religia?*, traducere de Simona Dreliciuc, București, Editura Humanitas, 2016 (2012).

⁷ Angela Botez, *Filosofia românească în dispunere universală*, București, Ed. Proniversitaria, 2012.

ca fiind în afara noastră, iar ideea noastră despre el există în noi înșine, ca idee a Spiritului nostru.

Dar raportarea omului la lume nu aduce în atenție numai idealități. Dincoace și dincolo de minte se profilează „lucruri” ce cultivă omului *conștiința tragică*, despre care vorbește filosofia existențialistă a lui D.D. Roșca. Toate planurile – social, fixic, individual – concură pentru a cultiva ideea caracterului deosebit de problematic al vieții spirituale, un anumit sentiment de constantă și iremediabilă nesiguranță în ce privește destinul nostru ca ființe cu anumite nevoi spirituale. Conștiința tragică se asociază cu tensiunea creatoare, după părerea noastră, o conștiință mai vigilentă și mai lucidă și în raportarea morală la sine în lume. D.D. Roșca⁸ evoca în acest sens și ideea lui Goethe: „Numai insuficientul este creator”. Totodată, o deosebită tensiune creatoare, o extraordinară încordare a mecanismelor creative poate îmbrăca aparența unei „seninătăți” (ca cea elină sau ca cea goethiană). Anumite seninătăți se vor asocia „natural” cu mari generozități și cu un entuziasm al îndatoririlor și, totodată, cu un criticism creator.

Constituirea conștiinței umane reprezintă mai mult decât un eveniment, evoluția universului: constituirea conștiinței umane este însăși finalitatea evoluției universului. Așa cum am mai arătat⁹, într-o formulare actuală ce amintește de Richard Rorty¹⁰, Constantin Rădulescu-Motru definește conștiința astfel: „Conștiința omenească – așa cum o înțelegem noi astăzi –, nu este o oglindă pasivă, nici o conștiință transcendentă; nu este nici un epifenomen care se adaogă, ca o lumină venită din altă lume, peste fondul unei lumi materiale, ci rezultatul sintetic al evoluției prin care a trecut întreaga energie universală”¹¹. În viziunea lui Constantin Rădulescu-Motru, întreaga evoluție a universului are ca finalitate o perfecționare energetică, care culminează cu realizarea personalității umane. Astfel, pentru acest filosof român „conștiința” se manifestă ca „personalitate”: „Este ceea ce numim personalitatea [...] conștiința – reprezintă ultima verigă din lanțul acestei evoluții universale. Ea a fost cu puțință numai după ce lanțul evoluției se împlinise până la ea. În clipa de timp în care ne găsim noi, conștiința omenească este constituită dintr-o zonă luminoasă, în care se asociază și se unifică funcțiunile neuronilor care se găsesc în centrul cortical ai creierului mare și dintr-o zonă întunecată, în care se asociază și se unifică funcțiunile multor alți neuroni din centri subcorticali și medulari”¹².

Conștiința despre sine și lume este o înscriere valorică și simbolică (și, de aici, interpretativă și narativă) a sinelui în lume, pornind de la primele fulgurații ale lucidității, de la primele, cele mai simple, „poziționări” în lume (spre exemplu, față

⁸ Apud Angela Botez, *op. cit.*

⁹ De asemenea, aspectul similarității dintre perspectiva lui Constantin Rădulescu-Motru și Richard Rorty îl observă și Mona Mamulea într-o lucrare recentă.

¹⁰ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1979.

¹¹ Constantin Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic și alte scrieri*, București, Editura Eminescu, 1984, p. 506.

¹² *Ibidem*.

de ceea ce este sus și mai degrabă uimitor și admirabil, și față de ceea ce este jos și mai degrabă murdar și periculos), care reprezintă tocmai însușirea unor ierarhizări valorice, și până la cele mai complexe, mai nuanțate și, uneori, paradoxale raportări de tip comprehensiv la lume.

„Filtrele”, atât cele epistemologice, cât și cele morale, se constituie și se cizelează odată cu conștiința, adică, odată cu ființarea lucidă, împreună cu ceilalți, o ființare care înseamnă învățare, cunoaștere și valorizare, la toate etapele de dezvoltare. Învățarea presupune mereu simbolizare și ierarhizare valorică, la un anumit nivel. Tocmai fiindcă nu putem deconecta contagiunea prin meme de complexitatea și dinamica relațiilor culturale care sunt toate forme ale unor relații de învățare, „filtrele” nu funcționează mereu (observă și Dennett) și nu funcționează la fel pentru toți indivizii umani, nici în relație cu toate raportările la lume și lucruri, la viață și situațiile problematice.

