

**BERGSON**

Sufletele sălășluiesc în lumea Ideilor.  
Incapabile de a acționa și negândindu-se de altfel  
să facă acest lucru, ele plutesc deasupra timpului,  
în afara spațiului.

H. BERGSON

**ENERGIA**

**SPIRITUALĂ**

**F  
I  
L  
O  
S  
O  
F  
I  
E**

**ANTET**



**H. Bergson**

# **Energia spirituală**

Cuvânt introductiv de Vasile Morar

Traducere din limba franceză de  
Manuel Filon Morar

**EDITURA ANTET**

REDACTOR: NICOLAE NĂSTASE

## Cuvânt introductiv

Întrebarea esențială și legitimă care, de la afirmarea bergsonismului cu un secol în urmă, s-a pus de nenumărate ori în cele mai diverse forme, ar putea fi formulată astfel: de unde a izvorât interesul, într-adevăr ieșit din comun, pentru această operă sau, mai direct spus, care a fost și, parțial, este încă, motivul real ce a determinat marele public să citească lucrările de filosofie ale lui Bergson cu o pasiune neegalată înainte decât de capodoperele literaturii? Răspunsurile, desigur, n-au conținut să vină, atât din partea grupului foarte numeros în Franța, al bergsonianilor, cât și din partea celor care, pe un ton ce a variat, de la critica zisă „obiectivă“ până la pamflet, s-au situat în tabăra antibergsonianilor. Un lucru rămâne însă cert, dacă încercăm să evaluăm global acest fenomen, anume că astăzi nu se mai poate susține în mod serios că, zecile de ediții, din *Evoluția creatoare*, *Energia spirituală* sau *Cele două izvoare ale moralei și ale religiei*, pentru a le aminti doar pe cele mai citite dintre ele, ar fi simple efecte ale modei, ale unor fenomene trecătoare ce țin de gust și capriciu. Din ecuația explicativă a acestei perenități active nu pot lipsi, deopotrivă, opera cu structura sa identică, modul de prezentare al ideilor și sistemul de apercepție filosofică a publicului.

Primul termen, chiar la o estimare ce nu intră încă în detalii, indică faptul că opera bergsoniană a reprezentat în momentele succesive ale apariției sale, indiscutabil, un *novum* în câmpul reflecției filosofice, că ea a relansat interesul pentru metafizică, în sensul cel mai exact și mai bun al cuvântului, într-un timp când, primul și al doilea val al pozitivismului păreau a fi îngropat definitiv preocupările pentru temele tradiționale ale speculației filosofice. Or, opera bergsoniană s-a vădit a fi clădită, nu prin eludarea mioapă și finalmente sterilă a datelor venite din direcția științelor, în principal biologia și psihologia, ci prin cunoașterea și utilizarea lor într-un chip interpretativ propriu. În mod real, nici o descoperire mai importantă din disciplinele amintite n-a trecut neobservată, neasimilată și nefiltrată prin grila personalei sale viziuni. Nu o dată Bergson propunea următorul experiment, înțeles de abia acum: ce s-ar fi întâmplat dacă la

început în planul cunoașterii n-ar fi dominat matematica și fizica, ci biologia și psihologia? Oricum el a avut puterea să ucenicească în chiar aceste domenii, iar acum orice savant avizat în biologia cea mai recentă va constata uimit că în orizontul întrebărilor esențiale îl va repeta involuntar pe Bergson cel din *Energia spirituală* (1919). Totodată, Bergson a adus la ultimele consecințe unele idei și sugestii existente în orizontul anterior al spiritualismului francez. Astfel, postulatul general, prezent încă la Maine de Biran (1766—1824), după care, adevărata realitate o formează viața interioară, activitatea spirituală și indivizibilă, este un dat preluat, dar este și amplificat și întărit. Similar s-au petrecut lucrurile și cu alte idei formulate, înainte sau paralel, de Jules Lachelier (1834—1918), Felix Ravaisson (1813—1900) sau Emile Boutroux (1845—1921).

Cu aceasta am ajuns la cel de-al doilea termen al relației, *publicul* care, cu siguranță, a fost fascinant de modul aproape literar de a face filosofie. Stilul, în acest caz, nu este o calitate care să se susțină singură, deși Bergson a fost considerat de unii „victima fericită a incomparabilei sale puteri de expresie“. „După Platon, va spune René Gillou, cu siguranță că nici un filosof n-a scris într-o limbă atât de clară și atât de pură, unde vigoarea argumentării să împodobească grațiile poeziei“. Această calitate a fost intrinsec asociată cu un dens eșafodaj de idei științifice, cu eclatantul fel de a ajunge la o concluzie metafizică după un periplu numai aparent învăluit și arid. Mai întotdeauna considerațiile sale conduceau la oferirea bruscă a unor soluții ce veneau spre confirmarea sistemului de expectații ale cititorului ce descoperea bucuria unui acord între simțul comun, unele legi științifice și meditația filosofică.

Bergson a ieșit în întâmpinarea unei stări de spirit, existentă în formă latentă încă din anii '80 ai secolului trecut, și căreia, intuindu-i substratul, i-a dat curs, a orientat-o, pentru ea apoi să-i devină expresia cea mai recunoscută și mult timp cea mai adecvată. Totuși o situație oarecum paradoxală părea că însoțește destinul acestei remarcabile creații. Bergson era citit, cunoscut, ascultat, comentat, avea o enormă audiență, de la elevii de liceu, studenții, lumea mondenă până la artiștii și oamenii de știință consacrați, și cu toate acestea el n-a creat, cum s-a așteptat și s-a crezut un timp că va putea să facă, *școală*, în sensul clasic al cuvântului: cu discipoli, program unic de cercetare, cu o metodologie acceptată în comun și urmărită, tenace și consecvent, împreună. Așa se face că; pe de o parte, la început

de veac adepții bergsonismului nu au fost în număr foarte mare în timp ce numărul celor efectiv fascinați, seduși sau doar atrași de textele sale, devenise, în scurtă vreme, imens. Consecințele s-au resimțit în toate palierele vieții spirituale: s-a născut o stare de spirit, un curent de opinie și de idei favorabil unei viziuni simultan „științifice“ dar și „mai directe“, mai intuitive asupra realității. În fapt, fluxurile bergsonismului sunt solidare tocmai cu această nevoie adâncă a spiritului de a se întâlni cu un „suport“, cu unul *direct* și vizibil sau cu unul doar *intuit*. Din acest punct de vedere Bergson este aproape mereu contemporan cu omul zis „comun“, „obișnuit“, interesat totuși mai mult de „metafizică“ decât de „fizică“ mai mult de „timp“ decât de „spațiu“, mai mult de „dinamica“ sufletului decât de „statica“ acestuia. În fapt, aici este punctul de plecare de la *impresie* la impresionismul literar, plastic și muzical, dar și punctul de inițiere a ideii conform căreia adevărul e „direct“, „concret“, „nemijlocit“, sugestie care s-a convertit apoi, firesc, în încrederea în metoda intuiției.

Fără a fi *omul* de tip „obișnuit“ (în sensul depreciativ al termenului) în fapt — geniul său a fost rarori contestat — nu poate fi ignorată ideea că, opera sa a corespuns unor cerințe de ordin intelectual și afectiv ale marelui public ce începeau să fie firești, obișnuite, atât în fața imaginii despre existență, cât și-n fața modelului de discurs ce explica și valoriza lumea. Atunci, printre astfel de însușiri „obișnuite“ ale unor oameni „obișnuși“ se numărau desigur, înțelegerea de către ei, într-un grad ce se apropia de evidență, a caracterului mobil, dinamic al lumii, ca și a recunoșterii capacității spiritului de a se plasa în miezul acesteia ca o cauză activă, mereu creatoare. Nu miră, în această ordine de idei, nici asocierea cu pragmatismul și nici adevărul că au fost depistate unele rădăcini comune ale celor două filosofii. Tocmai de aceea, nu-i deloc întâmplător că Bergson l-a apreciat în termeni laudativi pe William James și nici audiența lui Bergson în America, mai mult decât în alte părți ale lumii, nu poate fi trecută sub tăcere, sau pusă doar pe seama capriciului publicului. Explicația adâncită a acestor cauze comportă o abordare la mai multe niveluri. René Berthelot a și vorbit de un *pragmatism parțial* al lui Bergson. Dar, ceea ce ni se pare important, acum când apreciem în ansamblu filosofia bergsoniană, nu este identificarea, fie și „parțială“ a unor zone comune ambelor concepții, ci faptul că ele au putut realmente să intereseze, într-un caz, pe cei orientați și pregătiți să recepteze pozitivismul metafizic și spiritualist

ce-și avea deja un drum trasat în filosofia europeană și, în celălalt caz, pe cei dornici să fie confirmați în și de experiență, refuzând finalmente postulatele sau concluziile metafizicilor tradiționale.

Într-un anumit fel însă, interogându-ne asupra cauzelor care au determinat conjuncția reală dintre interesul epocii și bergsonism, suntem inevitabil conduși înspre elucidarea, indicarea, nominalizarea surselor acestei filosofii, deși nu puțini sunt cei care se cred îndreptățiți să invoce, mai ales în acest caz, celebra formulă a lui Amiel: „Toutes les origines sont des secrets“. Oricum, un lucru e sigur în ceea ce privește substanța genuină a filosofiei bergsoniene, că aceasta nu este lipsită de antecedente, că ivirea ei n-ar fi fost posibilă fără întreaga *mare* filosofie, de la Heraclit, Platon, Aristotel, Descartes Spinoza, Leibniz, Kant, Rousseau, Hegel, până la Spencer. (De altfel, tocmai la aceștia, cărora îi adăugăm pe William James și spiritualiștii francezi, se raportează constant Bergson, de la primele la cele din urmă lucrări ale sale.) Noutatea întreprinderii sale teoretice nu este absolută, iar dezvoltarea ulterioară a filosofiei a dovedit că bergsonismul, ce părea o culme de netrecut, era în realitate un pisc în istoria filosofiei, ce se adăuga și putea sta, ca valoare și demnitate, alături de altele, la fel de inedite și prestigioase.

O discuție pertinentă asupra variabilelor de bază ce au orientat într-o direcție determinată înseși sursele de inspirație ale filosofiei bergsoniene, nu poate eluda contextul de ansamblu al epocii, cerințele presante pe care le ridica climatul spiritual general confruntat cu și contestat tot mai vehement de cercetarea pozitivă, precum și modul personal în care Bergson a receptat, înțeles și modificat acest climat. Dezvăluirea originilor este strâns conexasă fundamentelor, structurii și intenționalității explicite a respectivei concepții. În această ordine de idei, astăzi este un lucru frecvent și obișnuit să se amintească anume că filosofia s-a aflat, în ultimele decenii ale secolului trecut, într-o situație de impas, de criză. Banalitatea observației nu anulează însă adevărul ei, căci, atunci într-adevăr, soarta filosofiei părea, pentru mulți, pecetluită, iar discrepanța dintre postulatele sistemelor de gândire romantice și postromantice și dezvoltarea reală a științelor naturii nu mai suporta concilierii decât pentru cei neobișnuiți cu cercetarea obiectivă. Încrederea deplină în tabloul unei structuri asamblate a lumii, posibil de reprezentat și validat prin puterea unei minți speculative, era zdruncinată, făcându-se loc, în modul cel mai firesc cu putință, unei alte cer-



titudini, de astă dată însă mai limitată, circumscrisă la capacitatea filosofiei de a generaliza și sistematiza rezultatele tuturor științelor particulare. Bergson va prelua din exigența judecății pozitivistice nu concluzia, ci sugestia vie, după care filosofia trebuie să se aplece creator, în scopul dezvoltării proprii, asupra *rezultatelor* științelor. Sintetizarea, unificarea propozițiilor științifice sub cupola uneia sau alteia dintre științe i se pare a deforma cunoașterea umană autentică, sensul ei original, care *rămâne*, oricât ar fi progresat cunoașterea pozitivă. Astfel, sursa pozitivistă este parțial afirmată și totodată negată ca fiind incompletă, nesatisfăcătoare pentru un demers ce aspiră să instituie o nouă metodă în filosofie, având un caracter programatic supraștiințific. Iar, salvarea metafizicii va fi corolarul paradoxal al unei poziții ce părea, și fusese prin premise, până atunci de natură s-o desființeze.

Pozitivismului metafizic — cum a fost numită de comentatori poziția adoptată de Bergson — caracterizează o latură a filosofiei sale, latura care înfrăgea două izvoare anterior antinomice, i s-au alăturat, în același timp, dar cu o intensitate mai mare (fapt ce se va vedea apoi în esența doctrinei duratei), o bună parte a tezelor spiritualismului francez, precum și unele idei ale romanticilor germani, iar ca sursă mai îndepărtată se observă unele idei din teosofia orientală, în special cea ebraică.

În stabilirea propriei sale linii în filosofie, Bergson găsește compatibilități de combinare între metafizica psihologică a lui Maine de Biran — întemeiată polemic *nu* pe admiterea realității primordiale a *cogito*-ului cartesian, ci, a faptului primitiv al activității sufletului (fapt reductibil la propoziția: „Eu vreau, acționez, deci exist“), cu psihologia franceză (Th. Ribot, Alfred Binet), care evolua într-o direcție pozitivă, experimentală, fără a renunța la susținerea metodei introspecției. Această susținere era făcută în termeni similari cu spiritualiștii, apărând totodată cu fervoare eterogenitatea actelor psihice față de cele fiziologice, specificitatea primelor, ca și necesitatea utilizării datelor patologice în studierea normalității. Așa se lămurește convergența dintre susținerile unei părți a psihologici franceze antiasociaționiste cu spiritualismul bergsonian, programatic antiasociaționist. Ideile pluteau în climatul spiritual al vremii impunându-se pe diverse planuri. Ribot, de pildă, adesea și nu fără motiv citat de Bergson în *Materie și memorie și Energia spirituală* — parcurgea o

cale apropiată confirmând finalmente, antiintelectualismul bergsonian. Este în acest sens notorie situația lui Ribot care a debutat în studiile sale cu cercetarea în exclusivitate a *faptelor intelectuale*, pentru ca ulterior să se centreze cu predilecție pe aspectul emoțional și sentimental al vieții psihice. Aceste din urmă zone ale psihismului i se relevau ca fiind *principiul și sursa* cea mai adâncă a tuturor fenomenelor conștiinței și ale inteligenței înseși.

Un alt strat motivațional detectabil al operei și gândirii bergsoniene îl reprezintă, de asemenea, consecințele ivite în plan teoretic odată cu introducerea de către Durand de Gros a inconștientului în explicarea și descrierea vieții psihice. Obiectul unic de până atunci al psihologiei — conștientul — se dovedise insuficient, atât pentru demersul ce tindea să înglobeze cuceririle pozitive ale fiziologiei, cât și pentru demersul ce se vroia meta-psihologic sau supra-științific. Practic, de la admiterea senzațiilor inconștiente până la teoria lui Bergson a „amintirilor care subzistă în noi“, într-un mod inobservat și de multe ori inobservabil, nu mai erau decât câțiva pași de efectuat în planul unei demonstrații ce-și avea deja cunoscute premisele. Acum totul, inclusiv conceperea inconștientului și repunerea în discuție a teoriei fiziologice a memoriei, spre care se îndrepta aproape întreaga psihologie postcarteziană, va primi o tentă și o substanță interpretativă ireductibilă la poziții anterioare sau ulterioare. Inconștientul bergsonian va avea însă — lucru perfect explicabil din perspectiva întregii sale opțiuni filosofice — puține elemente comune cu *Es*-ul, *Id*-ul, inconștientul freudian, iar din ipoteza nesuprapunerii mentalului cu cerebralul, a fiziologicului cu psihologicul, Bergson extrage o concluzie ce se va dovedi până la urmă solidară cu ideea că există o energie spirituală ireductibilă la energia corporală, energie oarecum paralelă și autonomă față de aceasta din urmă.

Bergson prelungește și reactivează, în același timp, și o parte din cadrul problematic și ideatic avansată de romantismul filosofic și literar al primei jumătăți de veac XIX. Motivele romantice reprezintă atât un fundal general al filosofiei bergsoniene cât și o parte, o fațetă rămasă mereu trează, deopotrivă în planurile mai adânci și de suprafață ale acestei specifice viziuni asupra lumii, aspecte regășibile apoi în însuși modul de concepere a elanului vital. Accentuând neobosit ideea dinamicității existenței, a dialecticii spiritului, Bergson se situează pe poziția genial dezvoltată anterior

de Hegel, cel ce a dus până la capăt conceptualizarea imaginii heraclitiene a universului. Este evident, în acest sens, că polemica dusă de el cu perspectiva eleată, cu ideea imobilității absolute a lumii, a beneficiat de tot ceea ce a adus nou romantismul prin istorizarea realului și instaurarea, ca bun câștigat, a ideii mobilității existenței. Antieleatismul său consecvent a fost, desigur, pregătit, întreținut și de plusul de adecvare la structura reală a lumii pe care gânditorii romantici l-au promis și în parte l-au și adus prin imaginea lumii văzute ca proces, ca schimbare, ca neostoită trecere.

Cu romantismul filosofic și literar-artistic, Bergson se va întâlni într-un punct esențial: cel al evaluării, al prețurii deosebite a modului de cunoaștere artistică a lumii. Deosebirile ca și potrivirile dintre ele sunt însă notabile. Căci, dacă Bergson susține în termeni diverși, dar cu toată convingerea, puterea specială, concretă, de natură intuitivă a cunoașterii artistice și estetice a lumii, aidoma lui Schlegel, Jean Paul, Novalis, mai târziu, Schopenhauer și Nietzsche, el nu ezită totuși să situeze cunoașterea artistică, mai degrabă apropiat de Hegel, într-un raport de subordonare față de cunoașterea filosofică. Numai că la Hegel, „inferioritatea“ artei derivă din situația ei de anterioritate în evoluția ascendentă a spiritului înspre auto-cunoașterea de sine, în timp ce la Bergson, puterea mai restrânsă, mai limitată a cunoașterii artistice, apare ca derivație necesară a susținerii supremației și autonomiei intuiției filosofice în raport cu oricare altă formă de intuiție, inclusiv față de cea mai apropiată ca structură, intuiția artistică.

Printre motivele romantice privilegiate figurează muzica, iar Bergson nu de puține ori compară, atât mecanismele psihologice ale vieții spirituale, cât și conceptul său esențial al percepției și *duratelor pure*, cu jocul indefinit, aleatoriu și fascinant produs de notele muzicale. Muzica, pentru el, nu are nevoie de suport, substanță sau idee, ea este *schimbarea pură*. Ea este *mișcarea* prin excelență. Cu toate acestea, situația nu este perfect similară poziției schopenhaueriene, care afirmând caracterul metafizic al muzicii o considera, totodată, ca esență a lucrurilor. Bergson s-a detașat de concepția lui Schopenhauer atât la nivelul unor premise de bază cât și în aprecierea unor consecințe de ordin estetic și etic, deloc neglijabile. În fapt, totuși între Schopenhauer și Bergson rămâne comun numai un anumit estetism în problema cunoașterii, numai afirmarea caracterului metafizic al muzicii, ca și acea critică a inteligenței omenești, inteligență în care ei văd deopotrivă mijlocul și suportul acțiunii practice, utilitare. Mai departe ei se separă.

Proeminența absolută a voinței oarbe de putere în fața gândirii așa cum apare la Schopenhauer nu este totuna cu accepția dată de Bergson raportului instituit între elanul vital și inteligență. Viața apare pentru Bergson ca spontaneitate pură, ca libertate, idee recongnoscibilă la mulți romantici, absentă însă la Schopenhauer. De altfel, ipoteza vieții ca spontaneitate pură, în cadrul căreia instinctul joacă un rol originar, era deja temeinic implantată în conștiința spirituală a secolului, fiind indiscutabil solidară cu presupunerea că viața însăși este comprehensibilă, în ultimă instanță, prin procedee imprevizibile, ireductibile, atât la mecanismul pur al materiei, cât și la capacitățile și forțele promulgate de intelect. Asemenea dezvoltări ca și rafinarea ipotezelor de principiu avansate de romantici în problema raportului dintre cunoaștere și viață, — așa cum apar ele în interiorul spiritualismului estetic al lui Felix Ravaisson și în intimitatea filosofiei vitaliste a lui Jean Marie Guyau, — îi erau bine cunoscute lui Bergson. De asemenea, stratului gândirii romantice devenit substrat al operei bergsoniene i s-au conectat, fără tăgadă, și idcile evoluționismului.

Ce se va întâmpla cu toate aceste premise ale gândirii bergsoniene se vede bine mai ales în *Energia spirituală*, carte fundamentală nu doar pentru miza ei filosofică tradițională (idealism versus realism) ci, mai ales, pentru deschiderile oferite pentru tema vieții și a morții, pentru tema psihologie-parapsihologie sau normal-paranormal. Există în acest sens, un teritoriu privilegiat al punctului de vedere bergsonian: acesta este *memoria*. Ea, memoria, sugerează prin tot ceea ce reprezintă că viața este altceva decât ceea ce *se vede* și ceea ce *apare*. Ea este temei prin *reamintire* a existenței unui „dincolo“. Or, prin tema reamintirii Bergson „coboară“ nu numai în adâncimea explicațiilor psihofiziologice, ci și până la tot ceea ce a evidențiat Platon prin ideea că sufletul individual participă reamintindu-și la sufletul etern, nemuritor. Iată deci că nu numai stilul inconfundabil îi apropie pe cei doi ci și substanța geniună a interogației: ce este totuși omul în timp și care-i este destinul supraempiric? *Energia spirituală* adoma *Dialogurilor* platoniciene se constituie astfel într-un răspuns ce nu ține de statutul „documentului“ despre om ci de cel al „monumentului“ omului în Univers.

Vasile Morar

19 noiembrie 1994

# ENERGIA SPIRITUALĂ

## Eseuri și conferințe

### Cuvânt înainte

De mult timp prietenii noștri ne-au sfătuit să reunim într-un volum studiile apărute în diferite reviste și care, în cea mai mare parte, nu se mai găseau. Ei ne atrăgeau atenția asupra faptului că multe din ele fuseseră traduse și editate separat, în diferite țări, sub formă de broșură: una din ele (*l'Introduction à la métaphysique*) se găsea la dispoziția publicului în șapte sau opt limbi diferite, dar nu și în limba franceză. Era vorba de conferințe ținute în străinătate care nu fuseseră publicate în Franța. Câte una din ele, ținută în limba engleză, nu apăruse niciodată în limba noastră.

Ne hotărâm să întreprindem această publicare pe care am fost atât de des și în termeni atât de binevoitori sfătuiți s-o facem. Culegerea va cuprinde două volume. În cel dintâi sunt grupate lucrări care au ca obiect probleme specifice de psihologie și de filosofie. Toate aceste probleme se reduc la aceea a *energiei spirituale*; acesta este și titlul pe care i-l dăm cărții. Cel de al doilea volum va reuni eseuri asupra metodei, cu o introducere care va indica originile acestei metode și calca urmată în aplicațiile ei.

# I

## CONȘTIINȚA ȘI VIAȚA

### Conferință Huxley ținută la Universitatea din Birmingham, la 29 mai 1911<sup>1</sup>

Când conferința pe care urmează s-o ții este dedicată memoriei unui savant, se poate întâmpla să te simți stingherit de obligația de a trata un subiect care l-ar fi putut interesa mai mult sau mai puțin. Nu încerc nici un fel de asemenea sfială în prezența numelui lui Huxley. Dificultatea constă mai degrabă în faptul de a găsi o problemă care să fi lăsat nepăsător acest spirit mare — unul dintre cele mai cuprinzătoare din câte a produs Anglia în cursul ultimului veac. Mi s-a părut totuși că întreita problemă a conștiinței, a vieții și a raportului dintre ele trebuia să se impună cu o deosebită trăire cugetării unui naturalist care a fost și filosof; și cum, în ceea ce mă privește, nu cunosc alta mai importantă, pe aceasta am ales-o.

Dar în momentul abordării problemei, nu îndrăznesc să mă bizui prea mult pe sprijinul sistemelor filosofice. Ceea ce este tulburător, neliniștitor, pasionant pentru cei mai mulți dintre oameni, nu ocupă întotdeauna primul loc în speculațiile metafizicienilor. De unde venim? Ce suntem? Încotro mergem? Iată câteva întrebări vitale, în fața cărora ne-am oprit numaidecât dacă ar fi să filosofăm fără a trece prin diferitele sisteme. Dar între aceste întrebări și noi, o filosofie prea sistematică interpune alte probleme. „Mai înainte de a căuta soluția, ne spune ea, nu trebuie oare să știm cum o vom căuta? Studiați mecanismul gândirii voastre, discutați

---

1 Această conferință a fost ținută în limba engleză. A apărut, în această limbă, sub titlul *Life and Consciousness*, în *Hibbert Journal* din octombrie 1911; a fost reprodusă în volumul intitulat *Huxley memorial lectures*, publicat în 1914. Textul pe care îl prezentăm aici este atât traducerea, cât și dezvoltarea conferinței engleze.

cunoașterea ce o aveți și criticați critica ce i-ați adus-o: când vă veți fi convins de valoarea instrumentului, vă veți putea folosi de el“. Dar, vai! această clipă nu va veni niciodată. Nu văd decât un singur mijloc de a ști până unde putem ajunge: acela de a porni la drum și de a-l urma. Dacă cunoașterea pe care o căutăm este cu adevărat instructivă, dacă ea trebuie să ne îmbogățească gândirea, orice analiză prealabilă a mecanismului gândirii nu ne-ar putea arăta decât imposibilitatea de a merge atât de departe, de vreme ce vom fi studiat gândirea noastră mai înainte de îmbogățirea pe care este vorba să o obținem de la ea. O meditație prematură a spiritului asupra lui însuși îi va răpi curajul de a merge mai departe, pe câtă vreme înaintând pur și simplu, el s-ar fi apropiat de ținta sa și în plus și-ar fi dat seama că obstacolele semnalate erau în cea mai mare parte efecte de miraj. Dar să presupunem chiar că metafizicianul nu părăsește astfel filosofia în favoarea criticii, scopul în favoarea mijloacelor, prada în favoarea umbrei. Prea adeseori, când ajunge în fața problemei originii, a naturii și a menirii omului, el trece peste ele pentru a ajunge la probleme pe care le socotește mai înalte și de care ar atârna soluția acestora: el face speculații asupra existenței în genere, asupra posibilului și asupra realului, asupra timpului și asupra spațiului, asupra spiritualității și asupra mentalității; el coboară apoi treaptă cu treaptă, până la conștiință și la viață, [pe] a căror esență ar vrea s-o pătrundă. Dar cine nu-și dă seama că speculațiile sale sunt în acest caz pure abstracții și că ele au drept obiect, nu lucrurile înseși, ci ideea prea simplă pe care el și-o face despre ele mai înainte de a le fi studiat în mod empiric? Nu ne-am putea explica preferința cutărui sau cutărui filosof pentru o atât de stranie metodă dacă ea nu ar înfățișa întregul avantaj de a-i măguli amorul propriu, de a-i face strădania mai ușoară și de a-i da iluzia unei cunoașteri definitive. Cum ea îl duce la vreo teorie foarte generală, la o idee aproape goală, el va putea, întotdeauna, mai târziu, să introducă retrospectiv în ideea sa tot ceea ce experiența îl va fi învățat cu privire la acel lucru, el va pretinde atunci că a anticipat experiența numai prin puterea raționamentului, că a cuprins mai dinainte într-o concepție mai vastă concepțiile mai restrânse, de fapt, dar singure greu de format și singure utile de păstrat, la care ajungem prin aprofundarea faptelor. Cum, pe de altă parte, nimic nu este mai ușor decât să raționezi geometric asupra unor idei abstracte, el construiește fără greutate o doctrină în care totul se leagă și care pare să se impună prin

rigoarea ei. Dar această rigoare purcede din aceea că el a operat asupra unei idei schematice și rigide, în loc de a urma contururile sinuoase și mobile ale realității. Cât de preferabilă ar fi o filosofie mai modestă care ar ținti de-a dreptul către obiect, fără a se sinchisi de principiile de care el pare să depindă! Ea nu ar mai avea ambiția să dobândească o certitudine imediată, care nu poate fi decât efemeră. Ea ar purcede în tihnă, ar fi o ascensiune treptată înspre lumină. Purtați de o experiență din ce în ce mai cuprinzătoare către probabilități din ce în ce mai înalte, am tinde, ca spre o limită, spre certitudinea definitivă.

În ceea ce mă privește, consider că nu există un principiu din care să se poată deduce în chip matematic soluția marilor probleme. E drept că nici nu văd vreun fapt decisiv care să soluționeze problema, așa cum se întâmplă în fizică și în chimie. În schimb, mi se pare că zăresc, în diferite regiuni ale experienței, grupuri diferite de fapte, care, ficcare, fără a ne da cunoașterea dorită, ne arată o direcție în care o putem găsi. Faptul de a avea o direcție nu e puțin lucru. Și chiar este mai important să avem mai multe asemenea direcții, căci direcțiile acestea trebuie să fie convergente într-un punct comun, acest punct fiind tocmai cel pe care-l căutăm. Pe scurt, avem chiar de pe acum un anumit număr de *linii de fapte*, care nu merg cât de departe ar trebui, dar pe care le putem prelungi în mod ipotetic. Aș vrea să urmez împreună cu dumneavoastră câteva din ele. Ficcare în parte ne va duce la o concluzie doar probabilă; dar toate împreună, prin convergența lor, ne vor pune în fața unei asemenea acumulări de probabilități încât ne vom simți, nădăjduiesc, pe calea certitudinii. Ne vom apropia de altfel neconținut de certitudine prin efortul comun al bunelor voințe asociate. Căci filosofia nu va mai fi atunci o construcție, opera sistematică a unui singur gânditor. Ea va comporta, va cere neconținut adăugiri, îndreptări, retușuri. Ea va progresa întocmai ca știință pozitivă. Se va reliefa, la rândul ei, pe calea colaborării.

Iată prima direcție pe care ne vom angaja. Când spunem spirit spunem, în primul rând, conștiință. Dar ce este conștiința? Bineînțeles că nu voi



defini un lucru atât de concret, în chip atât de constant prezent experienței fiecăruia dintre noi. Dar fără a da o definiție a conștiinței, care ar fi mai puțin clară decât conștiința însăși o pot caracteriza prin trăsătura ei cea mai aparentă: conștiință înseamnă în primul rând memorie. Memoria poate să nu aibă amploare; poate să nu rețină decât ceea ce s-a întâmplat chiar adineaori; dar memoria este prezentă, sau atunci, nu există conștiință. O conștiință care nu ar păstra nimic din trecutul ei, care s-ar uita mereu pe sine, ar pieri și ar renaște în ficte clipă: cum am putea defini altfel inconștientul? Când Leibniz spunea despre materie că este „un spirit instanțanțu“, nu o declara el oare, vrând, nevrând, insensibilă? Orice conștiință este, așadar, memorie, conservare și acumulare a trecutului în prezent.

Dar orice conștiință înseamnă anticiparea viitorului. Considerați direcția spiritului vostru în orice clipă: veți constata că el se ocupă de ceea ce este, dar în vederea mai ales a ceea ce va fi. Atenția este așteptare și nu există conștiință fără o anumită atenție orientată spre viață. Viitorul e aci; el ne cheamă sau mai curând ne atrage spre el: această atracție neîntreruptă, care ne face să înaintăm pe calca timpului, este totodată cauza datorită căreia acționăm neconștient. Orice acțiune este o încălcare a viitorului.

A reține ceea ce a și încetat de a fi, a anticipa asupra a ceea ce încă nu este, iată așadar prima funcție a conștiinței. Prezentul nu ar exista pentru ea dacă prezentul s-ar reduce la o clipă matematică. Această clipă nu este decât limita, pur teoretică, ce desparte trecutul de viitor; ea poate fi doar concepută, ea nu este niciodată percepută; când credem că o surprindem, ea se și află departe de noi. Ceea ce percepem în fapt e o anumită grosime de durată care se compune din două părți: trecutul nostru imediat și viitorul nostru iminent. Pe acest trecut ne sprijinim, spre viitor tindem; a se sprijini și a tinde în acest fel este specificul unei ființe conștiente. Vom spune deci, conștiința este o trăsătură de unire între ceea ce a fost și ceea ce va fi, o punte între trecut și viitor. Dar la ce oare folosește această punte și ce anume este chemată conștiința să facă?

Pentru a da un răspuns la această problemă trebuie să ne întrebăm care sunt ființele conștiente și până unde se întinde în natură domeniul

conștiinței. Să nu pretindem însă, în această împrejurare, o evidență completă, riguroasă, matematică; nu am obține nimic. Pentru a ști cu certitudine că o ființă este conștientă, ar trebui să pătrundem în ea, să coincidem cu ea, să ne confundăm cu ea. Vă desfid să dovediți, prin experiență sau prin raționament, că eu, care vă vorbesc în această clipă, sunt o ființă conștientă. Aș putea fi un automat ingenios construit de natură, un automat care merge, vine, ține discursuri; înseși cuvintele prin care mă declar conștient ar putea fi rostite inconștient. Totuși, deși lucrul nu este imposibil, veți recunoaște că el nu este deloc probabil. Între dumneavoastră și mine există o asemănare exterioară evidentă; iar din această asemănare exterioară trageți, prin analogie, concluzia că există o similitudine lăuntrică. Recunosc că raționamentul prin analogie nu ne dă niciodată decât o probabilitate; există însă o mulțime de cazuri în care această probabilitate este îndeajuns de mare spre a fi, practic vorbind, echivalentă cu certitudinea. Să urmărim deci firul analogiei și să vedem până unde se întinde conștiința și în ce punct se oprește ea.

Se spune uneori: „Conștiința se leagă la noi de un creier; trebuie, așadar, să atribuim o conștiință ființelor vii care au un creier și să le-o refuzăm celorlalte“. Dar veți vedea deîndată viciul acestei argumentări. Raționând în același fel, am spune tot atât de bine: „Digestia se leagă la noi de un stomac; deci ființele vii care au un stomac digeră, iar celelele nu digeră“. Dar, am săvârși o gravă eroare, căci nu este necesar să ai un stomac, nici chiar să ai organe, ca să digeri; o amibă digeră, deși nu este decât o masă protoplasmatică de-abia diferențiată. Pe măsură însă ce corpul viu se complică și se perfecționează, munca se divide; diverselor funcțiuni le sunt afectate organe diferite; iar facultatea de a digera se localizează în stomac și în general într-un aparat digestiv care îndeplinește mai bine această sarcină, neavând altceva de făcut. Tot așa conștiința este incontestabil legată la om de creier; nu rezultă însă de aici că un creier îi este indispensabil conștiinței. Cu cât coborâm în seria animalelor, cu atât centrele nervoase se simplifică și se despart unele de celelalte; în cele din urmă elementele nervoase dispar, pierzându-se în masa unui organism mai puțin diferențiat: nu trebuie oare să presupunem că dacă, în vârful scării ființelor vii, conștiința se fixează pe centre nervoase foarte complicate, ea însoțește totuși

sistemul nervos de-a lungul întregii coborâri și că atunci când substanța nervoasă se pierde, în sfârșit, într-o materie vie încă nediferențiată, conștiința se risipește într-însa, difuză și confuză, redusă la prea puțin lucru, dar nu chiar la nimic? Așadar, la rigoare, tot ce este viu ar putea fi conștient: în principiu este coextensivă vieții. Dar este ea astfel în fapt? Nu i se întâmplă cumva să aștească sau să dispară? Varianta este probabilă; și iată o a doua linie de fapte care ne va duce la această concluzie.

La ființa conștientă pe care o cunoaștem cel mai bine, conștiința lucrează prin intermediul unui creier. Să aruncăm, așadar, o privire asupra creierului omenesc și să vedem cum funcționează el. Creierul face parte dintr-un sistem nervos care cuprinde, pe lângă creierul însuși, o măduvă, nervi etc. În măduvă există mecanisme care conțin, fiecare, gata să se declanșeze, cutare sau cutare acțiune complicată pe care corpul o va îndeplini când va dori; același lucru se întâmplă și cu sulurile de hârtie perforată cu care este prevăzut un pian mecanic, care desenează mai dinamic melodiile pe care le va cânta instrumentul. Fiecare din aceste mecanisme poate fi declanșat direct de o cauză exterioară: corpul execută atunci de îndată, drept răspuns la excitația primită, un ansamblu de mișcări coordonate între ele. Există însă cazuri în care excitația, în loc de a obține imediat, adresându-se măduvei, o reacție mai mult sau mai puțin complicată a corpului, se urcă mai întâi la creier, apoi coboară din nou și nu face să funcționeze mecanismul măduvei decât după ce a luat creierul drept intermediar. De ce acest ocol? De ce folosește intervenția creierului? Vom descoperi fără greutate răspunsul la această întrebare dacă privim structura generală a sistemului nervos. Creierul este în legătură cu mecanismele din măduvă în genere, iar nu numai cu unele sau altele dintre ele; el primește, de asemenea, excitații de tot felul, iar nu numai cutare sau cutare gen de excitație. El este, așadar, o răscruce, în care zguduirea venită pe oricare cale senzorială se poate angaja pe oricare cale motrice. El este un comutator care îngăduie trimiterea curentului primit dintr-un punct al organismului în direcția vreunui aparat de mișcare desemnat după plac. În consecință ceea ce evident exercitarea va cere creierului, după ce și-a urmat traseul prin organism, este de a acționa un mecanism motor care va fi fost ales, iar

nu impus. Măduva conținea un mare număr de răspunsuri la întrebarea pe care împrejurările o puteau pune; intervenția creierului face să se declanșeze cel mai potrivit dintre ele. Creierul este un organ de *alegere*.

Dar, pe măsură ce coborâm de-a lungul seriei animale, descoperim o separație din ce în ce mai puțin precisă între funcțiunile măduvei și cele ale creierului. Facultatea de a alege, localizată mai întâi în creier, se extinde progresiv măduvei, care construiește de altfel atunci un număr mai mic de mecanisme și totodată le montează, fără îndoială, cu mai puțină precizie, cu atât mai mult, ori de câte ori nu mai există elemente nervoase distincte, automatismul și alegerea se contopesc: reacția se simplifică îndeajuns spre a apărea aproape mecanică; ea totuși mai șovăie și mai tatonează, ca și când ar rămâne voluntară. Amintiți-vă de amiba de care vorbeam adineaori. În prezența unei substanțe din care se poate hrăni, ea lansează în afară filamente în stare să prindă și să înglobeze corpurile străine. Acești pseudo-pozii sunt adevărate organe și prin urmare mecanisme; ele sunt organe temporare, create în vederea acestei împrejurări, organe care manifestă deja, pare-se, o alegere rudimentară. Pe scurt, de la formele inferioare până la cele mai evoluat stadii ale vieții animale observăm exercitându-se, deja sub o formă din ce în ce mai vagă pe măsură ce coborâm, facultatea de a alege, adică de a răspunde unei excitații determinate prin mișcări mai mult sau mai puțin neprevăzute. Iată ceea ce găsim pe cea de-a doua linie de fapte. Astfel se completează concluzia la care am ajuns mai întâi; căci dacă, după cum spuneam, conștiința reține trecutul și anticipează viitorul, lucrul acesta se explică, fără îndoială, tocmai prin aceea că ea este chemată să alegă: pentru a alege trebuie să ne gândim la ce vom putea face și să rememorăm consecințele, avantajoase sau dăunătoare, ale experiențelor trecute; trebuie să prevedem și să ne amintim. Pe de altă parte însă, concluzia noastră, completându-se, ne oferă un răspuns plauzibil la întrebarea pe care ne-am pus-o: sunt oare toate ființele vii ființe conștiente sau conștiința nu este coextensivă decât unei părți a domeniului vieții?

Dacă conștiința înseamnă într-adevăr alegere și dacă rolul conștiinței este de a hotărî, este imposibil să întâlnim conștiința la organisme care nu se mișcă în chip spontan și care nu au vrece hotărâre de luat. La drept

vorbind, nu există ființă vie care să pară cu desăvârșire incapabilă de vreo mișcare spontană. Chiar și în lumea vegetală, în care organismul este indeobște fixat de pământ, facultatea de a se mișca este mai curând ațipită decât absentă; ea se trezește ori de câte ori poate fi de folos. Cred că toate ființele vii, atât plantele cât și animalele, o posedă în principiu, dar multe dintre ele renunță la ea în fapt — în primul rând, multe animale, mai ales printre acelea care trăiesc ca paraziți pe alte organisme și care nu au nevoie să se deplaseze spre a-și găsi hrana; apoi cele mai multe dintre vegetale: acestea nu sunt ele oare, după cum s-a spus, paraziți ai pământului? Mi se pare, așadar, verosimil că, la origine imanentă tuturor formelor de viață, conștiința ațipește ori de câte ori nu există mișcare spontană și se exaltază ori de câte ori viața înclină spre activitatea liberă. Fiecare dintre noi a putut de altfel verifica această lege asupra lui însuși. Ce se întâmplă când una din acțiunile noastre încetează de a mai fi spontană spre a deveni automată? Conștiința o părăsește. De pildă, când învățăm un exercițiu, începem prin a fi conștienți de fiecare din mișcărilor pe care le executăm, pentru că aceasta pornește din noi, pentru că acest fapt rezultă dintr-o hotărâre și implică o alegere; apoi pe măsură ce aceste mișcări se înlănțuie tot mai trainic între ele și se determină tot mai mecanic unele pe altele, scutindu-ne astfel de nevoia de a ne hotări și de a alege, conștiința pe care o avem despre ele scade și dispăre. Care sunt, pe de altă parte, momentele în care conștiința noastră atinge cea mai mare vivacitate? Nu sunt ele cumva momentele de criză lăuntrică, în care șovăim între două sau mai multe variante posibile, în care simțim că viitorul nostru va fi așa cum noi îl facem. Variațiile de intensitate ale conștiinței noastre par, așadar, să corespundă cu adevărat cantității mai mult sau mai puțin considerabilă de alegere sau, altfel spus, de creația pe care o distribuim comportării noastre. Totul ne incită să credem că așa stau lucrurile cu conștiința în genere. Dacă conștiința înseamnă memorie și anticipație, conștiința este sinonimă cu alegerea.