În mod potențial, didacticismul, semidoctismul și caracterul neo-tribal al relaționării contemporane ar trebui să conducă omenirea către o conștiință colectivă integrată, în cel mai nefericit caz și în cel mai jos registru, o „minte turmă”, deși conducătorii omenirii, dacă își mai au rostul și mai pot exista în perspectiva unei evoluții integrative a omenirii, ar declara că doresc constituirea „minții stup”. Totuși, practica ne arată că nici îndoctrinarea, nici modele și nici memetica nu au nivelat cu adevărat gândirea, nu au adus-o la același numitor și nu au anulat nici simțul critic, nici cel moral, chiar dacă acestea s-au camuflat sub diverse măști ale conformismului în diferite strategii de autoprezervare și supraviețuire.

Totodată, filosofia nu ia drept necesitate tot ce propune failibitatea agentului cunoscător uman din lipsă de imaginație, așa cum menționa undeva cu malițiozitate Daniel Dennett, iar dacă aceasta se petrece, trebuie să o spunem, are loc numai ca accident, cu o limită de „perisabilitate” definită în perspectiva duratelor lungi. Ideile bune (R. Dawkins), ideile complexe (D. Dennett), ideile clare (R. Descartes, Ch. S. Peirce) nu sunt produsul direct al imitației, ci al gândirii raționale, paradoxale și speculative, să zicem așa, al unei gândiri beneficiind de o educație aprofundată, cultivată în mod specializat și critic; al unei gândiri critice în care zona activă a educării-imitative este extrem de restrânsă, dar care are un aport adesea decisiv pentru „salturile” evolutive și adaptative ale conștiinței.

Mihai Drăgănescu vorbește despre ideile structural fenomenologice datorate unei informaterii, obiectul fizicii informaționale, care reprezintă o realitate subcuantică capabilă să fundamenteze o teorie viabilă asupra creierului cu proprietăți fenomenologice. Astfel, teoria dualistă rămâne o soluție posibilă numai dacă nicio altă teorie nu reușește să explice mintea și conștiința. Într-un fel sau altul, conștiința acționează ca un control de la nivel înalt asupra structurii neuronale a creierului. Este ceea ce Chalmers (1996) acceptă când adoptă o teorie a „dualismului natural”. Mihai Drăgănescu consideră că „Teoria propusă de Chalmers consideră conștiința sau experiența ca un proces fundamental al naturii, considerabil diferit de tot ce cunoaștem din fizică. Pentru el, natura experienței nu este fizică. El acceptă un

«dualism natural» cu privire la întreaga realitate”¹³. Dar teoria „ortofizică” (adică, a existenței profunde) a lui Drăgănescu acceptă experiența conștientă cu un sens fenomenologic și discerne complementaritatea.

În calitatea sa de fenomen fundamental, sensul fenomenologic este prezent în toate fibrele realității: în conștiința umană și animală, dar și în orice este viu: „Eu consider sensul fenomenologic ca fiind fundamental și, fiind fundamental, el este o proprietate generală a naturii. Și la acest nivel mai profund, natura are în ea ceva complementar încă necunoscut. În mod clar, existența nu este duală, ea are o complementaritate fundamentală, iar complementaritatea poate fi o lege ontologică generală”¹⁴.

Mihai Drăgănescu înțelege conștiința ca formă a mentalului uman determinată de un nivel subcuantic. Mentalul este parțial în structurile creierului, așa cum arată neurobiologia structurală, iar o parte în infomaterie, situată niciunde spațial. De aici am putea continua cu o interpretare ipotetică: Există o realitate biologică și spațială a creierului și una aspațială, care poate da seama de moralitate, spiritualitate și transcendent. Și tot ca o interpretare ipotetică, ne-am putea întreba dacă există în neurobiologia structurală ceva din structurile unei gramatici universale similară celei postulate de Chomsky pentru limbaj, dar specializată pentru moralitate.

Recent, jocurile etice care au implicat adulți și copii, desfășurate de specialiștii de la Princeton care au asociat unor seturi de întrebări etico-moral privind situații problematice ipotetice, dar credibile și oarecum familiare (ușor imaginabile) asociate cu investigația imagistică a creierului, au indicat existența unei zone clare specializată pentru relațiile cu ceilalți și problematica etică, ce se activează în astfel de jocuri, investigații și exerciții etico-morale. Desigur, conexiunea minte-creier este încă deschisă investigațiilor neurobiologice și filosofice.

Paralelismul psiho-fizic, dezvoltat de I. Petrovici, urmărește evoluția modurilor de explicare a relației spirit-materie (deci și a relației suflet-corp). După o succintă prezentare a acestui paralelism, vom puncta o dimensiune similară cu ideile selectate și expuse mai sus, ale lui Mihai Drăgănescu. Pe de o parte, „orice manifestare materială are drept origine altă manifestare tot materială și atunci când dispare trebuie să se transforme tot într-o manifestare materială”¹⁵, iar pe de altă parte, „Sufletul, în forma cea mai embrionară cu putință, însă suflet, trebuie să existe în orice făptură”¹⁶. Pentru filosoful Ion Petrovici, claritatea nu justifică negarea sufletului: „decât să mă restrâng în marginea clarității, și să afirm că nu există altă conștiință decât a mea, sau să afirm din același scrupul al evidenței clare, ipoteza timidă, că nu există suflet decât maximum la flori, mai bine afirm cu toată lipsa de control al evidenței percepute, dar cu toată întărirea evidenței cugetate, existența sufletului

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Mihai Drăgănescu, *De la filosofie la știința mentalului*, „Revista de filosofie”, nr. 5/1997.

¹⁵ *Ibidem*, p. 13.

¹⁶ *Ibidem*, p. 15.

universal”¹⁷. Sufletul și corpul sunt fenomene care „nu se confundă și nici nu se înrăuresc”¹⁸, arată Petrovici.

Așa cum observă și Angela Botez și alți comentatori, teoria materialismului dualist apare, după Ion Petrovici, în filosofia stoică, apoi la Tertulian, Origene și la continuatorii lui Aristotel, până la Toma d’Aquino. Despre această teorie, în încheiere, filosoful român Ion Petrovici mai spune că, „deși imposibil de susținut logicește, deși înfrânge unitatea, deși introduce în corpuri nemotivate materie subtilă cu și mai nejustificata identitate de a se înfățișa, are, trebuie să recunoaștem, un merit însemnat. Este produsă de un singur criteriu de judecată, de criteriul clarității, și în această privință e cea mai consecventă și chiar cea mai... unitară”¹⁹. Dualismul spiritualist se caracterizează prin faptul că admite „principiu imaterial, lipsit de extensiune și de inerție, alături de substanța materială”²⁰. Aceasta înseamnă că se încalcă cea de-a doua consecință a criteriului clarității, în favoarea logicii și elimină ideea privind materialitatea spiritului. Ion Petrovici combate dualismul spiritualist întrucât acceptă posibilitatea înrâuririi între două substanțe eterogene, respectiv între materie, substanță situată în timp și spațiu, și spirit, substanță situată numai în timp.

După Petrovici, în impresia înrâuririi, în ambele sensuri între actele psihice și actele materiale e numai claritate, nu și știință. „Nu actul psihic al mâinii, provoacă ridicarea de braț; ci nevăzutele vibrații nervoase, cu totul obscure pentru tine, care corespund acestei mâini. Avem în fapt o legătură causală de la material la material, al cărui prim termen nu îl percepem și ca atare, ci numai în echivalentul său suflesc. De aici credința unei cauzalități directe de la spirit la corp”²¹. În alt loc, Petrovici explică și mai plastic: „Nu arborele excită spiritul, ci lucrul în sine al aceluia arbore, care firește nu este arbore, un ceva material... În fapt nu este înrâurire de la material la spiritual”²².

Ion Petrovici acceptă însă că „poți subordona foarte bine materia la suflet, fără ca să le atrbui o trecere de substanță, de la una la alta”²³. El caută argumente în sprijinul ideii că lumea sufletească, chiar dacă este mai profundă, deci mai reală, este totuși o lume a relativității. Filosoful elogiază „monismul paralelist”, legat de numele lui Spinoza, este o teorie care susține că lumea materială și lumea psihică sunt două aspecte ale aceleiași substanțe. Iată aici o asemănare cu complementarismul susținut de Drăgănescu și un element în sprijinul naturii innăscute a simțului moral.

Dar spiritul și corpul nu au „rosturi” egale: „Evident că lucrul nu poate să fie așa. Cele două aspecte ale substanței nu pot s-o reprezinte cu o aproximație de același grad. Unul trebuie să spună mai mult decât celălalt, deoarece vorbește diferit de el... lumea sufletească e cunoscută mai direct decât cea materială, că pe când

¹⁷ *Ibidem*, p. 16.