Să ne reprezentăm în consecință materia vie sub forma ei elementară, așa cum s-a putut înfățișa la origine. Ea este o simplă masă de gel protoplasmatic, ca aceea a amibe; ea se poate deforma după voie și este, desigur, vag conștientă. Acum, pentru că ea să crească și să evolueze, i se deschid două

căi. Ea se poate orienta în sensul mișcării și al acțiunii — mișcare din ce în ce mai eficață, acțiune din ce în ce mai liberă: aceasta e calea riscului și a aventurii, dar e totodată calea conștiinței cu grade crescânde de adâncime și de intensitate. Ea poate, pe de altă parte, să renunțe la facultatea de a acționa și de a alege, ale cărei trăsături le poartă în sine, și să facă în așa fel încât să obțină pe loc tot ce îi trebuie în loc să se ducă să-l caute: avem de-a face în acest caz cu o existență asigurată, liniștită, burgheză, dar totodată și cu starea de toropeală, prim efect al imobilității; în curând urmează amorțea definitivă, inconștiența. Iată cele două căi ce se înfățișau evoluției vieții. Materia vie s-a îndreptat în parte pe una, în parte pe cealaltă cale. Prima trasează în mare direcția lumii animale (spun „în mare“, deoarece multe specii animale renunță la mișcare și prin aceasta probabil la conștiință); cea de-a doua reprezintă în mare direcția vegetalelor (spun din nou „în mare“, deoarece mobilitatea și probabil și conștiința se pot trezi la plante dacă se ivește ocazia).

Dacă considerăm din această perspectivă viața la începuturile ei, o vedem cum aduce cu ea ceva care contrastează cu materia brută. Lasată în voia ei, lumea se supune unor legi fatale. În condiții determinate, materia se comportă într-o manieră determinată; nimic din ce face nu este imprevizibil; dacă știința noastră ar fi completă și puterea noastră de a calcula infinită, am ști dinainte tot ce se va petrece în universul material norganizat, atât în ansamblul său cât și în elementele sale, așa cum prevedem o eclipsă de soare sau de lună. Pe scurt materia este inerție, geometrie, necesitate. Dar odată cu viața apare mișcarea imprevizibilă și liberă. Ființa vie alege sau tinde să aleagă. Rolul ei este de a crea. Într-o lume în care tot restul este determinat, o zonă de indeterminare o înconjoară. Cum, spre a crea viitorul, trebuie să pregătim ceva din el încă din prezent, cum pregătirea a ceea ce va fi nu se poate face decât folosind ceea ce a fost, viața se străduiește chiar de la început să conserve trecutul și să anticipeze asupra viitorului într-o durată în care trecut, prezent și viitor se unesc și formează o continuitate indivizibilă; această memorie și această anticipație formează, după cum am văzut, conștiința însăși. Și iată pentru ce în principiu, dacă nu chiar în fapt, conștiința este coextensivă vieții.

Conștiința și materialitatea se înfățișează, așadar, drept forme de existență radical diferite, ba chiar antagoniste, care adoptă un *modus vivendi* și se înțeleg de bine, de rău între ele. Materia este necesitate, conștiința este libertate; dar ele se opun în zadar una alteia; viața găsește mijlocul să le împace. Căci viața este tocmai libertatea care se inserează în necesitate și o întoarce pe aceasta în folosul ei. Ea nu ar fi posibilă dacă determinismul căruia materia i se supune nu și-ar putea diminua întru câtva din rigoare. Presupuneți însă că în anumite clipe, în anumite puncte, materia înfățișează o anumită elasticitate; acolo se va instala conștiința. Ea se va instala făcându-se mică de tot; apoi, odată intrată, ea se va dilata, își va rotunji domeniul și va sfârși prin a obține totul, pentru că ea dispune de timp și pentru că cea mai reînsemnată cantitate de indeterminate, însumându-se înfinit cu ea însăși, ne va da oricâtă libertate dorim. Vom regăsi însă aceeași concluzie pe noi linii de fapte, care ne-o vor înfățișa cu mai multă rigoare.

Într-adevăr, dacă încercăm să vedem cum procedează un corp viu pentru a executa mișcări, constatăm că metoda lui este întotdeauna aceeași. Ea se bazează pe folosirea anumitor substanțe pe care le-am putea numi explozive și care, asemănătoare prafului de pușcă, nu au nevoie decât de o scânteie pentru a exploda. Mă refer la alimente, îndeosebi la substanțele ternare, — hidrații de carbon și grăsimile. O cantitate considerabilă de energie potențială se află acumulată în ele, gata de a se preface în mișcare. Această energie a fost luată de către plante, cu încetul, treptat, de la soare; iar animalul care se hrănește cu o plantă sau cu un animal sau animalul care s-a hrănit la rândul său cu un alt animal sau cu o plantă etc. nu face decât să introducă în corpul său un exploziv pe care viața l-a fabricat înmagazinând energie solară. Când execută o mișcare, el eliberează energia astfel depozitată; pentru aceasta el nu are decât să apese pe un buton, să atingă ușor trăgaciul unui pistol fără fricțiune, să provoace scânteia: explozivul detonează, iar mișcarea se produce în direcția aleasă. Faptul că primele ființe vii au oscilat între viața vegetală și viața animală se explică prin aceea că viața, la începuturile sale, se însărcina totodată cu fabricarea

explozivului și cu utilizarea lui în vederea mișcărilor. Pe măsură ce animalele și vegetalele se diferențiau, viața se scinda în două regnuri, separând astfel una de alta cele două funcțiuni la origine reunite. Aci ea se preocupa mai curând să fabrice explozivul; dincoace să-l facă să explodeze. Dar fie că o privim la începutul sau la capătul evoluției sale, în ansamblul ei viața este întotdeauna un dublu efort de acumulare treptată și de descărcare bruscă: e vorba pentru ea să obțină ca materia, printr-o operație lentă și dificilă, să stocheze o energie virtuală care va deveni dintr-o dată o energie de mișcare. Dar cum altfel ar proceda o cauză liberă, incapabilă de a sfârâma necesitatea căreia materia îi este supusă, capabilă însă să o mlădieze și care ar voi, cu foarte mica influență de care dispune asupra materiei, să obțină de la ea, într-o direcție din ce în ce mai bine aleasă, mișcări din ce în ce mai puternice? Ea ar proceda exact în acest fel. S-ar strădui anume să nu-i rămână decât să facă să funcționeze un declic sau să producă o scânteie, să folosească instantaneu o energie pe care materia o va fi acumulat de-a lungul întregului timp necesar.

Dar tot la aceeași concluzie am ajunge urmând o a treia linie de fapte, considerând, la ființa vie, reprezentarea care precede actul, iar nu actul însuși. După ce recunoaștem noi îndobște omul de acțiune, acela care pune pe ceata sa pe evenimentele pe care soarta i le scoate în cale? Nu cumva după aceea că el îmbrățișează o succesiune mai mult sau mai puțin lungă într-o viziune instantanee? Cu cât este mai mare frântura de trecut ce încapă în prezentul său, cu atât este mai grea masa pe care el o împinge în viitor spre a presa asupra eventualităților ce se pregătesc; acțiunea sa, asemenea unei săgeți, țâșnește cu atât mai multă forță înainte cu cât reprezentarea ei tindea mai tare înapoi. Într-adevăr, priviți în ce fel conștiința noastră se comportă față de materia pe care o percepe: exact într-una singură din clipele sale, ea cuprinde mii de milioane de zguduiri care sunt succesive pentru materia neînsuflețită și dintre care, dacă materia și-ar putea aminti, cea dintâi ar apărea aceleia din urmă, ca un trecut infinit de îndepărtat. Când deschid ochii și îi închid numaidecât la loc, senzația de



lumină pe care o încerc, senzație care este cuprinsă într-una din clipele mele, este condensarea unei extraordinar de lungi povești ce se desfășoară în lumea exterioară. Există aci trilioane de oscilații ce se succed unele altora, adică o asemenea scrie de evenimente încât, dacă aș vrea să le număr aș pierde mii de ani chiar de aș face cea mai mare economie posibilă de timp. Dar aceste evenimente monotone și searbăde, care ar umple treizeci de veacuri ale unei materii devenite conștientă de sine, nu ocupă decât o clipă din conștiința mea, în stare să le contracte într-o senzație pitorească de lumină. Același lucru s-ar putea spune despre toate celelalte senzații. Așezată la confluența conștiinței cu materia, senzația condensează, în durata ce ne este proprie și care caracterizează conștiința noastră, perioade imense din ceea ce am putea numi, prin extensiune, durata lucrurilor. Nu trebuie oare să credem atunci că dacă percepția noastră contractă astfel evenimentele materiei, ea face acest lucru pentru ca acțiunea noastră să le domine? Să presupunem, de pildă, că necesitatea incertă materiei nu poate fi forțată, în fiecare din clipele sale, decât în limite foarte restrânse: cum ar proceda oare o conștiință care ar voi totuși să strecoare în lumea materială o acțiune liberă, fie chiar numai aceea de care e nevoie spre a face să funcționeze un decluc sau să orienteze o mișcare? Nu ar proceda ea tocmai în acest fel? Nu ar trebui oare să ne așteptăm să găsim, între durata sa și aceea a lucrurilor, o asemenea diferență de tensiune încât un număr uriaș de clipe ale lumii materiale să poată încăpea într-o clipă unică a vieții conștiente, și această în așa fel încât acțiunea voită, îndeplinită de conștiință într-una din clipele ei, să se poată repartiza la un număr enorm de clipe ale materiei și să însumeze astfel în ea indetermiările pe care fiecare din ele le comportă? Cu alte cuvinte, oare tensiunea duratei unei ființe conștiente nu ar măsura tocmai puterea ei de a acționa, cantitatea de activitate liberă și creatoare pe care o poate introduce în lume? Cred acest lucru, dar nu voi stăruia deocamdată asupra lui. Tot ce vreau să spun e că această nouă linie de fapt ne duce în același punct ca precedentă. Fie că privim actul ca fiind decretat de conștiință, fie că privim percepția ca fiind cea care-l pregătește,

în ambele cazuri conștiința ne apare ca o forță care s-ar insera în materie spre a o lua în stăpânire și a se folosi de ea. Ea operează cu ajutorul a două metode complementare; pe de o parte, printr-o acțiune explozivă care eliberează într-o clipă, în direcția aleasă, o energie pe care materia a acumulat-o de-a lungul unui timp îndelungat; pe de alta, printr-un efort de contracție care adună în această clipă unică numărul uriaș de mici evenimente pe care materia le îndeplinește și care rezumă într-un cuvânt imensitatea unei istorii.

Să ne așezăm acum în punctul în care aceste diferite linii de fapte converg. Pe de o parte vedem o materie supusă necesității, lipsită de memorie sau având doar atât cât trebuie spre a arunca o punte între două dintre clipele sale, fiecare clipă putându-se deduce din precedenta și nea-dăugând astfel nimic la tot ce se afla mai dinainte în lume. Pe de alta, conștiința, adică memoria cu libertatea, adică în sfârșit, o continuitate de creație într-o durată în care există cu adevărat creștere — durată care se întinde, durată în care trecutul se conservă indivizibil și crește ca o plantă, ca o plantă magică ce și-ar reinventa în fiecă clipă forma, cu desenul frunzelor și florilor sale. Faptul, de altminteri, că aceste două existențe — materia și conștiința — derivă dintr-un izvor comun, nu mi se pare îndoielnic. Am încercat altă dată să arăt că dacă cea dintâi este inversul celei de-a doua, dacă conștiința este acțiune ce neconținut se creează și se îmbogățește, în timp ce materia este acțiune ce se desface sau se uzează, nici materia, nici conștiința nu se explică prin ele însele. Nu voi reveni asupra acestui punct; mă voi mărgini, așadar, să vă spun că văd în întreaga evoluție a vieții pe planeta noastră o străpungere a materiei de către conștiința creatoare, un efort spre a elibera, printr-o mare risipă de ingeniozitate și de invenție, ceva care rămâne la animal și care nu se eliberează definitiv decât la om.

Este de prisos să intrăm în amănuntele observațiilor care, de la Lamarck și Darwin, au confirmat tot mai mult ideea unei evoluții a speciilor, vreau să spun a nașterii lor, unele din celelalte, începând cu formele

organizate cele mai simplu. Nu putem refuza adeziunea noastră unei ipoteze care are în favoarea ei întreita mărturie a anatomiei comparate, a embriologiei și a paleontologiei. Știința a arătat de altfel prin ce efecte se traduce, de-a lungul întregii evoluții a vieții, necesitatea la care sunt supuse ființele vii de a se adapta condițiilor ce le sunt hărăzite. Dar această necesitate pare să explice faptul că viața s-a oprit la cutare sau cutare forme determinate, dar nu și mișcarea ce duce organizarea din ce în ce mai sus. Un organism rudimentar este tot atât de bine adaptat ca și al nostru la condițiile sale de existență, dacă izbuteste să trăiască în acele condiții; așadar, de ce a ajuns atunci viața să se complice din ce în ce mai primejdios? O anumită formă vie, pe care o observăm azi, se întâlnea încă din timpurile cele mai îndepărtate ale erei paleozoice; ea a dăinuit neschimbată, de-a lungul veacurilor; nu-i era așadar imposibil vieții să se oprească la o formă definitivă. De ce oare nu s-a mărginit ea să facă acest lucru peste tot unde el era cu putință? De ce a mers ea înainte? Oare nu pentru că este antrenată de un elan, printre riscuri din ce în ce mai mari, către o eficacitate din ce în ce mai înaltă?

E greu să aruncăm o privire asupra evoluției vieții fără a avea simțământul că această impuls lăuntric este o realitate. Dar nu trebuie să credem că ea ar fi lansat materia vie într-o singură direcție, nici că diferitele specii reprezintă tot atâtea etape de-a lungul unei singure căi, nici că traiectul s-ar fi efectuat fără greutate. Este vizibil că efortul a întâmpinat rezistențe în materia pe care o folosea; el a trebuit să se dividă pe drum, să împartă între linii de evoluție diferite tendințele pe care le cuprindea virtual; el a deviat, a retrogradat; uneori s-a oprit brusc în loc. Numai pe două linii a obținut [el] un succes incontestabil, succes parțial într-un caz, relativ complet în celălalt: mă refer la antropode și la vertebrate. La capătul celei dintâi, întâlnim instinctul insectelor; la capătul celei de-a doua, inteligența omească. Suntem, așadar, îndreptățiți a crede că forța care evoluează ducea de la început cu sine, dar contopite sau mai curând implicate unul în cealaltă, instinctul și inteligența.

Pe scurt, lucrurile se petrec ca și cum un imens flux de conștiință, în

care se întrepătrundeau virtualități de tot felul, ar fi străbătut materia spre a o organiza și spre a face din ea, deși ea este necesitatea însăși, un instrument de libertate. Dar conștiința a fost cât pe ce să se lase prinsă în cursă. Materia se înfășoară în jurul ei, o supune propriului ei automatism, o adoarme în propria ei inconștientă. Pe anumite linii de evoluție, îndco-scebi pe cele ale lumii vegetale, automatismul și inconștienta reprezintă regula; libertatea imanentă forței evolutive se mai manifestă încă, e drept, prin creații de forme imprevizibile care sunt adevărate opere de artă; dar aceste forme imprevizibile odată create, se repetă mașinal: individul nu alege. Pe alte linii, conștiința izbuteste să se elibereze îndcajuns pentru ca individul să regăsească un anumit sentiment și, prin urmare, o anumită latitudine de a alege, dar necesitățile existenței, care fac din puterea de a alege un simplu auxiliar al nevoii de a trăi, stau de veghe. Astfel, de jos și până sus pe scara vieții, libertatea este ferocată de un lanț pe care ea izbuteste cel mult să-l întindă. Numai cu omul are loc un salt brusc; lanțul se rupe. Într-adevăr, în zadar pare creierul omului să semene cu acela al animalului; el înfățișează această particularitate că oferă mijlocul de a opune ficcărei deprinderi contractate o altă deprindere și ficcării automatism un automatism antagonist. Libertatea, regenerându-se în timp ce necesitatea se luptă cu ea însăși, readuce materia la rolul de instrument. Lucrurile stau ca și cum ea ar fi divizat spre a domni.

Este probabil că efortul combinat al fizicii și al chimicii va duce într-o zi la fabricarea unei materii care să semene cu materia vie: viața procedcăză pe cale de insinuare, iar forța care a smuls materia din mecanismul pur nu ar fi avut influență asupra acestei materii dacă nu ar fi adoptat pentru început acel mecanism; tot astfel, acul macazului se lipește de șina de care vrea să desprindă trenul. Cu alte cuvinte, viața s-a instalat, la origine, într-un anumit gen de materie care începca sau ar fi putut să înceapă să se fabrice fără ea. Dar la atât s-ar fi oprit materia dacă ar fi fost lăsată în voia ei; și fără îndoială, tot la atât se va opri travaliul de fabricație al laboratoarelor noastre. Vom imita anumite caractere ale materiei vii; nu-i vom

putea imprima elanul în virtutea căreia ea se reproduce și evoluează, în sensul transformist al cuvântului. Dar această reproducere și această evoluție sunt viața însăși. Și una și cealaltă vădesc un impuls lăuntric, anume îndoita nevoie de a crește ca număr și ca bogăție prin multiplicarea în spațiu și prin complexitatea în timp; ele manifestă, în sfârșit, cele două instincte care apar odată cu viața și care vor fi mai târziu cele două mari motoare ale activității omenești: iubirea și ambiția. Fără doar și poate o forță lucrează sub ochii noștri, o forță care încearcă totodată să se elibereze de piedicile ce-i stau în cale și să se depășească pe sine, să dea mai întâi tot ce are și apoi mai mult decât are: cum am putea defini altfel spiritul? Și prin ce s-ar deosebi forța spirituală de celelalte forțe, dacă nu prin facultatea de a obține din ea însăși mai mult decât conține? Dar trebuie să ținem seama de obstacolele de tot felul pe care această forță le întâlnește în calea ei. Evoluția vieții, de la originile sale și până la om, prezintă în ochii noștri imaginea unui curent de conștiință care s-ar angaja în materie ca și cum ar vrea să-și croiască prin aceasta un drum subteran, ar face încercări în dreapta și în stânga, ar ajunge mai mult sau mai puțin departe, de cele mai multe ori s-ar sfârâma de-o stâncă și ar izbuti totuși, într-o direcție cel puțin, să străpungă și să reapară la lumină. Această direcție este linia de evoluție ce duce la om.

Dar de ce a întreprins spiritul această aventură? Ce interes avea el să foreze tunelul? Ar fi cazul să urmărim câteva noi linii de fapte pe care le-am vedea iarăși convergând într-un singur punct. Ar trebui însă să intrăm în nenumerate amănunte cu privire la viața psihologică, la relația psiho-fiziologică, la idealul moral și la progresul social, încât e mai bine să ajungem de-a dreptul la concluzie. Vom pune, așadar, materia și conștiința față în față; vom vedea că materia este în primul rând ceea ce divide și precizează. Un gând, lăsat în voia lui, înfățișează o implicație reciprocă de elemente despre care nu putem spune că alcătuiesc o unitate sau o pluralitate; el este o continuitate și în orice continuitate există confuzie. Pentru ca gândul să devină distinct, trebuie ca el să se disperseze în cuvinte; ne dăm cu adevărat

seama despre ce avem în minte, numai atunci când luăm o coală de hârtie și aliniem unii lângă alții termenii care se întrepătrundeau. Astfel materia distinge, desparte, disociază în individualități și, în cele din urmă, în personalități, tendințe altădată contopite în elanul original al vieții. Pe de altă parte, materia provoacă și face posibil efortul. Gândirea care nu este decât gândire, opera de artă care nu este decât concepută, poemul care nu este decât visat, încă nu cer osteneală; efort cere realizarea materială a poemului în cuvinte, a concepției artistice în statuie sau tablou. Efortul este dificil dar și prețios, mai prețios chiar decât opera la care se ajunge, deoarece mulțumită lui am scos din noi mai mult decât se găsea acolo, mulțumită lui ne-am ridicat deasupra noastră înșine. Dar acest efort nu ar fi fost posibil în lipsa materiei; prin rezistența pe care-o opune și prin docilitatea la care o putem aduce, ea se dovedește a fi totodată obstacolul, instrumentul și stimulentele; ea pune la încercare forța noastră, păstrează pecetea ei și ne invită s-o intensificăm.

Filosofii care au făcut speculații asupra semnificației vieții și asupra menirii omului nu au observat îndeajuns că natura și-a dat osteneala să ne informeze ea însăși în această privință. Ea ne dă de veste printr-un semn precis că destinația noastră a fost atinsă. Acest semn este bucuria. Spun bucuria iar nu plăcerea. Plăcerea nu este decât un artificiu născocit de natură spre a obține de la ființa vie conservarea vieții; ea nu arată direcția în care viața este lansată. În schimb, bucuria anunță întotdeauna că viața a reușit, că a câștigat teren, că a repurtat o victorie; orice mare bucurie are un accent triumfal. Dar dacă ținem seama de această indicație și dacă urmărim această nouă linie de fapte, constatăm că oriunde găsim bucurie, găsim creație; cu cât este creația mai bogată, cu atât este și bucuria mai adâncă. Mama care-și privește copilul se bucură, căci este conștientă că l-a creat, atât fizic cât și moral. Oare negustorul care-și dezvoltă negoțul, șeful de uzină care vede uzina sa prosperând, se bucură el gândindu-se la banii pe care îi câștigă și la notorietatea pe care o dobândește? Bogăția și considerația intervin desigur cu un procent important în satisfacția care o

resimte; ele îi dau însă mai curând plăceri decât bucurie; iar bucuria adevărată pe care el o încearcă consta în sentimentul ce-l are de a fi creat o întreprindere care merge, de a fi adus ceva pe lume. Considerați bucurii excepționale aceea a artistului care și-a realizat gândul, aceea a savantului care a descoperit sau a inventat. Veți auzi spunând că acești oameni muncesc pentru glorie și că își găsesc bucuriile lor cele mai vii în admirația pe care o inspiră. Profundă eroare! Prețuim elogiile și onorurile în măsura exactă în care nu suntem siguri că am reușit. Vanitatea nu este cu desăvârșire lipsită de modestie. Dorim aprobarea celorlalți spre a pune capăt propriilor noastre îndoieli; și spre a susține vitalitatea poate insuficientă a operei noastre am vrea s-o învăluim în caldă admirație a oamenilor, așa cum învelim în vată copilul născut înainte de termen. În schimb, acela care e sigur, absolut sigur, de a fi produs o operă viabilă și durabilă, acela nu mai are ce face cu elogiile și se simte deasupra gloriei, dat fiind că el este creator, că știe acest lucru și că bucuria pe care o resimte de pe urma acestei creații este o bucurie divină. Dacă, așadar, în toate domeniile, triumful vieții este creația, nu trebuie oare să presupunem că viața omenească își are rațiunea ei de a fi într-o creație care, spre deosebire de aceea a artistului și a savantului, se poate produce în orice clipă la toți oamenii: creația de sine prin sine, creșterea personalității printr-un efort care scoate mult din puțin, ceva din nimic, și sporește neconținut bogăția ce se găsea în lume?

Văzută din exterior, natura apare ca o imensă eflorescență de imprevizibilă noutate; forța care o însuflețește pare să creeze din iubire, fără vreun scop, numai pentru plăcerea de a crea varietatea fără de sfârșit a speciilor vegetale și animale; fiecăreia ea îi conferă valoarea absolută a unei mari opere de artă; s-ar zice că ea o îndrăgește pe prima venită tot atât cât și pe celelalte, tot atât ca pe om. Dar forma unei ființe vii, odată desenată, se repetă la infinit; dar actele acestei ființe vii, odată îndeplinite, tind să se imite pe ele însele și să apară din nou în mod automat: automatismul și repetiția care domină pretutindeni, în afară de om, ar trebui să ne prevină că ne aflăm aci la niște halte și că bătutul pasului pe loc cu care avem a face

nu reprezintă însăși mișcarea vieții. Punctul de vedere al artistului este, așadar, important, dar nicidecum definitiv. Bogăția și originalitatea formelor marchează într-adevăr o înflorire a vieții; dar în această înflorire a cărei frumusețe înseamnă putere, viața mai vădește totodată și o oprire a elanului ei și o neputință momentană de a merge mai departe: tot așa cum copilul rotunjește cu o voltă grațioasă sfârșitul alunecării sale pe gheață.

Superior este punctul de vedere al moralistului. Numai la om, la cei mai buni dintre noi, mai alcs, se continuă mișcarea vitală fără vreo piedică, lansând prin această operă de artă ce este corpul omenesc și pe care ea l-a creat în trecerea ei, curentul veșnic creator al vieții morale. Omul, neconținut chemat să se sprijine pe totalitatea trecutului său spre a exercita o influență cu atât mai puternică asupra viitorului, reprezintă marea reușită a vieții. Dar creator prin excelență este acela a cărui acțiune, ea însăși intensă, este în stare să intensifice totodată acțiunea celorlalți oameni, și prin generozitatea ei, să aprindă focare de generozitate. Marii oameni ai binelui — și îndeosebi aceia al căror eroism inventiv și simplu a croit virtuții drumuri noi, sunt destăinuitori de adevăruri metafizice. În ciuda faptului că se află în punctul culminant al evoluției, ei sunt cei mai aproape de origini și fac să apară ochilor noștri impulsul care vine din adânc. Să-i privim cu atenție, să încercăm să resimțim prin simpatie ceea ce resimt ei, dacă vrem să penetrăm într-un act de intuiție până la principiul însuși al vieții. Spre a pătrunde taina adâncimilor trebuie uneori să țintim culmile. Focul care arde în centrul pământului nu apare decât pe vârfurile vulcanilor.

Pe cele două mari căi pe care elanul vital le-a găsit deschise înaintea lui, de-a lungul scriei artropodelor și a celei a vertebratelor, s-au dezvoltat în direcții divergente, spuneam noi, instinctul și inteligența, pentru început confuz învăluite, unul în celălalt. În punctul culminant al primei evoluții se găscsc insectele himenoptere; la capătul celei de-a doua omul; atât de o parte cât și de cealaltă, în ciuda diferenței radicale a formelor atinse și a distanței crescânde dintre drumurile parcurse, evoluția duce tot către viața



socială, ca și cum nevoia acesteia s-ar fi resimțit chiar de la început sau, mai curând, ca și când vreo năzuință originară și esențială a vieții nu și-ar putea găsi deplina ei mulțumire decât în societate. Societatea, care este punerea în comun a energiilor individuale, beneficiază de eforturile tuturor și face ca strădania fiecăruia să fie mai ușoară. Ea nu poate dăinui decât dacă și subordonează individul și nu poate propăși decât dacă-l lasă pe acesta liber; iată exigențe opuse, care ar trebui împăcate. La insecte, numai prima condiție este îndeplinită. Coloniile de furnici și familiile de albine sunt admirabil de disciplinate și unite, dar încremenite într-o rutină imuabilă. Dacă individul uită de sine, societatea uită și ea de menirea ei; și unul și cealaltă, în stare de somnambulism, fac și refac la infinit înconjurul aceluiași cerc, în loc de a merge, drept înainte, către o mai mare eficacitate socială și către o libertate individuală mai completă. Singure societățile omenești au tot timpul în fața ochilor lor cele două scopuri ce trebuiesc atinse. În luptă cu ele însele și în luptă unele cu altele, ele încearcă fățiș, atât prin frecare cât și prin lovire, să tocească vârfulurile, să uzeze antagonismele, să elimine contradicțiile, să facă în așa fel încât voințele individuale să se insereze, fără să se deformeze în voința socială și ca diversele societăți să încapă la rândul lor, fără a-și pierde originalitatea, nici independența, într-o societate mai mare; privești totodată tulburătoare și îmbucurătoare, pe care nu o putem contempla fără a ne spune că și aci, printre obstacolele nenumărate, viața se trudește să individualizeze și să integreze spre a obține cantitatea cea mai mare, varietatea cea mai bogată, calitățile cele mai înalte de noutate și de efort.

Dacă părăsim acum această ultimă linie de fapte spre a ne întoarce la precedentă, dacă ținem seama de faptul că activitatea mintală a omului depășește activitatea sa cerebrală, iar creierul uman înmagazinează deprinderi motrice dar nu amintiri, că celelalte funcțiuni ale gândirii sunt încă și mai independente de creier decât memoria, că păstrarea și chiar intensificarea personalității sunt ca atare posibile, ba chiar probabile după dezintegrarea corpului, nu se va naște oare în mintea noastră gândul că, în

trecerea ei prin materia pe care o găsește în această lume, conștiința se călește ca oțelul și se pregătește în vederea unei acțiuni mai eficace, în vederea unei vieți mai intense? Această viață eu mi-o închipui tot ca o viață de luptă și ca o exigență de invenție, ca o evoluție creatoare; fiecare dintre noi s-ar duce, prin simplul joc al forțelor naturale, să ocupe un loc pe acel plan moral pe care l-au și ridicat virtualmente, încă din această viață, calitatea și cantitatea efortului său, așa cum balonul pornit de pe pământ adoptă nivelul pe care i-l desemnează densitatea sa. Aceasta nu este, recunosc, decât o ipoteză. Adineaori ne găseam în regiunea probabilului; iată-ne acum în aceea a simplului posibil. Să ne recunoaștem ignoranța, dar să nu ne resemnăm la a o socoti definitivă. Dacă există pentru conștiință o lume de dincolo, nu văd pentru ce noi nu am descoperi mijlocul de a o explora. Nimic din ce îl privește pe om nu se poate ascunde omului. De altfel, uneori, informația pe care ne-o închipuim foarte departe, la infinit, se află alături de noi, așteptând să binevoim s-o culegem. Amintiți-vă ce s-a întâmplat cu o altă lume de dincolo, aceia a spațiilor ultra-planetare. Auguste Comte declarase în veci incognoscibilă compoziția chimică a corpurilor cerești. Câțiva ani mai târziu, se inventa analiza spectrală și astăzi noi știm, mai bine decât dacă ne-am fi dus la fața locului, din ce anume sunt făcute stelele.

## II

### SUFLETUL ȘI TRUPUL

#### Conferință ținută la „Foi ei vie“, 28 aprilie 1912<sup>1</sup>

Titlul acestei conferințe este *Sufletul și trupul*, adică materia și spiritul, adică tot ce există și chiar, dacă e vorba să dăm crezare unei anumite filosofii de care vom vorbi curând, și ceva care nu există. Dar fiți fără nici o grijă. Intenția noastră nu este de a aprofunda natura materiei, și de altfel, nici natura spiritului. Putem distinge două lucruri unul de altul și determina până la un punct raporturile dintre ele, fără a cunoaște pentru aceasta natura fiecăruia din ele. Îmi este cu neputință, în acest moment, să fac cunoștință cu toate persoanele care mă înconjoară; mă disting totuși de ele și văd totodată ce situații ocupă ele în raport cu mine. La fel stau lucrurile cu trupul și sufletul; a defini esența unuia și a celuilalt, iată o încercare ce ne-ar duce departe; dar este mult mai ușor să știm ce le unește și ce le separă, căci această unire și această separare sunt fapte de experiență.

Mai întâi, ce spune în această privință experiența imediată și naivă a simțului comun? Fiecare dintre noi este un trup, supus aceluiași legi ca toate celelalte părți ale materiei. Dacă-l împingem, o ia înainte; dacă-l tragem, dă înapoi; dacă-l ridicăm și-i dăm drumul, cade la loc. Dar pe lângă aceste mișcări care sunt provocate mecanic de o cauză exterioară, mai sunt și altele care par că pornesc din interior și care se deosebesc de preceden-

---

1 Această conferință a apărut, împreună cu alte studii aparținând unor autori diferiți în volumul intitulat *Materialismul actual* din *Bibliothèque de Philosophie Scientifique*, publicat sub conducerea doctorului Gustave Le Bon (la editura Flammarion).

tele prin caracterul lor neprevăzut: le numim „voluntare“. Care este cauza lor? Acea pe care fiecare dintre noi o desemnează prin cuvântul „eu“. Și ce este „eul“? Ceva care, pe dreptsau pe nedrept, pare că depășește în toate direcțiile trupul de care este atașat, că-l depășește atât în spațiu cât și în timp. Mai întâi în spațiu, căci trupul fiecăruia dintre noi se oprește la contururile precise care-l mărginesc, în timp ce prin facultatea noastră de a percepe și îndeosebi de a vedea, străbatem cu mult dincolo de limitele trupului nostru: ajungem până la stele. Apoi în timp, căci corpul este materie, iar materia se află în prezent; și, dacă este adevărat că trecutul lasă urme asupra materiei, acestea nu sunt urme ale trecutului decât pentru o conștiință care le percepe și care interpretează ceea ce percepe din perspectiva a ceea ce ea își reamintește: conștiința reține acest trecut, îl înfășoară în jurul lui însuși pe măsură ce timpul se desfășoară și pregătește cu ajutorul său un viitor, la crearea căruia ea însăși va contribui. Se poate chiar spune, că actul voluntar, despre care vorbeam adineaori, nu este altceva decât un ansamblu de mișcări învățate în cursul experiențelor anterioare, și deviate într-o direcție de fiecare dată nouă de către forța conștiinței al cărei rol pare într-adevăr să fie acela de a aduce neconținut ceva nou în lume. Da, ea creează ceva nou în afara ei, deoarece desenează în spațiu mișcări neprevăzute, imprevizibile. Și mai creează, de asemenea, și ceva nou înlăuntrul ei, deoarece acțiunea voluntară reacționează asupra aceluia care o vrea, modifică într-o anumită măsură caracterul persoanei de la care emană și îndeplinește, printr-un fel de minune, această creație de sine prin sine, care pare să fie cu adevărat obiectul însuși al vieții omenești. Așadar, rezumând, reiese că alături de trup care, în timp, este limitat la clipa prezentă iar în spațiu la locul ce-l ocupă, care se comportă ca un automat și reacționează mecanic la influențele din afară, surprindem ceva care se întinde cu mult mai departe decât trupul în spațiu și care durează de-a lungul timpului, ceva care cere sau impune trupului mișcări ce nu mai sunt automate și prevăzute, ci imprevizibile și libere: acest ceva, care depășește trupul în toate direcțiile și care creează acte creându-se din nou pe sine, este „eul“, este „sufletul“,

este spiritul, — spiritul fiind tocmai o forță care poate să scoată mai mult din ea însăși decât conține, să restituie mai mult decât primește, să dea mai mult decât are. Iată ceea ce ni se pare că vedem. Aceasta este aparența.

Ni se spune: „Foarte bine, dar aceasta nu este decât o aparență. Priviți mai de-aproape. Și ascultați ce spune știința. Mai întâi, veți recunoaște desigur chiar și domniile voastre că acest «suflet» nu operează niciodată sub ochii voștri fără un trup. Trupul său îl însoțește de la naștere până la moarte și, chiar dacă am presupune că el ar fi cu adevărat distinct de acesta, totul se petrece ca și cum ar fi în mod inseparabil legat de el. Conștiința dumneavoastră dispăre dacă respirați cloroform; ea se exaltă dacă absorbiți alcool sau cafea. O intoxicație ușoară poate să dea loc unor tulburări adânci ale intelectului, ale sensibilității și ale voinței. O intoxicație durabilă, ca acele pe care le lasă în urma lor anumite boli infecțioase, va produce alienarea. Deși este adevărat că nu totdeauna se descoperă la autopsie, leziuni ale creierului la alienați, acestea se întâlnesc totuși adeseori; iar în cazurile în care nu există leziuni vizibile, e neîndoielnic că o alterație chimică a țesuturilor va fi pricinuit boala. Mai mult încă, știința localizează în anumite circumvoluțiuni precise ale creierului anumite funcțiuni specifice ale spiritului, ca de pildă facultatea despre care vorbeați adineaori, de a îndeplini mișcări voluntare. Leziuni ale cutărui sau cutărui punct al zonei rolandice, între lobul frontal și lobul parietal, aduc după sine pierderea mișcării brațului, a piciorului, a obrazului, a limbii. Însăși memoria, din care faceți o funcțiune esențială a spiritului, a putut fi în parte localizată; la baza celei de-a treia circumvoluții frontale stângi își au sediul amintirile mișcărilor de articulație ale vorbirii; într-o regiune care cuprinde prima și cea de-a doua circumvoluție temporală stângă se conservă memoria sunetului cuvintelor; în partea posterioară a celei de-a doua circumvoluții parietale stângi se depun imaginile vizuale ale cuvintelor și ale literelor etc. Să mergem mai departe. Spuneți că atât în spațiu cât și în timp, sufletul depășește limitele corpului de care este legat. Să vedem cum stau lucrurile în ceea ce privește spațiul. E drept că văzul și auzul trec dincolo de limitele

trupului; dar de ce oare? Pentru că vibrații venite de departe au impresionat ochiul și urechea și s-au transmis creierului; acolo, în creier, excitația a devenit senzație auditivă sau vizuală; percepția este, așadar, interioară trupului și nu se extinde dincolo de el. Să trecem la timp. Pretindeți că spiritul îmbrățișează trecutul, în timp ce trupul este îngrădit într-un prezent care reîncepe neîncetat. Dar noi nu ne reamintim trecutul decât datorită faptului că trupul nostru mai păstrează încă prezentă urma sa. Impresiile făcute de obiecte asupra creierului rămân acolo, ca niște imagini pe o placă sensibilizată sau ca niște fonograme pe discurile fonografice; așa cum discul repetă melodia când punem în funcțiune aparatul, tot astfel creierul reînvie amintirea când stimulul voit se produce în punctul în care impresia s-a depus. Așadar, nici în timp, nici în spațiu, «sufletul» nu depășește corpul. Dar există oare cu adevărat un suflet distinct de trup? Am văzut adineaori că schimbări se produc neconținut în creier sau, ca să vorbim mai precis, deplasări și grupări noi de molecule și de atomi. Unele dintre ele se traduc prin ceea ce numim senzații, altele prin amintiri; există, fără îndoială, printre ele unele, care corespund tuturor faptelor intelectuale, sensibile și voluntare: conștiința li se suprapune ca o fosforescență; ea se asemănă cu dăra luminoasă care urmează și desenează mișcarea chibritului pe care-l frecăm în întuneric de-a lungul unui zid. Luminându-se ca să spunem așa pe sine, această fosforescență dă naștere unor stranii iluzii de optică interioară; astfel conștiința își închipuie că modifică, dirijează, produce mișcările nefiind decât rezultatul acestora; în aceasta consistă credința într-o voință liberă. Adevărul este că dacă am putea vedea, prin craniu, ceea ce se petrece într-un creier care lucrează, dacă am dispune, spre a-i observa interiorul, de instrumente în stare a mări de milioane de ori mai mult ca acelea din microscopul nostru care măresc cel mai mult, dacă am asista astfel la dansul moleculelor, atomilor și al electronilor din care este făcută scoarța cerebrală și dacă, pe de altă parte, am avea tabelele de corespondență dintre cerebral și mintal, vreau să spun dicționarul care ar îngădui traducerea fiecărei figuri a dansului în limbajul gândirii și al sentimentului,

am ști tot atât de bine ca pretinsul «suflet» tot ce el gândește, simte și vrea, tot ce el crede că făptuiește liber, în timp ce aceste lucruri el le face mecanic. Asemenea lucruri le-am ști chiar [cu] mult mai bine decât el, deoarece acest așa-zis suflet conștient nu luminează decât o mică parte a dansului intra-cerebral, el nu este decât ansamblul flăcărilor jucăușe care fâlfâie pe deasupra cutărilor sau cutărilor grupări privilegiate de atomi, în loc să asistăm la mișcarea tuturor grupărilor de atomi, la dansul intra-cerebral întreg. Sufletul dumneavoastră «conștient» este cel mult un efect care percepe efecte: noi, în schimb, am vedea efectele și cauzele“.

Iată ce se spune uneori în numele științei. Dar este cum nu se poate mai evident, nu-i așa?, că dacă numim „științific“ ceea ce este observat sau observabil, demonstrat sau demonstrabil, o concluzie ca aceea ce ni s-a înfățișat nu are nimic științific, deoarece, în stadiul actual al științei, nici nu întrezărim măcar posibilitatea să o verificăm.

Se pretinde, ce e drept, că legea conservării energiei se opune ideii că cea mai vagă formă de forță sau mișcare, poate crea în univers, și că, dacă lucrurile nu s-ar petrece în chip mecanic după cum s-a spus, dacă o voință eficace ar interveni spre a îndeplini acte libere, legea conservării energiei ar fi violată. Dar a raționa astfel înseamnă pur și simplu a admite ceea ce era în discuție; căci legea conservării energiei, ca toate legile fizice, nu este decât rezumatul observațiilor făcute asupra fenomenelor fizice; ea exprimă ceea ce se petrece într-un domeniu în care nimeni nu a susținut vreodată că ar domni capriciul, alegerea sau libertatea; și întrebarea care se pune este tocmai de a ști dacă ea se mai verifică și în cazurile în care conștiința (care, la urma urmelor, este o facultate de observație și care experimentează în felul ei) se simte în prezența unei activități libere. Tot ce se oferă direct simțurilor sau conștiinței, tot ce este obiect de experiență, fie exterioară, fie lăuntrică, trebuie să fie socotit real cât timp nu s-a dovedit că este o simplă aparență. Dar, nu este nicidecum îndoielnic că ne simțim liberi, că aceasta este impresia noastră imediată. Acelora care susțin că acest simțământ este iluzoriu le revine, așadar, sarcina demonstrării. Și ei nu do-

vedesc nimic asemănător, deoarece se mărginesc să extindă în mod arbitrar acțiunilor voluntare o lege verificată în cazuri în care voința nu intervine. Este de altfel foarte posibil ca, dacă voința este în stare să creeze energie, cantitatea de energie creată să fie prea mică pentru a afecta în chip sensibil instrumentele noastre de măsură: efectul său va putea totuși să fie uriaș, ca acela al scânteii care face să sară în aer un depozit de muniții. Nu voi întreprinde o cercetare aprofundată a acestui punct. Îmi va fi suficient să spun că dacă avem în vedere mecanismul mișcării voluntare în particular, funcționarea sistemului nervos în general, în sfârșit, viața însăși în ceea ce este esențial într-însa, ajungem la concluzia că artificii constant al conștiinței, de la originile sale cele mai modeste întruchipate de formele vii cele mai elementare, este de a face ca determinismul fizic să-i slujească scopurile sau mai curând de a ocoli legea conservării energiei, obținând de la materie o producere intensivă de explozivi tot mai bine utilizabili; ajunge atunci o acțiune foarte ușoară, ca aceea a degetului care ar apăsa fără vreun efort trăgaciul unui pistol fără frecare, pentru a slobozi în clipa dorită, în direcția aleasă, o cantitate oricât de mare de energie acumulată. Glicogenul depozitat în mușchi este într-adevăr un autentic explozibil; cu ajutorul lui se îndeplinește mișcarea voluntară; a fabrica și a utiliza explozibili de acest fel pare să fie preocuparea continuă și esențială a vieții, de la prima ei apariție în cadrul maselor de protoplasmă deformabile după plac și până la completa ei dezvoltare în sânul organismelor în stare a săvârși acțiuni libere. Dar, repet, nu vreau să stărui aci asupra unui punct de care m-am ocupat îndelung în altă parte. Închid, aşadar, paranteza de care m-aș fi putut dispensa s-o deschid și mă-ntorc la ceea ce spuneam mai înainte, la imposibilitatea de a numi științifică o teză care nu este nici demonstrată, nici chiar sugerată de experiență.