¹⁸ *Ibidem*, p. 18.

¹⁹ *Ibidem*, p. 23.

²⁰ *Ibidem*, p. 24.

²¹ *Ibidem*, p. 25.

²² *Ibidem*, p. 25–26.

²³ *Ibidem*, p. 61.

prima reprezintă oglindirea lucrului în sine în simpla formă a timpului, cealaltă înfățișează fenomenul de dublă oglindire a lucrului în sine, în cristalele heterogene de spațiu și de timp. Deși lumea sufletească și cea materială reprezintă prin urmare una și aceeași substanță, prima o reprezintă cu un grad de înstrăinare mai mică de cum o reprezintă cea de a doua²⁴.

Sufletul și corpul generează fenomene heterogene prin percepții ale timpului sau ale spațiului și timpului de către corpul uman. Spațiul și timpul sunt forme cu originea în faptul primitiv al ciocnirii dintre lume și subiect; și aceste forme „nu există nici în lume, nici în subiect (și dânsul un fragment de lume)”.

Specificul rațional și mintal uman este profunzimea spirituală, complex înrudită cu simțul moral. Pentru Petrovici, absolutul, „lucrul în sine”, nu este ceva negativ: „evident că lucrul în sine, fără o conștiință care să-l sesizeze, e ca și cum n-ar fi. Totuși el rămâne ca o veșnică posibilitate, pentru vreo conștiință capabilă de a-l sesiza. Până acuma e un neant; atunci, însă, ar deveni – de altminteri neschimbându-se în ce privește natura-i – aceea ce spusesem că trebuie să fie, rațiunea definitivă și completă a tuturor lucrurilor și a lui însuși”²⁵.

Conștiința omenească, cu toate limitele sale, are rolul de a „găsi” absolutul chiar și în neant, o idee cu consecințe pline de semnificație pentru menirea morală și spirituală a conștiinței umane. Ion Petrovici elaborează textul polemic *Spirit și corp*, în 1906. Aici își reafirmă opțiunea metafizică din teza de doctorat: „Punctul meu de vedere rămâne acesta: Există o substanță necunoscută care mi se manifestă prin două atribute, de o neegală adâncime, atributul spiritual mai profund, mai revelator, și acel al materiei mai superficial și mai deșert”²⁶. „Totuși, cu toate că punctul meu de vedere și consecințele care par a decurge, au aerul că mă duc cu necesitate spre imanentism, – spre un imanentism puțin modificat, dar spre imanentism – continuu înainte să văd dreptatea pe câmpul doctrinei paraleliste. Căci iată ce nu pot crede: Posibilitatea unei reduceri adevărate a materiei la spirit”²⁷. Aceasta, deoarece „fenomenul psihic nu poate avea spațiu, iar materia (oricât de simplificată) trebuie să aibă spațiu. Spațiul niciodată nu va putea să se topească în forma timpului. Timpul, niciodată nu va putea să construiască cu elementele lui, spațiul”²⁸. Discernem în aceste idei noi similarități cu teoria lui Mihai Drăgănescu.

Alexandru Surdu arată că „Petrovici dispunea de idei care, apreciate sau nu, se dovedesc astăzi că anticipau teorii filosofice de mare actualitate. Încă din teza de doctorat, el susține că ceea ce se numește, de regulă, „corp” și „spirit” derivă dintr-o

²⁴ *Ibidem*, p. 75–76.

²⁵ *Ibidem*, p. 86–87.

²⁶ Ion Petrovici, *Spirit și corp*, în *Revista Generală a Învățământului*, Anul I, Nr. 9, aprilie 1906, p. 696.

²⁷ *Ibidem*, p. 697.

²⁸ *Ibidem*, p. 697.

substanță transcendentă care nu poate fi redusă la nici una dintre acestea. Ea este sursa comună a celor două. Substanța transcendentă este un fel de «subsistență» cu atribute absolute, dar necunoscute nouă. Este un fel de «lucru în sine», dar nu total necunoscut și nici total incognoscibil; căci existența, ceea ce ni se arată nouă, corpul și spiritul, mai corect sufletul, sunt manifestările sale. Doar atât că subsistența nu se reduce la aceste manifestări. Substanța aceasta, numită și «fundamentală», are o infinitate de atribute, dintre care noi nu cunoaștem decât două: corpul sau materia și spiritul sau psihicul. Dar nici pe acestea nu le cunoaștem dintr-o perspectivă absolută, ci din perspectiva noastră umană. Aceasta este mărginită în spațiu și timp și are o dezvoltare, o evoluție a ei, numai că, oricât ar evolua, nu poate să-și depășească propriile sale limite. Paralelismul psihofizic presupune nu numai o determinare reciprocă de tip ontic (corpul este suportul pasiv al spiritului, spiritul este principiul activ al corpului), ci și una gnoseologică. În măsura în care se cunoaște pe sine și cunoaște existența înconjurătoare, spiritul se diferențiază tot mai mult de aceasta și se descoperă pe sine ca fiind tot mai diferit de ceea ce nu este spirit. Contrar concepției materialist vulgare, spiritul, după Petrovici, nu este un produs al corpului sau al materiei”²⁹.

Criticând idealismul subiectiv, Petrovici fundamentează o orientare raționalist-spiritualistă care afirmă că iraționalul asimilat cu fondul sufletesc se oprește la sentiment, având o logică a lui, exprimată în viziunea artistică asupra lumii, dar *raționalul continuă să alcătuiască osatura podului spre absolut* [subl. ns.]³⁰.

Concepția sa asupra conștiinței și asupra relației fizic-psihic se înscrie în perspectiva teoriilor lui Kant, Hegel și Wundt și în perspectiva lui Bergson și a școlii spiritualiste franceze (Lachelier, Ravaisson, Boutroux). Pe baza acestor influențe, a elaborat teoria compromisului, care acceptă gândirea logică, dar și rolul sentimentului și intuiției pentru cunoaștere, cunoașterea științifică fiind astfel mai aproape de cea din metafizică și religie.

Moralitatea și rațiunea facilitează deschiderea științei către religie și metafizică, o acceptare atât a gândirii logice, cât și a faptului că sentimentul și intuiția pot duce dincolo de câmpul fenomenal al lucrurilor.

În încheiere, trebuie să subliniem binecuvântarea *naturalității socializate* a farului nostru moral și complexitatea valențelor și manifestărilor conștiinței sub raport moral, epistemologic și conștient. Căci, deși nu am dezvoltat aici ideea, trebuie să o spunem: nu există moralitate fără conștiință. Și, parafrazând spusele lui Richard Dawkins, de fapt, valorificând poziția lui A. Huxley: Numai noi pe pământ ne putem ridica împotriva tiraniei inconștienței, a prejudecăților, a ideilor primite (de-a gata).

²⁹ Alexandru Surdu, *Substanța transcendentă la Ion Petrovici*, în volumul *Vocații filosofice românești*, Editura Academiei Române, București, 1995, p. 46–47.

³⁰ Ion Petrovici, *Raționalism și iraționalism*, „Gând românesc”, nr. 2/1936, p. 82.

BIBLIOGRAFIE

- Botez, Angela, *Filosofia românească în dispunere universală*, București, Ed. Prouniversitaria, 2012.
- Drăgănescu, Mihai, *De la filosofie la știința mentalului*, în „Revista de filosofie”, nr. 5/1997.
- Florian, Mircea, *Sensul unei filosofii românești, Reconstrucție filosofică*, București, Casa Școalelor, 1943.
- Haidt, Jonathan, *Mintea moralistă. De ce ne dezbină politica și religia?*, traducere de Simona Dreliciuc, București, Editura Humanitas, 2016 (2012).
- Haret, Spiru, *Opere*, Vol. VIII: *Polemice și politice: 1905–1907*, Ed. comunicare.ro, București, 2010.
- Petrovici, Ion, *Raționalism și iraționalism*, în „Gând românesc”, nr. 2/1936.
- Rădulescu-Motru, Constantin, *Personalismul energetic și alte scrieri*, București, Editura Eminescu, 1984.
- Rădulescu-Motru, Constantin, *Rostul filosofiei*, București, Institutul pentru arte grafice ale muncii, 1947.
- Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1979.
- Searle, John, *Mintea. O scurtă introducere în filosofia minții*, trad. de Iustina Cojocaru, Cuvânt introductiv de Adrian Niță, București, Editura Herald, 2018.
- Surdu, Alexandru, *Substanța transcendentă la Ion Petrovici*, în volumul *Vocații filosofice românești*, Editura Academiei Române, București, 1995.
- Zak, Paul J., *Molecula morală: sursa iubirii și a prosperității*, trad. de Anca Bărbulescu, București, Editura Humanitas, 2015.