Într-adevăr, ce ne spune oare experiența? Ea ne arată că viața sufletului sau mai curând, dacă preferați, viața conștiinței, este legată de viața trupului, că există solidaritate între ele, nimic mai mult. Dar acest punct nu a fost niciodată contestat de nimeni; și e cale lungă de aci și până la a susține



că cerebralul este echivalentul mintalului, că am putea citi într-un creier tot ce se petrece în conștiința corespunzătoare. O haină este solidară cu cuiul de care stă agățată: ea cade dacă smulgem cuiul; se clatină când cuiul se mișcă; se găurește, se rupe când capul cuiului este prea ascuțit; aceasta nu înseamnă că fiecare amănunt al cuiului corespunde unui amănunt al hainei, nici că cuiul ar fi echivalentul hainei; și nu înseamnă nicidecum că haina și cuiul sunt același lucru. Astfel, conștiința este incontestabil agățată de un creier, dar nu rezultă deloc de aci că de fapt creierul desenează orice amănunt al conștiinței, nici că conștiința este o funcțiune a creierului. Tot ce observația, experiența și prin urmare știința ne îngăduie să afirmăm este că există o anumită *relație* între creier și conștiință.

Care este această relație? Vai! aci ne putem întreba dacă filosofia a dat cu adevărat ceea ce eram în drept a aștepta de la ea. Filosofiei îi incumbă sarcina de a studia sufletul în toate manifestările lui. Deprins cu observația lăuntrică, filosoful ar trebui să coboare în interiorul său, și apoi, ridicându-se din nou la suprafață, să urmărească mișcarea treptată prin care conștiința se destinde, se întinde, se pregătește să evolueze în spațiu. Asistând la această materializare progresivă, urmărind demersurile prin care conștiința se exteriorizează, el ar obține cel puțin o intuiție vagă a ceea ce poate fi inserția spiritului în materie, relația trupului cu sufletul. Aceasta nu ar fi fără îndoială decât o primă licărire, nimic mai mult. Dar această licărire ne-ar călăuzi printre nenumăratele fapte de care dispun psihologia și patologia. La rândul lor, corectând și completând ceea ce s-ar fi dovedit defectuos sau insuficient în experiența lăuntrică, aceste fapte ar redresa metoda de observație lăuntrică. Astfel, printr-o pendulare între două centre de observație, unul situat în interior, celălalt în afară, am obține o soluție din ce în ce mai apropiată a problemei, — niciodată perfectă, cum se pretind prea adeseori a fi soluțiile metafizicianului, dar întotdeauna perfectibilă, ca aceea a savantului. Este drept că dinăuntru ar fi pornit primul impuls, că viziunii lăuntrice i-am fi cerut principalele lămuriri; și iată motivul pentru care problema ar rămâne ceea ce trebuie să fie, o problemă de filosofie.

Dar metafizicianul nu coboară ușor de pe culmile unde îi place să sălășluiască. Platon îl poftea să-și îndrepte privirile spre lumea Ideilor. Acolo se instalează el bucuros, neavând de-a face decât cu concepte pure, pe care le determină să-și facă concesii reciproce, împăcându-le pe cât se poate unele cu altele, exersându-se în acest mediu distins de diplomație savantă. El se codește să intre în contact cu faptele, oricare ar fi ele, și cu atât mai mult cu fapte de felul bolilor mintale; s-ar teme să-și mânjească mâinile. Pe scurt, teoria pe care știința era îndreptățită aci s-o aștepte din partea filosofiei, — teorie suplă, perfectibilă, calchiată pe ansamblul faptelor cunoscute, — filosofia nu a vrut sau nu a știut să i-o dea.

Atunci, în chip cu totul firesc, savantul și-a spus: „De vreme ce filosofia nu-mi cere, aducând fapte și argumente în sprijin, să limitez în cutare sau cutare fel determinat, în cutare sau cutare puncte determinate, corespondența presupusă dintre mintal și cerebral, voi proceda provizoriu ca și cum corespondența ar fi perfectă și ca și cum am avea de-a face cu o echivalență sau chiar cu o identitate. Eu, fiziologul, cu metodele de care dispun — observația și experimentarea pur exterioară — nu văd decât creierul și nu am acces decât asupra creierului; voi proceda, așadar, *ca și cum* gândirea nu ar fi decât o funcție a creierului; voi păși astfel cu mult mai multă îndrăzneală, voi avea cu atât mai multe șanse să ajung mai departe. Când nu cunoaștem limita dreptului nostru, începem prin a-l presupune nemărginit; vom avea întotdeauna timp să ne reducem pretențiile“. Iată ce și-a spus savantul; și el s-ar fi mărginit la atât dacă s-ar fi putut lipsi de filosofie.

Dar nimeni nu se poate lipsi de filosofie; și așteptând ca filosofii să-i ofere teoria maleabilă, modelabilă pe dubla experiență interioară și exterioară, de care știința ar fi avut nevoie, era firesc ca savantul să accepte, din mâinile vechii metafizici, doctrina gata făcută, pe de-a-ntregul construită, care se potrivește cel mai bine cu regula de metodă pe care el socotise că e avantajos s-o urmeze. El nu avea de altfel de ales. Singura ipoteză precisă pe care metafizica ultimelor trei veacuri ne-a lăsat-o cu privire la acest punct e tocmai aceea a unui paralclism riguros între suflet și trup, sufletul exprimând anumite stări ale trupului, sau trupul exprimând

sufletul, sau sufletul și trupul fiind două traduceri, în limbi diferite, ale unui original care nu ar fi nici unul, nici celălalt: în toate cele trei cazuri, cerebralul ar fi exact echivalentul mentalului. Cum a fost filosofia veacului al XVII-lea adusă la această ipoteză? Desigur nu de anatomia și fiziologia creierului, științe care de abia se născuseră; și nici prin studiul structurii, funcțiilor și leziunilor spiritului. Nu, această ipoteză, fusese dedusă în chip cu totul firesc din principiile generale ale unei metafizici ce fusese concepută, cel puțin în mare parte, spre a da consistență speranțelor fizicii moderne. Descoperirile care au urmat Renașterii, — mai ales cele ale lui Kepler și ale lui Galileu, — revelaseră posibilitatea de a se reduce problemele astronomice și fizice la probleme de mecanică. De aici ideea de a ne reprezenta totalitatea universului material, atât neorganizat cât și organizat, ca o uriașă mașină, supusă unor legi matematice. În consecință, corpurile vii în genere, corpul omului îndeosebi, trebuiau să se angreneze în mașină ca roțile într-un mecanism de ceasornicărie; nici unul dintre noi nu putea face nimic care să nu fi fost dinainte determinat, calculabil matematic. Sufletul omenesc devenea astfel incapabil de a crea; dacă el există, trebuie ca stările sale succesive să se mărginească la a traduce în graiul gândirii și al simțământului aceleași lucruri pe care trupul său le exprima în întindere și în mișcare. Descartes, ce-i drept, nu mergea încă atât de departe; cu simțul realităților ce-l caracteriza, el a preferat, chiar dacă rigoarea doctrinei sale ar fi avut de suferit, să-i lase un locșor voinței libere. Iar dacă odată cu Spinoza și Leibniz, această restricție a dispărut, alungată de logica sistemului, dacă acești doi filosofi au formulat în toată rigoarea ei ipoteza unui paralelism constant între stările trupului și cele ale sufletului, ei s-au abținut totuși să facă din suflet o simplă oglindă a trupului; ei ar fi spus tot atât de bucuroși că trupul este o oglindă a sufletului. Ei pregătiseră însă căile unui cartezianism diminuant, îngustat, conform căruia viața mintală nu ar fi decât un aspect al vieții cerebrale, pretinsul „suflet“ reducându-se la ansamblul anumitor fenomene cerebrale cărora conștiința li s-ar suprapune ca o licărire fosforescentă. De fapt, putem urmări pas cu pas, de-a lungul întregului veac al XVIII-lea, această simplificare progresivă a metafizicii carteziene. Pe măsură ce se îngustează, ea se

infiltrază tot mai mult într-o fiziologie care găsește într-însa, în chip firesc, o filosofie foarte susceptibilă a-i da acea încredere în sine de care are nevoie. Și astfel filosofi ca Lamettrie, Helvetius, Charles Bonnet, Cabanis, ale căror ascendențe carteziene sunt bine cunoscute, i-au adus științei veacului al XIX-lea ceea ce putea folosi mai bine din metafizica veacului al XVII-lea. Așadar, faptul că savanți care filosofează astăzi asupra relației dintre psihic și fizic se raliază la ipoteza paralelismului, se poate înțelege: metafizicienii nu le-au oferit altceva. Înțeleg, de asemenea, ca ei să prefere doctrina paralelistă tuturor acelor pe care le-am putea obține prin aceeași metodă de construire *a priori*: ei găsesc în această filosofie o încurajare de a merge mai departe. Dar ca unul sau altul dintre ei să vină să ne spună că aceasta se numește știință, că experiența ne revelează un paralelism riguros și complet între viața cerebrală și viața mintală, asta nu! Îl vom opri și îi vom răspunde: puteți fără îndoială, dumneavoastră, savantul, susține această teză, așa cum metafizicianul o susține, dar atunci nu savantul vorbește, ci metafizicianul. Nu faceți decât să ne restituiți ceea ce noi v-am împrumutat. Doctrina ce ne-o aduceți, noi o cunoaștem; ea iese din atelierele noastre; noi, filosofii, am fabricat-o; ea este o marfă veche, foarte veche. Valoarea ei nu este, desigur, nicidecum mai mică din această pricină; dar nici mai mare. Înfățișați-o drept ceea ce este și nu încercați să prezentați drept un rezultat al științei, drept o teorie modelată pe fapte și în stare a se remodela pe ele, o doctrină care a putut adopta, încă mai-naintea înfloririi fiziologiei și psihologiei noastre, forma desăvârșită și definitivă după care se recunoaște o construcție metafizică.

Vom încerca noi oare în acest caz să reformulăm relația dintre activitatea mintală și activitatea cerebrală, așa cum ea ar apărea dacă am înlătura orice idee preconceptă și nu am ține seama decât de faptele cunoscute? O formulă de acest gen, în chip necesar provizorie, nu va putea pretinde decât o probabilitate mai mult sau mai puțin mare. Cel puțin probabilitatea va fi susceptibilă de a merge crescând, iar formula de a deveni din ce în ce mai precisă pe măsură ce cunoașterea faptelor va spori.

Vă voi spune, aşadar, că o cercetare atentă a vieţii spiritului şi a acompaniamentului ei fiziologic mă face să cred că simţul comun are dreptate şi că se găseşte infinit mai mult într-o conştiinţă omenească decât în creierul corespunzător. Iată, în mare, concluzia la care ajung<sup>1</sup>. Acela care ar putea privi în interiorul unui creier în plină activitate, ar reuşi să urmărească acel du-te-vino al atomilor şi interpreta tot ceea ce ei fac, acela ar şti fără îndoială ceva din ceea ce se petrece în spirit, dar nu ar şti decât prea puţin lucru. El ar şti exact atât cât se poate exprima în gesturi, atitudini şi mişcări ale corpului, ceea ce starea sufletească conţine sub aspectul acţiunii pe cale de a se îndeplini, sau e doar incipientă; restul i-ar scăpa. Faţă de gândurile şi de sentimentele ce se desfăşoară înlăuntrul conştiinţei, el ar fi în situaţia spectatorului care vede clar tot ce fac actorii de pe scenă, dar nu aude nici un cuvânt din ceea ce ei spun. Fără îndoială, mişcărilor actorilor, gesturile şi atitudinile lor, îşi au rostul lor în piesa pe care o joacă; şi dacă cunoaştem textul, putem aproximativ prevedea gestul; dar reciproca nu este adevărată; cunoaşterea gesturilor nu ne ajută decât prea puţin să înţelegem piesa, deoarece într-o fină comedie este mult mai mult decât în mişcărilor prin care o scandăm. Astfel, cred că dacă ştiinţa noastră privind mecanismul cerebral ar fi perfectă, şi tot perfectă şi psihologia noastră, am putea ghici ce se petrece în creier cu prilejul unei anumite stări sufleteşti; în schimb, operaţia inversă ar fi imposibilă, deoarece am avea de ales, pentru o aceeaşi stare a creierului, între o mulţime de stări sufleteşti diferite, la fel de apropiate<sup>2</sup>. Nu pretind, vă rog să notaţi acest lucru, că o stare sufletească oarecare poate corespunde unei stări cerebrale date: cadrul fiind dat, nu vom putea introduce în el orice tablou, cadrul determină până la un punct tabloul eliminându-le mai înainte pe toate acelea care nu au aceeaşi formă şi aceleaşi dimensiuni; dar de îndată ce forma şi dimen-

---

1      Tratarea mai pe larg a acestui punct, în lucrarea noastră *Matière et Mémoire*, Paris, 1896 (îndeosebi al doilea şi al treilea capitol).

2      Mai mult încă, aceste stări nu ar fi reprezentate decât vag, sumar, orice stare sufletească determinată a unei persoane determinate fiind, în ansamblul ei, ceva imprevizibil şi nou.

siunile corespund, tabloul va intra în cadru. La fel stau lucrurile cu creierul și cu conștiința. Cu condiția ca de îndată ce acțiunile relativ simple, — gesturi, atitudini, mișcări, — în care se degradează o stare sufletească complexă să fie acelea pe care le pregătește creierul, starea mintală se va înscrie exact în starea cerebrală; însă există o mulțime de tablouri diferite care ar putea tot atât de bine încăpea în acest cadru; și prin urmare creierul nu determină gândirea; și prin urmare gândirea, cel puțin în mare parte, este independentă de creier.

Cercetarea faptelor ne va îngădui să descriem cu o precizie crescândă acest aspect particular al vieții mintale, singurul care e trasat, după părerea noastră, în activitatea cerebrală. E vorba cumva de facultatea de a percepe și de a simți? Corpul nostru, inserat în lumea materială, primește excitații cărora trebuie să le răspundă prin mișcări corespunzătoare; creierul, și de altfel sistemul cerebro-spinal, în genere, pregătesc aceste mișcări; dar percepția este cu totul altceva<sup>1</sup>. E vorba cumva de facultatea de a voi? Corpul execută mișcări voluntare mulțumită anumitor mecanisme, gata montate în sistemul nervos, care nu așteaptă decât un semnal pentru a se declanșa; creierul este punctul de unde pornește semnalul și chiar declanșarea. Într-adevăr, zona rolandică, în care a fost localizată mișcarea voluntară, se poate compara cu postul de macaze de unde acarul îndreaptă pe una sau alta dintre liniii trenul care sosește; sau cu un comutator prin mijlocirea căruia o excitație exterioară dată poate fi pusă în legătură cu un dispozitiv motor oricare ar fi el; dar alături de organele de mișcare și de organul de alegere, mai există ceva: alegerea însăși. În sfârșit, e vorba cumva de gândire? Când gândim, arareori se întâmplă să nu vorbim cu noi înșine: schițăm sau pregătim, când nu le îndeplinim efectiv, mișcările de articulație prin care s-ar exprima gândul nostru; și e firesc ca ceva din ele să se și deseneze în creier. Dar mecanismul cerebral al gândirii nu se mărginește la atât, credem noi; în spatele mișcărilor lăuntrice de articulație, care nu sunt de altfel indispensabile, se găsește ceva mai subtil, care este esențial. Mă

---

1 A se vedea, cu privire la acest punct, *Matière et Mémoire*, cap. I.

refer la acele mișcări născânde care arată simbolic toate direcțiile succesive ale spiritului. Vă rog să observați că gândirea reală, concretă, vie, este un lucru de care psihologii ne-au vorbit prea puțin până azi, dat fiind că ea se supune cu greu observației launtrice. Ceea ce se studiază îndeobște sub acest nume nu e atât gândire însăși, cât o imitație artificială a ei obținută prin combinarea de imagini și de idei. Dar cu imagini și chiar cu idei, nu veți reconstitui gândirea, așa cum cu poziții nu veți face mișcare. Ideea este o oprire a gândirii; ea se naște când gândirea, în loc să-și urmeze mai departe drumul, face o pauză sau se întoarce asupra ei înșeși; așșderea căldura apare în glonțul în care întâlnește obstacolul. Dar așa cum căldura nu preexista în glonț, ideea nu făcea parte integrantă din gândire. Încercați, de pildă, punând cap la cap ideile de *căldură*, de *producție*, de *glonț*, și intercalând ideile de *interioritate* și de *reflexie* implicate în cuvintele „în“ și „sine“, să reconstituiți gândirea pe care am exprimat-o adineaori prin această frază: „căldura se produce în glonț“. Veți vedea că este imposibil, că gândirea este o mișcare indivizibilă și că ideile care corespund fiecăruia din aceste cuvinte sunt doar reprezentări ce s-ar naște în spirit în fiecare clipă a mișcării gândirii *dacă* gândirea s-ar opri; — dar ea nu se oprește. Lăsați, așadar, de-o parte reconstrucțiile artificiale ale gândirii; considerați gândirea însăși; veți descoperi într-însa nu atât stări cât direcții și veți vedea că ea este în esență o schimbare de direcție interioară continuă și neîntreruptă, care tinde tot mereu să se traducă prin schimbări de direcție exterioară, vreau să spun prin acțiuni și gesturi în stare să deseneze în spațiu și să exprime, oarecum metaforic, preumblările spiritului. Aceste mișcări schițate, sau numai pregătite, noi nu le vedem, de cele mai multe ori, dat fiind că nu avem nici un interes să le cunoaștem; suntem însă nevoiți să le observăm când urmărim de aproape gândirea noastră spre a o surprinde, cu adevărat vie și spre a o face să treacă, tot vie, în sufletul altuia. În zadar vor fi fost atunci alese cuvintele așa cum trebuie, ele nu vor spune ceea ce noi vrem să le facem să spună dacă ritmul, punctuația și întreaga coregrafie a discursului nu le ajută să obțină din partea cititorului, călăuzit în acest

caz de o serie de mișcări născânde, ca el să descrie o curbă de gândire și de simțământ asemănătoare cu aceea pe care o descriem noi înșine. Toată arta de a scrie consistă în aceasta. Ea se aseamănă întru câtva cu arta muzicianului; să nu credeți însă că muzica de care este vorba aci se adresează pur și simplu urechii, așa cum ne închipuim în mod obișnuit. O ureche străină, oricât ar fi ea de deprinsă cu muzica, nu va deosebi proza franceză pe care o socotim muzicală de aceea care nu este astfel, cum nu va deosebi ceea ce este scris într-o franceză perfectă de ceea ce nu este scris decât într-una aproximativă; dovadă evidentă că este vorba de cu totul altceva decât de o armonie materială de sunete. În realitate, arta scriitorului consistă mai ales în a ne face să uităm că el folosește cuvinte. Armonia pe care el o urmărește este o anumită corespondență între mișcările spiritului său și acelea ale vorbirii, corespondență atât de perfectă încât, purtate de frază undulațiile gândirii sale se transmit gândirii noastre, încât fiecare cuvânt, luat în parte, nu mai înseamnă nimic: nu mai există decât sensul mișcător care străbate cuvintele, decât două spirite care par să vibreze direct, fără vreun intermediar, la unison unul cu altul. Ritmul vorbirii nu are, așadar, alt rost decât de a reproduce ritmul gândirii; și ce poate fi ritmul gândirii dacă nu acela al mișcărilor născânde, de-abia conștiente, care o însoțesc? Aceste mișcări, prin care gândirea se exteriorizează în acțiuni, trebuie să fie pregătite și oarecum preformate în creier. Nu gândirea însăși, ci acest acompaniament motor al gândirii l-am zări noi fără îndoială dacă am putea pătrunde într-un creier care lucrează.

Cu alte cuvinte, gândirea este orientată către acțiune; și, când ea nu ajunge la o acțiune reală, ea schițează una sau mai multe acțiuni virtuale, doar posibile. Aceste acțiuni reale sau virtuale, care sunt proiecția diminuată și simplificată a gândirii în spațiu și care marchează articulațiile ei motrice, sunt ceea ce se conturează dintr-însa în substanța cerebrală. Relația dintre creier și gândire este, așadar, complexă și subtilă. Dacă mi-ați cere s-o exprim printr-o formulă simplă, evident sumară, aș spune că creierul este un organ de pantomimă și numai de pantomimă. Rolul său



este de a mima viața spiritului, de a mima totodată și situațiile exterioare cărora spiritul trebuie să se adapteze. Activitatea cerebrală este, față de activitatea mintală, ceea ce mișcările baghetei șefului de orchestră sunt față de simfonie. Simfonia depășește în toate direcțiile mișcările ce o marchează; tot astfel viața spiritului depășește viața cerebrală. Dar creierul — tocmai pentru că extrage din viața spiritului tot ce într-însa se poate prezenta prin mișcări și materializa, tocmai pentru că constituie astfel punctul de inserție a spiritului în materie — asigură în orice clipă adaptarea spiritului la împrejurări, menține neîncetat spiritul în contact cu realitățile. El nu este, așadar, la drept vorbind, organ de gândire, nici de simțământ, nici de conștiință; el face însă ca atât conștiința cât și simțământul și gândirea să rămână concentrate asupra vieții reale și prin urmare în stare de acțiune eficace. Vom spune, așadar, că creierul este organul de *atenție la viață*.

Iată pentru ce va fi de-ajuns o ușoară modificare a substanței cerebrale pentru ca spiritul să pară vătămat în întregul său. Vorbeam de efectul anumitor toxice asupra conștiinței și în general de influența bolilor cerebrale asupra vieții mintale. Într-un asemenea caz este oare spiritul însuși deranjat? Nu cumva s-ar putea spune mai curând că mecanismul de inserție a spiritului în lucruri s-a defectat? Când un nebun bate câmpii, raționamentul său poate fi în regulă cu logica cea mai strictă: auzindu-l vorbind pe un bolnav suferind de mania persecuției, ați spune că păcătuiește el dintr-un exces de logică. Vina lui nu este de a raționa greșit, ci de raționa alături de realitate, în afara realității, ca un om care visează. Să presupunem, așa cum pare verosimil, că boala ar fi pricinuită de o intoxicare a substanței cerebrale. Nu trebuie să ne închipuim că otrava s-a dus anume să caute raționamentul în cutare sau cutare celule ale creierului, nici prin urmare că există, în cutare sau cutare puncte ale creierului, mișcări de atomi care corespund raționamentului. Nu, dimpotrivă, e probabil că creierul este vătămat în întregul său, așa cum este de-ajuns o foarte ușoară slăbire a parâmei pentru ca vasul să înceapă să joace pe valuri, tot așa o modificare chiar mică a substanței cerebrale în ansamblul ei va putea face ca spiritul,

pierzând contactul cu ansamblul lucrurilor materiale pe care se sprijină în mod obișnuit, să simtă realitatea fugindu-i de sub picioare, să se clatine și să fie cuprins de amețeală. Și, într-adevăr, printr-un simțământ asemănător cu senzația de amețeală începe nebunia în multe cazuri. Bolnavul este dezorientat. El ne va declara că obiectele materiale nu mai au în ochii lui soliditatea, reliefurile, realitatea de altădată. O relaxare a tensiunii, sau mai curând a atenției cu care spiritul se fixează asupra părții din lumea materială cu care avea de-a face, iată într-adevăr singurul rezultat direct al deranjamentului cerebral, — creierul fiind ansamblul de dispozitive care-i îngăduie spiritului să răspundă la acțiunea lucrurilor prin reacții motrice, efectuate sau numai născânde, reacții a căror precizie asigură desăvârșita inserție a spiritului în realitate.

Iată care ar fi în mare, relația dintre spirit și trup. Îmi este cu neputință să enumăr aci faptele și argumentele pe care se întemeiază această concepție. Și totuși nu vă pot cere să mă credeți pe cuvânt. Ce-i de făcut? Ar exista mai întâi un mijloc, pare-se, de a termina rapid cu teoria pe care o combat; el ar consta în a arăta că ipoteza unei echivalențe dintre cerebral și mental este contradictorie cu ea însăși când o acceptăm în toată rigoarea ei, că ea ne cere să adoptăm în același timp două puncte de vedere opuse și să folosim simultan două sisteme de notațiuni care se exclud. Am încercat altădată această demonstrație; dar, deși este foarte simplă, ea reclamă anumite considerațiuni preliminare asupra realismului și a idealismului, considerațiuni a căror expunere ne-ar duce prea departe<sup>1</sup>. Recunosc de altfel că putem face în așa fel încât să-i dăm teoriei echivalenței o aparență de inteligibilitate, de îndată ce încetăm s-o interpretăm în sensul strict materialist. Pe de altă parte, dacă raționamentul pur e suficient ca să ne arate că această teorie trebuie înlăturată, el nu ne spune, el nu ne poate spune ce trebuie să punem în locul ei. Încât, trebuie, în definitiv, după cum lăsam să se prevadă, să ne adresăm experienței. Dar cum să trecem în revistă stările normale și patologice de care s-ar cuveni să ținem seama? Să le

---

1 O publicăm la sfârșitul volumului. A se vedea ultimul eseu.

examinăm pe toate este cu neputință; să o aprofundăm pe una sau alta din ele ar dura și mai mult. Nu văd decât un singur mijloc de a ieși din încurcătură: acela de a considera dintre toate faptele cunoscute, pe cele care par mai favorabile tezei paralelismului, — singurele, la drept vorbind, în care teza pare să comporte un început de verificare, — fenomenele de memorie. Dacă am putea așunci indica în două vorbe, chiar numai într-o manieră imperfectă și sumară, în ce fel o cercetare aprofundată a acestor fapte ar izbuti să infirme teoria care le invocă și s-o confirme pe aceea pe care o propunem noi, ar fi deja mare lucru. Nu am avea desigur, nici pe departe, demonstrația completă; am ști cel puțin în ce direcție trebuie s-o căutăm. Este exact ceea ce vom face.

Într-adevăr, singura funcțiune a gândirii căreia i s-a putut desemna un loc anume în creier, este memoria, — mai precis memoria cuvintelor. Aminteam la începutul acestei conferințe, în ce fel studiul maladiilor limbajului a dus la localizarea în unele circumvoluțiuni ale creierului a cutărilor sau cutărilor forme ale memoriei verbale. Începând cu Broca — el arătase că uitarea mișcărilor de articulație ale vorbirii putea rezulta dintr-o leziune a celei de-a treia circumvoluțiuni frontale stânga, — o teorie din ce în ce mai complicată a afaziei și a condițiilor ei cerebrale s-a edificat în mod laborios. Am avea de altfel multe de spus cu privire la această teorie. Savanți de o indiscutabilă competență o combat azi, bazându-se pe o cercetare mai atentă a leziunilor cerebrale care însoțesc maladiile limbajului. Noi înșine, se vor împlini în curând douăzeci de ani de atunci (dacă amintim acest fapt, nu facem acest lucru spre a ne mândri cu el, ci spre a arăta că observația lăuntrică poate fi superioară unor metode socotite mai eficace), susținerăm că doctrina socotită pe atunci intangibilă ar avea nevoie cel puțin de o remaniere. Dar nu importă! Există un punct asupra căruia toată lumea este de acord, anume că maladiile memoriei cuvintelor sunt cauzate de leziuni ale creierului mai mult sau mai puțin precis localizabile. Să vedem, așadar, în ce fel acest rezultat este interpretat de doctrina care socotește gândirea o funcție a creierului și, într-o formulă mai generală, de cei care

cred într-un paralelism sau într-o echivalență între activitatea cerebrală și activitatea mintală.

Nimic mai simplu decât explicația lor. Amintirile sunt prezente, acumulate în creier sub formă de modificări imprimare unui grup de elemente anatomice: dacă ele dispar din memorie, faptul se explică prin acela că elementele anatomice în care sălășluiesc sunt alterate sau distruse. Vorbeam adineaori de clișee, de fonograme: iată comparațiile pe care le întâlnim în toate explicațiile cerebrale ale memoriei; impresiile produse de obiectele exterioare ar subzista în creier, ca pe o placă sensibilizată sau pe un disc fonografic. Cercetându-le mai de aproape, am vedea cât de dezamăgitoare sunt asemenea comparații. Dacă amintirea mea vizuală a unui obiect, de pildă, ar fi o impresie lăsată de acest obiect pe creierul meu, nu aş avea niciodată amintirea unui obiect, aş avea mii, aş avea milioane de asemenea amintiri: căci obiectul cel mai simplu și cel mai stabil își schimbă forma, dimensiunile, nuanța, în funcție de punctul din care-l privesc: așa-dar, în afară de cazul de a mă condamna la o fixitate absolută privindu-l, în afară de cazul când ochiul meu s-ar imobiliza în orbită, imagini nenumărate, cu neputință de suprapus, se vor desena rând pe rând pe retina mea și se vor transmite creierului meu. Ce s-ar întâmpla dacă am avea de-a face cu imaginea vizuală a unei persoane, a cărei fizionomie se schimbă, al cărei corp este mobil, a cărei îmbrăcăminte și anturaj sunt diferite de fiecare dată când o revăd? Și totuși este incontestabil că conștiința mea îmi înfățișează o imagine unică, sau aproape unică, o amintire practic invariabilă a obiectului sau a persoanei; probă evidentă că e vorba aci de cu totul altceva decât de o înregistrare mecanică.

Același lucru îl voi spune de altfel despre amintirea auditivă. Același cuvânt, rostit de persoane diferite sau de aceeași persoană în momente diverse, în fraze diferite, dă naștere la fonograme care nu coincid între ele: cum se face că amintirea, relativ invariabilă și unică, a sunetului cuvântului ar putea fi comparabilă cu o fonogramă? Chiar numai această considerație ar fi de ajuns să facă să ne apară suspectă teoria care atribuie maladiile

memoriei cuvintelor unei alterări sau unei distrugerii a amintirilor înseși, înregistrate automat de scoarța cerebrală.

Dar să vedem ce se întâmplă în aceste maladii. În cazurile în care leziunea cerebrală este gravă și în care memoria cuvintelor este adânc vătămată, se întâmplă ca o excitație mai mult sau mai puțin puternică, o emoție de exemplu, să readucă dintr-o dată la suprafață amintirea care părea pierdută pentru totdeauna. Ar fi acest lucru cu puțință dacă amintirea ar fi fost depozitată în materia cerebrală alterată sau distrusă? Lucrurile se petrec mai curând ca și cum creierul ar folosi pentru a *evoca* amintirea, iar nu pentru a o conserva. Afazicul devine incapabil să regăsească cuvântul de care are nevoie; el se învârtește, parcă, în jurul lui, ca și cum nu ar avea forța necesară spre a pune degetul în punctul precis care ar trebui atins; într-adevăr, în domeniul psihologic, semnul exterior al forței este întotdeauna precizia. Dar amintirea pare într-adevăr că există: uneori, înlocuind prin perifraze cuvântul pe care-l credea dispărut, afazicul va face să intre în alcătuirea vreuneia din ele însuși cuvântul căutat. Ceea ce slăbește în cazul de față, e tocmai această *ajustare la situație* pe care mecanismul cerebral e dator s-o asigure. Pentru a fi mai preciși, ceea ce este vătămat e facultatea de-a face amintirea să devină conștientă, schișând dinainte mișcările prin care amintirea, dacă ar fi conștientă, s-ar prelungi printr-un act. Când am uitat un nume propriu, cum facem ca să ni-l amintim? Încercăm una după alta toate literele alfabetului; le rostim mai întâi în gând; apoi, dacă aceasta nu e de ajuns, le rostim cu glas tare; ne situăm, așadar, rând pe rând, în diferite dispoziții motrice între care va trebui să alegem: odată ce atitudinea dorită este găsită, sunetul cuvântului căutat sestrecoară într-însa, ca într-un cadru pregătit să-l primească. O asemenea mimică reală sau virtuală, efectuată sau schișată, trebuie s-o asigure mecanismul cerebral. Și ea este fără îndoială ceea ce vatămă maladia.

Gândiți-vă acum la ceea ce se observă în afazia progresivă, adică în cazurile în care uitarea cuvintelor se agravează din ce în ce mai mult. În genere cuvintele dispar într-o ordine determinată, ca și cum maladia ar cunoaște gramatică: numele proprii se eclipsează cele dintâi, apoi substan-

tivele, după aceea adjectivele; în sfârșit, verbele. Iată ceva care pare la prima vedere că dă dreptate ipotezei unei acumulări a amintirilor în substanța cerebrală. Numele proprii, substantivele, adjectivele, verbele ar constitui tot atâtea straturi suprapuse, ca să zicem așa, iar leziunea ar cuprinde aceste straturi unul după altul. Da, dar maladia se poate datora cauzelor celor mai diferite, ea poate să adopte formele cele mai variate, să debuteze într-un punct oarecare al regiunii cerebrale care ne interesează și să progreseze în oricare direcție: ordinea dispariției amintirilor rămâne aceeași. Ar fi posibil acest lucru, dacă boala ar afecta însăși amintirile? Faptul trebuie să aibă, așadar, o altă explicație. Iată interpretarea foarte simplă pe care v-o propun. Mai întâi, dacă numele proprii dispar înaintea substantivelor, acestea înaintea adjectivelor, adjectivele înaintea verbelor, aceasta înseamnă că este mai greu să ne amintim un nume propriu decât un substantiv, un substantiv decât un adjectiv, un adjectiv decât un verb: capacitatea de amintire căreia creierul îi dă în mod evident concursul său, va trebui, așadar, să se limiteze la cazuri din ce în ce mai ușoare pe măsură ce leziunea creierului se va agrava. Dar cum se explică gradele diferite de dificultate a amintirii? Și de ce, dintre toate cuvintele verbele sunt acelea pe care le evocăm cel mai ușor? Pentru motivul foarte simplu că verbele exprimă acțiuni și că o acțiune poate fi mimată. Verbul poate fi mimat direct, adjectivul numai prin mijlocirea verbului pe care-l înglobează, substantivul prin îndoitul intermediu al adjectivului care exprimă unul din atributele sale și al verbului implicat în adjectiv, numele propriu prin întreitul intermediu al substantivului, al adjectivului și din nou al verbului; așadar, pe măsură ce mergem de la verb la numele propriu, ne îndepărtăm mai mult de acțiunea ce poate fi imitată de îndată, mimată de către corp; un artificiu din ce în ce mai complicat devine necesar pentru a simboliza prin mișcare ideea exprimată de cuvântul pe care-l căutăm; și cum creierului îi revine sarcina de a pregăti aceste mișcări, cum funcționarea lui este cu atât mai micșorată, mai redusă, mai simplificată cu cât regiunea care ne interesează este mai adânc vătămată, nu este nicidecum de mirare că o alterare sau o

distrugere de țesături, care face imposibilă evocarea numelor proprii sau a substantivelor, să lase să subziste evocarea verbelor. Și aci ca pretutindeni, faptele ne invită să vedem în activitatea cerebrală un extras mimat al activității mintale, iar nu un echivalent al acestei activități.

Dar, dacă amintirea nu a fost înmagazinată de creier, atunci unde se conservă ea? La drept vorbind, nu sunt sigur că întrebarea „unde“ ar mai avea vreun înțeles când nu mai este vorba despre un corp. Clișeele fotografice se păstrează într-o cutie, discurile fonografice în caziere; dar de ce amintirile, care nu sunt lucruri vizibile și tangibile ar avea nevoie de un compartiment și cum ar putea ele avea vreunul? Aș accepta totuși, dacă stăruiești, dar luând-o într-un sens pur metaforic, ideea unui compartiment în care amintirile ar fi depozitate, și aș spune atunci fără înconjur că ele sălășluiesc în spirit. Eu nu propun ipoteze, nu evoc nici o entitate misterioasă, ci mă mențin strict la cele ce arată observația, căci nimic nu este dat mai imediat, nu este în mod mai evident real decât conștiința, iar spiritul uman este conștiința însăși. Dar conștiință înscamnă mai presus de orice memorie. În această clipă când stau de vorbă cu dumneavoastră, pronunț cuvântul „convorbire“. E clar că conștiința mea își reprezintă acest cuvânt dintr-o dată; dacă nu, ea nu ar vedea într-însul un cuvânt unic, nu i-ar atribui un înțeles. Totuși când articulez ultima silabă a cuvântului, primele trei au și fost articulate; ele reprezintă ceva trecut față de aceasta din urmă care ar trebui prin urmare să se numească ceva prezent. Dar această din urmă silabă „re“, eu nu am rostit-o instantaneu; timpul, cât de scurt ar fi în care am emis-o, se poate descompune în părți; iar aceste părți reprezintă un trecut față de ultima dintre ele, care ar fi un prezent definitiv dacă nu ar putea fi descompusă la rândul ei: încât, orice ați face, nu veți putea trage o linie de demarcație între trecut și prezent, nici, prin urmare, între memorie și conștiință. La drept vorbind, când articulez cuvântul „convorbire“ îmi sunt prezente în minte nu numai începutul, mijlocul și sfârșitul cuvântului, dar și cuvintele care l-au precedat, precum și tot ce am și rostit din frază; în cazul contrar ar însemna că aș fi pierdut șirul vorbelor mele. Acum, dacă

punctuația discursului ar fi fost diferită, fraza mea ar fi putut începe mai devreme; ea ar fi înglobat, de pildă, fraza precedentă, iar „prezentul“ meu s-ar fi dilatat și mai mult în trecut. Să ducem acest raționament până la capăt; să presupunem că discursul meu durează de ani de zile, din clipa celei dintâi treziri a conștiinței mele, că el se desfășoară într-o frază unică și că conștiința mea este îndeajuns de detașată de viitor, îndeajuns de dezinteresată de acțiune, spre a se strădui exclusiv să cuprindă sensul frazei: în acest caz eu nu aș căuta explicații pentru conservarea integrală a acestei fraze, așa cum nu caut explicația dăinuirii primelor trei silabe ale cuvântului „convorbire“ când o rostesc pe ultima. Credința mea puternică este că viața noastră lăuntrică, în întregul ei, este ceva asemănător unei fraze unice, începută odată cu prima trezire a conștiinței, o frază presărată cu virgule, dar nicăieri întreruptă de puncte. Și mai cred, prin urmare, că trecutul nostru întreg există, subconștient, — vreau să spun că el ne este prezent în așa fel încât conștiința nu are nevoie să iasă din ea însăși, nici să-și adauge vreun element străin, spre a avea revelația lui; ea nu are decât să înlătore un obstacol, să ridice un vâl pentru a vedea clar tot ceea ce cuprinde sau mai curând tot ceea ce ea este. Fericit obstacol, de altfel! Vâl nespus de prețios! Creierul este cel care ne face serviciul de a menține atenția noastră ațintită asupra vieții; iar ea, viața, privește înaintea; ea nu-și întoarce privirile înapoi decât în măsura în care trecutul o poate ajuta să lumineze și să pregătească viitorul. Pentru spirit, a trăi înseamnă, în mod esențial, concentrare asupra actului ce urmează a fi îndeplinit. Înseamnă, așadar, a se insera în lucruri prin intermediul unui mecanism care va extrage din conștiință tot ce poate fi folosit în vederea acțiunii, chiar dacă ar urma să se întunece cea mai mare parte din rest. Iată care este rolul creierului în operația memoriei: el nu servește la conservarea trecutului, ci mai întâi la a-l masca, apoi la a lăsa să treacă din acest trecut ceea ce este realmente util. Și tot acesta este rolul creierului față de spirit în genere. Desprinzând de spirit ceea ce poate fi exteriorizat în mișcări, introducând spiritul în acest cadru motor, el îl face cel mai adesea să-și limiteze viziunea, dar face în



același timp și ca acțiunea lui să fie eficace. Aceasta înseamnă a spune că spiritul depășește creierul în toate direcțiile și că activitatea cerebrală nu corespunde decât unei infime părți a activității mintale.

Dar aceasta mai înseamnă, de asemenea, a spune că viața spiritului nu poate fi un efect al vieții trupului, că totul se petrece dimpotrivă ca și cum trupul ar fi pur și simplu utilizat de spirit și că în consecință, nu avem nici un motiv să socotim trupul și spiritul indisolubil legate unul de altul. Cum prea bine vă închipuiți, nu voi tranșa pe nepusă masă, în jumătatea de minut care-mi rămâne, cea mai gravă problemă pe care și-o poate pune omenirea. Dar nici nu aș vrea s-o ocolesc. De unde venim? Ce facem pe acest pământ? Încotro mergem? Dacă, într-adevăr, filosofia nu ar avea nici un răspuns la aceste întrebări de un interes vital sau dacă ea ar fi incapabilă să le elucideze treptat așa cum elucidăm o problemă de biologie sau de istorie, dacă nu le-ar face să beneficieze de o experiență din ce în ce mai adâncită, de o viziune din ce în ce mai subtilă a realității, dacă ar trebui să se mărginească, la infinit, să-i opună pe cei care afirmă acelor care neagă nemurirea în numele unor motive inspirate din esența ipotetică a sufletului și a trupului, aproape că ar fi cazul să spunem, dând un alt înțeles cuvintelor lui Pascal, că toată filosofia nu merită o oră de osteneală. Desigur, nemurirea însăși nu poate fi dovedită experimental: orice experiență are ca obiect o durată limitată; iar când religia vorbește de nemurire, ea face apel la revelație. Dar aceasta ar însemna totuși ceva, ar însemna mai mult decât să putem stabili, pe tărâmul experienței, posibilitatea și chiar probabilitatea supraviețuirii pentru un timp „x”; am lăsa în afara domeniului filosofiei problema cunoașterii faptului dacă acest timp este sau nu limitat. Dar, redusă la asemenea proporții mai modeste, problema filosofică a destinului sufletului nu-mi apare nicidecum insolubilă. Iată un creier care funcționează. Iată o conștiință care simte, care gândește și care vrea. Dacă activitatea creierului ar corespunde totalității conștiinței, dacă ar exista o echivalență între cerebral și mintal, conștiința ar putea urma soarta creierului, moartea

fiind sfârșitul a toate: cel puțin experiența nu ar afirma contrariul, iar filosoful care afirmă supraviețuirea ar fi nevoit să-și fondeze teza pe vreo construcție metafizică, — temelie în general fragilă. Dar dacă, după cum am încercat să arătăm, viața mintală depășește viața cerebrală, dacă creierul se mărginește să traducă în mișcări numai o mică parte din ceea ce se petrece în conștiință, atunci supraviețuirea ar deveni atât de verosimilă încât sarcina dovezii-ar reveni mai curând aceluia care neagă decât aceluia care afirmă; căci singurul motiv de a crede într-o extincție a conștiinței după moarte este faptul că vedem trupul dezagregându-se, iar acest motiv nu mai are nici o valoare dacă independența cvasi-totalității conștiinței față de trup este, și ea, un fapt pe care-l constatăm. Tratând în acest fel problema supraviețuirii, făcând-o să coboare de pe culmile unde a așezat-o metafizica tradițională, transformând-o în câmpul experienței, renunțăm fără îndoială să obținem dintr-o dată soluția radicală; dar ce putem face? În filosofie, trebuie, să optăm între raționamentul pur care urmărește un rezultat definitiv, imperfectibil de vreme ce este presupus perfect, și o observație perseverentă care nu ne oferă decât rezultate aproximative, capabile de a fi corectate și completate la infinit. Prima metodă, pentru că a vrut să ne ofere de îndată o certitudine, ne condamnă să rămânem veșnic în domeniul probabilului sau mai curând al posibilității pure; căci rareori se întâmplă ca ea să nu poată servi demonstrării în mod indiferent a două teze opuse, la fel de coerente, la fel de plauzibile. Cea de-a doua nu urmărește pentru început decât probabilitatea; dar cum operează pe un teren în care probabilitatea poate spori la nesfârșit, ea ne aduce încetul cu încetul la o stare care este practic echivalentă cu certitudinea. Între aceste două feluri de a filozofa, eu unul am ales. Și așa fi fericit dacă așa fi putut contribui, oricât de puțin, în orientarea alegerii dumneavoastră.

### III

## FANTOMELE VIILOR ȘI „CERCETAREA PSIHICĂ“

### Conferință ținută la „Society for psihical Research“ din Londra, la 28 mai 1913

Dați-mi, în primul rând, voie să vă spun cât vă sunt de recunoscător pentru cinstea ce mi-ați făcut-o, chemându-mă la președinția societății dumneavoastră. Din păcate, nu am meritat această cinste. Nu cunosc decât din citite fenomenele de care se ocupă societatea dumneavoastră; nu am văzut, nu am observat nimic eu însumi. Așadar, cum v-ați gândit să succed unor oameni eminenți care rând pe rând au ocupat acest loc și care cu toții se consacraseră aceluiași studii ca dumneavoastră? Bănuiesc că s-a produs aci un efect de „clarviziune“ sau de „telepatie“, că ați simțit de departe interesul pe care-l purtam cercetărilor dumneavoastră și că m-ați zărit, la patru sute kilometri distanță, citind cu atenție lucrările dumneavoastră, urmărind activitățile dumneavoastră cu o vie curiozitate. Într-adevăr, ingeniozitatea, răbdarea, tenacitatea întru explorarea acelei „terra incognita“ a fenomenelor psihice, de care ați dat dovadă, mi s-au părut întotdeauna admirabile. Dar mai mult decât această ingeniozitate și decât această pătrundere, mai mult decât neobosita dumneavoastră perseverență, admir curajul ce v-a trebuit, mai ales în primii ani, pentru a lupta împotriva prejudecăților defavorabile ale unei bune părți a publicului și pentru a înfrunta batjocura, care-i înspăimântă pe cei mai viteji. Iată pentru ce sunt mândru, mai mândru decât aș putea spune, de a fi fost ales președinte al Societății de Cercetări Psihice. Am citit undeva povestea unui sublo-

cotenent pe care hazardul bătăliilor, dispariția șefilor săi uciși sau răniți, îl înălțase la cinstea de a comanda pentru un scurt răstimp regimentul; toată viața s-a gândit la acest lucru, de-a lungul vieții sale întregi a vorbit despre el, și din amintirea acestor câteva ore întreaga sa existență a rămas impregnată. Sunt acel sublocotenent și mă voi felicita cât voi trăi de neașteptata șansă care m-a așezat, nu pentru câteva ore, ci pentru câteva luni, în fruntea unui regiment de viteji.

Cum se explică prejudecățile defavorabile pe care lumea le-a avut și pe care unii încă le mai au față de științele psihice? Desigur, cei care condamnă „în numele științei“ cercetări de felul cercetărilor dumneavoastră sunt mai ales semisavanți: căci fizicieni, chimiști, fiziologi, medici, fac parte din societatea dumneavoastră, iar tot mai mulți sunt oamenii de știință care fără a face parte din societatea dumneavoastră poartă interes studiilor întreprinse de membrii acestei societăți. Totuși, încă se mai întâmplă ca adevărați savanți, gata oricând de-a face o bună primire oricărei lucrări de laborator, fie ea cât de mărunță, să refuze din principiu, fără a cerceta, să respingă în bloc ceea ce ați făcut. Cum se explică acest lucru? Departe de mine gândul de a răspunde criticii lor pentru plăcerea de-a face critică la rândul meu. Socotesc că timpul consacrat în filosofie combaterii unei teze este în genere timp pierdut. Ce s-a ales cu obiecțiile ridicate de atâția gânditori, unii împotriva celorlalți? Nimic sau prea puțin. Ceea ce contează și ceea ce rămâne nu este decât fărâma de adevăr pozitiv pe care am adus-o: afirmația adevărată se substituie ideii false în virtutea forței sale intrinsece și se dovedește a fi, fără ca noi să ne fi dat osteneala să combatem pe cineva, cel mai bun mijloc de a infirma o teză. Dar este vorba aci de cu totul altceva decât de a combate sau de a critica. Aș vrea să arăt că în spatele obiecțiunilor unora, batjocurii celorlalți, se găsește invizibilă dar prezentă, o anumită metafizică inconștientă de sine, inconștientă și prin urmare inconsistență, inconștientă și prin urmare incapabilă de a se remodela neconținut, așa cum trebuie să facă o filosofie demnă de acest nume, pe observație și pe experiență, — că de altfel această metafizică este naturală,

că ea se datorează în orice caz unei cute contractate de mult de spiriul omenesc, că astfel se explică persistența și popularitatea ei. Aș vrea să înlătur ceea ce o maschează, să mă duc de-a dreptul către ea și să văd cât prețuiește. Dar înainte de-a face acest lucru și de a ajunge astfel la ceea ce constituie obiectul dumneavoastră, voi spune un cuvânt despre metoda dumneavoastră, — metodă care, înțeleg acest lucru, îi dezorientează pe unii savanți.

Nimic nu-i este mai neplăcut savantului de profesiune decât să vadă introducându-se, într-o știință de același ordin ca a sa, procedee de cercetare și verificare pe care, el, cu atenție, întotdeauna s-a abținut să le folosească. El se teme de contaminare. În chip foarte legitim, el ține la metoda sa așa cum lucrătorul ține la uneltele sale. El o iubește pentru ea, independent de rezultatele pe care ea le dă. Apreciez că în acest fel definea William James diferența dintre amatorul de știință și profesionistul, cel dintâi interesându-se mai ales de rezultatul obținut, cel de-al doilea de procedeele prin care le obținem. Dar, fenomenele de care vă ocupați sunt fără doar și poate de același gen ca cele care alcătuiesc obiectul științei naturale, în timp ce metoda pe care o urmați, și pe care sunteți obligați s-o urmați, nu are adeseori nici o legătură cu aceea a științelor naturii.

Spun că sunt fapte *de același gen*. Înțeleg prin aceasta că ele manifestă cu siguranță legi și că sunt susceptibile, la rândul lor, să se repete la infinit în timp și spațiu. Ele nu sunt fapte ca cele pe care le studiază, de pildă, istoricul. Istoria nu reîncepe; bătălia de la Austerlitz s-a dat o dată și nu va mai avea loc niciodată. Aceleași condiții istorice neputându-se reproduce, același fapt istoric nu poate reapare; și cum o lege exprimă în mod necesar că unor anumite cauze, întotdeauna aceleași, va corespunde un efect, de asemenea, întotdeauna același, istoria propriu-zisă nu are drept obiect legile, ci faptele particulare și împrejurările, nu mai puțin particulare, în care ele s-au produs. Unica problemă care apare aci este de a ști dacă evenimentul a avut efectiv loc într-un anumit moment determinat al timpului, într-un anumit punct determinat al spațiului și cum s-a produs.

Dimpotrivă, o halucinație veridică, de pildă, — apariția la patul unui bolnav sau a unui muribund a unei rude sau unui prieten care locuiește foarte departe, poate la antipodi, — este un fapt care, dacă se dovedește real, manifestă fără îndoială o lege analogă legilor fizice, chimice, biologice. Presupun, o clipă, că acest fenomen s-ar datora acțiunii uneia dintre cele două conștiințe asupra celeilalte, că astfel conștiințele ar putea comunica fără vreun intermediar vizibil și că ar exista, după cum spuneți, „telepatia“. Dacă telepatia este un fapt real, ea este un fapt susceptibil de a se repeta la infinit. Merg mai departe: dacă telepatia este reală, este posibil ca ea să opereze în fiecare clipă și la toată lumea, dar cu prea puțină intensitate a se face observată, sau în așa fel încât un mecanism cerebral să oprească, spre binele nostru, efectul în clipa în care el va trece pragul conștiinței. Producem electricitate în orice clipă, atmosfera este în mod constant electrizată, circulăm printre curenți magnetici; totuși milioane de oameni au trăit de-a lungul a mii de ani fără a bănuși măcar existența electricității. Tot astfel, se poate foarte bine ca noi să fi trecut pe lângă telepatie, fără s-o vedem. Dar nu are importanță. Un punct este în orice caz incontestabil, anume dacă telepatia este o realitate, ea este naturală și că în ziua în care am cunoaște condițiile în care ea se produce, nu am mai avea nevoie, spre a avea un efect telepatic, să așteptăm o „fantomă vie“ așa cum nu avem nevoie azi când vrem să vedem o scânteie electrică, să așteptăm ca altădată perturbările atmosferice și priveliștea unei scene de furtună.

Iată, așadar, un fenomen care, dată fiind natura sa, ar părea că trebuie studiat în felul unui fenomen fizic, chimic sau biologic. Dar nu astfel procedați dumneavoastră: sunteți nevoiți să recurgeți la o metodă cu totul diferită, care se situează între aceea a istoricului și aceea a judecătorului de instrucție. Este cumva halucinația veridică un fapt din trecut? Dumneavoastră cercetați documentele, le criticați, scrieți o pagină de istorie. S-a petrecut oare faptul ieri? Purcedeți la un fel de anchetă judiciară; vă puneți în legătură cu martorii, îi confrunțați între ei, luați informații despre dânsii. În ceea ce mă privește, când îmi amintesc rezultatele admirabilei anchete

urmată de dumneavoastră cu perseverență, timp de mai bine de treizeci de ani, când mă gândesc la precauțiile pe care le-ați luat pentru a evita erorile, când văd în ce fel, în cele mai multe din cazurile pe care le-ați reținut, expunerea halucinației fusese făcută uneia sau mai multor persoane, adeseori chiar în scris, mai-nainte ca halucinația să fi fost recunoscută veridică, când țin seama de numărul uriaș de fapte și mai ales de asemănarea dintre ele, de aerul lor familiar, de concordanța atâtor mărturii independente unele de altele, toate analizate, controlate, expuse criticii, — sunt dispus a crede în telepatie așa cum cred, de pildă, în înfrângerea Invincibilei Armade. Nu este vorba de certitudinea pe care mi-o dă demonstrația teoremei lui Pytagora; nici de certitudinea fizică ce mi-o oferă verificarea legii lui Galileu. Este totuși toată certitudinea pe care o obținem în domeniul istoriei sau în materie judiciară.

Dar iată tocmai ceea ce deconcertează un mare număr de spirite. Fără aș da bine seama de această cauză a repulsiunii lor, ei socotesc straniu faptul de a trata în chip istoric sau judiciar fapte care, dacă sunt reale, se supun cu siguranță unor legi, și care, în aceste condiții ar trebui, pare-se, să se supună metodelor de observație și de experimentare folosite în științele naturii. Faceți ca faptul să se producă în laborator; ei îl vor accepta bucuros; până atunci însă el va fi considerat suspect. Din aceea că „cercetarea psihică“ nu poate proceda ca fizica și chimia, ei trag concluzia că ea nu este științifică; și cum „fenomenul psihic“ nu a luat încă forma simplă și *abstractă* care-i deschide unui fapt accesul în laborator, bucuros l-ar declara ei nereal. Iată care este, cred eu, raționamentul „subconștient“ al anumitor savanți.

Regăsim același simțământ, același dispreț al *concretului*, la originea obiecțiunilor aduse de unii împotriva câtorva dintre concluziile dumneavoastră. Nu voi invoca decât un exemplu. Acum câțva timp, într-o reuniune mondenă la care luam parte, conversația s-a orientat către fenomenele de care vă ocupați. Unul dintre mării noștri medici, care a fost totodată unul dintre mării noștri savanți, era de față. După ce a ascultat cu atenție, el a

luat cuvântul și s-a exprimat cam în felul următor: „Tot ce spuneți mă interesează mult, dar vă rog să reflectați mai-nainte de a trage o concluzie. Cunosc și eu un fapt extraordinar. Iar autenticitatea acestui fapt o pot garanta, căci mi-a fost povestită de o doamnă foarte inteligentă, al cărei cuvânt îmi inspiră o încredere absolută. Soțul acestei doamne era ofițer. El a fost ucis în timpul unei lupte. Ei bine, în clipa chiar în care bărbatul cădea, soția a avut viziunea scenei, viziunea precisă, întru totul conformă cu realitatea. Veți trage poate de aci concluzia, așa cum a tras-o și ea, că avusese loc un caz de clarviziune, de telepatie etc.? Veți uita însă un lucru, anume, că li s-a întâmplat nenumărator femei să viseze că bărbatul lor murise sau era pe moarte, în timp ce el era perfect sănătos. Observăm cazurile în care viziunea se adevărește, nu ținem seamă de celelalte. Dacă am face socoteala exactă, am vedea că coincidența este opera hazardului“.

Conversația a deviat, nu mai știu în ce direcție; nu putea de altfel fi vorba să pornim o discuție filosofică; nu era nici locul, nici momentul potrivit. Dar, ridicându-se de la masă, o fată foarte tânără care ascultase cu atenție s-a apropiat de mine și mi-a spus: „Mi se pare că doctorul reacționa greșit adineaori. Nu văd unde se află viciul raționamentului său, dar trebuie să fie ceva greșit într-însul“. Ei bine, da, exista un viciu! Tânăra fată avea dreptate, iar marele șavant se înșela. El nu vroia să vadă aspectul *concret* al fenomenului. El raționa în felul următor: „Ori de câte ori, un vis sau o halucinație ne dă de veste că o rudă a murit sau este pe moarte, faptul este sau adevărat sau fals: persoana moare sau nu moare. Și prin urmare, dacă viziunea se adevărește, ar trebui, pentru a fi siguri că nu avem de-a face cu un efect al întâmplării, să fi comparat în prealabil numărul «cazurilor adevărate» cu acela al «cazurilor false». El nu-și dă seama că raționamentul său se întemeia pe o substituție: el înlocuise descrierea scenei concrete și vii, — a ofițerului care cade la un moment determinat, într-un loc determinat, cu anumiți soldați în jurul lui, — cu această formulă rece și abstractă: «Spusele acelei doamne erau adevărate, și nu eronate»“. Desigur, dacă acceptăm transpunerea în abstract va trebui într-adevăr să comparăm *in*



*abstracto* numărul cazurilor adevărate cu numărul cazurilor false: și poate că vom constata că cele false sunt mai numeroase decât cele adevărate, iar medicul ar fi avut dreptate. Dar această observațiune ar însemna neglijarea a ceea ce este esențial: *tabloul* zărit de aceea doamnă, tablou care se dovedește a reproduce, așa cum era, o scenă foarte complicată, situată la o mare depărtare de ea. Puteți concepe ca un pictor, desenând pe pânză o scenă dintr-o bătălie, și lăsându-se condus de fantezia sa, să poată fi atât de bine ajutat de hazard încât să execute portretul unor soldați adevărați, participând cu adevărat în acea zi la o bătălie în care făceau gesturile pe care pictorul li le atribuie? Evident că nu. Evaluarea probabilităților la care facem apel ne-ar arăta că acest lucru este imposibil, deoarece o scenă în care persoane determinate au atitudini determinate este un lucru unic în genul lui, fiindcă trăsăturile unui chip omenesc sunt ele însele lucruri unice în genul lor, și că, prin urmare, toate personajele — cu atât mai mult scena care le grupează — se pot descompune pentru noi într-o infinitate de elemente independente unele de altele: încât ar trebui un număr infinit de coincidențe pentru ca întâmplarea să facă dintr-o scenă fantezistă reproducerea unei scene reale<sup>1</sup>: cu alte cuvinte, este matematic imposibil ca un tablou născut din imaginația pictorului să zugrăvească, așa cum s-a petrecut, un incident al bătăliei. Ori, doamna care avusese viziunea aceluia colț de bătălie se afla în situația pictorului; imaginația ei executa un tablou. Dacă tabloul se dovedește reproducerea unei scene reale, trebuie neapărat ca ea să fi zărit scena sau să fi fost în legătură cu o conștiință care o zărea. Nu am ce face cu comparația dintre numărul „cazurilor adevărate“ și acela al „cazurilor false“: statistica nu are ce căuta aici; cazul unic ce mi se înfățișează îmi ajunge, din moment ce iau în considerare tot ceea ce el conține. Iată pentru ce, dacă ar fi fost momentul să discut cu medicul, i-aș fi spus: „Nu știu dacă expunerea ce vi s-a făcut este demnă de încredere; nu știu dacă doamna aceea a avut viziunea exactă a scenei care se desfășura

---

1 Și încă nu ținem seama de coincidența *in timp*, adică de faptul că cele două scene al căror conținut este identic au ales același moment pentru a apare.

departe de ea; dar dacă acest punct mi-ar fi demonstrat, dacă aş putea să fiu sigur că chipul unui soldat necunoscut ei, prezent la acea scenă, i-a apărut așa cum era în realitate, — ei bine, atunci, chiar dacă s-ar dovedi că au existat mii de viziuni false și chiar dacă nu va fi existat vreodată o altă halucinație veridică în afară de aceasta, eu aş socoti drept riguros și definitiv dovedită realitatea telepatiei sau, în chip mai general, posibilitatea de a percepe obiecte, și evenimente pe care simțurile noastre, cu toate instrumentele care le măresc raza de acțiune sunt incapabile să le perceapă“.

Dar, destul despre acest punct. Ajungem la cauza mai adâncă ce a făcut să întârzie până acum „cercetarea psihică“, îndreptând într-o altă direcție activitatea savanților.

Ne mirăm uneori că știința modernă și-a întors privirile de la faptele care vă interesează, în timp ce ar trebui, fiind o știință experimentală, să accepte tot ce este material de observație și de experiență. Dar ar trebui să ne punem de acord asupra caracterului științei moderne. Că ea a creat metoda experimentală, e sigur; aceasta nu înseamnă însă că ea a lărgit în toate direcțiile câmpul de experiență pe care se lucra mai-nainte ei. Ba, dimpotrivă, ea l-a îngustat și nu numai într-o singură privință; și, de altfel, forța ei vine din aceasta. Cei vechi făcuseră multe cercetări și chiar experimentaseră. Dar ei observau la întâmplare, în orice direcție. În ce a consistat crearea „metodei experimentale“? În a folosi procedee de observație și de experimentare practicate mai de mult și, în loc de a le aplica în toate direcțiile posibile, în a le face mai curând să convergă spre un singur punct, *măsura*, — măsura cutărei sau cutărei mărimi variabile care era bănuită a fi în funcție de cutare sau cutare alte mărimi variabile, menite, de asemenea, a fi măsurate. „Legea“, în sensul modern al cuvântului, este tocmai expresia unei relații constante între mărimi care variază. Știința modernă este, așadar, fiica matematicii; ea s-a născut în ziua în care algebra a dobândit destulă forță și suplețe pentru a îmbrățișa realitatea și a o cuprinde în plasa calculelor sale. Mai întâi au apărut astronomia și mecanica, sub forma matematică pe care modernii le-au dat-o. Apoi s-a dezvoltat

fizica, — o fizică, de asemenea, matematică. Fizica a suscitată chimia, bazată și ea pe măsuri, pe comparații de greutate și de volume. După chimie a venit biologia care nu are încă, fără îndoială, forma matematică — și care este departe de așa ceva — dar care ar vrea totuși, prin intermediul fiziologiei, să reducă legile vieții la cele ale chimiei și ale fizicii, adică, indirect la mecanică. Încât, în final, știința noastră tinde întotdeauna către matematică ca la un ideal: ea urmărește în special să măsoare; iar acolo unde calculul încă nu se poate aplica, când ea trebuie să se mărginească să descrie obiectul sau să-l analizeze, ea face în așa fel încât să nu ia în considerare decât latura susceptibilă a deveni mai târziu accesibilă măsurii.

Dar, stă în esența fenomenelor spirituale de a nu se lăsa supuse măsurii. Cea dintâi reacție a științei trebuia, așadar, să fie de a căuta dacă nu li s-ar putea substitui fenomenelor spiritului anumite fenomene care ar fi echivalente lor și care ar fi măsurabile. De fapt, vedem că conștiința are raporturi cu creierul. Știința modernă a luat, așadar, în cercetare creierul, a urmărit fenomenul cerebral, — a cărui natură ne este desigur necunoscută, dar despre care știm că el trebuie să se poată reduce în cele din urmă la mișcări de molecule și de atomi, adică la fenomene de ordin mecanic — și a hotărât să procedeze ca și cum cerebralul ar fi echivalentul mintalului. Întreaga noastră știință a spiritului, întreaga noastră metafizică, din veacul al XVII-lea și până azi, proclamă de altfel această echivalență. Vorbim indiferent despre gândire sau despre creier, fie că facem din stările mintale un „epifenomen“ al stărilor cerebrale, așa cum pretinde materialismul, fie că punem stările mintale și pe cele cerebrale pe aceeași linie, considerându-le drept două traduceri, în limbi diferite ale aceluiași original. Pe scurt, ipoteza unui *parallelism* riguros dintre cerebral și mintal pare eminentă științifică. Instinctiv, știința și filosofia tind să înlăture ceea ce ar contrazice această ipoteză sau ar contraria-o. Și aceasta pare să fie, la prima vedere, cazul faptelor care interesează „cercetarea psihică“ sau cel puțin al multora dintre ele.

Ei bine, a sosit momentul să privim în față această ipoteză și să ne

întrebăm cât valorează ea. Nu voi stăruî asupra dificultăților teoretice pe care ea le ridică. Am arătat într-alt loc că ea se contrazice singură de îndată ce o luăm *ad literam*. Voi adăuga că natura nu și-a putut oferi luxul să repete în limbajul conștiinței ceea ce scoarța cerebrală a și exprimat în termeni de mișcare atomică sau moleculară. Orice organ de prisos se atrofiază, orice funcție inutilă dispăre. O conștiință care nu ar fi decât un duplicat și care nu ar fi activă, ar fi dispărut de mult din univers, presupunând că s-ar fi născut vreodată: nu vedem noi oare că acțiunile devin inconștiente în măsura în care deprinderea le face să devină mașinale? Dar nu vreau să stăruî asupra acestor considerațiuni teoretice. Ceea ce pretind, e că faptele, cercetate fără vreo idee preconcepută, nu confirmă și nici măcar nu sugerează ipoteza paralelismului.

Într-adevăr, numai pentru o singură facultate intelectuală ne-am putut crede autorizați de experiență să vorbim despre localizări precise în creier: mă refer la memorie și îndeosebi la memoria cuvintelor. Nici în ceea ce privește judecata, nici în ceea ce privește raționamentul, și pentru vreun alt act al gândirii, oricare ar fi el, nu avem cel mai mic motiv să credem că ele ar putea fi legate de mișcări intra-cerebrale ale căror urme le-ar desena. Dimpotrivă, bolile memoriei cuvintelor — sau, după cum se spune, afaziile, — corespund leziunii anumitor circumvoluțiuni cerebrale: astfel încât s-a putut considera memoria drept o simplă funcție a creierului și s-a crezut că amintirile vizuale, auditive, motoare ale cuvintelor erau depuse înlăuntrul scoarței, — clișee fotografice care ar conserva impresii luminoase, discuri fonografice care ar înregistra vibrațiile sonore. Cercetați îndeaproape faptele despre care se spune că dovedesc o corespondență exactă și ca să zicem așa, o *aderență* a vieții mintale la viața cerebrală (se înțelege de la sine că las de-o parte senzațiile și mișcările, deoarece creierul este cu certitudine un organ sensori-motor): veți vedea că ele se reduc la fenomenele memoriei și că localizarea afaziilor, și numai această localizare, pare să-i ofere un început de probă experimentală doctrinei paraleliste!

Dar o cercetare mai aprofundată a diferitelor afazii ne arată tocmai

imposibilitatea de a asimila amintirile cu niște clișee sau fonograme depuse în creier: după părerea mea, creierul nu conservă reprezentările sau imaginile din trecut; el înmagazinează numai deprinderi motrice. Nu voi reproduce aci critica la care am supus altădată teoria curentă a afaziilor, — critică ce, pe atunci, a părut paradoxală, ce lovea într-adevăr într-o dogmă științifică, dar pe care progresul anatomiei patologice a confirmat-o (cunoașteți desigur lucrările profesorului Pierre Marie și ale elevilor săi). Mă voi limita, așadar, la a vă reaminti concluziile mele. Ceea ce mi se pare că se desprinde din cercetarea atentă a faptelor, este că leziunile cerebrale caracteristice diferitelor afazii nu ating amintirile înseși și că prin urmare nu există, înmagazinate în anumite puncte ale scoarței cerebrale, amintiri pe care maladia le-ar distruge. Aceste leziuni fac în realitate imposibilă sau dificilă *evocarea* amintirilor; ele afectează mecanismele de evocare și numai aceste mecanisme. Mai precis, rolul creierului este de-a face ca de fiecare dată când are nevoie de vreo amintire, spiritul să poată obține din partea corpului atitudinea sau mișcarea născândă care-i prezintă amintirii căutate un cadru adecvat. Dacă cadrul există, amintirea va intra de la sine într-însul. Organul cerebral pregătește cadrul, el nu procură amintirea. Iată ceea ce ne învață bolile de memorie a cuvintelor și ceea ce ne-ar lăsa de altfel să bănuim analiza psihologică a memoriei.

Dacă trecem acum la celelalte funcțiuni ale gândirii, ipoteza pe care faptele ne-o sugerează mai întâi nu este aceea a unui paralelism riguros dintre viața mintală și viața cerebrală. În activitatea gândirii în genere, ca și în operațiile memoriei, creierul apare doar ca având datoria de a imprima corpului mișcările și atitudinile care *mimează* ceea ce spiritul *gândește* sau ceea ce circumstanțele îl invită să gândească. Este ceea ce am exprimat în altă parte când am spus că creierul este un „organ de pantomimă“. Eu adăugam: „Acela care ar putea privi înlăuntrul unui creier în plină activitate, urmări acel du-te-vino al atomilor și interpreta tot ce ei fac, acela ar ști fără îndoială ceva din ceea ce se petrece în spirit, dar nu ar ști decât puțin lucru. El ar ști despre acesta exact atât cât poate fi exprimat prin

gesturi, atitudini și mișcări ale corpului, ceea ce starea sufletească conține sub formă de acțiune pe cale de a se îndeplini sau doar sub formă incipientă: restul i-ar scăpa. El s-ar găsi, față de gândurile și de simțămintele ce se desfășoară în lăuntrul conștiinței în situația spectatorului care vede distinct tot ce fac actorii pe scenă, dar care nu aude nici un cuvânt din ceea ce spun“. Sau ar fi ca persoana care dintr-o simfonie nu percepe decât mișcările baghetei șefului de orchestră. Într-adevăr, fenomenele cerebrale sunt față de viața mintală ceea ce gesturile șefului de orchestră sunt față de simfonie: ele nu fac altceva decât să deseneze articulațiile motrice ale acesteia. Nu am putea, așadar, descoperi nimic din operațiile superioare ale spiritului ce au loc în lăuntrul scoarței cerebrale. În afară de funcțiile sale senzoriale, creierul nu are alt rol decât de a mima viața mintală în sensul cel mai larg al cuvântului.

Recunosc de altfel că această mimică este de primă importanță. Printr-însa ne introducem în realitate, prin ea ne adaptăm la aceasta, prin ea răspundem la solicitările împrejurărilor prin acțiuni corespunzătoare. Deși conștiința nu este o funcțiune a creierului, se poate totuși spune că creierul menține conștiința fixată asupra lumii în care trăim; el este organul atenției la viață. De aceea, o modificare cerebrală ușoară, o intoxicație trecătoare cauzată de pildă de alcool sau de opiu, — cu atât mai mult una din acele intoxicații durabile prin care se explică, fără îndoială, de cele mai multe ori alienarea, — pot aduce după sine o perturbație completă a vieții mintale. Nu este vorba de faptul că spiritul ar fi direct atins. Nu trebuie să ne închipuim așa cum se crede adeseori, că otrava ar căuta în scoarța cerebrală un anumit mecanism care ar fi aspectul material al unui anumit raționament, că ea ar fi deranjat acest mecanism și că de aceea bolnavul bate câmpii. Dar efectul leziunii este de a bloca angrenajul și de-a face ca gândirea să nu se mai insereze în lucruri. Un nebun atins de delirul persecuției, încă va mai putea raționa logic; el raționează însă alături de realitate, în afară realității, așa cum raționăm în vise. A orienta gândirea noastră spre acțiune, a o face să pregătească actul pe care împrejurările îl cer, iată rostul creierului nostru.

Dar prin aceasta el canalizează și tot prin aceasta el limitează viața spiritului. El ne împiedică să aruncăm ochii în dreapta și în stânga și chiar, de cele mai multe ori, în urmă; el cere ca noi să privim drept înainte, în direcția în care urmează să mergem. Nu este acest lucru vizibil chiar și în operația memoriei? Multe fapte par să arate că trecutul se conservă până la cele mai mici amănunte și că nu există uitare adevărată. Ați auzit desigur vorbindu-se despre înecații și spânzurații care, o dată readuși la viață, povestesc că au avut o viziune panoramică, timp de o clipă, a întregului lor trecut. Aș putea să vă citez alte exemple, căci fenomenul nu este așa cum s-a spus, simptomul asfixiei. El se va produce tot atât de bine la un alpinist care alunecă în fundul prăpastiei, la un soldat asupra căruia inamicul stă să tragă și care se simte pierdut. Întregul nostru trecut este prezent, mereu, și nu am avea decât să ne întoarcem spre a-l zări; nu mai că nu putem și nici nu trebuie să ne întoarcem. Nu trebuie, pentru că menirea noastră este de a trăi, de a acționa și pentru că viața și acțiunea privesc înainte. Nu putem, dat fiind că mecanismul cerebral are tocmai funcțiunea de a ne masca trecutul, de a nu lăsa să răzbată din el, în orice clipă, decât ceea ce poate lumina situația prezentă și favoriza acțiunea noastră: ba chiar întunecându-ne toate amintirile în afară de una — în afara aceleia care ne interesează și pe care corpul nostru o și schițează prin mimica sa — el *recheamă* această amintire utilă. Acum dacă se întâmplă ca atenția la viață să slăbească o clipă — nu mă refer aci la atenția voluntară, care este momentană și individuală, ci la atenția constantă, comună tuturor, impusă de natură și pe care am putea-o numi „atenția speciei“, — în acest caz, spiritul, a cărui privire era ținută forțat înainte, se destinde și prin intermediul acesteia privește în urmă; unde își regăsește trecutul său întreg. Viziunea panoramică a trecutului se datorează, așadar, unui brusc *dezinteres față de viață*, născut din convingerea subită a morții iminente. Cu fixarea atenției asupra vieții, cu îngustarea în chip util a câmpului conștiinței, iată cu ce se îndeletnicea creierul până atunci, în calitatea sa de organ al memoriei.

Dar ceea ce spun despre memorie ar fi tot atât de adevărat pentru percepție. Nu pot intra aci în amănunțele unei demonstrații pe care am încercat-o altădată; îmi va fi de ajuns să amintesc că totul devine obscur, și chiar de neînțeles, dacă considerăm centrele nervoase ca fiind organe în stare de a transforma niște tulburări materiale în stări conștiente; că dimpotrivă totul devine clar dacă considerăm aceste centre (precum și dispozițiile senzoriale cu care ele sunt în legătură) pur și simplu ca instrumente de selecțiune însărcinate a alege, din câmpul uriaș al percepțiilor noastre vizuale, pe acele ce vor trebui să se actualizeze. Leibniz spunea că fiecare monadă, și prin urmare, *a fortiori*, fiecare dintre aceste monade pe care el le numește spirite, poartă în sine reprezentarea conștientă sau inconștientă a totalității realului. Nu voi merge atât de departe; socotesc totuși că percepem în mod virtual cu mult mai multe lucruri decât percepem în mod actual și că și în această împrejurare rolul corpului nostru este de a înlătura din conștiință tot ce nu ar avea un interes practic pentru noi, tot ce nu s-ar supune acțiunii noastre. Organele senzoriale, nervii senzitivi, centrele cerebrale canalizează, așadar, influențele din afară și marchează astfel direcțiile în care propria noastră influență se va putea exercita. Dar prin aceasta, ele limitează viziunea noastră asepra prezentului, așa cum mecanismele cerebrale ale memoriei îngustează viziunea noastră asupra trecutului. Dar dacă anumite amintiri inutile, sau amintiri de „vis“, izbutesc, profitând de o clipă de neatenție la viață, să se strecoare în conștiință, nu s-ar putea oare să existe în jurul percepției noastre normale, o aură de percepțiuni de cele mai multe ori inconștiente, dar gata în orice clipă să pătrundă în conștiință, și pătrunzând efectiv într-însa în anumite cazuri excepționale sau în anumite subiecte predispuse? Dacă există percepții de acest gen, ele nu sunt numai de competența psihologiei clasice: cu ele ar trebui să se îndeletnicească „cercetarea psihică“.

Să nu uităm de altfel, că spațiul este acela care creează diviziunile precise. Trupurile noastre sunt exterioare unele altora în spațiu; iar conștiințele noastre, fiind atașate acestor trupuri, sunt separate prin intervale. Dar dacă ele nu aderă la trup decât printr-o parte din ele însele, în ceea ce



privește restul, ne este îngăduit să presupunem o încălcare reciprocă. Între diferitele conștiințe ar putea avea loc în fiecare clipă schimburi comparabile fenomenelor de endosmoză. Dacă această intercomunicare există, natura și-a luat precauții pentru a o face inofensivă și este verosimil că anumite mecanisme sunt special destinate să trimită înapoi în inconștient imaginile astfel introduse, căci ele ar fi foarte stingheritoare în viața de toate zilele. Unele din ele ar putea, totuși, trece prin contrabandă, mai ales când mecanismele de inhibiție funcționează deficitar; și asupra lor, de asemenea, s-ar exercita „cercetarea psihică“. Astfel s-ar produce halucinațiile veridice, astfel s-ar naște „fantomele viilor“.

Cu cât ne vom obișnui cu această idee a unei conștiințe care depășește organismul, cu atât vom găsi mai natural ca sufletul să-i supraviețuiască trupului. Desigur, dacă mintalul ar fi riguros imitat după cerebral, dacă nu s-ar găsi nimic mai mult într-o conștiință omenească decât ceea ce este înscris în creierul ei, am putea admite că conștiința urmează soarta trupului și moare odată cu el. Dar dacă faptele, studiate independent de orice sistem, ne fac dimpotrivă să considerăm viața mintală ca fiind cu mult mai cuprinzătoare decât viața cerebrală, supraviețuirea devine atât de probabilă încât sarcina dovezii îi va reveni mai curând aceluia care o neagă, decât aceluia care o afirmă; căci, după cum spuneam într-altă parte, „unicul motiv de a crede în nimicirea conștiinței după moarte este faptul că vedem corpul dezmembrându-se, iar acest motiv nu mai are valoare dacă independența a aproape întregii conștiințe față de trup este, și ea, un fapt pe care-l constatăm“.

Iată care sunt, rezumate pe scurt, concluziile la care ne duce o cercetare nepărtinitoare a faptelor cunoscute. Aceasta înseamnă a spune că socotesc drept foarte vast, și chiar drept nemărginit, câmpul deschis cercetării psihice. Nu va trece mult până ce această nouă știință va recâștiga timpul pierdut. Matematica s-a născut în antichitatea greacă; fizica are deja trei sau patru sute de ani de existență; chimia a apărut în veacul al XVIII-lea; biologia e aproape tot atât de veche; în schimb, psihologia e doar de ieri,

„cercetarea psihică“ fiind și mai recentă. E oare cazul să regretăm această întârziere? M-am întrebat uneori ce s-ar fi întâmplat dacă în loc de a porni de la matematică pentru a se orienta în direcția mecanicii, astronomiei, fizicii și chimiei, în loc să facă ca toate eforturile sale să convergă spre studiul materiei, știința modernă ar fi debutat prin cercetarea spiritului, — dacă Kepler, Galileu, Newton, de pildă, ar fi fost psihologi. Am fi avut desigur o psihologie de care nu ne putem face azi nici o idee, — așa cum nu am fi putut imagina, înaintea lui Galileu, ceea ce va fi fizica noastră: față de psihologia noastră actuală această psihologie ar fi fost, probabil, ceea ce fizica noastră este față de aceea a lui Aristotel. Străină de orice idee mecanicistă, știința ar fi reținut atunci cu grijă, în loc de a le înlătura *a priori*, fenomenele de felul acelor pe care le studiați: poate că „cercetarea psihică“ ar fi figurat printre principalele ei preocupări. Odată descoperite, legile cele mai generale ale activității spirituale (cum s-a întâmplat, de fapt, cu principiile fundamentale ale mecanicii), am fi trecut de la spiritul pur la viață: biologia s-ar fi constituit, dar o biologie vitalistă, cu totul diferită de a noastră, care ar fi căutat dincolo de fenomenele sensibile ale ființelor vii, forța interioară, invizibilă, ale cărei manifestări sunt. Asupra acestei forțe noi nu avem nici o putere, tocmai pentru că știința noastră a spiritului încă mai este în fașă; și iată pentru ce savanții nu greșesc când îi aduc vitalismului învinuirea de a fi o doctrină sterilă; el este steril astăzi, dar nu va fi astfel întotdeauna; și el nu ar fi fost steril dacă știința modernă, la origini, ar fi pornit de la celălalt capăt. Odată cu această biologie vitalistă s-ar fi născut o medicină care ar fi remediat *direct* insuficiențele forței vitale, care ar fi ținut cauza iar nu efectele, centrul în locul periferiei; terapeutica prin sugestie său, în genere prin influența spiritului asupra spiritului, ar fi putut adopta forme și proporții pe care nu le bănuim. Astfel s-ar fi întemeiat, astfel s-ar fi dezvoltat știința activității spirituale. Când însă, urmărind de sus în jos manifestările spiritului, străbătând viața și materia vie, ea ar fi ajuns, treptat la materia neînsuflețită, știința s-ar fi oprit brusc în loc, surprinsă și dezorientată. Ea ar fi încercat să aplice acestui nou obiect

metodele ei obișnuite și ea nu ar fi avut nici un succes, așa cum procedeele de calcul și de măsură nu au succes asupra celor spirituale. Materia iar nu spiritul ar fi fost împărăția misterului. Astfel stând lucrurile, presupun că într-o țară necunoscută, — de pildă în America, dar într-o Americă încă nedescoperită de Europa, și hotărâtă să nu intre în relații cu noi — s-ar fi dezvoltat o știință identică cu știința noastră actuală, cu toate aplicațiile ei mecanice. S-ar fi putut întâmpla din când în când, ca niște pescari, care se aventurează în largul coastelor Irlandei sau ale Britaniei, să zărească în depărtare, la orizont, o navă americană gonind în plină viteză împotriva vântului, — ceea ce noi numim un vapor cu aburi. Ei ar fi venit să povestească ceea ce au văzut. I-am fi crezut noi? Probabil că nu. Ne-am fi încrezut cu atât mai puțin în ei cu cât am fi fost mai savanți, mai pătrunși de o știință, care, fiind pur psihologică, ar fi fost orientată într-un sens invers celui al fizicii și al mecanicii. Și ar fi trebuit atunci să se constituie o societate ca a dumneavoastră, — dar de astă dată, o societate de cercetări *fizice*, — care ar fi făcut să compară martorii, ar fi controlat și criticat expunerile lor, ar fi stabilit autenticitatea acestor „apariții“ de vapoare cu aburi. Totuși, nedispunând pentru moment decât de această metodă istorică sau critică, ea nu ar fi putut birui scepticismul acelor care ar fi somat-o — de vreme ce ea credea în existența acestor vapoare miraculoase — să construiască un asemenea vapor și să-l facă să meargă.

Iată ce mă amuz câteodată să visez. Dar când mă las cuprins de un asemenea vis, foarte curând îi pun capăt spunându-mi: Nu! nu era nici posibil, nici de dorit ca spiritul omenesc să urmeze o asemenea evoluție. Nu era posibil, pentru că în zorii timpurilor moderne, știința matematică exista deja și pentru că trebuia neapărat să începem prin a extrage dintr-însa tot ce ea ne putea da cu privire la cunoașterea lumii în care trăim: nu dăm vrabia din mână pentru cioara de pe gard. Dar presupunând că acest lucru ar fi fost posibil, chiar din punctul de vedere al științei psihologice, nu era de dorit ca spiritul omenesc să i se aplice ei mai întâi. Căci, desigur, dacă s-ar fi investit în acest domeniu atâta muncă, talent și gândire cât au fost

consacrate științelor materiei, cunoașterea spiritului ar fi ajuns foarte departe: totuși, ceva i-ar fi lipsit pentru totdeauna, ceva care este neprețuit și în lipsa căruia tot restul pierde o mare parte din valoarea sa: precizia, rigoarea, preocuparea dovezii, obiceiul de a distinge ceea ce nu este decât posibil sau probabil de ceea ce este sigur. Să nu credeți cumva că acestea sunt însușiri firești ale inteligenței. Omenirea s-a lipsit de ele vreme foarte îndelungată; și poate că ele nu s-ar fi ivit niciodată în lume dacă n-ar fi existat pe vremuri, într-un colțișor al Greciei, un mic popor, pe care *aproximativ* nu-l satisfăcea și care a inventat precizia<sup>1</sup>. Demonstrația matematică — această creație a geniului grec — a fost în acest context efectul sau cauza? Nu știu; este însă incontestabil că prin matematică s-a propagat, de la o inteligență la alta, nevoia dovezii, care a ocupat cu atât mai mult loc în spiritul omenesc cu cât știința matematică a îmbrățișat, prin intermediul mecanicii, un număr crescând de fenomene ale materiei. Obiceiul de a impune studiului realității concrete același ccrințe de precizie și de rigoare, care sunt caracteristicile gândirii matematice, este, așadar, o deprindere pe care o datorăm științelor materiei și pe care noi nu am fi avut-o în lipsa lor. Iată pentru ce o știință care s-ar fi aplicat de îndată celor spirituale ar fi rămas nesigură și vagă, oricât de departe ar fi avansat: ea nu ar fi deosebit, poate, niciodată, ceea ce este doar plauzibil de ceea ce trebuie definitiv acceptat. În schimb, astăzi, când grație aprofundării materiei știm să stabilim această distincție și posedăm însușirile pe care ea le implică, ne putem aventura fără teamă în domeniul de abia explorat al realităților psihologice. Să înaintăm în cuprinsul acestuia cu o prudentă îndrăzneală, să înlăturăm metafizica greșită ce ne stingherește mișcările și atunci știința spiritului va putea da rezultate care vor depăși toate aparențele noastre.

---

1 Am stăruit asupra acestei născociri a *preciziei* de către greci în diferite cursuri ținute la Collège de France, îndeosebi în cursurile noastre din 1902 și 1903.

## IV

### VISUL

#### **Conferință ținută la Institutul general psihologic, la 26 martie 1901**

Subiectul pe care Institutul psihologic a binevoit să mă invite să-l tratez în fața dumneavoastră este atât de complex, ridică atâtea probleme, unele psihologice, celelalte fiziologice și chiar metafizice și ar necesita dezvoltări atât de lungi, — iar noi avem atât de puțin timp, — încât solicit permișiunea de a suprima orice preambul, să înlătur tot ce este accesoriu și să intru dintr-o dată în miezul problemei.

Iată așadar un vis. Văd tot felul de obiecte defilând prin fața mea; nici unul din ele nu există efectiv. Am impresia unor mișcări în toate direcțiile, că trec printr-o serie de aventuri, în timp ce stau foarte liniștit în patul meu. Mă ascult vorbind și aud că mi se răspunde: totuși sunt singur și nu spun nimic. De unde provine iluzia? De ce percepem persoane și lucruri, ca și cum ar fi cu adevărat prezente?

Dar mai-nainte de orice, să-mi fie îngăduit să întreb: oare nu există absolut nimic? Nu cumva o anumită *materie sensibilă* este oferită văzului, auzului, pipăitului etc. în timpul somnului, întocmai ca în starea de veghe?

Să închidem ochii și să vedem ce se va întâmpla. Mulți vor spune că nu se întâmplă nimic; aceasta pentru că nu privesc cu atenție. În realitate vedem o mulțime de lucruri. Mai întâi un fond negru. Apoi pete de diferite culori, uneori spălăcite, dar alteori și neobișnuit de strălucitoare. Aceste

pete se dilată și se contractă, își schimbă forma și nuanța, se amestecă. Schimbarea poate fi lentă și treptată. Dar uneori ea are loc și cu o extremă rapiditate. De unde provine această fantasmagonie? Fiziologii și psihologii au vorbit despre un „praf luminescent“, despre „spectre oculare“, despre „fosfeni“; ei atribuie de altfel aceste apariții modificărilor ușoare care se produc neîncetat în circulația retineană sau presiunii pe care pleoapa închisă o exercită asupra globului ocular, excitând mecanic nervul optic. Dar puțin contează explicația fenomenului și numele pe care i-l dăm. El se întâlnește la toată lumea și el oferă, fără îndoială, materialul din care croim multe din visurile noastre.

Chiar și Alfred Maury și, cam în aceeași epocă, marchizul Herrey de Saint-Denis observaseră că aceste pete colorate și de formă schimbătoare se pot consolida în clipa în care ațipim, desenând astfel conturul obiectelor care vor alcătui visul. Dar observația trebuia, cât de cât, privită cu rezerve căci ea emana de la psihologi pe jumătate adormiți. Mai târziu, un filosof american, G. T. Ladd, profesor la Yale University, a imaginat o metodă mai riguroasă, dar cu o aplicație dificilă, dat fiind că cere un fel de dresaj. Ea consistă în a ține ochii închiși când ne trezim și a reține timp de câteva clipe visul care e pe punctul să dispară, — să dispară din câmpul viziunii și în curând, fără îndoială, și din acela al memoriei. Vedem atunci obiectele din vis dizolvându-se în fosfeni și contopindu-se cu petele colorate pe care ochiul le zărea efectiv când pleoapele erau lăsate. Citeam, de pildă, un jurnal: iată visul. Ne trezim și din jurnalul'ale cărui rânduri se estompează rămâne o pată albă cu vagi dungi negre: iată realitatea. Sau visul ne plimba în largul mării; cât vezi cu ochii, oceanul își desfășura valurile cenușii încununate de o spumă albă. Când ne trezim, totul se pierde într-o pată mare de un cenușiu-palid, presărată cu puncte strălucitoare. Pata era acolo, și de asemenea, și punctele strălucitoare. Exista așadar efectiv, înfățișată percepției noastre în timpul somnului, o *pulbere vizuală*, și această pulbere a contribuit la apariția visului.

Oare folosește ea singură? Pentru a nu vorbi deocamdată decât despre

simțul văzului, vom spune că pe lângă senzațiile vizuale a căror sursă este lăuntrică, mai sunt și altele care au o cauză exterioară. În zadar sunt pleoapele lăsate, ochiul mai distinge încă lumina de umbră și chiar recunoaște până la un anumit punct, natura luminii, iar senzațiile provocate de o lumină reală se află la originea multora din visurile noastre. O lumânare aprinsă brusc va face să răsară în conștiința aceluia care doarme, dacă somnul său nu este prea profund, un ansamblu de viziuni pe care le va domina ideea de incendiu. Tissié citează două exemple de acest gen: „B... visează că teatrul din Alexandria a luat foc; flacăra luminează un cartier întreg. Deodată el se vede transportat în mijlocul bazinului din piața Consulilor; o rampă de foc aleargă de-a lungul lanțurilor care leagă unele de altele bornele așezate în jurul bazinului. Apoi el se regăsește la Paris, la Expoziția care a luat foc..., și asistă la scene sfâșietoare etc. El se trezește brusc. Ochii săi vedeau fascicolul de lumină proiectat de lanterna portativă pe care infirmiera de serviciu o întorsese, în trecerea spre patul său, — M... visează că s-a angajat în infirmieria marinci din care a făcut parte altădată. El merge la Fort-de-France, la Toulon, la Lorient, în Crimeca, la Constantinopol. El vede *fulgere*, aude tunetul,... asistă, în sfârșit, la o bătălie în care vede *focul* ieșind din țevile tunurilor. El se trezește brusc. Întocmai ca B... el fusese trezit de fascicolul de lumină proiectat de lanterna portativă a infirmierii de serviciu“. Acestea sunt visurile pe care le poate provoca o lumină vie și neașteptată.

Destul de diferite sunt acele pe care le sugerează o lumină continuă și blândă, ca aceea a lunii. Krauss povestește că trezindu-se într-o noapte, își dădu seama că încă mai întindea brațele spre ceea ce fusese în visul său o tânără fată, spre ceea ce nu mai era acum decât luna, ale cărei raze le primea în plin obraz. Acest caz nu este singurul; se pare că, mângâind ochii aceluia care doarme, razele lunii au darul de-a face să se ivească apariții virginale. Nu cumva această constatare o exprimă fabula lui Endymion, — păstorul adormit pe veci, pentru care zeița Sélène (altfel zis, Luna) nutrește o dragoste profundă?

Urechea are și ea senzațiile ei lăuntrice, — zumzete, țiuituri, fluierături, — pe care de abia le distingem în starea de veghe și pe care somnul le scoate clar în vileag. De altfel, odată ce am adormit, auzim mai departe anumite zgomote din afară. Trosnitura unei mobile, focul care pârâie, ploaia care bate în geam, vântul care-și cântă gama cromatică în cămin, iată tot atâtea sunete care încă ne mai izbesc urechea și pe care visul le transformă într-o conversație, strigăte, concerte etc. Cineva freacă niște foarfeci de un clește de sobă la urechile lui Alfred Maury în timp ce el doarme; el visează în acest timp că aude clopotul de alarmă și că asistă la evenimentele din iunie 1848. Aș putea cita alte exemple. Totuși sunetele nu joacă, nici pe departe, un rol atât de important ca formele și culorile în cele mai multe din visuri. Senzațiile vizuale predomină; adeseori chiar nu facem decât să vedem, în timp ce ni se pare că totodată și auzim. După cum spune Max Simon, ni se întâmplă să ducem în vis o întreagă conservăție și să ne dăm seama brusc că nimeni nu vorbește, că nimeni nu a vorbit. Se producea între interlocutorul nostru și noi un schimb direct de gânduri, o convorbire tăcută. Fenomen straniu și totuși ușor de explicat. Ca să auzim sunete în vis, trebuie în genere ca zgomote reale să fie percepute. Din nimic visul nu face nimic; și atunci când nu-i oferim un material sonor, îi vine greu să fabrice sunete.

Pipăitul intervine de altfel în aceeași măsură cu auzul. Un contact, o presiune, îi mai parvin încă conștiinței când dormim. Impregnând cu influența ei imaginile care ocupă în acest moment câmpul vizual, senzația tactilă le va putea modifica forma și semnificația. Să presupunem că dormind, cineva resimte deodată contactul trupului cu cămașa; el își va aminti că este îmbrăcat sumar. Dacă tocmai visa că se plimbă pe stradă, va crede că în această foarte sumară ținută se arată el privirilor trecătorilor. Aceștia nu vor părea de altfel șocați, deoarece oricât am fi noi înșine de rușinați, arareori excentricitățile pe care le săvârșim în vis, par să-i impresioneze pe spectatori.

Am citat un vis foarte cunoscut. Iată un altul, pe care mulți dintre



dumneavoastră trebuie să-l fi avut. El consta, în principal, în situația de a ne vedea planând, străbătând văzduhul fără a atinge pământul. În general, când s-a produs o dată, el tinde să se reproducă și la fiecare nouă experiență ne spunem: „Am visat adeseori că zburam deasupra solului, dar de astă dată sunt treaz cu adevărat. Acum știu și le voi arăta și celorlalți că ne putem sustrage legilor gravitației“. Dacă vă treziți atunci brusc, iată ce cred eu că veți constata. Pe de o parte simțiți că picioarele își pierduseră punctul lor de sprijin, de vreme ce erați într-adevăr întins pe pat. Pe de alta, crezând că nu dormiți, nu erați conștient de a fi culcat. Vă spuneți, așadar, că deși stați în picioare nu mai atingeți totuși pământul. Această convingere o dezvoltă visul. Observați, în cazul în care vă simțiți zburând, că vi se pare că vă aruncați trupul pe o parte, fie la dreapta, fie la stânga, săltându-l dintr-o bruscă mișcare a brațului, ce se aseamănă cu o bătaie de aripă. Ori, această parte e tocmai partea pe care stați culcat. Treziți-vă și veți constata că senzația de efort făcut pentru a zbura se confundă cu senzația de presiune a brațului și a corpului resimțită în contact cu patul. Desprinsă de cauza ei, această senzație nu mai reprezintă decât o vagă impresie de oboseală, ce este atribuită unui efort. Pusă atunci în legătură cu convingerea că trupul dumneavoastră a părăsit solul, ea s-a precizat în senzația clară a unui efort făcut spre a zbura.

Este interesant de văzut cum senzațiile de presiune, ajungând la nivelul câmpului vizual și profitând de pulbera luminoasă care-l ocupă, se pot transpune pe acest plan în forme și în culori. Max Simon a visat odată că se află în fața a două grămezi de monede de aur, că aceste grămezi erau inegale și că se străduia să le egaleze, dar fără să izbutască. El resimțea din această pricină un simțământ de vie neliniște. Intensificându-se din clipă în clipă, acest simțământ sfârși prin a-l trezi. El își dădu seama atunci că unul dintre picioarele sale se prinsese într-o cută a plapumii, că picioarele sale nu se aflau la același nivel și se străduiau în zadar să se apropie unul de celălalt. Rezultase desigur de aci o vagă senzație de *inegalitate*, care, făcând irupție în câmpul vizual și întâlnind poate (este ipoteza ce o propun) una sau mai

multe pete galbene, se exprimase vizual prin inegalitatea dintre două grămezi de monede de aur. Există așadar, imanentă senzațiilor tactile în timpul somnului, o tendință de a se vizualiza și de a se introduce sub această formă de vis.

Și mai importante sunt senzațiile de „pipăit lăuntric“ care emană din toate punctele organismului și îndeosebi de la viscere. Somnul le poate da, sau mai curând reda, o finețe și o ascuțire neobișnuită. Ele existau fără îndoială și când eram treji, dar activitatea obișnuită ne distrăgea atenția de la ele; trăiam în afara noastră: somnul ne-a făcut să reintrăm în noi. Se întâmplă ca persoane care fac obișnuit laringite, amigdalite etc. să simtă că boala le revine în mijlocul unui vis și să resimtă atunci în dreptul gâtului pișcături dezagreabile. Simplă iluzie își spun aceste persoane când se trezesc. Vai!, iluzia devine în curând realitate. Se invocă boli și accidente grave, crize de epilepsie, afecțiuni cardiace etc. care au fost prevăzute astfel, prorocite în vis. Să nu ne mirăm, așadar, că filosofi ca Schopenhauer pretind că visul îi traduce conștiinței resturbări provenite din sistemul nervos simpatic, că psihologi ca Scherner îi atribuie fiecărui organ puterea de a provoca vise specifice care l-ar reprezenta în chip simbolic și, în sfârșit, că medici ca, de pildă, Artigues au scris tratate asupra „valorii semiologice“ a visului, asupra modului de a-l folosi în diagnosticarea bolilor. Mai recent, Tissié a arătat că tulburările digestive, respiratorii și cele ale circulației, se traduc prin tipuri specifice de vise.

Să rezumăm ceea ce am afirmat mai înainte. În timpul somnului natural simțurile noastre nu sunt nicidecum închise impresiilor din afară. Ele nu mai au, fără îndoială, aceeași precizie; ele regăsesc în schimb, multe impresii „subiective“ care treceau neobservate în starea de veghe, când ne mișcăm într-o lume exterioară comună tuturor oamenilor, și care reapar în somn, pentru că atunci nu mai trăim decât pentru noi. Nici măcar nu se poate spune că percepția noastră își micșorează aria când dormim; ea își lărgeste mai curând, cel puțin în anumite direcții, câmpul ei de operații. E drept că ea pierde în tensiune ceea ce câștigă în extensiune. Ea nu mai aduce

decât ceea ce este difuz și confuz. Totuși, apariția visurilor noastre este provocată de senzații reale.

Cum apare visul? Senzațiile care ne servesc drept material sunt vagi și nedeterminate. Să le luăm pe acelea care figurează în primul plan, petele colorate care evoluează prin fața noastră când avem ochii închiși. Iată niște linii negre pe un fond alb. Ele vor putea reprezenta un covor, un eșichier, o pagină scrisă și încă o sumedenie de alte lucruri. Cine va alege? Care este forma care își va pune pecetea pe nehotărârea materiei? Această formă este amintirea.

Trebuie mai întâi să remarcăm că visul nu creează îndeobște nimic. Desigur, se citează câteva exemple de activitate artistică, literară sau științifică efectuată în cursul unui vis. Nu-l voi reaminti decât pe cel mai cunoscut din toate. Un muzician din veacul al XVIII-lea, Tartini, se străduia din răspuțeri pentru definitivarea unei compoziții, dar muza lui se dovedea rebelă. El adormi; și iată că diavolul îi apără în persoană, luă vioara și cântă sonata dorită. Tartini a scris această sonată din memorie când s-a trezit; el ne-a lăsat-o sub numele de *Sonata diavolului*. Noi nu putem însă să tragem nici un fel de concluzii dintr-o expunere atât de sumară. Ar trebui să știm dacă nu cumva Tartini tocmai își termina sonata în timp ce se străduia să și-o rememoreze. Imaginația omului care se trezește din somn adaugă uneori ceva visului, îl modifică retroactiv, îi umple golurile, care pot fi considerabile. Am căutat observații mai adâncite și mai ales de o certă autenticitate; nu am găsit alta în afară de aceea a romancierului englez Stevenson. Într-un curios eseu, intitulat *A chapter on dreams*<sup>1</sup>, Stevenson ne spune că poveștile sale cele mai originale au fost concepute sau cel puțin schițate în vis. Dar citiți cu atenție capitolul: veți vedea că într-o anumită perioadă a vieții sale autorul a cunoscut o stare psihologică în care îi era greu să-și dea seama dacă dormea sau era treaz. Într-adevăr, cred că atunci când spiritul creează, când produce efortul pe care-l reclamă realizarea unei opere sau soluția unei probleme, nu poate fi vorba de somn; — în orice caz,

---

1 Un capitol despre visuri (n. tr.).

partea spiritului care lucrează nu este aceeași cu partea care visează; cea dintâi duce mai departe, în subconștient, o cercetare ce rămâne fără influență asupra visului și care nu se manifestă decât când ne trezim. Cât despre visul însuși, el nu este decât o reînviere a trecutului. E vorba de un trecut pe care se poate să nu-l recunoaștem. Adeseori e vorba de un amănunt uitat, de o amintire care părea ștersă și care se ascundea de fapt în adâncimile memoriei. Și tot adeseori imaginea evocată este aceea a unui obiect sau a unui fapt perceput neatent, aproape inconștient cât timp eram treji. Există mai ales fragmente de amintiri sfărâmate pe care memoria le adună ici și colo și pe care ea le înfățișează sub o formă incoerentă conștiinței aceluia care doarme. În prezența acestui asamblaj lipsit de sens, inteligența (care orice s-ar spune continuă să raționeze) caută o semnificație; ea atribuie incoerență unor lacune pe care le umple evocând alte amintiri; acestea, înfățișându-se adeseori în aceeași dezordine, cerând la rândul lor o nouă explicație, și așa mai departe la infinit. Dar nu voi insista asupra acestui punct deocamdată. Îmi va fi de ajuns să spun, pentru a răspunde la întrebarea pusă adineaori, că puterea informativă a materialelor transmise de organele simțurilor, puterea care transformă în obiecte precise și determinate impresiile vagi provenite de la ochi, de la urechi, de la întreaga suprafață a corpului și din tot interiorul lui, este amintirea.

Amintirea! Când suntem treji, avem tot felul de amintiri care apar și dispar, solicitând rând pe rând atenția noastră. Acestea sunt însă amintiri care se leagă strâns de situația și de acțiunea noastră curentă. Îmi aduc aminte în această clipă de cartea marchizului d'Hervey asupra visurilor. E firesc, căci fac o expunere centrată asupra problemei visului și mă aflu la Institutul psihologic; atât anturajul cât și ocupația mea, ceea ce percep și ceea ce sunt chemat a face, orientează într-o anumită direcție activitatea memoriei mele. Amintirile pe care le evocăm în starea de veghe, oricât de străine ar părea adeseori de preocupările noastre de zi cu zi, sunt legate întotdeauna de acestea prin vreun aspect al lor. Care este rolul memoriei la animal? Acela de a-i aminti, în fiecare împrejurare, consecințele avan-

tajoase sau dăunătoare care au putut urma unor antecedente analoage și de a-l învăța astfel ce trebuie să facă. Recunosc că la om, memoria este într-o mai mică măsură prizoniera acțiunii, dar ea încă mai aderă la acțiune: amintirile noastre, la un moment dat, alcătuiesc un tot solidar, o piramidă, dacă vrei, al cărei vârf mereu mișcător coincide cu prezentul nostru și pătrunde împreună cu el în viitor. Dar în spatele amintirilor care vin să se așeze deasupra ocupației noastre prezente și să se reveleze prin intermediul ei, mai sunt mii și mii de alte amintiri, jos, sub scena luminată de conștiință. Da, cred că viața noastră trecută este acolo, conservată până în cele mai mici amănunte și că noi nu uităm nimic; că tot ce am perceput, gândit, voit, de când conștiința noastră s-a trezit pentru prima oară, dăinuiește la infinit. Însă, amintirile pe care memoria mea le păstrează astfel în cele mai tainice ascunzișuri ale sale se găsesc acolo în stare de fantome invizibile. Ele aspiră poate spre lumină; dar ele nu încearcă, totuși, să ajungă până la ea. Ele știu că acest lucru este posibil și că eu, ființă vie și activă, am altceva de făcut decât să mă ocup de ele. Presupuneți însă că la un moment dat *eu m-aș dezinteresa* de situația prezentă, de acțiunea iminentă, în sfârșit, de ceea ce concentra asupra unui singur punct toate activitățile memoriei. Presupuneți, cu alte cuvinte, că adorm. Atunci, aceste amintiri imobile, simțind că am înlăturat obstacolul, că am ridicat chepengul ce le menținea în subsolul conștiinței, se pun în mișcare. Ele se ridică, se agită, execută în bezna inconștientului un uriaș dans macabru. Și toate împreună aleargă înspre ușa care tocmai s-a întredeschis. Ar vrea cu toatele să treacă. Nu pot face acest lucru căci sunt prea numeroase. Din această mulțime de chemați, care vor și aleși? Răspunsul îl ghiciți ușor. Adineaori, când eram treaz, amintirile admise erau cele care puteau invoca înrudirea lor cu situația prezentă, cu percepțiile mele actuale. Acum, forme mai vagi se desenează în fața ochilor mei, sunete mai puțin precise îmi impresionează urechea, un pipăit mai puțin distinct este răspândit la suprafața trupului meu; dar în schimb, senzații în număr mai mare îmi parvin din interiorul organului meu. Ei bine, printre amintirile-fantomă care aspiră să se încarce cu cu-

loare, cu sonoritate, în sfârșit, cu materialitate, nu vor izbuti să facă acest lucru decât numai acelea care își vor putea asimila pulberea colorată pe care o zăresc, zgomotele din afară și din lăuntru pe care le aud etc., și care, în plus, se vor armoniza cu starea afectivă generală pe care impresiile mele organice o compun. Când această joncțiune dintre amintire și senzație se va produce voi avea un vis.

Într-o pagină poetică a *Eneadelor*, filosoful Plotin, interpret și continuator al lui Platon, ne explică cum se nasc oamenii. Natura, ne spune el, concepe corpuri vii, dar numai le concepe. Mărginită la singurele sale puteri, ea nu ar merge până la capăt. Pe de altă parte, sufletele sălășluiesc în lumea Ideilor. Incapabile de a acționa și negândindu-se de altfel să facă acest lucru, ele plutesc deasupra timpului, în afara spațiului. Dar printre corpuri sunt câte unele care corespund mai bine, prin forma lor, aspirațiilor cutărilor sau cutărilor suflete. Iar printre suflete sunt unele care se recunosc mai bine în cutare sau cutare trupuri. Trupul, care nu iese perfect viabil din mâinile naturii, se înalță spre sufletul care i-ar putea da viață completă. Iar sufletul, privind corpul în care i se pare că se zărește pe sine, fascinat ca și cum ar privi într-o oglindă, se lasă atras, se apleacă și cade. Căderea sa este începutul vieții. Aș compara aceste suflete desprinse cu amintirile care așteaptă în adâncul inconștientului. La fel cum senzațiile noastre nocturne se aseamănă cu acele corpuri de abia schițate. Senzația este caldă, colorată, vibrantă și aproape vie, dar nehotărâtă. Amintirea este netă și precisă, dar și fără viață interioră. Senzația ar fi bucuroasă să găsească o formă asupra căreia să fixeze nehotărârea conturilor sale. Amintirea ar fi bucuroasă să obțină o materie pentru a se umple, spre a prinde consistență, în sfârșit, spre a se actualiza. Ele se atrag una pe alta, iar amintirea-fantomă, materializându-se în senzația care-i aduce sânge și carne, devine o ființă care va trăi o viață proprie: un vis.

Apariția visului nu are, așadar, nimic misterios. Visurile noastre se elaborează cam ca viziunea noastră asupra lumii reale. În linii mari mecanismul operației este același. Ceea ce vedem dintr-un obiect așezat sub

ochii noștri, ceea ce auzim dintr-o frază rostită la urechea noastră, are de fapt mai puțină importanță decât ceea ce îi adaugă memoria. Când aruncați o privire asupra unui ziar, când răsfoiți o carte, vă închipuiți oare că zăriți efectiv fiecare literă a fiecărui cuvânt sau chiar fiecare cuvânt al fiecărei fraze? Dacă lucrurile ar sta astfel, nu ați citi prea multe pagini într-o zi. Adevărul este că percepeți din cuvânt, și chiar din frază, doar câteva litere sau trăsături caracteristice, exact atât cât trebuie ca să ghiciți restul: tot restul, vă închipuiți că-l vedeți; în realitate aveți de-a face cu o halucinație. Experiențe numeroase și concordante nu lasă posibilitatea existenței a nici unei îndoieli în această privință. Nu voi cita decât pe cele ale lui Goldscheider și Muellor. Acești experimenter scriu sau imprimă formule de uz curent, ca de pildă: „Intrarea strict interzisă“, „Prefață la cea de-a patra ediție“ etc.; dar au grijă să facă greșeli, schimbând și mai ales omițând litere. Persoana care trebuie să servească drept subiect de experiență este așezată în fața acestor formule, în întuneric; ea nu cunoaște, bineînțeles, nimic din ceea ce a fost scris. Inscripția respectivă este luminată un răstimp foarte scurt, prea scurt pentru ca observatorul să poată zări toate literele. De fapt, experimenterii au început prin a determina în mod experimental timpul necesar vederii unei litere a alfabetului; este prin urmare ușor să facem în așa fel încât subiectul să nu poată distinge mai mult de opt sau zece litere, de pildă, din cele treizeci sau patruzeci care alcătuiesc formula. Ei bine, de cele mai multe ori el citește formula fără greutate. Dar nu acesta este pentru noi punctul cel mai instructiv al experienței.

Dacă-l întrebăm pe observator care sunt literele pe care el este sigur că le-a văzut, se poate întâmpla ca literele desemnate de el să fie efectiv prezente; însă ele vor putea fi tot atât de bine litere absente, pe care le vom fi înlocuit printr-altele sau vor fi pur și simplu litere omise. Astfel, pentru că sensul părea să le impună, subiectul ar fi văzut apărându-i în plină lumină litere inexistente. Caracterele efectiv văzute au folosit, așadar, la evocarea unei amintiri. Regăsind formula căreia ele îi dădea un început de realizare, memoria inconștientă a proiectat această amintire în afară sub o formă

halucinatorie. Aceasta este amintirea pe care a văzut-o observatorul și nu inscripția însăși. Pe scurt, lectura curentă este un efort de ghicire, dar nu de ghicire abstractă; ea este o exteriorizare de amintiri, de percepții doar rememorate și prin urmare ireale, care profită de realizarea parțială ce li se oferă ici și colo spre a se realiza integral.

Astfel, când suntem treji, cunoașterea pe care o dobândim cu privire la un obiect implică o operație analoagă cu aceea ce se efectuează în vis. Noi nu vedem dintr-un lucru decât contururile sale; acestea lansează un apel amintirii lucrului complet; iar amintirea completă, de care spiritul nostru nu avea conștiință, care ne rămânea în orice caz interioară, ca o simplă *gândire*, profită de ocazie spre a-și croi drum afară. O astfel de halucinație, inserată într-un cadru real, ne-o creăm noi când *vedem* lucrul. Ar fi de altfel multe de spus cu privire la atitudinea și la comportarea amintirii în cursul operației. Nu trebuie să credem că amintirile ce sălășluiesc în adâncurile memoriei rămân inerte și indiferente. Ele se află în așteptare; sunt aproape atente. Când desfacem ziarul, mintea fiindu-ne mai mult sau mai puțin preocupată, nu ni se întâmplă oare să dăm numai decît tocmai peste un cuvânt care corespunde preocupării noastre? Dar fraza este lipsită de înțeles și foarte curând ne dăm seama că cuvântul citit de noi nu era cuvântul imprimat: existau între ele anumite trăsături comune, o vagă asemănare de configurație. Ideea care ne absorbea trebuie, așadar, să fi trezit, în inconștientul nostru, toate imaginile din aceeași familie, toate amintirile de cuvinte corespunzătoare, și să le fi făcut să nădăjduiască, în vreun fel, o revenire la conștiință. Și acea amintire a redevenit efectiv conștientă că percepția actuală a unei anumite forme de cuvânt începea s-o actualizeze.

Acesta este mecanismul percepției propriu-zise și acesta este cel al visului. În ambele cazuri întâlnim pe de o parte, impresii reale produse asupra organelor simțurilor, și de cealaltă, amintiri care vin să se insereze în impresie și să profite de vitalitatea ei pentru a reveni la viață.

Dar atunci, unde se află diferența dintre a percepe și a visa? Ce înseamnă a dormi? Întrebarea nu se referă, bineînțeles, la condițiile



fiziologice ale somnului. Aceasta este o chestiune de dezbătut între fiziologi; ea este departe de a fi soluționată. Întreb în ce fel trebuie să ne reprezentăm starea sufletească a omului care doarme. Căci spiritul continuă să funcționeze în timpul somnului; el se exercită — am văzut acest lucru — asupra senzațiilor, asupra amintirilor; și fie că doarme, fie că veghează, el combină senzația cu amintirea pe care o evocă. Mecanismul operației pare să fie același în ambele cazuri. Totuși, avem de o parte percepția normală, de altă parte visul. Așadar, mecanismul nu funcționează la fel, în cele două cazuri. Unde se găsește diferența? Și care este caracteristica psihologică a somnului?

Să nu ne încredem prea mult în teorii. S-a spus că a dormi înseamnă a ne izola de lumea exterioară. Am arătat însă că somnul nu opțurează simțurile noastre impresiilor din afară, că dimpotrivă el extrage din acestea materialele celor mai multe vise. Somnul a mai fost socotit și un repaos acordat funcțiunilor superioare ale gândirii, o suspendare a raționamentului. Nu cred ca acest lucru să fie mai exact. În vis devenim adeseori *indiferenți* față de logică, dar nu *incapabili* de logică. Aș spune chiar, cu riscul de a părea că mă angajez pe calea paradoxului, că greșeala omului care visează constă mai curând în faptul că raționează prea mult. El ar evita absurdul dacă ar asista în calitate de simplu spectator la defilarea viziunilor sale. Când însă vrea cu orice preț să le dea o explicație logică sa, destinată să lege între ele imagini incoerente, nu poate decât să parodieze logica rațiunii și atinge într-o câțva absurdul. Recunosc de altfel că funcțiunile superioare ale inteligenței se destind în timpul somnului și că facultatea de a raționa, chiar când nu este încurajată de jocul incoerent al imaginilor, se amuză uneori să contrafacă raționamentul normal. Dar același lucru s-ar putea spune despre toate celelalte facultăți. Așadar, nu prin suprimarea raționamentului și nici prin blocarea simțurilor vom caracteriza visul. Să lăsăm deoparte teoriile și să luăm contact cu faptele.

Trebuie să instituim o experiență decisivă asupra noastră înșine. La ieșirea din vis — de vreme ce nu ne putem analiza în timpul visului însuși — vom pândi trecerea de la somn la veghe, o vom urmări cu cât mai multă atenție putem: atenți la ceea ce este prin esență neatenție, vom surprinde,

din punctul de vedere al omului treaz, starea sufletească încă prezentă a omului care doarme. E greu, dar nu și imposibil acelaia care s-a exersat cu răbdare în aceste gen de exerciții. Îngăduiți-i conferențiarului în acest punct al discursului să vă povestească unul din visele sale, precum și ceea ce i s-a părut că a constatat atunci când s-a trezit.

Așadar, cel care visează se crede la tribună, vorbind unei mulțimi. Un murmur confuz se produce în fundul sălii. El se accentuează; devine uruit, vacarm înfiorător. În sfârșit, răsună din toate părțile, scandate într-un ritm regulat, strigătele: „Afară! Afară!“ În această clipă, trezire bruscă. Un câine lătra în grădina vecină și cu fiecare „Hau, Hau“ al câinelui se contopea unul din strigătele de „Afară!“ Iată clipa ce trebuie surprinsă. Eul care veghează, care a apărut în această clipă, se va întoarce spre eul care visa, care încă mai este prezent și-i va spune: „Te-am prins în flagrant delict. Îmi înfățișezi o adunare care zbiară și nu am de-a face decât cu un câine care latră. Nu încerca să fugi; te-am prins; ai să-mi destăinuiești secretul tău; ai să mă lași să văd ce anume făceai“. La care eul care visa va răspunde: „Privește: nu făceam nimic și tocmai prin aceasta ne deosebim, unul de altul, tu și cu mine. Îți închipui că pentru a auzi un câine lătrând și a înțelege că ai de-a face cu un câine care latră nu ai nimic de făcut? Profundă eroare! Fără să-ți dai seama, faci un efort considerabil. Trebuie să iei memoria ta întreagă, toată experiența acumulată și, printr-o subtilă îngustare, s-o faci să nu mai înfățișeze sunetului auzit decât unul singur din punctele ei, amintirea care seamănă cel mai mult cu această senzație și care o poate cel mai bine interpreta: senzația este atunci acoperită de amintire. Trebuie de altfel să obții aderența perfectă, să nu existe nici cea mai mică barieră între ele (dacă nu, te-ai afla în vis); această ajustare, tu nu o poți asigura decât printr-o atenție sau mai curând printr-o tensiune simultană a senzației și a memoriei: așa face croitorul când îți încercă o haină doar «inseilată»; el prinde în ace, strânge cât poate postavul pe trupul tău care i se supune. Viața ta, în stare de veghe, este, așadar, o stare de efort, chiar când îți închipui că nu faci nimic, căci în fiecare clipă ești nevoit să selectezi și să

elimini. Alegi între senzațiile tale, din moment ce înlături din conștiința ta mii de senzații «subiective» care reapar deîndată ce adormi. Alegi cu o precizie și o finețe extremă, printre amintirile tale, dcoarece înlături orice amintire care nu se mulează pe starea ta prezentă. Această alegere pe care o efectuezi neconținut, această adaptare mereu rcinnoită este condiția esențială a ceea ce numim bunul-simț. Dar adaptarea și alegerea te mențin într-o stare de *tensiune* neîntreruptă. Tu nu-ți dai seama de acest lucru pe moment, așa cum nu simți presiunea atmosferică. Dar cu timpul obosești. E foarte obositor să ai bun-simț“.

„Ei bine, după cum îți spuneam adineciori, eu mă deosebesc de tine tocmai pentru că nu fac nimic. Efortul pe care-l faci neîncetat, eu mă abțin pur și simplu să-l fac. Tu te interesezi de viață; eu sunt desprins de ea. Totul îmi devine indiferent. Mă dezinteresez de tot.“ A dormi înseamnă a te dezinteresa<sup>1</sup>. Dormim în măsura exactă, în care ne dezinteresăm. O mamă care doarme alături de copilul ei va putea să nu audă tunetul, în timp ce un suspin al copilului o va trezi. Doarme ea cu adevărat pentru copilul ei? Nu dormim pentru ce continuă să ne intereseze.

„Mă întrebi ce fac când visez? Am să-ți spun ce faci tu când ești treaz. Mă iei — pe mine, eul visurilor, pe mine, totalitatea trecutului tău — și mă faci, din contracție în contracție, să mă-nchid într-un cerc foarte mic pe care-l trasezi în jurul acțiunii tale prezente. Aceasta înseamnă a fi treaz, înseamnă a trăi o viață psihologică normală, înseamnă a lupta, a voi. Cât despre vis, este oare nevoie să ți-l explic? El este starea în care te regăsești în chip firesc de îndată ce te abandonezi, de îndată ce omiți să te concentrezi asupra unui singur punct, de îndată ce încetezi să voiești. Dacă stărui, dacă ceri să ți se explice ceva, întreabă-te cum procedează voința ta, în fiecare moment când ești treaz, pentru a obține instantaneu și în mod aproape

---

1 Ideea pe care o prezentăm aci a evoluat de când am înfățișat-o prima oară în această conferință. Concepția somnului-dezinteresare s-a-introdus în psihologie; spre a desemna starea generală de conștiință a omului care doarme a fost născocit cuvântul „dezinteres“. Pe această concepție a grefat dl. Claparède o foarte interesantă teorie, care socotește somnul un mijloc de apărare a organismului, un adevărat instinct.

inconștient concentrarea a tot ce porți în tine asupra punctului care te interesează. Dar adresează-te în acest caz psihologiei stării de veghe. Principala ei funcțiune e de a-ți răspunde, căci *a veghe* și *a voi* sunt unul și același lucru“.

Iată ce ar spune eul visurilor. Și el ne-ar mai povesti încă multe alte lucruri dacă i-am da frâu liber. Dar este timpul să încheiem. În ce consistă diferența esențială dintre vis și starea de veghe? Vom rezuma cele spuse până acum subliniind că aceleași facultăți se exercită, fie că suntem trezi, fie că visăm, dar că ele sunt încordate într-un caz și relaxate în celălalt. Visul este viața mintală în întregul ei, mai puțin efortul de concentrare. Încă mai percepem, încă ne mai amintim, încă mai raționăm: percepții, amintiri și raționamente se pot întâlni în număr mare la cel care visează, căci abundența în domeniul spiritului nu înseamnă efort. Ceea ce impune un efort este *precizia ajustării*. Pentru ca lătratul unui câine să provoace în trecere, în memoria noastră, amintirea vúietului, nu trebuie să facem nimic. Dar pentru ca el să se identifice, preferând-o tuturor celorlalte amintiri, cu aceea a unui lătrat, și pentru ca el să poată fi interpretat în consecință, adică efectiv perceput ca un lătrat, este nevoie de un efort pozitiv. Cel care visează nu mai are puterea să facă un asemenea efort. Prin aceasta și numai prin aceasta se deosebește de omul treaz.

Iată diferența. Ea se exprimă sub numeroase forme. Nu voi intra în amănunte; mă voi mărgini să atrag atenția dumneavoastră asupra a două sau trei puncte: instabilitatea visului, rapiditatea cu care el se poate desfășura, preferința pe care el o acordă amintirilor fără importanță.

Instabilitatea se explică ușor. Cum visul are drept esență de a nu ajusta exact senzația la amintire, ci de a lăsa un joc între ele, pe aceeași senzație de vis se vor aplica la fel de bine, amintiri foarte diferite. Iată de pildă, în câmpul percepției vizuale, o pată verde presărată cu puncte albe. Ea va putea materializa amintirea unei peluze cu flori, aceea a unui biliard cu bile — și încă multe altele. Toate ar vrea să reînvie în acea senzație, toate aleargă în urma ei. Câtodată ele o ajung rând pe rând: peluza *devine* biliard și asistăm la transformări extraordinare. Uneori ele o ajung toate o dată:

atunci peluza *este* biliard, — absurditate pe care cel care visează va încerca poate s-o înlătore printr-un raționament care o va agrava mai mult.

Rapiditatea cu care se desfășoară anumite vise ni se pare a fi un alt efect al aceleiași cauze. În câteva secunde, visul ne poate înfățișa o serie de evenimente care ar necesita zile întregi dacă am fi treji. Cunoașteți observația lui Alfred Maury<sup>1</sup>: ea a devenit clasică, iar eu o socotesc verosimilă în ciuda a tot ce s-a spus despre ea în ultimul timp, deoarece am întâlnit povestiri asemănătoare în literatura visului. Dar această precipitare a imaginilor nu este nicidecum misterioasă. E cazul că observați că imaginile din vis sunt mai ales vizuale; conversațiile pe care cel ce visează crede că le-a auzit sunt de cele mai multe ori reconstituite, completate, simplificate când el se trezește: s-ar putea chiar ca în unele cazuri, singur, *gândul* conversației, semnificația lui globală să fi însoțit imaginile. Dar, o mulțime oricât de mare de imagini vizuale poate fi obținută dintr-o dată, printr-o viziune panoramică; cu atât mai mult ea va putea intra în succesiunea alcătuită de un număr redus de clipe. Nu este, așadar, de mirare că visul adună în câteva secunde ceea ce s-ar întinde pe mai multe zile dacă am fi treji: existența lor înseamnă prescurtare; procedează, în definitiv, așa cum face memoria. În starea de veghe, amintirea vizuală care ne folosește la interpretarea senzației vizuale este obligată să i se suprapună exact: ea urmează prin urmare desfășurarea acesteia, ocupă același timp ca ea; pe scurt, percepția recunoscută a evenimentelor din afară durează exact cât și ele. În vis, însă, amintirea interpretativă a senzației vizuale își recucerește libertatea; fluiditatea senzației vizuale face ca amintirea să nu adere la ea;

---

1 „Eram culcat în odaia mea, având-o pe mama mea la căpătâiul meu. Visez despre Teroare; asist la scene de masacru, sunt adus înaintea tribunalului revoluționar; îl văd pe Robespierre, pe Marat, pe Fouquier Tinville...; discut cu ei; sunt judecat, condamnat la moarte, dus în căruță în piața Revoluției; mă urc pe eșafod; călăul mă leagă de scândura fatală; o face să basculeze; cuțitul cade; simt capul meu cum se desprinde de trunchi; mă trezesc în culmea spaimei și simt pe gâtul meu tâblia patului care se desprinsese brusc și căzuse rapid peste vertebrele mele cervicale, așa cum ar fi căzut cuțitul ghilotinei. După cum mi-a confirmat mama mea lucrul se petrecuse chiar în acea clipă și totuși, această senzație externă o luasem eu... drept punct de plecare a unui vis în care atâtea fapte se succedaseră” (Maury, *Le sommeil et les rêves*, ed. a IV-a, pag. 161).

ritmul memoriei interpretative nu mai trebuie să adopte ritmul realității; drept care imaginile pot să se precipite, dacă așa vor, cu o iuțeață vertiginosă, așa cum ar face imaginile unui film cinematografic dacă nu i-am regla desfășurarea. Întocmai ca abundența, precipitarea nu este semn de forță în domeniul spiritului: reglajul și precizia ajustării sunt acelea care cer un efort. Să presupunem că memoria interpretativă se încordează, este atentă la viață, că părăsește, în sfârșit, visul: evenimentele din exterior îi vor accentua mersul și îi vor încetini viteza, — așa cum într-un orologiu, pendulul împarte în tranșe și repartizează pe o durată de mai multe zile expansiunea resortului care ar fi aproape instantanee dacă ar fi liberă.

Ar rămâne să cercetăm pentru ce visul preferă o anumită amintire altora, amintiri, tot atât de capabile a se suprapune senzațiilor actuale. Fanteziile visului nu sunt nicidecum mai ușor de explicat decât acelea ale stării de veghe; cel puțin, putem semnala tendința lor cea mai evidentă. În somnul normal, visurile noastre reînvie mai curând gândurile care au trecut ca fulgerul sau obiectele pe care le-am zărit fără a ne fixa atenția asupra lor. Dacă visăm noaptea, despre evenimentele zilei, incidentele neînsemnate, iar nu faptele importante, au cele mai multe șanse să reapară. Mă raliez întru totul vederilor lui Delage, W. Robert și Freud în această privință<sup>1</sup>. Mă aflu pe stradă; aștept tramvaiul; el nu mă poate izbi de vreme ce stau pe trotuar: dar dacă, în clipa în care el trece foarte aproape de mine, ideea unei primejdii posibile îmi trece prin minte, — ce spun? Dacă trupul meu se dă instinctiv îndărăt fără măcar să-mi dau seama că-mi este frică, voi putea visa, la noapte că tramvaiul mă calcă. Veghez în timpul zilei un bolnav a cărui stare este deznădăjduită. Este de-ajuns ca o rază de speranță să mă lumineze o clipă — lucire fugitivă, aproape neobservată, — visul meu la noapte îmi va putea înfățișa bolnavul vindecat; în orice caz voi visa mai curând vindecarea decât moartea sau boala. Pe scurt, ceea ce apare de

---

1. Ar trebui să vorbim aci de tendințele reprimare cărora școala lui Freud le-a consacrat un număr atât de mare de studii. În epoca în care prezenta conferință a avut loc, lucrarea lui Freud asupra visurilor apăruse, dar „psihanaliza“ nu ajunsese nici pe departe la dezvoltarea ei actuală.

preferință în vis, e ceea ce fusese cel mai puțin observat în stare de veghe. Nu-i de mirare. Eul care visează este un eu distrat, care se destinde. Amintirile care se armonizează cel mai bine cu el sunt acelea înregistrate când este neatent, acelea care nu poartă pecetea efortului.

Iată observațiile pe care voiam să vi le prezint cu privire la visuri. Ele sunt foarte incomplete. Mai mult încă, ele nu au drept obiect decât visurile pe care le cunoaștem astăzi, pe acelea de care ne amintim și care aparțin mai curând somnului ușor. Când dormim adânc, avem poate visuri de o altă natură, dar nu rămâne mare lucru din ele când ne trezim. Înclin să cred — dar din motive mai ales teoretice și prin urmare ipotetice — că avem în acest caz al somnului profund o viziune cu mult mai cuprinzătoare și mai amănunțită a trecutului nostru. Asupra acestui somn adânc va trebui psihologia să-și dirijeze eforturile nu numai spre a studia în ei structura și funcționarea memoriei inconștiente, dar și pentru a scruta fenomenele mai misterioase care sunt de competența „cercetărilor psihice“. Nu mă voi aventura pe acest tărâm: nu mă pot totuși împiedica să acord o oarecare importanță observațiilor adunate cu un zel neobosit de „Society for psychical Research“. A explora inconștientul, a cerceta subsolul spiritului prin metode adaptate special, aceasta va fi sarcina principală a psihologiei în veacul care începe. Nu mă îndoiesc că o așteaptă frumoase descoperiri, descoperiri poate tot atât de importante ca acelea ale științelor fizice și naturale în veacurile precedente. Eu cel puțin asta-i doresc; este urarea pe care i-o adresez încheindu-mi expunerea.

## V

### AMINTIREA PREZENTULUI ȘI FALSA RECUNOAȘTERE<sup>1</sup>

Iluzia cu privire la care vom prezenta câteva observații teoretice este bine cunoscută. În timp ce asistăm la un spectacol sau luăm parte la o conversație, brusc se naște în noi convingerea că am mai văzut cele ce vedem, că am mai auzit ceea ce auzim, că am mai rostit frazele pe care le rostim, — că am mai fost aci, în același loc, în aceleași dispoziții, simțind, percepând, gândind și vroind aceleași lucruri, — în sfârșit, că retrăim până la cele mai mici detalii câteva clipe din viața noastră trecută. Iluzia este uneori atât de totală încât, în fiecare clipă, cât timp durează, ne credem pe punctul de a preciza ceea ce se va întâmpla: cum să nu știm deja ce va fi de vreme ce simțim că peste o clipă vom ști ce va urma? Nu arareori ni se întâmplă ca în asemenea cazuri să percepem lumea exterioară într-o lumină ciudată, ca într-un vis; devenim străini nouă înșine, pe punctul de a ne dedubla și de a asista în calitate de simpli spectatori la ceea ce spunem și la ceea ce facem. Această din urmă iluzie, dusă până la capăt și devenită „depersonalizare“<sup>2</sup>, nu este indisolubil legată de falsa recunoaștere; ea nu-i este totuși străină. Toate aceste simptome sunt de altfel mai mult sau mai puțin accentuate. În loc de a se desena sub forma ei completă, iluzia se înfățișează adeseori în stare de eboșă. Dar schiță sau desen terminat, ea are întotdeauna fizionomia sa originală.

---

1 Acest studiu a apărut în *Revue philosophique*, în decembrie 1908.

2 Cuvântul a fost creat de dl. Dugas (*Un cas de dépersonnalisation, Revue philos.*, vol.

• XLV, 1898, p. 500—507).



Există nenumărate observații referitoare la falsa recunoaștere: toate se aseamănă într-un chip izbitor; adeseori ele sunt formulate identic. Avem în mâinile noastre auto-observația pe care a binevoit s-o întocmească pentru noi un scriitor, iscusit în practica introspecției, care nu auzise niciodată de iluzia falsei recunoașteri și care credea că numai el o încercă uneori. Descrierea lui se compune din vreo zece fraze: toate se întâlnesc, aproape identice, în observații publicate mai-nainte. Am început prin a ne bucura că am găsit într-însa cel puțin o expresie nouă: autorul ne spune că ceea ce domină fenomenul este o senzație de „inevitabilitate“, ca și cum nici o putere din lume nu ar putea opri vorbele sau faptele care vor urma. Dar, iată că, recitind observațiile adunate de dl. Bernard-Laroy, am găsit într-una din acestea același cuvânt: „Asistam la acțiunile mele; ele erau inevitabile“<sup>1</sup>. Ne putem într-adevăr întreba dacă există o iluzie până într-atât de stereotipă.

Nu vom cuprinde în falsa recunoaștere anumite iluzii care au cutare sau cutare trăsătură comună cu ea, dar care se deosebesc de ea prin aspectul lor general. Dl. Arnaud<sup>2</sup> a descris în 1896 un caz remarcabil pe care-l studia de trei ani: în acești trei ani subiectul resimțise sau *crezuse că resimțise*, în mod continuu, iluzia falsei recunoașteri, imaginându-și că își retrăiește întreaga sa viață. Acest caz nu este de altfel unic: credem că el ar trebui confruntat cu un alt caz, socotit astăzi mai vechi, al lui Pick<sup>3</sup>, cu o observație a lui Kraepelin<sup>4</sup>, precum și cu aceea a lui Forel<sup>5</sup>. Lectura acestor observații ne trimite cu gândul numaidecât la ceva destul de diferit de falsa recunoaștere. Nu mai este vorba de o impresie bruscă și scurtă, care surprinde prin caracterul ei straniu. Subiectul găsește dimpotrivă că ceea ce resimte e normal; el are uneori nevoie de această impresie, o caută când îi lipsește și o crede de altfel mai continuă decât este în realitate. Acum, dacă privim lucrurile de aproape descoperim diferențe cu mult mai profunde. În falsa

---

1 *L'illusion de fausse reconnaissance*, Paris, 1898, p. 176.

2 Arnaud: *Un cas d'illusion de déjà vu*, *Annales medico-psychologiques*, seria a 8-a, vol. III, 1896, p. 455—470.

3 *Arch. f. Psychiatrie*, vol. VI, 1876, p. 568—570.

4 *Arch. f. Psychiatrie*, vol. XVIII, 1887, p. 428.

5 Forel, *Das Gedächtnis und seine Abnormitäten*, Zürich, 1885, p. 44—45.

recunoaștere, amintirea iluzorie nu este niciodată localizată într-un punct anumit al trecutului; ea se află într-un trecut indeterminat, trecutul în genere. Aci dimpotrivă, subiectele leagă adeseori de date precise pretinsele lor experiențe anterioare; ele sunt victimele unei adevărate halucinații a memoriei. Să observăm în plus că cu toții sunt niște alienați: acela al lui Pick, aceia ai lui Forel și ai lui Arnaud au idei delirante de persecuție; acela al lui Kraepelin este un maniac, ce are halucinații vizuale și auditive. Poate că tulburarea lor mintală ar trebui pusă în legătură cu aceea pe care Coriat a descris-o sub numele de „reduplicative paramnesia”<sup>1</sup> și pe care Pick el însuși a numit-o, într-o lucrare recentă „o nouă formă de paramnezie”<sup>2</sup>. În această din urmă afecțiune, subiectul crede că a mai trăi de câteva ori viața sa actuală. Tocmai această iluzie o avea și bolnavul lui Arnaud.

Mai delicată este problema ridicată de cercetările dlui Pierre Janet asupra psihasteniei. În opoziție cu cei mai mulți dintre autori, dl Janet face din falsa recunoaștere o stare net patologică, relativ rară, în orice caz vagă și nedistinctă, în care prea ne-am grăbit să vedem o iluzie specifică a memoriei<sup>3</sup>. Ar fi vorba în realitate de o tulburare mai generală. „Funcția realului” fiind slăbită, subiectul nu ar mai izbuti să cuprindă complet actualul; el nu este în stare să spună exact dacă are de-a face cu prezentul, cu trecutul sau chiar cu viitorul; el se va hotărî în favoarea trecutului ori de câte ori-i-am fi sugerat această idee prin înseși întrebările pe care i le punem. Faptul că psihastenia, atât de profund studiată de dl Pierre Janet, este terenul pe care pot să încolțească o mulțime de anomalii, nu este contestat de nimeni: falsa recunoaștere se numără printre ele. Și nu vom contesta nici caracterul psihastenic al falsei recunoașteri în genere. Dar nimic nu dovedește că acest fenomen, când îl întâlnim în mod clar, complet, distinct analizabil în percepție și în amintire, când mai ales se produce la oameni care nu prezintă nici o altă anomalie, ar avea aceeași structură interioară ca acela care se proiectează sub o formă vagă, în starea de simplă tendință

---

1 *Journal of nervous and mental diseases*, 1904, vol. XXXI, p. 537—577 și 639—659.

2 *Jahrb. f. Psychiatrie u. Neurologie*, vol. XV, 1901, p. 1—35.

3 P. Janet, *Les obsessions et la psychasténie*, 1903, vol. I, p. 287 și urmât. Cf. *A propos du déjà vu*, *Journal de Psychologie*, vol. II, 1905, p. 139—166.

sau de virtualitate, în spirite ce întrunesc un întreg ansamblu de simptome psihastenice. Într-adevăr, să presupunem că falsa recunoaștere propriu-zisă — tulburare întotdeauna trecătoare și nu foarte gravă — ar fi un mijloc născocit de natură pentru a localiza într-un anumit punct, spre a limita la câteva clipe și a reduce astfel la forma ei cea mai blândă, o anumită insuficiență care, extinsă și, ca să zicem așa, diluată în ansamblul vieții psihologice *ar fi fost* psihastenie: va trebui să ne așteptăm ca această concentrație asupra unui punct unic să dea stării sufletești ce rezultă dintr-însa o precizie, o complexitate și mai ales o individualitate pe care ea nu o are la psihastenici în genere, capabili de a transforma în falsă recunoaștere vagă, ca și în multe alte fenomene anormale, insuficiența radicală de care suferă. Iluzia ar constitui, așadar, aci o entitate psihologică distinctă, în timp ce nu tot astfel stau lucrurile la psihastenici. Nimic din cele ce ni se spun despre această iluzie la psihastenici n-ar fi de altfel demn de a fi respins. Dar ar rămâne totuși să ne întrebăm pentru ce și cum se creează în mod deosebit sentimentul „d<sup>e</sup>j<sup>a</sup> vu“ — „deja cunoscut“ în cazurile — foarte numeroase, credem noi — în care avem de-a face cu o afirmare foarte precisă a unei percepții prezente și a unei percepții trecute care ar fi fost identice. Să nu uităm că mulți dintre cei care au studiat falsa recunoaștere, Jansen, Kraepelin, Bonatelli, Sander, Anjel etc., cunoșteau ei înșiși uneori această iluzie. Ei nu s-au limitat la a culege observații; în calitatea lor de psihologi de profesie ei au notat ceea ce resimțeau. Dar toți acești autori sunt de acord în a descrie fenomenul ca pe o senzație clară de revenire a trecutului, ca un fenomen *dublu* care ar fi pe de o parte percepție, pe de alta amintire — iar nu ca un fenomen cu o singură față, ca o stare în care realitatea ar apare pur și simplu în aer, desprinsă de timp, percepție *sau* amintire, după plac. Astfel, fără a sacrifica nimic din ceea ce dl. Janet ne-a învățat cu privire la psihastenici, încă va mai trebui să căutăm o explicație specială a fenomenului propriu-zis al falsei recunoașteri<sup>1</sup>.

---

1 Trebuie să observăm că cei mai mulți dintre autori consideră falsa recunoaștere drept o iluzie foarte răspândită. Wigan crede că toată lumea este victima acestei iluzii. Kraepelin spune că ea este un fenomen normal. Jansen pretinde că aproape nu există persoană care, fiind atentă la cele ce se petrec în ea însăși, să nu cunoască această iluzie.

Unde s-ar putea găsi această explicație?

Am putea întâi susține că falsa recunoaștere se naște din identificarea percepției actuale cu o percepție anterioară care seamăna realmente cu ea prin conținutul ei sau cel puțin prin nuanța ei afectivă. Această percepție anterioară aparține stării de veghe, după unii autori (Sander<sup>1</sup>, Höfding<sup>2</sup>, Le Lorrain<sup>3</sup>, Boudon<sup>4</sup>, Bélugou<sup>5</sup>), visului după alții (James Sully<sup>6</sup>, Lapie<sup>7</sup> etc.), stării de veghe sau visului dar întotdeauna *inconștientului* după Grasset<sup>8</sup>. În toate cazurile, fie că e vorba de amintirea unui lucru văzut sau de amintirea unui lucru închipuit, am avea de-a face cu o evocare confuză sau incompletă a unei amintiri reale<sup>9</sup>.

Această explicație poate fi acceptată în limitele în care o îngrădesc câțiva dintre autorii care o propun<sup>10</sup>. Într-adevăr, ea se aplică unui fenomen care seamănă sub anumite aspecte cu falsa recunoaștere. În prezența unui nou spectacol, ni s-a întâmplat tuturor să ne întrebăm, dacă nu-l mai văzuserăm altă dată. Reflectând, descopeream că odinioară am avut o percepție analoagă care înfățișa câteva trăsături comune cu experiența actuală. Dar fenomenul de care este vorba aci e foarte diferit. Aci, cele două experiențe apar drept riguros identice și ne dăm seama prea bine că nici o reflecție nu ar reduce această identitate la o asemănare vagă, pentru că nu ne aflăm pur și simplu înaintea a ceva „deja văzut“: este cu mult mai mult

---

1 Arch. f. Psychiatrie, vol. IV, p. 244—253.

2 Höfding, *Psychologie*, p. 166—167.

3 Le Lorrain, *A propos de la paramésie*, *Rev. philosophique*, vol. XXXVII, 1894, p. 208—210.

4 Bourdon, *Sur la reconnaissance des phénomènes nouveaux*, *Rev. philos.*, vol. XXXVI, 1893, p. 629—631. Nu e vorba aici, decât de o parte a tezei dlui Bourdon.

5 Bélugou, *Sur un cas de paramésie*, *Rev. Phil.*, vol. LXIV, 1907, p. 282—284. dl Bélugou deosebește de altfel două feluri de paramesii.

6 J. Sully, *Les illusiones des sens et de l'esprit*, p. 198.

7 Lapie, *Note sur le paramésie*, *Rev. philos.*, vol. XXXVII, 1894, p. 351—352.

8 Grasset, *La sensation du „déjà vu“*, *Journal de Psychol.*, Janvier, 1904, p. 17—27.

9 Ideea unei asemănări de colorație afectivă îi aparține îndeosebi dl Boirac, *Revue philos.*, 1876, vol. I, p. 431.

10 Ribot și W. James, care s-au gândit la o explicație de acest gen, au avut grijă să adauge că ei nu o propun decât pentru un anumit număr de cazuri (Ribot, *Les maladies de la mémoire*, 1881, p. 150; W. James, *Principles of psychology*, 1890, vol. I, p. 675, *notă*).

decât atât, e ceva „deja trăit“ prin care trecem. Credem că avem de-a face cu o reîntoarcere integrală a unuia sau mai multor minute din trecutul nostru, cu totalitatea conținutului lor reprezentativ, afectiv, activ. Kraepelin, care a stăruit asupra acestei prime diferențe mai semnalează încă una<sup>1</sup>. Iluzia de falsă recunoaștere se năpustește dintr-o dată asupra subiectului și tot dintr-o dată îl părăsește, lăsând în urma ei o impresie de vis. Nimic asemănător în confuzia ce se stabilește mai mult sau mai puțin încet, ce se risipește mai mult sau mai puțin ușor, dintre o experiență actuală și o experiență anterioară care-i seamănă. Vom adăuga (și acesta este poate esențialul) că o asemenea confuzie este o eroare ca toate celelalte erori, un fenomen localizat în domeniul inteligenței pure. Dimpotrivă, falsa recunoaștere poate zdruncina din temelii personalitatea întreagă. Ea interesează atât sensibilitatea și voința cât și inteligența. Acela care o încearcă este adeseori sub influența unei emoții caracteristice; el își devine mai mult sau mai puțin străin sieși și parcă „automatizat“. Ne găsim aci în prezența unei iluzii care cuprinde elemente diferite și care le organizează într-un singur efect simplu, adevărata individualitate psihologică<sup>2</sup>.

Unde trebuie să-i căutăm centrul? Într-o reprezentare, într-o emoție sau într-o stare a voinței?

Prima tendință este aceea a teoriilor care explică falsa recunoaștere printr-o imagine, născută în cursul percepției sau puțin înainte, și aruncată deîndată în trecut. Pentru a explica această imagine, s-a presupus mai întâi că creierul este dublu, că el produce două percepții simultane din care una putea în anumite cazuri fi în întârziere față de cealaltă și, datorită mai slabei sale intensități, produce impresia unei amintiri (Wigan<sup>3</sup>, Jonsen<sup>4</sup>). Fouillé<sup>5</sup>

---

1 *Arh. f. Psychiatrie*, vol. XVIII, 1887, p. 409—436.

2 Ipoteza lui Grasset, după care prima experiență ar fi fost înregistrată de către inconștient, ar scăpa în cel mai bun caz de sub incidența ultimelor două obiecții, dar nu și a celei dintâi.

3 A. L. Wigan, *A new view of insanity: The duality of the mind*, London, 1884, p. 85.

4 *Allg. Zeitschr. f. psychiatrie*, vol. XXV, 1868, p. 48—63.

5 Fouillé, *La mémoire et la reconnaissance des souvenirs*, *Revue des deux Mondes*, 1885, vol. LXX, p. 154.

a vorbit și despre o „lipsă de șinergie și de simultaneitate în centrele cerebrale“, de unde s-ar naște o „diplopie“, „un fenomen patologic de ecou și de repetiție interioară“. Psihologia încearcă azi să se lipsească de aceste scheme anatomice; ipoteza unei dualități cerebrale este de altfel complet abandonată. Urmează atunci că cea de-a două imagine trebuie să fie ceva din percepția însăși. Cât despre Anjel, el este de părere că trebuie într-adevăr să deosebim, în orice percepție, două aspecte: pe de o parte impresia brută făcută asupra conștiinței, pe de alta luarea în posesie a acestei impresii de către spirit. De obicei, cele două procese se suprapun; dacă cel de-al doilea sosește însă cu întârziere, rezultă o imagine dublă, care dă naștere falsei recunoașteri<sup>1</sup>. Dl Piéron a emis o idee analogă<sup>2</sup>. Cât despre dl Lalande<sup>3</sup>, urmat de dl Arnaud<sup>4</sup>, ei socotesc că un spectacol poate produce asupra noastră o primă impresie, instantanee și de abia conștientă, căreia îi urmează o neatenție de câteva secunde, după care percepția normală își reia locul. Dacă, în acest din urmă moment, impresia dintâi ne revine, ea ni se pare o amintire vagă, nelocalizabilă în timp, și avem senzația falsei recunoașteri. Myers propune o explicație nu mai puțin ingenioasă, întemeiată pe distincția dintre eul conștient și eul „subliminal“: primul nu primește de la o scenă la care asistă decât o impresie globală, ale cărei amănunte întârzie întotdeauna întru câtva față de acelea ale excitantului exterior; cel de-al doilea fotografiază instantaneu aceste amănunte, pe măsura producerii lor. Acesta din urmă o ia, așadar, înaintea conștiinței și dacă i se manifestă brusc acesteia, el îi aduce o amintire a ceea ce ea este în curs de a percepe<sup>5</sup>. Dl Lemaître<sup>6</sup> a adoptat o poziție intermediară între

1 *Arch. f. Psychiatrie*, vol. VIII, 1878, p. 57—64.

2 Piéron, *Sur l'interprétation des faits de paramnésie*, *Rev. philos.*, vol. LIV, 1902, p. 160—163.

3 Lalande, *Des paramnésies*, *Rev. Philos.*, vol. XXXVI, 1893, p. 485—497.

4 Arnaud, *Un cas d'illusion du „déjà vu“ ou de „fausse mémoire“*, *Annales medico-psychologiques*, 8-ème série, vol. III, 1896, p. 455.

5 Myers, *The subliminal self*, *Proc. of the Society for psychical research*, vol. XI, 1895, p. 343.

6 Lemaître, *Des phénomènes de paramnésie*, *Archives de psychologie*, vol. III, 1903, p. 101—110.

aceea a dlui Lalande și aceea a dlui Myers. Înaintea lui Myers, dl Dugas emisese ipoteza unei dedublări a persoanei<sup>1</sup>. În sfârșit, e mult de când Ribot dăduse tezei celor două imagini o foarte mare consistență presupunând un fel de halucinație consecutivă percepției și mai intensă decât ea: halucinația arunca percepția în planul al doilea împreună cu caracterul estompat al amintirilor<sup>2</sup>.

Nu putem întreprinde aici o analiză aprofundată pe care fiecare din aceste teorii ar cere-o. Ne vom mărgini să spunem că acceptăm principiul lor: noi credem că falsa recunoaștere implică existența reală, în conștiință, a două imagini, din care una este reproducerea celuilalte. După părerea noastră, dificultatea cea mare consistă în a explica totodată de ce una din cele două imagini este aruncată în trecut și de ce iluzia este continuă. Dacă imaginea respinsă în trecut ne este înfățișată drept anterioară imaginii localizate în prezent, dacă vedem într-însa o primă percepție mai puțin intensă, sau mai puțin atentă, sau mai puțin conștientă, cei care procedează astfel încearcă cel puțin să ne facă să înțelegem pentru ce ea adoptă forma unei amintiri; dar nu va fi vorba atunci decât de amintirea unui anumit moment al percepției; iluzia nu se va prelungi, nu se va reînnoi, de-a lungul percepției întregi. Iar dacă, dimpotrivă, cele două imagini se formează împreună, continuitatea iluziei este înțeleasă mai bine, dar aruncarea uneia din ele în trecut reclamă și mai imperios o explicație. Ne-am putea de altfel întreba dacă vreuna din ipoteze, chiar prima dintre ele, explică efectiv aruncarea în trecut a unei imagini și dacă slăbiciunea sau subconștiența unei percepții este suficientă spre a-i da înfățișarea unei amintiri. Oricum, o teorie a falsei recunoașteri trebuie să dea totodată satisfacție celor două exigențe pe care le-am formulat adineaori, iar aceste două exigențe vor apărea cu neputință de conciliat, credem noi, cât timp nu vom aprofunda, din punct de vedere pur psihologic, natura amintirii normale.

Vom scăpa oare de dificultate negând dualitatea imaginilor, invocând

---

1 Dugas, *Sur la fausse mémoire*, *Rev. philos.*, vol. XXXVII, 1894, p. 34—35.  
2 Ribot, *Les maladies de la mémoire*, p. 152.

un „sentiment intelectual“ al senzației de „deja văzut“ care s-ar suprapune uneori percepției noastre a prezentului și ne-ar face să credem într-o reîntoarcere a trecutului? Aceasta este ideea emisă de dl E. Bernard-Leroy într-o carte foarte cunoscută<sup>1</sup>. Suntem pe deplin dispuși să admitem că recunoașterea prezentului se face de cele mai multe ori fără nici o evocare a trecutului. De altfel noi înșine arătaserăm că „familiaritatea“ obiectelor experienței zilnice se datorează automatismului reacțiilor pe care ele le provoacă, iar nu prezenței unei amintiri-imagini care ar dubla imaginea-percepție<sup>2</sup>. Dar acest sentiment de „familiaritate“ nu este cu siguranță sentimentul care intervine în falsa recunoaștere, iar dl Bernard-Leroy a avut de altfel el însuși grijă să le deosebescă unul de altul<sup>3</sup>. Rămâne atunci ca sentimentul despre care dl Bernard-Leroy vorbește să fie acela pe care-l încercăm ori de câte ori întâlnind o persoană pe stradă, ne spunem că trebuie să o mai fi întâlnit. Dar, mai întâi, acest din urmă sentiment este fără îndoială indisolubil legat de o amintire reală, aceea a persoanei sau a unei alte persoane care seamănă cu ea: poate că el nu este decât conștiința vagă și aproape stinsă a acestei amintiri, cu, în plus, un efort născând și de altfel neputincios spre a-l înviora. Apoi, trebuie observat că într-un asemenea caz ne spunem: „Am văzut această persoană undeva“; iar nu „Am văzut această persoană aci, în aceleași împrejurări, într-un moment al vieții mele ce nu se poate deosebi de momentul actual“. Presupunând, așadar, că originea falsei recunoașteri s-ar găsi într-un sentiment, acest sentiment ar fi unic în genul lui și nu ar putea fi acela al recunoașterii normale, care ar cutreiera conștiința și ar greși destinația. Fiind special, el trebuie să depindă de cauze speciale, pe care este important să le stabilim.

Ar rămâne, în sfârșit, să căutăm originea fenomenului mai curând în

---

1 E. Bernard-Leroy, *L'illusion de fausse reconnaissance*, Paris, 1898. Lectura acestei cărți, care conține un mare număr de observații inedite, este indispensabilă oricui ar vrea să-și facă o idee precisă despre falsa recunoaștere. În studiul său *Étude sur les illusions du temps des rêves*, teză de medicină, Paris, 1900, domnișoara J. Tobolowska adoptă concluziile dlui Bernard-Leroy.

2 *Matière et Mémoire*, Paris, 1896, p. 233 și urmât.

3 *Op. cit.*, p. 24.



sfera acțiunii, decât în aceea a sentimentului sau a reprezentării. Aceasta este tendința teoriilor cele mai recente despre falsa recunoaștere. Încă cu mulți ani în urmă, semnalasem necesitatea de a distinge înălțimi diferite de *tensiune* sau de *ton* în viața psihologică. Spuneam că conștiința este cu atât mai bine echilibrată cu cât este mai concentrată spre acțiune, cu atât mai șovăitoare cu cât este mai destinsă într-un soi de vis; că între aceste două planuri extreme, planul acțiunii și planul visului, există toate planurile intermediare corespunzând cu tot atâtea grade descrescânde de „atenție la viață” și de adaptare la realitate<sup>1</sup>. Ideile pe care le expunem în această privință au fost primite cu o oarecare rezervă; unii le-au considerat paradoxale. Într-adevăr, ele se loveau de teorii în genere admise, de concepția atomistă a vieții mintale. Totuși, psihologia se apropie din ce în ce mai mult de ele, mai ales de când dl Pierre Janet a ajuns în ceea ce-l privește, pe căi diferite, la concluzii întru totul conciliabile cu ale noastre. Așadar, într-o scădere a tonului mental vom căuta originea falsei recunoașteri. Pentru dl Janet această scădere ar produce direct fenomenul prin micșorarea efortului de sinteză ce însoțește percepția normală: aceasta ar adopta atunci aspectul unei vagi amintiri sau al unui vis<sup>2</sup>. Mai exact, nu am avea de-a face aci decât cu unul din acele „sentimente de incompletitudine” pe care dl Janet le-a studiat într-o manieră atât de originală: subiectul, dezorientat de ceea ce este incomplet real și prin urmare incomplet actual în percepția sa, nu prea știe dacă are de-a face cu prezentul, cu trecutul sau chiar cu viitorul. Dl Leon-Kindberg a reluat și a dezvoltat această idee a unei diminuări a efortului de sinteză<sup>3</sup>. Pe de altă parte, Heymans a încercat să arate cum o „scădere a energiei psihice” ar putea să modifice aspectul anturajului nostru obișnuit și să împărtășească aspectul de „deja văzut” evenimentelor ce se desfășoară într-însul. Să presupunem, ne spune el, că anturajul nostru obișnuit nu ar mai face să răsune decât foarte încet asociațiile trezite de altfel în mod regulat de el. Se va întâmpla tocmai ce se întâmplă în cazurile

---

1 *Matière et mémoire*, Paris, 1896, îndeosebi, p. 184—195.

2 P. Janet, *Les obsessions de la psychasténie*, vol. I, Paris, 1903, p. 287 și urmât. Cf. *A propos du déjà vu*, *Journal de psychologie*, vol. II, p. 289—307.

3 Léon-Kindberg, *Le sentiment du déjà vu et l'illusion de fausse reconnaissance*, *Revue de psychiatrie*, 1903, p. 139—166.

în care, după ani mulți, vedem din nou locuri sau obiecte, auzim din nou melodii pe care le-am cunoscut altădată, dar pe care le-am uitat de mult... Dar dacă, în aceste din urmă cazuri ne-am deprins să interpretăm cel mai slab impuls al asociațiilor drept semn al experiențelor anterioare ce se referă la aceleași obiecte precum cele din prezent, ghicim că în celelalte cazuri, de asemenea, în cazurile în care printr-o reducere a energiei psihice, anturajul obișnuit desfășoară o eficacitate asociativă foarte scăzută, vom avea această impresie că în el se repetă, identic, evenimente personale, precum și situații extrase din adâncul unui trecut nebulos<sup>1</sup>. În sfârșit, într-o lucrare aprofundată care conține, sub formă de auto-observații, una din cele mai pătrunzătoare analize a falsei recunoașteri ce n-au fost date<sup>2</sup>, domnii Dramond și Alcès explică fenomenul printr-o scădere a „tonului atențional” care ar determina o ruptură între „psihismul inferior” și „psihismul superior”. Primul, funcționând fără ajutorul celui de-al doilea, ar percepe automat obiectul prezent, iar cel de-al doilea s-ar mărgini atunci exclusiv să considere imaginea recepționată de primul, în locul obiectului însuși<sup>3</sup>.

Ca și despre cele dintâi vom spune și despre aceste teze că acceptăm principiul care stă la baza lor: într-adevăr, într-o scădere a tonului general al vieții psihologice trebuie căutată cauza inițială a falsei recunoașteri. Punctul delicat consistă în a determina forma cu totul specială pe care o capătă aci neatenția la viață, precum și în a explica cum izbutește ea să ne facă să luăm prezentul drept o repetiție a trecutului. O simplă relaxare a efortului de sinteză cerut de percepție îi va da într-adevăr realității aspectul unui vis; dar de ce acest vis va apare drept o repetare integrală a unei clipe deja trăite? Presupunând că „psihismul superior” intervine pentru a supra-pune atenția sa acestei percepții neatențe, vom avea cel mult o amintire considerată cu atenție: nu va fi o percepție dublată de o amintire. Pe de altă

1 *Zeitschr. f. Psychologie*, vol. XXXVI, 1904, p. 321—343.

2 Dromard et Albès, *Essai théorique sur l'illusion dite de fausse reconnaissance*, *Journal de psychologie*, vol. II, 1904, p. 216—226.

3 Tot printr-o „scădere a tonului vital” s-a explicat și „depersonalizarea”. A se vedea cu privire la acest subiect, Dugas, *Un cas de dépersonnalisation*, *Revue philos.*, vol. XLV, 1898, p. 500—507.

parte, o lenevire a memoriei asociative, ca acea presupusă de Heymans, ar face anevoioasă recunoașterea mediului înconjurător: e cale lungă de la această recunoaștere anevoioasă a familiarului și până la amintirea unei experiențe anterioare determinate, identică întru totul cu experiența actuală. Pe scurt, pare într-adevăr că trebuie să combinăm acest din urmă sistem de explicație cu primul, să admitem că falsa recunoaștere se datorează totodată unei mișcări a tensiunii psihologice și unei dedublări a imaginii și să cercetăm ce anume va trebui să fie micșorarea pentru a produce dedublarea, ce va fi dedublarea dacă ea traduce o simplă micșorare. Nu poate însă fi vorba de a apropia artificial cele două teorii una de alta. Apropierea se va face de la sine, credem noi, dacă aprofundăm în cele două direcții arătate mecanismul memoriei.

Dar am vrea mai întâi să prezentăm o observație generală privind faptele psihologice morbide sau anormale. Printre aceste fapte se întâlnesc câte unele care se datorează desigur unei sărăcirii a vieții normale. De asemenea natură sunt anesteziile, amneziile, afaziile, paraliziiile, în sfârșit, toate stările care sunt caracterizate prin dispariția anumitor senzații, a anumitor amintiri sau a anumitor mișcări. Pentru a defini aceste stări, vom indica pur și simplu ceea ce a dispărut din conștiință. Ele consistă într-o absență. Toată lumea va vedea în ele un deficit psihologic.

Există, dimpotrivă, stări morbide sau anormale care par să se adauge vieții normale și s-o îmbogățească în loc s-o micșoreze. Un delir, o halucinație, o idee fixă sunt fapte pozitive. Ele constau în prezența, iar nu în absența a ceva. Ele par să introducă în spirit anumite feluri noi de a simți și de a gândi. Pentru a le defini trebuie să le considerăm în ceea ce ele sunt și în ceea ce ele aduc, în loc de a rămâne cu imaginea a ceea ce ele nu sunt și a ceea ce ele iau. Dacă e adevărat că cea mai mare parte a simptomelor de alienație mintală aparțin acestei de-a doua categorii, am putea spune același lucru despre multe anomalii și ciudățeni psihologice. Printre ele se numără și falsa recunoaștere. După cum vom vedea mai departe, ea prezintă un aspect *sui generis*, care nu este acela al recunoașterii adevărate.

Filosoful se poate totuși întreba dacă, în domeniul spiritului, maladia și degenerescența sunt realmente în stare să creeze ceva și dacă caracterele în aparență pozitive, care-i conferă aci fenomenului anormal un aspect de noutate, nu s-ar reduce, când le aprofundăm natura, la un vid lăuntric, la un deficit al fenomenului normal. Toată lumea este de acord asupra faptului că boala este o *diminuare*. E drept că avem de-a face în această împrejurare cu o modalitate vagă de a ne exprima și că ar trebui să indicăm cu precizie, în cazurile în care nimic vizibil nu a dispărut din conștiință, în ce fel conștiința este diminuată. După cum reaminteam ceva mai sus, am schițat altă dată o încercare de acest gen. Spuneam că pe lângă diminuarea care are drept obiect numărul stărilor de conștiință, mai există și o alta care afectează soliditatea sau *greutate* lor. În primul caz, boala elimina pur și simplu anumite stări fără a le atinge pe celelalte. În cel de-al doilea, nici o stare psihologică nu dispare, dar toate sunt atinse, toate pierd din balastul lor, adică din puterea lor de inerție și de pătrundere în realitate<sup>1</sup>. Ceea ce este diminuat e „atenția la viață“, iar fenomenele noi care apar nu sunt decât aspectul exterior al acestei detașări.

Recunoaștem de altfel, că, chiar sub această formă, ideea încă este prea generală pentru a fi folosită în explicațiile psihologice amănunțite. În schimb, ea va arăta calea ce trebuie urmată spre a se găsi explicația.

Într-adevăr, dacă o acceptăm nu va mai trebui să căutăm, pentru fenomenul morbid sau anormal care se înfățișează cu caractere speciale, o cauză activă care să-l producă, deoarece, în ciuda aparențelor, acest fenomen nu conține nimic pozitiv, nimic nou. El se producea chiar și în timp normal; dar el era împiedicat să apară, în clipa în care ar fi vrut, printr-unul din acele mecanisme antagoniste, în mod constant active, care asigură *atenția la viață*. Căci viața psihologică normală, așa cum ne-o închipuim, este un sistem de funcțiuni, fiecare dintre ele având dispozitivul ei special. Fiecare dispozitiv, lăsat în voia lui, ar produce o mulțime de efecte inutile sau dăunătoare, capabile să tulbure funcționarea celorlalte și să strice

1 A se vedea *Matière et Mémoire*, Paris, 1896, cap. III, îndeosebi p. 311—313.

totodată și echilibrul nostru mobil, adaptarea noastră la realitate, constant reînnoită. Dar o operație de eliminare, de corectare, de punere la punct de pe urma căreia rezultă tocmai sănătatea morală, se urmează fără încetare. Ori de câte ori ea slăbește, apar simptome pe care le credem create în vederea acelei împrejurări, dar care, în realitate, au existat întotdeauna sau măcar ar fi existat dacă am fi lăsat lucrurile să meargă în voia lor. Este desigur firesc ca teoreticianul să fie impresionat de caracterul *sui generis* al faptelor morbide. Dat fiind că aceste fapte sunt complexe și înfățișează totuși o anumită ordine în complicația lor, prima lui reacție este de a le atribui unei cauze active, în stare să organizeze elementele lor. Dar dacă, în domeniul spiritual boala nu este în măsură să creeze ceva, ea nu poate consta decât în încetinirea sau în oprirea anumitor mecanisme care, în stare normală, le împiedicau pe altele să-și producă întregul efect. *Astfel încât sarcina principală a psihologiei nu ar fi aci să explice în ce fel anumite fenomene se produc la bolnav, ci pentru ce nu le constatăm la omul sănătos.*

Noi am și analizat din această perspectivă fenomenele visului. Vedem în genere în visuri atâtea fantome care se suprapun percepțiilor și concepțiilor solide ale stării de veghe, flacăra care fâlfâie pe deasupra lor. E vorba despre fapte de un gen special, a căror cercetare psihologia ar trebui s-o cuprindă într-un capitol special; după care va putea socoti că și-a făcut datoria față de ele. Și este firesc să gândim astfel, deoarece starea de veghe este cea care are importanță pentru noi din punct de vedere practic, în timp ce visul este lucrul din această lume cel mai străin de acțiune, cel mai inutil. Cum din punct de vedere practic el este un accesoriu, suntem înclinați a-l socoti, din punct de vedere teoretic, drept un accident. Să înlăturăm această idee preconcepțivă: starea de vis ne va apare dimpotrivă ca „substratul“ stării noastre normale. Ea nu se suprapune stării de veghe: dimpotrivă, stare de veghe se obține prin limitarea, concentrarea și încordarea unei vieți psihologice difuze, care este viața visului. Într-un sens, percepția și memoria care se exercită în vis sunt mai naturale decât acelea din starea de veghe: în vis conștiința se amuză să perceapă pentru a percepe, să-și amintească

pentru a-și aminti, fără a se preocupa nicidecum de viață, vreau să spun de acțiunea ce urmează a fi îndeplinită. În schimb, a fi treaz consistă în a elimina, în a alege, în a concentra neconținut totalitatea vieții difuze a visului în punctul în care o problemă practică se pune. A fi treaz înseamnă a voi. Încetați să voiți, detașați-vă de viață, dezinteresați-vă; prin aceasta treceți de la eul din starea de veghe la eul visurilor, mai puțin *încordat*, dar mai *înins* decât celălalt. Mecanismul stării de veghe este, așadar, cel mai complex, cel mai delicat, dar și cel mai *pozitiv* dintre cele două și mai curând decât visul, starea de veghe necesită o explicație.

Dar, dacă visul imită întru totul alienația mintală, multor fenomene de alienație le vom putea aplica cele ce am spus despre vis. Nu am vrea să abordăm studiul acestor fenomene lăsându-ne călăuziți de vederi prea sistematice. Este îndoielnic că putem să le explicăm pe toate în același fel. Iar pentru multe dintre ele, încă incomplet definite, nu a sosit momentul să încercăm o explicație. După cum am anunțat din capul locului prezentăm teza noastră cu titlul de simplă indicație metodologică, fără alt obiect decât de a orienta într-o anumită direcție atenția teoreticianului. Există, totuși, fenomene patologice sau anormale cărora o socotim aplicabilă chiar de pe acum. În primul rând figurează falsa recunoaștere.

De asemenea natură este după părerea noastră, mecanismul percepției, precum și mecanismul memoriei încât falsa recunoaștere ar rezulta în mod firesc din jocul acestor două facultăți, dacă un mecanism special nu ar interveni de îndată spre a o anula. Problema importantă nu este, așadar, de a ști pentru ce ea se produce în anumite momente, la anumite persoane, ci pentru ce ea nu se produce la toți, în fiecare clipă.

Să vedem cum se formează amintirea. Dar să fim bine înțeleși: amintirea despre care vom vorbi va fi întotdeauna o stare psihologică, uneori conștientă, alteori semi-conștientă, de cele mai multe ori inconștientă. Cât despre amintirea care ar fi o urmă lăsată în creier, ne-am spus părerea într-alt loc. Precizam că diferitele tipuri de memorii sunt într-adevăr localizabile în creier, în sensul că creierul posedă pentru fiecare categorie de

amintiri un dispozitiv special, destinat să convertească amintirea pură în percepție sau într-o imagine născândă; iar dacă mergem mai departe, dacă avem pretenția să-i desenăm fiecărei amintiri locul în materia cerebrală, ne limităm la a traduce fenomene psihologice necontestate într-un limbaj anatomic contestabil și ajungem la consecințe dezmințite de observație. Propriu-zis, când vorbim despre amintirile noastre, ne gândim la ceva pe care conștiința noastră-l posedă sau în a cărui stăpânire ea poate oricând reintra, trăgând, ca să zicem așa, spre ea firul al cărui capăt îl ține: într-adevăr, amintirea se duce și vine de la conștient la inconștient, iar tranziția între aceste două stări este atât de continuă, limita lor este atât de puțin marcată, încât nu avem nici un drept să presupunem că există între ele vreo diferență radicală de natură. Aceasta este, așadar, amintirea de care ne vom ocupa. Pe de altă parte vom conveni, pentru a scurta, să dăm numele de percepție oricărei conștiințe a ceva ce este prezent, atât percepției interne cât și percepției exterioare. Pretindem că *formarea amintirii nu este niciodată posterioară formării percepției; ea este contemporană cu acestea*. Pe măsură ce percepția se creează, amintirea sa se profilează alături de ea, ca umbra alături de corp. Dar conștiința nu o zărește de obicei, așa cum nici ochiul nostru nu ne-ar vedea umbra dacă am proiecta asupra ei lumină ori de câte ori s-ar întoarce spre ea.

Într-adevăr, să presupunem că amintirea nu se creează de-a lungul percepției însăși; să-mi fie îngăduiț să întreb: în ce clipă se va naște ea? Așteaptă ea spre a se naște, ca percepția să fi luat sfârșit? Acest lucru este în genere admis implicit, fie că facem din amintirea inconștientă o stare psihologică, fie că vedem în ea o modificare cerebrală. Mai întâi ar exista starea psihologică prezentă, apoi, când aceasta a încetat, amintirea acestei stări absente. Mai întâi s-ar produce intrarea în joc a anumitor celule: aceasta ar fi percepția; apoi o urmă lăsată în aceste celule odată ce percepția s-a volatilizat, și aceasta ar fi amintirea. Dar, pentru ca lucrurile să se petreacă astfel, ar trebui ca așa-zisul curs al existenței noastre conștiente să se compună din stări net deosebite, din care fiecare să aibă obiectiv un

început și tot obiectiv un sfârșit. Cum să nu vedem că această fărâmițare a vieții noastre psihologice în stări, ca a unei comedii în scene, nu reprezintă nimic absolut, ci este ceva cu totul relativ interpretării noastre, diverse și schimbătoare a trecutului nostru? După punctul de vedere pe care l-am adoptat, după centrul de interes pe care-l aleg, împart într-alt fel ziua mea de ieri, zăresc într-însa grupări diferite de situații și de stări. Deși aceste diviziuni nu sunt toate la fel de artificiale, nici una nu exista în sine, căci desfășurarea vieții psihologice este continuă. După-amiază pe care am petrecut-o la țară cu prietenii s-a descompus în dejun + plimbare + cină, sau în conversație + conversație + conversație etc.; și despre nici una din aceste conversații care se uzurpează reciproc nu se poate spune că formează o entitate distinctă. Zeci de sisteme de dezarticulare sunt posibile; nici un sistem nu corespunde unor articulații precise ale realității. Cu ce drept am presupune că memoria îl alege pe unul din ele, divide viața psihologică în perioade distincte, așteaptă sfârșitul fiecărei perioade spre a-și încheia socotelile cu percepția.

Vom spune noi oare că percepția unui obiect exterior începe când el apare, încetează când el dispare și că putem foarte bine preciza, cel puțin în acest caz, un moment bine definit în care amintirea înlocuiește percepția? Ar însemna să uităm că percepția se compune îndeobște din părți succesive și că aceste părți nu au nici mai multă nici mai puțină individualitate decât întregul. Despre fiecare suntem îndreptățiți a spune că obiectul ei dispare pe măsura trecerii timpului; de ce oare s-ar naște amintirea de abia atunci când totul s-a terminat? Și cum de ar ști memoria la un moment oarecare al operației, că nu s-a terminat totul, că încă mai rămâne ceva?

Cu cât vom reflecta mai mult asupra acestui subiect, cu atât vom înțelege mai puțin că amintirea nu poate să se nască dacă ea nu se creează pe măsură ce are loc percepția însăși. Sau prezentul nu lasă nici o urmă de memorie sau el se dedublează în fiecare moment, prin înașnirea a două jeturi simetrice, din care unul cade înapoi în trecut în timp ce celălalt se avântă spre viitor. Acesta din urmă, pe care-l vom numi percepție, ne interesează



exclusiv. Nu avem ce face cu amintirea lucrurilor cât timp posedăm lucrurile înșiși. Conștiința practică înlătură această amintire ca fiind inutilă, reflecția teoretică o socotește inexistentă. Așa se naște iluzia că amintirea succede percepției.

Dar această iluzie mai are și o altă origine, mai profundă încă. Ea provine din aceea că amintirea recunoscută, conștientă, ne face impresia de a fi percepția însăși, înviind sub o formă mai modestă, și nimic altceva decât această percepție. Între percepție și amintire ar exista o diferență de intensitate sau de grad, dar nu de natură. Percepția definindu-se o stare tare, iar amintirea o stare slabă, amintirea unei percepții neputând fi atunci decât această percepție slăbită, ni se pare că e firesc ca memoria să fi așteptat, pentru a înregistra o percepție în inconștient, ca percepția să fi amorțit sub formă de amintire. Și iată pentru ce lumea socotește că amintirea unei percepții nu se poate crea în același timp cu această percepție, nici nu se poate dezvolta odată cu ea.

Dar teza care face din percepția prezentă o stare tare, iar din amintirea reînviată, o stare slabă, care pretinde că trecem de la această percepție la această amintire pe calea unei diminuări, întâmpină împotrivirea celei mai elementare observații. Am arătat acest lucru într-o lucrare anterioară. Considerați o senzație intensă și faceți-o să descrească progresiv până la zero. Dacă între amintirea senzației și senzația însăși nu există decât o diferență de grad, senzația va deveni amintire înainte de-a se stinge. Ori, ajungeți la un moment în care nu mai puteți spune dacă aveți de-a face cu o senzație slabă pe care o resimțiți sau cu o senzație slabă pe care o imaginați, dar niciodată starea slabă nu devine amintirea, refulată în trecut, a stării intense. Amintirea este, așadar, altceva.

Amintirea unei senzații este ceva în stare să sugereze această senzație, vreau să spun a o face să renască, mai întâi slabă, apoi mai intensă, din ce în ce mai puternică pe măsură ce atenția se fixează mai mult asupra ei. Ea este însă distinctă de starea pe care o sugerează și tocmai pentru că o simțim prezentă îndărătul senzației sugerate, asemenea hipnotizatorului în spatele

halucinației provocate, localizăm în trecut cauza a ceea ce resimțim. Într-adevăr, senzația este esențialmente ceva actual și prezent; dar amintirea, care o sugerează din adâncul inconștientului de unde amintirea de-abia răsare, se înfățișează cu această putere *sui generis* de sugestie care este pecetea a ceea ce nu mai există, a ceea ce ar vrea să mai existe încă. De-abia a atins sugestia imaginației și lucrul sugerat apare în stare născândă; iată pentru ce este atât de greu să distingem între o senzație slabă pe care o resimțim și o senzație slabă pe care o memorăm fără a-i atribui o dată. Dar sugestia nu este în nici o măsură ceea ce ea sugerează; amintirea pură a unei senzații sau a unei percepții nu este în nici o măsură senzația sau percepția însăși. Sau atunci va trebui să spunem că pentru a sugera subiectului adormit că are în gură zahăr sau sare, vorbele hipnotizatorului trebuie să fie și ele puțin dulci sau sărate.

Săpând și mai jos, la temelia acestei iluzii am găsi nevoia, înăscută spiritului nostru, de a-și reprezenta întregul viclii noastre lăuntrice după modelul micii părți din noi înșine care este inserată în realitatea prezentă, care o percepe și care acționează asupra ei. Percepțiile și senzațiile noastre sunt totodată ceea ce este mai luminat în noi și mai important pentru noi; ele notează în fiecare clipă relația schimbătoare dintre corpul nostru și celelalte corpuri, ele determină sau orictează comportarea noastră. De aci tendința ce o avem de a nu vedea în celelalte fenomene psihologice decât percepții sau senzații obscure sau diminuate. Chiar acelora dintre noi care nu se lasă decât prea puțin influențați de această tendință, care cred că văd în gândire altceva decât un joc de imagini, le vine greu să se convingă că amintirea unei percepții se deosebește radical de însăși această percepție: lor li se pare că amintirea ar trebui în orice caz să poată fi exprimată în termeni de percepție, să poată fi obținută prin vreo operație efectuată asupra imaginii. Care ar fi, așadar, această operație? Ne spunem, *a priori*, că ea nu poate avea drept obiect decât *calitatea* conținutului imaginii, sau *cantitatea* ei, sau ambele deodată. Dar desigur nu calitatea o poate ea avea efectiv drept obiect, de vreme ce amintirea trebuie să ne reprezinte trecutul

fără a-l altera. Va avea, aşadar, drept obiect cantitatea. Dar cantitatea poate fi la rândul ei extensivă sau intensivă, căci imaginea cuprinde un număr determinat de părţi şi prezintă un anumit grad de forţă. Să analizăm prima alternativă. Modifică amintirea extensia imaginii? Desigur că nu, căci dacă ar adăuga ceva trecutului, ea ar fi infidelă, iar dacă ar amputa cu ceva acest trecut, ar fi incompletă. Rămâne, aşadar, ca modificarea să aibă ca obiect intensitatea; şi cum nu poate fi vorba de o creştere, va fi desigur vorba de o diminuare. Aceasta este dialectica instinctivă, de-abia conştientă, datorită căreia suntem aduşi, din eliminare în eliminare, să facem din amintire o slăbire a imaginii.

Această concluzie fiind atinsă, întreaga noastră psihologie a memoriei se inspiră dintr-însa; însăşi fiziologia se resimte de pe urma ei. Oricum, ne-am reprezentat mecanismul cerebral al percepţiei, nu vedem în amintire decât o nouă punere în mişcare a aceluiaşi mecanism, o recepţie atenuată a aceluiaşi fapt. Totuşi experienţa nu poate fi ignorată şi ea pare să ne spună contrariul. Ea ne arată că ne putem pierde amintirile vizuale fără a înceta să vedem, şi amintirile auditive fără a înceta să auzim, că orbirea şi surditatea psihică nu implică neapărat pierderea vederii sau a auzului: oare acest lucru ar fi posibil dacă percepţia şi memoria ar influenţa aceleaşi centre, ar pune în joc aceleaşi mecanisme? Dar mai curând decât să conşimţăm a stabili o distincţie radicală între percepţie şi amintire noi trecem peste aceste obiecţii.

Pe două căi convergente, în măsura în care reconstituie viaţa noastră psihologică cu stări delimitate şi în măsura în care el judecă toate aceste stări exprimabile în termeni de imagini, raţionamentul ajunge să facă din amintire o percepţie mai slabă, ceva care-i succede percepţiei în loc de a-i fi contemporană. Să înlăturăm această dialectică sîrcaască inteligenţei noastre, comodă din punctul de vedere al limbajului, poate indispensabilă practicii, dar nicidecum sugerată de observaţia interioară: amintirea apare ca dublând în fiecare clipă percepţia, născându-se şi dezvoltându-se în acelaşi timp cu ea, dar supravieţuindu-i, tocmai pentru că are o altă natură decât ea.

Ce este ea așadar? Orice descriere clară a unei stări psihologice se face prin imagini, iar noi tocmai am afirmat că amintirea unei imagini nu este o imagine. Amintirea pură nu va putea prin urmare fi descrisă decât într-un fel vag, în termeni metaforici. Vom spune deci, după cum explicam în *Matière et Mémoire*<sup>1</sup>, că ea este în raport cu percepția. Ceea ce imaginea zărită în apă oglindă este în raport cu obiectul așezat în fața ei. Obiectul se poate nu numai vedea, ci și atinge; el va acționa asupra noastră așa cum noi acționăm asupra lui; în el se află o infinitate de acțiuni posibile: el este *actual*. Imaginea este *virtuală* și incapabilă, deși asemănătoare cu obiectul, de-a face ceva din ceea ce face el. Pe măsură ce se desfășoară în timp, existența noastră actuală, este dublată astfel de o existență virtuală, de o imagine reflectată în oglindă. Orice clipă a vieții noastre înfățișează, așadar două aspecte: ea este actuală și virtuală, percepție pe de o parte, și amintire de cealaltă parte. Ea se scindează în aceeași clipă în care ia ființă. Sau mai exact, ea constă în această scindare însăși, deoarece clipa prezentă, mereu în mișcare, limită fugară între trecutul imediat, care deja nu mai este, și viitorul imediat care nu este încă, s-ar reduce la o simplă abstracție dacă nu ar fi tocmai oglinda mobilă care reflectează neconținut percepția transformându-o în amintire.

Să ne închipuim un spirit care ar deveni conștient de această dedublare. Să presupunem că imaginea reflectată a ei și a acțiunii noastre ne-ar reveni, desigur, nu când percepția este completă și acțiunea îndeplinită, ci pe măsură ce percepem și acționăm. Vom vedea atunci în același timp existența noastră reală și imaginea ei virtuală, obiectul de o parte și reflexul său de alta. Reflecția obiectului nu se va lăsa de altfel confundată cu obiectul, deoarece acesta are toate caracterele percepției, în timp ce celălalt este deja amintire: dacă nu ar fi chiar de pe acum amintire el nu ar dobândi niciodată acest caracter. Mai târziu, când el își va îndeplini funcția sa normală, el ne va reprezenta trecutul nostru cu pecetea trecutului; zărit în clipa în care se formează, cu pecetea trecutului, constitutivă a esenței sale,

---

1      Paginile 139, 144 și urmât. Cf. capitolul întâi în întregime.

ne apare el. Care este acest trecut? El nu are și nici nu poate avea o dată; el este trecut *în genere*, el nu poate fi nici un trecut anumit. În cel mai rău caz, dacă ar consta numai într-un anumit spectacol zărit, într-o anumită energie resimțită, ne-am putea lăsa înșelați să credem că am mai zărit ceea ce zărim, resimțit ceea ce resimțim. E însă vorba de cu totul altceva. Ceea ce se derulează în fiecare clipă în percepție și amintire, e totalitatea a tot ceea ce vedem, auzim, resimțim, tot ceea ce noi suntem și tot ceea ce ne înconjoară. Dacă devenim conștienți de această dedublare, integralitatea prezentului nostru ne va apare totodată sub formă de percepție și sub formă de amintire. Și totuși, știm prea bine că nu putem trăi de două ori aceeași clipă a unei vieți și că cursul timpului nu poate fi întors înapoi. Ce-i de făcut? Situația e stranie, paradoxală. Ea răstoarnă toate deprinderile noastre. Avem de-a face cu o amintire: ea este o amintire, deoarece poartă pecetea caracteristică a stărilor pe care le numim obișnuit astfel și care nu i se înfățișează conștiinței decât odată ce obiectul lor a dispărut. Și totuși, ea nu ne reprezintă ceva ce ar fi fost, ci pur și simplu ceva ce este; ea merge *pari passu* cu percepția pe care o reproduce. Ea este, înlăuntrul însăși a clipei prezente, o amintire a acestei clipe. Ea este trecut în ceea ce privește forma și prezent în ceea ce privește materia. Ea este *o amintire a prezentului*.

Pe măsură ce situația progresa, amintirea, care stă alături de ea, îi conferă fiecăreia din etapele sale aspectul „deja văzutului“, a deja cunoscutului. Dar chiar mai înainte de a fi ajuns la punctul său final, această situație ni se pare ca trebuind să formeze un tot, fiind decupată în continuitatea experienței noastre de către interesul momentului. Cum am putea trăi deja o parte a situației dacă nu am trăit întregul ei? Am recunoaște ceea ce se petrece dacă nu am cunoaște ceea ce se mai desfășoară încă? Nu suntem noi în stare, cel puțin, să anticipăm în fiecare moment momentul următor? Această clipă ce va veni este deja începută de clipa prezentă, conținutul celei dintâi este inseparabil de conținutul celei de-a doua: dacă una este, fără nici un fel de îndoială, o reîntoarcere a trecutului meu, cum de ar putea clipa care urmează să vină să nu fie și ea tot o

reîntoarcere? O recunosc pe aceea; aşadar, o voi recunoaşte cu siguranţă şi pe aceasta. Mă regăsesc astfel fără încetare, faţă de ceea ce este pe punctul să se întâmple, în atitudinea unei persoane care va recunoaşte, şi care, prin urmare, cunoaşte deja. Dar aceasta nu este decât *atitudinea* cunoaşterii: este forma cunoaşterii fără materia ei. Cum nu pot prezice ceea ce se va întâmpla, îmi dau prea bine seama că lucrul acesta nu-l ştiu; dar prevăd că-l voi şti, în acest sens că-l voi recunoaşte văzându-l; iar această recunoaştere viitoare, pe care o simt inevitabilă în virtutea elanului luat din plin de facultatea mea de a recunoaşte, exercită dinainte un efect retroactiv asupra prezentului meu, punându-mă în strania situaţie a unei persoane care simte că cunoaşte ceea ce ştie că nu cunoaşte.

Să presupunem o lecţie altădată ştiută pe de rost şi acum uitată, lecţie pe care ne trezim într-o zi repetând-o mecanic. Cum recunoaştem fiecare cuvânt de îndată ce îl rostim, simţim că-l stăpâneam mai-nainte de a-l rosti şi totuşi nu-l regăsim decât rostindu-l. Acela care va deveni conştient de dedublarea continuă a prezentului său în percepţie şi în amintire va fi în aceeaşi situaţie. Dacă se va analiza cât de cât, el se va compara cu actorul care-şi joacă rolul în mod automat, ascultându-se şi privindu-se jucând. Cu cât el aprofundează ceea ce resimte, cu atât el se scindează în două personaje dintre care unul oferă un spectacol celuilalt. Pe de o parte el ştie că continuă să fie ceea ce era, un eu care gândeşte şi care acţionează în conformitate cu cerinţele situaţiei, un eu inserat în viaţa reală şi adaptându-i-se printr-un efort liber al voinţei sale: iată un lucru pe care i-l certifică percepţia sa a prezentului. Dar amintirea acestui prezent, care este şi ea de faţă, îl face să creadă că repetă în mod integral lucruri deja spuse, că revede în mod exact lucruri deja văzute şi îl transformă astfel într-un actor care-şi joacă rolul. De aci două euri diferite dintre care unul, conştient de libertatea sa, se transformă în spectator independent al unei scene pe care celălalt ar juca-o într-un chip maşinal. Dar această dedublare nu merge niciodată până la capăt. Ea este mai curând o oscilaţie a persoanei între două puncte de vedere asupra ei înseşi, un du-te-vino al spiritului între

percepția care nu este decât percepție și percepția dublată de propria ei amintire: cea dintâi învăluie simțământul obișnuit ce-l avea despre libertatea noastră și se inserează în chip cu totul firesc în lumea reală; cea de-a doua ne face să credem că repetăm un rol învățat, ne preface în automați, ne transportă într-o lume a teatrului sau a visului. Oricine a trecut timp de câteva clipe printr-o mare primejdie, din care nu a putut scăpa decât printr-o serie rapidă de acțiuni tot atât de imperios necesare pe cât de îndrăzneț îndeplinite, a resimți ceva de același gen. E vorba de o dedublare mai curând virtuală decât reală. Acționăm, dar de fapt „suntem acționați”. Simțim că alegem și că voim, dar că alegem ceva impus și că vrem ceva inevitabil. De aci rezultă o compenetrație de stări care se contopesc și chiar se identifică unele cu celelalte în conștiința imediată, dar care sunt totuși logic incompatibile între ele și pe care conștiința clară de sine și le va reprezenta, prin consecință, printr-o dedublare a eului în două personaje diferite, dintre care unul și-ar însuși tot ce este libertate, în timp ce celălalt ar păstra pentru el necesitatea, — cel dintâi fiind un spectator liber, care-l privește pe cel de-al doilea jucându-și rolul în mod automat.

Am descris cele trei principale aspecte sub care ne-am înfățișa nouă înșine în stare normală, dacă am putea asista la scindarea prezentului nostru. Ei bine, acestea sunt tocmai caracterele falsei recunoașteri. Le întâlnim cu atât mai accentuate cu cât fenomenul este mai precis, mai complet, mai profund analizat de către acela care îl experimentează.

Unii au vorbit, într-adevăr, de un sentiment de automatism și de o stare comparabilă cu aceea a actorului care joacă un rol. Ceea ce se spune și se face, ceea ce spunem și facem noi înșine, pare „inevitabil”. Asistăm la propriile noastre mișcări, la gândurile, la acțiunile noastre<sup>1</sup>. Lucrurile se petrec *ca și cum* ne-am dedubla, fără totuși să ne dedublăm efectiv. Unul dintre subiecți scrie: „Acest sentiment de dedublare nu există decât în senzație; cele două persoane fac una din punct de vedere material”<sup>2</sup>. El

1 A se vedea îndeosebi, observațiile culese de Bernard-Leroy, *op. cit.*, p. 182, 185, 176, 232 etc.

2 *Ibid.*, p. 186.

înțelege fără îndoială prin aceasta că încearcă un sentiment de dualitate, dar însoțit de conștiința că e vorba de o singură și aceeași persoană.

Pe de altă parte, după cum spuneam la început, subiectul se găsește adeseori în strania stare sufletească a unei persoane care crede că știe ce se va întâmpla, deși se simte incapabilă să prezică ce anume. „Mi se pare întotdeauna, spune unul dintre ei, că am să prevăd urmarea, dar în realitate nu aș putea-o enunța“. Un altul își aduce aminte ceea ce se va întâmpla „așa cum ne amintim un nume care se află în adâncul memoriei“<sup>1</sup>. Una din cele mai vechi observații este aceea a unui bolnav care-și închipuie că poate anticipa tot ce va face anturajul său<sup>2</sup>. Iată așadar un alt caracter al falsei recunoașteri.

Dar cel mai general dintre toate este acela de care vorbeam mai întâi: amintirea evocată este o amintire suspendată în aer, fără vreun punct de sprijin în trecut. Ea nu corespunde nici unei experiențe anterioare. Acest lucru îl știm, suntem convinși de el, iar această convingere nu este efectul unui raționament: ea este imediată. Ea se confundă cu sentimentul că amintirea evocată trebuie să fie un simplu duplicat al percepției actuale. Să fie ea atunci o „amintire a prezentului“? Dacă nu spunem acest lucru, explicația stă pe semne într-aceea că expresia ar părea contradictorie, că nu concepem amintirea altfel decât ca o repetiție a trecutului, că nu admitem ca o reprezentare să poată purta pecetea trecutului independent de ceea ce ea reprezintă, în sfârșit, pentru că suntem teoreticieni fără să știm și că socotim orice amintire ca fiind posterioară percepției pe care o reproduce. Spunem însă ceva asemănător; vorbim de un trecut pe care nici un interval nu l-ar separa de prezent: „Am simțit producându-se în mine un fel de declanșare care a suprimat tot trecutul cuprins între această clipă de altă dată și clipa în care mă aflu“<sup>3</sup>. Aci se găsește efectiv caracteristica fenomenului. Când vorbim despre „falsa recunoaștere“ ar trebui să specificăm că este vorba de un proces care nu imită propriu-zis recunoașterea adevărată și care nu dă iluzia acesteia. Ce este în realitate recunoașterea

---

1 Lalande, *Des paramnésies*, *Rev. philos.*, vol. XXXVI, 1893, p. 487.

2 Jansen, *art. citat*, p. 57.

3 F. Gregh, *citad de Bernard-Leroy*, p. 183.



normală? Ea se poate produce în două feluri, fie printr-un sentiment de familiaritate care însoțește percepția prezentă, fie prin evocarea unei percepții trecute pe care percepția prezentă pare s-o repete. Dar falsa recunoaștere nu este nici una nici cealaltă din aceste două operații. Ceea ce caracterizează recunoașterea de primul fel, e faptul că exclude orice evocare a unei situații precise, personale, în care obiectul recunoscut ar fi fost deja perceput. Camera mea de lucru, masa mea, cărțile mele nu alcătuiesc în jurul meu o atmosferă de familiaritate decât cu condiția de a nu face să renască amintirea nici unui eveniment determinat al vieții mele. Dacă ele evocă amintirea precisă a unui incident în care au jucat un rol, le mai recunosc și ca lucruri care au luat parte la acest incident, dar o asemenea recunoaștere i se suprapune celei dintâi și se deosebește radical de ea, așa cum ceea ce este personal se deosebește de ceea ce este impersonal. Dar falsa recunoaștere este altceva decât acest sentiment de familiaritate. Ea se referă întotdeauna la o situație personală, despre care suntem convingși că reproduce o altă situație personală, tot atât de precisă și de determinată ca și ea. Ar urma deci ca ea să fie o recunoaștere de tipul celui de-al doilea gen, acela care implică evocarea unei situații asemănătoare cu situația în care ne aflăm actualmente. Trebuie însă să observăm că e întotdeauna vorba, într-un asemenea caz, de situații asemănătoare, și nu de situații diferite. Cel de-al doilea fel de recunoaștere nu se face decât prin reprezentarea simultană a ceea ce diferențiază cele două situații și a ceea ce le este comun. Dacă asist pentru a doua oară la o comedie, recunosc unul câte unul fiecare din cuvinte, fiecare din scene; recunosc, în sfârșit, piesa întreagă și-mi amintesc că am mai văzut-o; dar eram atunci într-alt loc, aveam alți vecini, sosisem cu alte preocupări; în orice caz nu puteam să fiu atunci ceea ce sunt astăzi, de vreme ce am trăit între timp. Dacă, așadar, cele două imagini sunt aceleași, ele nu se înfățișează în același cadru, iar simțământul vag al diferenței cadrelor învăluie, asemenea unui nimb, conștiința pe care eu o dobândesc asupra identității imaginilor, și îmi permite în fiecare clipă să le deosebesc. Dimpotrivă, în falsa recunoaștere, cadrele sunt identice, întocmai ca imaginile înseși. Asist la același spectacol, având aceleași senzații, aceleași preocupări: pe scurt mă aflu în acest moment, în același

punct, la aceeași dată, în aceeași clipă a vieții mele în care mă aflam atunci. Așadar, cu greu putem vorbi aci despre o iluzie, din moment ce cunoașterea iluzorie este imitația unei cunoașteri reale și că fenomenul cu care avem de-a face nu imită nici un alt fenomen al experienței noastre. Și, de asemeni, de abia dacă putem vorbi de falsă recunoaștere, căci nu avem de-a face cu o recunoaștere adevărată, de un fel sau de celălalt, a cărui exactă contrafacere cealaltă ar fi. E vorba în realitate despre un fenomen unic în genul său, acela însuși pe care l-ar produce „amintirea prezentului“ dacă ar răsări deodată din inconștient unde amintirea oferă o marcă distinctivă, diferită de aceea a percepției; dar ea nu ar putea fi raportată la o experiență trecută, deoarece fiecare dintre noi știe prea bine că nu trăim de două ori același moment al vieții noastre.

În continuare să vedem de ce această amintire rămâne îndeobște ascunsă și cum se manifestă ea în anumite cazuri excepționale. De regulă, *în drept*, trecutul nu redevine conștient decât în măsura în care poate ajuta înțelegerea prezentului și prevenirea viitorului: el este cel care clarifică acțiunea. Greșim atunci când studiem funcțiunile de reprezentare în mod izolat ca și cum ele ar constitui propriul lor scop, ca și cum ar fi spirite pure, ocupate a privi ideile și imaginile care trec. Percepția prezentă ar atrage în acest caz spre sine o amintire similară fără vreun gând ascuns utilitar, degeaba, pentru simpla plăcere, — pentru plăcerea de a introduce în lumea mintală, o lege de atracție analoagă cu aceea care guvernează lumea corpurilor. Desigur, noi nu contestăm „legea de similaritate“, dar, după cum atrăgeam atenția într-altă parte, două idei oarecare și două imagini luate la întâmplare, oricât de îndepărtate le-am presupune, se vor asemena întotdeauna sub un aspect, deoarece vom găsi întotdeauna un gen comun care să le cuprindă: astfel încât, orice percepție ar evoca orice amintire, dacă nu ar fi vorba aci decât de o atracție mecanică între doi factori asemănători. Adevărul este că atunci când o percepție evocă o amintire, lucrul se produce pentru ca împrejurările care au precedat, însoțit și urmat de situația trecută, să arunce o oarecare lumină asupra situației actuale și să arate cum să ieșim

din ea. Mii și mii de evocări de amintiri prin asemănare sunt posibile, dar amintirea care tinde să reapară este aceea care se aseamănă cu percepția sub un anumit aspect particular, acela care poate lumina și călăuzi actul în pregătire. Iar această amintire însăși ar putea, la rigoare, să nu se manifeste; ar fi de ajuns să evoce, fără a se arăta ea însăși, împrejurările care au fost date în contiguitate cu ea, ceea ce a precedat și a urmat, în sfârșit, ceea ce este nevoie să cunoaștem spre a înțelege prezentul și a anticipa viitorul. Am putea chiar concepe ca nimic din toate acestea nu se manifestă conștiinței și că concluzia singură apare, vreau să spun sugestia precisă a unei anumite acțiuni ce trebuie săvârșită. Probabil că așa se petrec lucrurile la cele mai multe dintre animale. Dar cu cât conștiința se dezvoltă, cu atât ea pune mai bine în lumină operația memoriei și tot cu atât ea lasă mai bine să se întrevadă asociația prin asemănare, care este mijlocul, urmând asociației prin contiguitate, care este scopul. Cea dintâi, odată instalată în conștiință, îngăduie unei multitudini de amintiri de lux să se introducă în virtutea vreunei asemănări, chiar lipsite de interes actual: așa se explică faptul că putem visa un pic când acționăm; dar, necesitățile acțiunii sunt acelea care au determinat legile procesului de amintire; ele singure dețin cheile conștiinței, iar amintirile visului nu se strecoară în interior decât profitând de ceea ce este slab, de ceea ce este prost definit, în relația de asemănare care dă autorizația de a intra. Pe scurt, dacă totalitatea amintirilor noastre exercită în orice clipă o presiune pornită din adâncul inconștientului, conștiința atentă la viață nu le lasă să treacă, legal, decât pe cele care pot colabora la acțiunea prezentă, deși multe altele se strecoară înăuntru profitând de această condiție generală a asemănării pe care a trebuit s-o punem.

Dar ce poate fi mai inutil acțiunii prezente decât amintirea prezentului? Toate celelalte amintiri ar putea invoca mai multe drepturi decât ea, deoarece aduc măcar cu ele vreo informație, fie ea chiar fără vreun interes actual. Singură amintirea prezentului nu ne poate învăța nimic, nefiind decât dublul percepției. Suntem în posesia obiectului real: ce am putea face

cu imaginea sa virtuală? Ar însemna să dăm vrabia din mână pentru cioara de pe gard.

Itať pentru ce nu există vreo altă amintire de la care atenția noastră să-și întoarcă privirile cu mai multă hotărâre.

Atenția despre care este vorba nu este de altfel acea atenție individuală a cărei intensitate, direcție, durată se schimbă de la un om la altul. S-ar putea spune că ea este atenția speciei, o atenție în chip firesc îndreptată înspre anumite regiuni ale vieții psihologice, în chip firesc întoarsă de la celelalte. În interiorul fiecăreia din aceste regiuni atenția noastră individuală se va îndrepta fără îndoială după placul fanteziei sale, dar ea se va mărgini să se suprapună celei dintâi, așa cum alegerea pe care ochiul individual o efectuează pentru un obiect în scopul de a-l privi, se suprapune aceleia pe care, pentru a vedea lumină, ochiul omenesc a făcut-o, o dată pentru totdeauna, a unei anumite regiuni determinate a spectrului. Dar, dacă o ușoară slăbire a atenției individuale nu reprezintă decât o distracție normală, orice slăbiciune a atenției specifice se traduce prin fapte patologice sau anormale.

Falsa recunoaștere este una din aceste anomalii. Ea se datorează unei slăbiri temporare a atenției generale la viață: privirea conștiinței nu se mai menține în acest caz în direcția ei firească, se lasă distrasă pentru a privi ceea ce nu are nici un interes să vadă. Dar ce trebuie să înțelegem aci prin „atenție la viață“? Care este genul special de distracție, de neatenție, care duce la falsa recunoaștere? Atenție și distracție sunt termeni vagi: îi putem noi defini mai precis în acest caz particular? Vom încerca să facem acest lucru, fără a pretinde totuși să atingem, când este vorba de un subiect atât de obscur, o claritate completă și o precizie definitivă.

Faptul că prezentul nostru este mai ales o anticipație a viitorului nostru nu a fost îndeajuns observat. Viziunea pe care conștiința rășfrântă asupra ei înseși ne-o dă despre viața noastră lăuntrică este fără îndoială conștiința unei stări succedând unei stări, fiecare din aceste stări începând într-un punct, sfârșindu-se într-un altul, și fiind provizoriu de sine stătă-

toare. Așa pretinde reflecția care pregătește căile limbajului; ea distinge, înlătură și juxtapune; ea nu se simte la largul ei decât în ceea ce este definit, precum și în ceea ce este nemișcat; ea se oprește la o concepție stațică a realității. Dar conștiința imediată surprinde cu totul altceva. Imanentă vieții launtrice, ea mai curând o simte decât o vede; dar o simte ca o mișcare, ca o încălcare continuă a unui viitor care se dă tot mereu înapoi. Acest sentiment devine de altfel foarte clar atunci când este vorba de un act anume ce urmează a fi îndeplinit. Termenul final al operației ne apare de îndată, și atâta timp cât acționăm, suntem mai puțin conștienți de stările noastre succesive decât de un interval ce descrește între poziția actuală și termenul de care ne apropiem. Însuși acest țel nu este de altfel perceput decât ca un țel provizoriu: noi știm că în urma lui există altceva; odată cu elanul pe care-l luăm spre a trece peste primul obstacol ne și pregătim să sărim peste un al doilea, în așteptarea celorlalte care se vor succeda tot mereu. Tot astfel, când ascultăm o frază, nici pe departe nu suntem atenți la cuvintele luate izolat: numai înțelesul ansamblului contează pentru noi; chiar de la început reconstituim acest înțeles în mod ipotetic; proiectăm spiritul nostru într-o anumită direcție generală, chiar de va fi să modificăm în diferite feluri această direcție pe măsură ce fraza, în desfășurarea ei, împinge atenția noastră într-unsens sau într-altul. Și aci din nou, prezentul este mai curând zărit în viitorul în care se extinde, decât sesizat în sine. Acest elan dă tuturor stărilor psihologice prin care ne face să trecem sau peste care ne face să sărim, un aspect particular, dar atât de constant încât ne dăm mai curând seama de absența lui când lipsește, decât când este prezent, prezent cu care ne-am învățat. Fiecare din noi a putut observa caracterul straniu pe care-l adoptă uneori un cuvânt familiar când ne oprim atenția asupra lui. Cuvântul apare atunci ca și cum ar fi nou; și într-adevăr, așa și este: niciodată, până atunci, conștiința nu făcuse din el un punct de oprire; ea trecea printr-însul pentru a ajunge la sfârșitul unei fraze. Nu ne este tot atât de ușor să comprimăm elanul întregii noastre vieți psihologice așa cum îl comprimăm pe acela al vorbirii noastre; dar acolo unde elanul general

slăbește, situația traversată trebuie să apară tot atât de bizară ca și sunetul unui cuvânt care se imobilizează în cursul mișcării frazei. Ea nu mai este una cu viața reală. Căutând-o, printre experiențele noastre trecute, pe aceea care îi seamănă cel mai mult o vom compara cu visul.

Dar trebuie să observăm că cea mai mare parte a subiecților, când descriu ceea ce resimt în timpul și după falsa recunoaștere, vorbește despre o impresie de vis. Iluzia este însoțită „de un fel de sentiment inanalizabil că realitatea este un vis“, ne spune dl Paul Bourget<sup>1</sup>. Într-o auto-observație, redactată în limba engleză, ce mi-a fost comunicată acum câțiva ani, am găsit epitetul „shadowy“<sup>2</sup> aplicat fenomenului în ansamblul său; autorul adaugă că fenomenul se înfățișează mai târziu, când ni-l reamintim, ca „the half forgotten relic of a dream“<sup>3</sup>. Observatori care nu se cunosc între ei, care vorbesc limbi diferite, se exprimă în această împrejurare în termeni în care unii sunt traducerea textuală a celorlalți. Impresia de vis este, așadar, aproape generală.

Trebuie însă să mai observăm și că persoanele care cunosc din propria lor experiență falsa recunoaștere au adeseori tendința de a găsi straniu un cuvânt familiar. O anchetă întreprinsă de G. Heymans i-a arătat că aceste două dispoziții erau legate una de alta<sup>4</sup>. Autorul adaugă pe drept cuvânt că teoriile curente referitoare la primul fenomen nu explică de ce el se asociază cu cel de-al doilea.

În aceste condiții nu ne este oare îngăduit să căutăm cauza inițială a falsei recunoașteri într-o oprire momentană a elanului de conștiință, oprire care nu schimbă desigur nimic în ceea ce privește materialitatea prezentului nostru, dar îl desprinde de viitorul cu care face un întreg și de acțiunea care ar fi concluzia sa normală, dându-i astfel aspectul unui simplu tablou, al unui spectacol pe care ni-l oferim singuri, al unei realități transpusă în vis? Să ne fie îngăduit să descriem o impresie personală. Nu cunoaștem din

1 Observație culeasă de dl Bernard-Leroy, *op. cit.*, p. 16.

2 Întunecos.

3 „Rămășița pe jumătate uitată a unui vis“ (n. tr.).

4 *Zeitschr. f. Psychologie*, vol. XXXVI, 1904, p. 321—343; și vol. 43, 1906, pag. 1—17.

propria experiență falsă recunoaștere, dar am încercat adeseori, de când o studiem, să ne situăm în starea sufletească descrisă de cei care au observat-o și să inducem în chip experimental fenomenul în noi. N-am izbutit niciodată pe deplin; am obținut totuși, în diferite rânduri, ceva foarte asemănător, dar foarte fugitiv. Trebuie pentru aceasta să ne găsim în fața unei scene, nu numai noi pentru noi, dar care să se deosebească în chip hotărât de cursul vieții noastre obișnuite. Va fi, de pildă, un spectacol la care asistăm în cursul unei călătorii, mai ales când călătoria a fost improvizată. În acest caz prima condiție este să încercăm o anumită mirare cu totul specială, pe care o vom numi mirarea de *a ne afla aci*. Pe această mirare se grețază un simțământ destul de diferit, care este totuși înrudit cu ea: sentimentul că *viitorul este blocat*<sup>1</sup>, că situația este detașată de tot ce o înconjoară, dar că noi suntem legați de ea. Pe măsură ce aceste două emoții se întrepătrund, realitatea pierde din soliditatea ei, iar percepția noastră a prezentului tinde, de asemenea, să se dubleze cu ceva diferit care s-ar afla îndărătul ei. Să fie oare „amintirea prezentului“ care transpare? Nu am îndrăzni să afirmăm acest lucru; s-ar părea însă că suntem atunci cu adevărat pe drumul care duce la falsă recunoaștere și că ar rămâne prea puțin de făcut pentru a ajunge la ea.

Acum, e cazul să ne întrebăm: de ce *amintirea prezentului* așteaptă, spre a se revela, ca *elanul de conștiință* să slăbească sau să se oprească? Noi nu știm nimic despre mecanismul prin care o reprezentare răsare din inconștient sau se cufundă din nou într-însul. Tot ce putem face este să apelăm la o schemă provizorie prin care să simbolizăm operația. Să revenim la aceea de care ne-am folosit mai întâi. Să ne reprezentăm totalitatea amintirilor inconștiente ca și cum ar presa asupra conștiinței, — aceasta nelăsând să treacă în principiu, decât ceea ce poate coopera la acțiune. Amintirea prezentului se străduiește și ea, la fel ca toate celelalte; ea este de altfel mai aproape de noi decât celelalte; concentrată asupra percepției noastre a prezentului, ea este tot mereu pe punctul de a pătrunde în ea. Percepția nu izbutește să scape decât printr-o continuă mișcare înainte,

---

1 În original „clos“ (îngrădit, închis).

care menține distanța. Cu alte cuvinte, o amintire nu se actualizează decât prin intermediul unei percepții: amintirea prezentului ar pătrunde, așadar, în conștiință dacă ea s-ar putea strecura în percepția prezentului. Dar aceasta are tot mereu un avans asupra ei; datorită elanului care o însuflețește, ea se află mai puțin în prezent decât în viitor. Să presupunem acum că deodată elanul se oprește: amintirea prinde din urmă percepția, iar prezentul este recunoscut în clipa când este cunoscut.

Falsa recunoaștere ar fi forma cea mai inofensivă a neatenției la viață. O coborâre constantă a nivelului atenției fundamentale se traduce prin tulburări psihologice mai mult sau mai puțin profunde și durabile. Dar se poate întâmpla ca această atenție să se mențină obișnuit la nivelul ei normal și ca insuficiența ei să se manifeste cu totul altfel: prin opriri de funcționare, în genere foarte scurte, foarte depărtate unele de altele. De îndată ce oprirea se produce, falsa recunoaștere năvălește asupra conștiinței, o acoperă timp de câteva clipe și apoi se retrage numaidecât, asemenea unui val.

Vom încheia printr-o ultimă ipoteză, pe care o lăsam să se întrevadă încă de la începutul prezentei lucrări. Dacă neatenția la viață poate adopta două forme inegal de grave nu suntem oare îndreptățiți a crede că cea de-a doua, mai inofensivă, constituie un mijloc de a ne apăra de cealaltă? Ori de câte ori o insuficiență a atenției ar risca să se traducă printr-o trecere definitivă de la starea de veghe la starea de vis, conștiința localizează răul în câteva puncte în care îi procură atenției tot atâtea scurte opriri: atenția se va putea astfel menține, tot restul timpului, în contact cu realitatea. Unele cazuri foarte precise de falsă recunoaștere ar confirma această ipoteză. Subiectul se simte mai întâi detașat de toate, ca într-un vis: el ajunge la falsa recunoaștere numaidecât după aceea, când începe să-și revină<sup>1</sup>.

Iată, așadar, cum ar sta lucrurile cu tulburarea voinței care ar prilejui falsa recunoaștere. Ea ar fi chiar cauza inițială a acestui fenomen. Cât despre cauza proximală, aceasta trebuie căutată într-altă parte, în jocul

---

1 A se vedea îndeosebi auto-observațiile lui Kraepelin, precum și acele ale domnilor Dromard și Albès, articolele citate.



combinat al percepției și al memoriei. Falsa recunoaștere rezultă din funcționarea firească a acestor două facultăți lăsate în voia lor. Ea s-ar produce în fiecare clipă dacă voința, tot mereu înclinată spre acțiune, nu ar împiedica prezentul să se întoarcă asupra lui însuși împingându-l fără încetare spre viitor. *Elanul de conștiință*, care caracterizează elanul vieții, se sustrage analizei prin simplitatea sa. În schimb, putem să studiem, în clipele în care el se diminuează, condițiile echilibrului mobil pe care-l menținuse până atunci, precum și să analizăm astfel o manifestare, în care se întrevește esența lui.

## VI

### EFORTUL INTELECTUAL<sup>1</sup>

Problema pe care o abordăm aci se deosebește de problema atenției, așa cum o pune psihologia contemporană. Când rememorăm fapte din trecut, când interpretăm fapte prezente, când auzim pe cineva vorbind, când urmărim gândirea cuiva și când ne ascultăm pe noi înșine gândind, în sfârșit, când un sistem complex de reprezentări ocupă inteligența noastră, simțim că putem adopta două atitudini diferite, una de încordare, iar cealaltă de relaxare, atitudini care se deosebesc mai ales prin aceea că sentimentul efortului este prezent într-una și absent în cealaltă. Jocul reprezentărilor este el același în ambele cazuri? Sunt elemente intelectuale de același fel și întrețin ele aceleași relații? Nu cumva am putea găsi în reprezentarea însăși, în reacțiile lăuntrice pe care ea le produce, în forma, în mișcarea și gruparea stărilor mai simple care o compun, tot ce este necesar spre a distinge gândirea care este lăsată să trăiască în voie, de gândirea care se concentrează și care face un efort? Este cazul să ne întrebăm: în sentimentul pe care-l avem despre acest efort nu cumva conștiința unei anumite *mișcări de reprezentări*, mișcare cu totul specială, ar interveni întru câtva? Iată întrebările pe care dorim să ni le punem. Ele se reduc toate la una singură: *Care este caracteristica intelectuală a efortului intelectual?*

În orice fel am rezolva problema, o vom lăsa intactă, pretindem noi, pe aceea a atenției așa cum o concep psihologii contemporani. Într-adevăr, psihologii s-au preocupat îndeosebi de atenția senzorială, adică de atenția

1 Acest studiu a apărut în *Revue Philosophique*, în ianuarie 1902.

acordată unei percepții care ar fi putut, în împrejurări favorabile, înfățișa același conținut — sau aproape — dacă atenția nu i s-ar fi adăugat, în afara acestui conținut a trebuit să căutăm aci caracterul specific al atenției. Ideea, propusă de dl Ribot, de a atribui o importanță decisivă fenomenelor motoare concomitente, și mai ales acțiunilor de oprire, este pe punctul de a deveni clasică în psihologie. Dar, pe măsură ce starea de concentrare intelectuală se complică, ea devine mai solidară cu efortul care o însoțește. Există activități ale spiritului despre care nu concepem că s-ar putea îndeplini ușor și fără efort. Oare am putea noi să inventăm, fără efort, o nouă mașină sau chiar să extragem o rădăcină pătrată? Starea intelectuală poartă așadar aci, întru câtva imprimată pe ea, pecetea efortului. Ceea ce ne determină să spunem că avem de-a face în acest caz cu o caracteristică intelectuală a efortului intelectual. E drept că dacă această caracteristică există în cazul reprezentărilor de un ordin complex și mai înalt, trebuie să regăsim ceva dintr-înșea și în stările mai simple. Nu este imposibil să descoperim urme de-ale ei până și în atenția senzorială însăși, deși acest element nu joacă decât un rol accesoriu și șters.

Pentru a simplifica cercetarea, vom examina separat diferitele genuri de muncă intelectuală, trecând de la cea mai ușoară, care este reproducerea, la cea mai grea, care este producția sau invenția. Așadar, de efortul de memorie, sau mai precis de amintire, ne vom ocupa mai întâi.

Am arătat într-un precedent eseu<sup>1</sup> că trebuie să deosebim o serie de „planuri de conștiință“, începând cu „amintirea pură“, încă netradusă în imagini distincte și sfârșind cu aceeași amintire actualizată în senzații născânde și în mișcări începute. Evocarea voluntară a unei amintiri, spunem noi, consistă în a străbate aceste planuri de conștiință unul după altul, într-o direcție determinată. Chiar în timpul în care lucrarea noastră apărea, D. S. Witasek publica un articol interesant și sugestiv<sup>2</sup> în care aceeași operație era definită „o trecere de la non-intuitiv la intuitiv“. Așadar,

---

1 *Matière et Mémoire*, Paris, 1896, cap. II și III.  
2 *Zeitschr. f. Psychologie*, octombrie 1896.

revenind asupra câtorva puncte din prima lucrare, dar și ajutându-ne de cea de-a doua, vom prezenta mai întâi, în cazul evocării amintirilor, diferența dintre reprezentarea spontană și reprezentarea voluntară.

În genere, când învățăm o lecție pe de rost, sau când încercăm să ne fixăm în memorie un grup de impresii, singurul nostru scop este de a reține bine ceea ce învățăm. Nu ne sinchisim nicidecum de ceea ce vom avea de făcut mai târziu pentru a ne reaminti ceea ce am învățat. Mecanismul amintirii ne este indiferent; esențial este să putem evoca amintirea, oricum, ori de câte ori am avea nevoie de ea. Iată pentru ce folosim simultan sau succesiv procedeele cele mai diverse, făcând să intervină atât memoria mecanică cât și memoria logică, juxtapunând între ele imaginile auditive, vizuale și motrice în scopul de a le reține așa cum sunt în stare brută sau încercând dimpotrivă să le substituim o idee simplă care să le exprime sensul și care să îngăduie, eventual, să reconstituim seria lor. Iată și pentru ce, când vine clipa să ne amintim, noi nu recurgem exclusiv la inteligență, nici exclusiv la automatism: automatismul și reflecția se amestecă aci în mod intim, o imagine evocând o altă imagine, în același timp în care spiritul lucrează asupra unor reprezentări mai puțin concrete. De aci extrema dificultate pe care o încercăm de a defini cu precizie diferența dintre cele două atitudini pe care le adoptă spiritul când își reamintește mecanic toate părțile unei amintiri complexe și când, dimpotrivă, el le reconstituie, în mod activ. Întâlnim aproape întotdeauna o parte de evocare mecanică și o parte de reconstituire logică, atât de bine amestecate împreună încât nu am putea spune unde începe una și unde sfârșește cealaltă. Totuși, se întâlnesc cazuri excepționale în care ne propunem să învățăm o lecție complicată în vederea unei evocări instantanee și, pe cât se poate, mecanice. Pe de altă parte, există cazuri în care știm că lecția ce urmează s-o învățăm nu va trebui niciodată să fie amintită dintr-o dată, ci va trebui dimpotrivă să facă obiectul unei reconstituiri treptate și reflectate. Să cercetăm, așadar, întâi aceste cazuri extreme. Vom vedea că, după modul în care va trebui să ne amintim, procedăm cu totul altfel pentru a reține. Pe de altă parte lucrul *sui generis*

pe care, dobândind amintirea, îl efectuăm pentru a favoriza efortul inteligent de evocare, sau dimpotrivă spre a-l face inutil, ne va da informații cu privire la natura și la condițiile acestui efort.

Într-o interesantă pagină a *Confidențelor* sale, Robert Houdin<sup>1</sup> a explicat cum a procedat pentru a-i dezvolta fiului său de o vârstă fragedă o memorie intuitivă și instantanee<sup>2</sup>. El începu prin a-i arăta copilului o piatră de domino, anume pe cinci-patru, cerându-i totalul punctelor, dar *fără a-l lăsa să numere*. Acestei pietre el i-a adăugat atunci o alta, pe patru-trei, cerând și de astă dată un răspuns imediat. La aceasta se mărgini prima lecție. A doua zi, el izbutea să obțină dintr-o singură privire, suma a trei și chiar patru pietre, iar a treia zi, suma a cinci din ele: făcând zilnic noi progrese, copilul sfârși prin a obține instantaneu totalul punctelor a douăsprezece dominouri. „Acest rezultat fiind atins, ne-am apucat de o treabă mult mai dificilă, cu care ne-am îndeletnicit timp de mai bine de o lună. Treceam, fiul meu și cu mine, destul de repede prin fața unui magazin cu jucării pentru copii sau oricare alt magazin care avea în vitrină obiecte diferite, și aruncam asupra lor o privire atentă. Câțiva pași mai departe, scoteam din buzunar o hârtie și un creion și ne străduiam fiecare, separat, să descriem un număr cât mai mare de obiecte pe care le-am putut reține în acel scurt interval... I se întâmpla adeseori fiului meu să noteze vreo patruzeci de obiecte...” Scopul acestei educații speciale era de a-l face pe copil capabil să zărească și să rețină dintr-o singură privire, într-o sală de spectacol, toate obiectele purtate asupra lor de toți cei prezenți: după care, cu ochii legați el simula o a doua vedere, descriind în urma unui semn convențional al tatălui său un obiect ales la întâmplare de unul dintre spectatori. Această memorie vizuală se dezvoltase în așa măsură încât după câteva clipe petrecute în fața unei biblioteci copilul reținea un număr destul de mare de titluri, precum și locul exact ocupat de volumele corespunzătoare. El realiza întru câtva, o fotografie mentală a ansamblului, care-i

---

1 Celebru scamator din secolul al XIX-lea (n. tr.).

2 Robert Houdin, *Confidences*, Paris, 1861, T. I., p. 8 și următ.

îngăduia apoi rememorarea imediată a părților. Dar chiar de la prima lecție, și în însăși interdicția de a aduna între ele punctele dominourilor, zărim resortul principal al acestui educații a memoriei. Orice *interpretare* a imaginii vizuale era exclusă din actul de a vedea: inteligența era menținută pe planul imaginilor vizuale.

Pe planul imaginilor auditive sau al imaginilor de articulație va trebui să concentrăm inteligența spre a avea o memorie de același gen a urechii. Printre metodele propuse pentru predarea limbilor figurează și aceea a lui Prendergast<sup>1</sup>, al cărei principiu a fost folosit de multe ori. Ea constă în a-l face pe elev să rostească mai întâi fraze, a căror semnificație el nu are voie s-o caute. Nu sunt date niciodată cuvinte izolate: întotdeauna propozițiuni complete, ce vor trebui repetate mașinal. Dacă elevul caută să ghicească sensul, rezultatul este compromis. Dacă el ezită o clipă, totul trebuie luat de la început. Variind locul cuvintelor, realizând schimburi de cuvinte între fraze, facem ca sensul să se desprindă de la sine pentru ureche, oarecum fără ca inteligența să intervină. Scopul urmărit este de a obține din partea memoriei o amintire instantanee și ușoară. Întreaga stratagemă constă în a face spiritul să evolueze, cât mai mult posibil, printre imagini de sunete sau de articulație, fără să intervină elemente mai abstracte, exterioare planului senzațiilor și al mișcărilor.

Facilitatea de evocare a unei amintiri complexe ar fi, așadar, în raport direct cu tendința elementelor sale de a se desfășura pe același plan de conștiință. Într-adevăr, fiecare dintre noi a putut face această observație asupra lui însuși. Ne-a rămas întipărită în memorie vreo poezie învățată la școală? Ne dăm seama recitind-o că un cuvânt cheamă după el un alt cuvânt și că a ne gândi la sens ar îngreuna mai curând decât ar favoriza mecanismul amintirii. Într-un asemenea caz, amintirile pot fi auditive sau vizuale. Dar ele sunt întotdeauna și motrice. S-ar putea chiar spune că ne este greu să deosebim ceea ce este amintire a urechii de ceea ce este deprindere de articulație. Dacă ne oprim în mijlocul recitării, simțământul nostru al „incompletului“ ni se va părea că se datorează fie faptului că restul poezici

---

1 Prendergast, *Handbook of the mastery series*, London, 1868.

continuă să se deruleze în memoria noastră, fie aceluia că mișcarea de articulație nu a mers până la capătul elanului ei și ar vrea să-l epuizeze, fie, și aceasta de cele mai multe ori, totdeodată și unuia și celuilalt. Trebuie însă să observăm că aceste două grupuri de amintiri, — amintiri auditive și amintiri motrice, — sunt de același ordin, la fel de concrete, la fel de înrudite cu senzația: pentru a reveni la expresia pe care am mai folosit-o, ele sunt pe un același „plan de conștiință“.

Și dimpotrivă, dacă amintirea este însoțită de un efort, înseamnă că spiritul se mișcă de pe un plan pe altul.

Cum am putea învăța pe de rost, dacă nu facem acest lucru în vederea unei evocări instantanee? Tratatul de mnemotehnică ne spun cum, dar fiecare dintre noi ghicește singur. Citim textul respectiv cu atenție, apoi îl împărțim în fragmente pe secțiuni, ținând seama de organizarea lui lăuntrică. Obținem astfel o vedere schematică a ansamblului. Atunci, în cadrul schemei, inserăm expresiile cele mai remarcabile. Legăm de ideea dominantă ideile subordonate, de ideile subordonate cuvintele predominante și reprezentative, în sfârșit, de aceste cuvinte, cuvintele intermediare care le leagă ca într-un lanț. „Talentul mnemotehnistului constă în a prinde într-un fragment de proză acele idei care ies în relief, acele fraze scurte, acele cuvinte simple care antrenează după sine pagini întregi.“<sup>1</sup> Astfel se exprimă un tratat. Un altul chunță regula următoare: „Să se reducă în formule scurte și substanțiale..., și să se noteze în fiecare formulă cuvântul sugestiv... să se asocieze toate aceste cuvinte între ele și să se formeze astfel un lanț logic de idei“<sup>2</sup>. De această dată imaginile nu mai sunt legate, mecanic, unele de altele, fiecare urmând s-o determine pe aceea care vine după ea. Ne transportăm, pur și simplu, într-un punct în care multiplicitatea imaginilor pare să se condenseze într-o reprezentare unică, simplă și indivizibilă. Această reprezentare o încredințăm memoriei. Astfel, când va veni momentul amintirii, vom coborî din vârful piramidei către bază. Vom trece,

---

1 Audibert, *Traité de mnemotechnie générale*, Paris, 1840, p. 173.

2 André, *Mnemotechnie rationelle*, Angers, 1894.

din planul superior în care totul era adunat într-o singură reprezentare, la planuri din ce în ce mai puțin înalte, din ce în ce mai apropiate de senzație, în care reprezentarea simplă este fărâmițată în imagini, în care imaginile se dezvoltă în fraze și în cuvinte. Ce-i drept însă, amintirea nu va fi imediată și ușoară. Ea va fi însoțită de un efort.

Cu această de-a doua metodă, va fi desigur nevoie de mai mult timp pentru a ne aminti, dar va trebui mai puțin timp pentru a învăța. După cum adeseori s-a observat, perfecționarea memoriei constă mai puțin într-o dezvoltare a aptitudinii de a reține, decât într-o mai mare îndemânare în a diviza, a coordona și a înlănțui ideile. Predicatorului citat de W. James îi trebuiau mai întâi trei sau patru zile pentru a învăța o predică pe de rost. Cu timpul nu i-au mai fost necesare decât două, apoi una; în cele din urmă, o unică lectură, atentă și *analitică*, era de ajuns<sup>1</sup>. Evident, progresul nu constă, aci decât într-o aptitudine crescândă de-a face să conveargă toate ideile, toate imaginile, toate cuvintele, într-un singur punct. E vorba să obținem acea unică monedă față de care tot restul nu este decât mărunțiș.

Ce este această monedă unică? Cum de încap implicit atâtea imagini diferite într-o reprezentare simplă? Vom reveni asupra acestui punct. Ne vom mărgini deocamdată să dăm reprezentării simple, dezvoltabilă în imagini multiple, un nume care să ne îngăduie s-o recunoaștem; făcând apel la limba greacă, vom spune că ea este o *schemă dinamică*. Înțelegem prin aceasta că mai curând decât imaginile înseși această reprezentare conține indicația a ce anume trebuie să facem spre a le reconstitui. Ea nu este un extras de imagini, obținut prin sărăcirea fiecăreia din ele: de ar fi așa, nu am înțelege cum de schema ne îngăduie, în multe cazuri, să regăsim integral imaginile. Ea nu este nici, sau cel puțin ea nu este numai, reprezentarea abstractă a ceea ce înseamnă ansamblul imaginilor. Fără îndoială, ideea semnificației ocupă un loc important în această schemă; dar, pe lângă că este greu de spus ce anume devine această idee a semnificației imaginilor când o desprindem complet de imaginile înseși, este clar că aceeași sem-

---

1 W. James, *Principles of Psychology*, vol. I, p. 667 (notă).



nificație logică poate aparține unei serii de imagini cu totul diferite și că ea nu ar fi suficientă, prin urmare, să ne facă să reținem și să reconstituim o anumită serie determinată de imagini, cu excluderea celorlalte. Schema este ceva anevoie de definit, dar fiecare dintre noi simte ce este ea și va înțelege care este natura ei dacă va compara între ele diferitele genuri de memorie, mai ales memoriile tehnice sau profesionale. Nu putem intra aci în amănunte. Vom spune totuși câteva cuvinte despre o memorie care, în ultimii ani, a făcut obiectul unui studiu deosebit de atent și pătrunzător, memoria jucătorilor de șah<sup>1</sup>.

Se știe că unii jucători de șah sunt în stare să joace simultan mai multe partide fără a privi tablele de șah. La fiecare mișcare a unuia dintre adversarii lor li se indică noua poziție a piesei deplasate. Ei mișcă atunci o piesă a propriului lor joc, și astfel, „jucând pe nevăzute“, reprezentându-și în minte în fiecare clipă pozițiile respective ale tuturor pieselor de pe toate tablele de șah, ei izbutesc să câștige partidele simultane având adeseori în fața lor jucători iscusiți. Într-o pagină foarte cunoscută a cărții sale asupra inteligenței, Taine a analizat această aptitudine, după indicațiile ce i le-a dat unul dintre prietenii săi<sup>2</sup>. Ar fi vorba, după părerea lui, de o memorie pur vizuală. Jucătorul ar vedea neconținut, ca într-o oglindă lăuntrică, imaginea fiecăreia din table cu piesele sale așa cum se înfățișa la ultima mișcare.

Ei bine, din ancheta întreprinsă de dl Binet pe lângă un anumit număr de „jucători pe nevăzute“ o concluzie foarte precisă pare să se desprindă, anume că imaginea tablei cu piesele sale nu i se înfățișează memoriei așa cum este, „ca într-o oglindă“, ci că ea cere în fiecare clipă, un efort de reconstituire din partea jucătorului. Ce este oare acest efort? Care sunt elementele efectiv prezente în memorie? Iată în ce privință ancheta a dus la rezultate neașteptate. Jucătorii consultați sunt în primul rând de acord în a declara că a vedea în gând piesele le-ar fi mai curând dăunător decât util; ceea ce ei rețin și-și reprezintă din fiecare piesă, nu este aspectul ei

---

1 Binet, *Psychologie des grands calculateurs et joueurs d'échecs*, Paris, 1894.

2 Taine, *De L'Intelligence*, Paris, 1870, t. I, p. 81 și urmât.

exterior, ci puterea ei și valoarea ei, în sfârșit, funcția ei. Un nebun nu este o bucată de lemn de formă mai mult sau mai puțin bizară, el este o „forță oblică“. Turnul este o anumită putere de a merge în linie dreaptă, „calul, o piesă aproximativ echivalentă cu trei pioni, piesă ce se mișcă conform unei legi cu totul speciale“ etc. Iată cum stau lucrurile cu piesele. Iată acum cum decurge partida. Ceea ce este prezent în mintea jucătorului, este o compoziție de forțe sau mai curând o relație între puteri aliate sau ostile. Jucătorul reface în gând istoria partidei, de la începutul ei. El reconstituie evenimentele secesive care au dus la situația actuală. El obține astfel o reprezentare a ansamblului care-i îngăduie, în orice moment, să vizualizeze elementele. Această reprezentare abstractă alcătuiește *un tot*. Ea implică o pătrundere reciprocă a tuturor elementelor unele într-altele. Dovadă; fiecare partidă îi apare jucătorului cu o fizionomie care îi este proprie. Ea îi dă o impresie *sui generis*. „O percep așa cum muzicianul percepe în ansamblul său un acord“, spune unul dintre personajele consultate. Și tocmai această diferență de fizionomie îi îngăduie să rețină mai multe partide fără a le confunda între ele. Așadar, și aci, din nou avem de-a face cu o schemă reprezentativă a întregului, iar această schemă nu este un extras, nici un rezumat. Ea este tot atât de completă pe cât va fi de completă imaginea odată reînviată, dar ea conține în stare de implicație reciprocă ceea ce imaginea va dezvolta în părți exterioare unele altora.

Analizați efortul ce-l faceți când evocați anevoie o amintire simplă. Porniți de la o reprezentare în care simțiți că sunt date unul într-altul elemente dinamice foarte diferite. Această implicație reciprocă, și prin urmare această complicație interioară, este un lucru atât de necesar, ea este atât de evident esențialul reprezentării schematice, încât schema va putea, dacă imaginea ce trebuie evocată e simplă, să fie cu mult mai puțin simplă decât ea. Nu voi căuta prea departe pentru a găsi un exemplu. Cu câțva timp în urmă, așternând pe hârtie planul prezentului articol și întocmind lista lucrărilor de consultat, am vrut să scriu numele lui Prendergast, autorul a cărui metodă intuitivă o citam adineaori și ale cărui publicații le citisem altădată printre numeroase alte scrieri referitoare la memorie. Nu puteam

Însă nici să regăsesc acest nume, nici să-mi amintesc lucrarea în care-l văzusem mai întâi citat. Am notat fazele procesului prin care încercam să evoc numele recalitrant. Am pornit de la impresia generală ce-mi rămăsese despre el. Era o impresie de ceva straniu, dar nu de ceva straniu nedeterminat. Era în ea ceva ca o notă dominantă de barbarie, de tâlhărie, simțământul pe care mi l-ar fi putut lăsa o pasăre de pradă năpustindu-se asupra prăzii sale, apucând-o cu ghearele și luând-o cu ea. Îmi dau scama acum că cuvântul *prendre*<sup>1</sup>, care era aproximativ prefigurată de primele două silabe ale numelui căutat, trebuie să fi intervenit într-o mare măsură în impresia mea; nu știu însă dacă această asemănare ar fi fost suficientă pentru a determina o nuanță de sentiment atât de precisă; și văzând cu câtă îndărătnicie numele de „Arbogast“ se înfățișează astăzi spiritului meu când mă gândesc la „Prendergast“, mă întreb dacă nu cumva făcusem să fuzioneze împreună ideea generală de a lua și numele de „Arbogast“: acest din urmă nume, care-mi rămăsese de pe timpul când învățam istoria romană, evoca în memoria mea vagi imagini de barbarie. Totuși nu sunt sigur de acest lucru; și tot ce pot afirma este că impresia lăsată în mintea mea era absolut *sui generis* și că ea tindea, în ciuda numărului mare de dificultăți, să se transforme într-un nume propriu. Îndeosebi literele *d* și *r* erau readuse în memoria mea de această impresie. Ele nu erau însă readuse ca niște imagini vizuale sau auditive, sau chiar ca niște imagini motrice gata făcute. Ele se înfățișau ca indicând o anumită *direcția de efort* de urmat spre a ajunge la articularea numelui căutat. Mi se părea, greșit de altfel, că aceste litere trebuiau să fie cele dintâi ale cuvântului, tocmai pentru că ele păreau să-mi arate un drum. Îmi spuneam că încercând să combin cu ele rând pe rând diferite vocale, voi reuși să rostesc prima silabă și să iau astfel un elan care să mă ducă până la capătul cuvântului. Ar fi sfârșit acest efort prin a izbuti? Nu știu, dar încă nu-l dusesem foarte departe când brusc îmi veni în minte că numele era citat într-o notă a cărții lui Kay asupra educației memoriei și că de altfel acolo făcusem cunoștință cu el. Acolo l-am și căutat

---

1 A lua (n. t.).

imediat. Poate că reînvierea subită a amintirii utile să fi fost efectul întâmplării. Dar se mai poate și ca efortul destinat a converti schema în imagini să-și fi depășit ținta, evocând atunci, în locul imaginii însăși, împrejurările care o încadraseră la început.

În aceste exemple, efortul memoriei pare să fi avut drept scop principal *dezvoltarea* unei scheme dacă nu chiar simplă, cel puțin concentrată, într-o imagine alcătuită din elemente distincte și mai mult sau mai puțin independente unele de altele. Când ne lăsăm memoria să rătăcească la întâmplare, fără efort, imaginile se succed imaginilor, toate situate pe un același plan de conștiință. Dimpotrivă, de îndată ce facem un efort pentru a ne aminti, s-ar zice că ne ridicăm la un etaj superior pentru a coborî apoi progresiv către imaginile ce trebuiesc evocate. Dacă, în primul caz, asociind imagini cu imagini, procedăm adoptând o mișcare pe care o vom numi de pildă orizontală, pe un plan unic, va trebui să spunem că, în cel de-al doilea, mișcarea este verticală și ne face să trecem de pe un plan pe un altul. În primul caz, imaginile sunt omogene între ele, dar reprezintă obiecte diferite; în cel de-al doilea, se poate spune că un singur și același obiect este reprezentat în toate momentele operației, dar că el este reprezentat în chipuri diferite, prin stări intelectuale eterogene între ele, când prin scheme și când prin imagini, schema tinzând către imagine pe măsură ce mișcarea de coborâre se accentuează. În sfârșit, fiecare dintre noi are sentimentul precis al unei operații care s-ar desfășura în extensiune și la suprafață într-un caz, în intensitate și în adâncime în celălalt.

Este rar, de altfel, ca cele două operații să se îndeplinească izolat și ca noi să le întâlnim în stare pură. Cele mai multe din actele de evocare cuprind totodată o coborâre a schemei spre imagine și o plimbare printre imaginile înseși. Astfel subliniem că, după cum am arătat la începutul prezentului studiu, un act de memorie include obișnuit o parte de efort și o parte de automatism. Mă gândesc în clipa de față la o lungă călătorie pe care am făcut-o altădată. Incidentele acestei călătorii îmi revin în minte într-o ordine oarecare, ele solicitându-se mecanic unele pe altele. Dar dacă

fac un efort pentru a rememora cutare sau cutare perioadă a ei, aceasta înseamnă că merg de la ansamblul perioadei la părțile care o alcătuiesc, întregul apărându-mi mai întâi ca o schemă indivizibilă, cu o anumită coloratură afectivă. Adeseori, după ce se vor fi jucat pur și simplu între ele, imaginile îmi cer să recurg la schemă pentru a le completa. Dar când am simțământul efortului, el se produce pe traiectoria care duce de la schemă la imagine.

Vom trage pentru moment concluzia că *efortul de evocare consistă în a converti o reprezentare schematică ale cărei elemente se întrepătrund, într-o reprezentare cuprinzând imagini ale cărei părți se juxtapun.*

Ar trebui acum să studiem efortul de înțelegere intelectuală în genere, acela pe care-l facem pentru a înțelege și interpreta. Mă voi mărgini aci la unele indicații, pentru restul făcând trimiterea la o lucrare anterioară<sup>1</sup>.

Actul de înțelegere intelectuală îndeplinindu-se neconținut, este greu să spunem aci unde începe și unde sfârșește efortul intelectual. Există totuși un anumit fel de a înțelege și de a interpreta care exclude efortul și există un altul care, fără a-l implica în mod necesar, poate fi observat în genere acolo unde el se produce.

Înțelegerea intelectuală de primul fel este aceea care, dată fiind o percepție mai mult sau mai puțin complexă, consistă în a-i da o replică automată, printr-un act adecvat. Ce înseamnă oare a recunoaște un obiect uzual, dacă nu a ști să ne folosim de el? Și ce înseamnă „să știm să ne folosim de el“ dacă nu să schițăm mașinal, când îl percepem, acțiunea pe care deprinderea a asociat-o cu această percepție? Știm că primii observatori dăduseră numele de *apraxie* orbirii psihice, exprimând prin aceasta că inaptitudinea de a recunoaște obiectele uzuale este mai ales o neputință de a le folosi<sup>2</sup>. Această înțelegere intelectuală în întregime automată merge

---

1 *Maière et Mémoire*, p. 229-271.

2 Kussmaul, *Les troubles de la parole*, Paris, 1884, p. 233. Allen Sarr, *Apraxia and Aphasia, Medical Record*, oct. 1888. Cf. Laquer, *Neurolog. Centralblatt*, iunie 1888. Nodet, *Les Agnosies*, Paris, 1899; și Claparède, *Rev. générale sur l'agnosie, Année psychologique*, VI, 1900, p. 85 și urmât.

de altfel cu mult mai departe decât ne închipuim. Conversația curentă se compune în mare parte din răspunsuri gata făcute la întrebări banale, răspunsul urmând întrebării fără ca inteligența să se intereseze de sensul unuia sau al celeilalte. Astfel niște demenți vor duce o conversație aproape coerentă asupra unui subiect simplu, deși ei nu mai știu ce spun<sup>1</sup>. Lucrul acesta a fost observat de nenumărate ori; putem să legăm cuvinte de cuvinte, lăsându-ne călăuziți de compatibilitatea sau incompatibilitatea, ca să zicem așa, muzicală a sunetelor între ele și să alcătuim astfel fraze care să stea în picioare, fără ca inteligența propriu-zisă să aibă vreun amestec direct. În aceste exemple, interpretarea senzațiilor se face de îndată, prin mișcări. Spiritul rămâne, după cum spuneam, pe un singur și același „plan de conștiință“.

Cu totul alta este adevărata înțelegere intelectuală. Ea consistă într-o mișcare a spiritului care oscilează între percepții sau imagini, de o parte, și semnificația lor de alta. Care este direcția esențială a acestei mișcări? S-ar putea crede că pornim aci de la imagini spre a ne ridica până la semnificația lor, căci imaginile sunt date mai întâi și că a „înțelege“ constă, în fond, în a interpreta percepții sau imagini. Fie că e vorba de a urmări o demonstrație, de a citi o carte, de a înțelege ce ni se spune, întotdeauna percepție sau imagini îi sunt înfățișate inteligenței pentru a fi traduse de ea în relații, ca și cum ea ar trebui să meargă de la concret la abstract. Aceasta nu este însă decât o aparență și este ușor de văzut că spiritul face în realitate contrariul în efortul de interpretare.

Acest lucru este evident în cazul unei operații matematice. Putem urmări un calcul dacă nu-l refacem noi înșine? Înțelegem soluția unei probleme altfel decât rezolvând problema la rândul nostru? Calculul este scris pe tablă, soluția este imprimată într-o carte sau expusă prin viu grai; dar cifrele pe care le vedem nu sunt decât stâlpii indicatori la care ne referim spre a fi siguri că nu greșim drumul; frazele pe care le citim sau le auzim nu au un sens complet pentru noi decât atunci când suntem în stare să le

---

1 Robertson, *Reflex speech, Journal of mental Science*, aprilie 1888; Faré, *Le langage réflexe, Revue philosophique*, ianuarie 1896.

regăsim noi înșine, să le creăm din nou, ca să zicem așa, extrăgând dinlăuntrul nostru expresia adevărului matematic pe care ele îl conțin. De-a lungul unei demonstrații văzute sau auzite noi culegem câteva sugestii, alegem câteva puncte de reper. De la aceste imagini vizuale sau auditive am trecut la reprezentări abstracte de relație. Pornind atunci de la aceste reprezentări le desfășurăm în cuvinte imaginate care reușesc să întâlnească cuvintele citite sau auzite și să li se suprapună.

Dar nu stau oare lucrurile la fel cu orice efort de interpretare? Raționăm uncori ca și cum a citi și a asculta înseamnă a ne sprijini pe cuvintele văzute și auzite pentru a ne ridica de la fiecare din ele la ideea corespunzătoare și a juxtapune apoi aceste idei diferite între ele. Studiul experimental al lecturii și al audiției cuvintelor ne arată că lucrurile se petrec cu totul altfel. Mai întâi, ceea ce vedem dintr-un cuvânt în lectura curentă se reduce la prea puțin lucru; câteva litere — ba chiar mai puțin, câteva linii verticale sau trăsături caracteristice. Experiențele lui Cattell, ale lui Goldscheider și Müller, ale lui Pillsbury (criticate ce-i drept de Erdmann și Doge) par concludente în această privință. Nu mai puțin instructive sunt cele ale lui Bangley referitoare la audiția vorbirii; ele stabilesc cu precizie că noi nu auzim decât o parte din cuvintele rostite. Dar independent de orice experiență științifică, fiecare dintre noi a putut constata imposibilitatea în care el se găsește de a percepe distinct cuvintele unei limbi pe care nu o cunoaște. Adevărul este că, în asemenea cazuri, viziunea și audiția brută se limitează la a ne procura puncte de reper sau mai curând să ne făurească un cadru pe care-l umplem cu amintirile noastre. A crede că începem prin a vedea și prin a auzi și că apoi, percepția odată constituită, o confruntăm cu o amintire asemănătoare pentru a o recunoaște, ar însemna să săvârșim aci o stranie eroare în ceea ce privește mecanismul recunoașterii. În realitate amintirea este aceea care ne face să vedem și să auzim; cât despre percepție ea ar fi incapabilă prin ea însăși, să evoce amintirea care seamănă cu ea, deoarece ar trebui pentru aceasta, ca ea să fi și prins formă și să fie suficient de completă; dar ea nu devine percepție completă și nu dobândește o formă distinctă decât prin amintirea însăși, care se

insinuează într-însa și-i procură cea mai mare parte din materia ei. Dar dacă așa stau lucrurile, e firesc să credem că *sensul* ar fi în primul rând acela care ne călăuzește în reconstituirea formelor și a sunetelor. Ceea ce vedem din fraza citită, ceea ce auzim din fraza rostită, reprezintă exact atât cât este necesar spre a ne situa în ordinea de idci corespunzătoare: atunci, pornind de la idee, adică de la relații abstracte, noi le materializăm, prin imaginație, în cuvinte ipotetice care încearcă să se suprapună peste ceea ce vedem și auzim. Interpretarea este, așadar, în realitate o reconstrucție. Un prim contact cu imaginea îi imprimă gândirii abstracte direcția ei. Aceasta se dezvoltă apoi în imagini reprezentate care iau la rândul lor contact cu imaginile percepute, calcă pe urmele lor, se străduiesc să li se suprapună. Atunci când suprapunerea este perfectă, percepția este complet interpretată.

Acest efort de interpretare este prea ușor, când auzim vorbind propria noastră limbă, deoarece avem timpul să-l descompunem în diferitele sale faze. Suntem însă pe deplin conștienți de el când ducem o conversație într-o limbă străină pe care o cunoaștem imperfect. Ne dăm prea bine seamă atunci că sunetele auzite distinct ne folosesc drept puncte de reper, că ne situăm din capul locului într-o ordine de reprezentări mai mult sau mai puțin abstracte, sugerate de ceea ce urechea noastră aude, și că o dată adoptat acest *ton* intelectual, noi mergem, împreună cu sensul conceput, în întâmpinarea sunetelor percepute. Pentru ca interpretarea să fie exactă, trebuie ca joncțiunea să aibă loc.

De altfel, cum ar putea fi posibilă interpretarea dacă am ajunge într-adevăr de la cuvinte la idci? Cuvintele unei fraze nu au un înțeles absolut. Fiecare din ele își însușește o nuanță de semnificație proprie celor ce-l precedă și celor ce-i urmează. Cuvintele unei fraze nu sunt nici ele, toate, în stare să evoce o imagine sau o idee independentă. Multe din ele exprimă relații și nu le exprimă decât prin locul ce-l ocupă în ansamblu, precum și prin legătura lor cu alte cuvinte ale frazei. O inteligență care ar parcurge neconținut drumul de la cuvânt la idee ar fi tot mereu buimacă și,



ca să spunem așa, rătăcitoare. Înțelegerea pe cale intelectuală nu poate fi categorică și sigură decât dacă pornim de la înțelesul presupus, reconstituit ipotetic, dacă coborâm de acolo la fragmentele de cuvinte realmente percepute, dacă ne orientăm meru după ele și dacă ne folosim de ele ca de niște simple jaloane pentru a desena în toate sinuozitățile sale curba specială a drumului pe care-l va urma inteligența.

Nu pot aborda aci problema atenției senzoriale. Cred însă că atenția voluntară, aceea care este sau nu poate fi însoțită de un sentiment de efort, se deosebește tocmai aci de atenția mașinală prin aceea că pune în joc elemente psihologice situate pe planuri de conștiință diferite. În atenția pe care o manifestăm în mod mecanic, se găsesc mișcări și atitudini favorabile percepției distincte, care răspund la chemarea percepției confuze. Nu pare însă să existe vreodată atenție voluntară fără o „pre-percepție“ după cum spunea Lewes<sup>1</sup>, adică fără o reprezentare care să fie, când o imagine anticipată, când ceva mai abstract, — o ipoteză relativă asupra semnificației a ceea ce vom percepe și asupra relației probabile a acestei percepții cu anumite elemente ale experienței trecute. Sensul veritabil al oscilațiilor atenției este foarte discutat. Unii îi atribuiau fenomenului o origine centrală, alții o origine periferică. Dar chiar dacă nu acceptăm prima teză, s-ar părea că trebuie să reținem ceva din ea și să admitem că atenția nu se poate concepe fără o anumită proiectare excentrică de imagini care coboară către percepție. Ne-am explica astfel efectul atenției, care este fie de a intensifica imaginea, așa cum pretind unii autori, fie cel puțin de a o face mai clară și mai distinctă. Oare am putea înțelege îmbogățirea progresivă a percepției prin atenție, dacă percepția brută ar fi altceva aci decât un simplu mijloc de sugestie, un apel, adresat îndeosebi memoriei? Percepția brută a anumitor părți sugerează o reprezentare schematică a ansamblului și prin aceasta a relațiilor părților între ele. Dezvoltând această schemă în imagini-amintiri, încercăm să facem să coincidă aceste imagini-amintiri cu amintirile percepute. Dacă nu izbutim, ne îndreptăm către o altă reprezentare sche-

1 Lewes, *Problems of life and Mind*, Londres, 1879, t. III, p. 106.

matică. Și întotdeauna partea pozitivă, utilă, a acestei operații înseamnă să mergem de la schemă la imaginea percepută.

Efortul intelectual de interpretare, de înțelegere, de atenție, este, așadar, o mișcare a „schemei dinamice“ în direcția imaginii care o dezvoltă. El este o transformare continuă de relații abstracte sugerate de obiectele percepute, în imagini concrete, în stare de a se suprapune acestor obiecte. Fără îndoială sentimentul efortului nu se produce întotdeauna în cursul acestei operații. Vom vedea în curând ce condiție specială îndeplinește operația când efortul i se adaugă. Dar numai în cursul unei dezvoltări de acest gen avem conștiința unui efort intelectual. *Sentimentul efortului de înțelegere intelectuală se produce pe traiectoria dintre schemă și imagine.*

Ar rămâne să vedem dacă această lege se aplică celor mai înalte forme ale efortului intelectual: mă refer la efortul de invenție. După cum observa dl Ribot, a crea imaginații înseamnă a rezolva o problemă<sup>1</sup>. Dar cum am putea rezolva o problemă, altfel decât presupunând-o mai întâi rezolvată? Ne reprezentăm, spune dl Ribot, un ideal, adică un anumit efect obținut și căutăm atunci prin ce combinație de elemente poate fi obținut acest efect. Ajungem dintr-un salt la rezultatul complet, la scopul pe care ne-am propus să-l atingem: tot efortul de invenție reprezintă atunci o încercare de a umple intervalul peste care am sărit și de a ajunge din nou la același scop, urmând de astă dată firul continuu al mijloacelor care ar realiza-o. Dar cum să zărim aci scopul în lipsa mijloacelor, întregul în lipsa părților? Nicidecum sub formă de imagini, din moment ce o imagine care ne-ar face să vedem efectul îndeplinindu-se ne-ar arăta în interiorul acestei imagini, mijloacele prin care efectul se îndeplinește. Vrând-nevrând va trebui să admitem că întregul ni se înfățișează ca o schemă și că invenția constă tocmai în a converti schema în imagine.

Inventatorul care vrea să construiască o anumită mașină își imaginează lucrul ce trebuie obținut. Forma abstractă a acestei munci evocă succesiv în mintea lui, pe cale de tatonări și experiențe, forma concretă a diverselor

---

1 Ribot, *L'imagination creatrice*, Paris, 1900, p. 130.

mişări componente care ar realiza mişcarea totală, apoi aceea a pieselor şi a combinaţiilor de piese capabile de a realiza aceste mişcări parţiale. În această clipă precisă invenţia a căpătat formă: reprezentarea schematică a devenit o reprezentare-imagie. Scriitorul care scrie un roman, autorul dramatic care creează personaje şi situaţii, muzicianul care compune o simfonie şi poetul care compune o odă, cu toţii au mai întâi în minte ceva simplu şi abstract, vreau să zic incorporat. Acest ceva este, pentru muzician sau poet, o impresie nouă ce trebuie tradusă în sunete sau imagini. El este, pentru romancier sau dramaturg, o teză ce urmează a fi dezvoltată în evenimente, un sentiment, individual sau social, care trebuie materializat în personaje vii. Lucrămpe o schemă a întregului, iar rezultatul este obţinut când ajungem la o imagine distinctă a elementelor. M. Paulhan a arătat cu exemple din cele mai interesante cum invenţia literară şi poetică merge astfel de la „abstract la concret“, adică în fond, de la întreg la părţi şi de la schemă la imagine<sup>1</sup>.

De altfel, nici pe departe schema nu rămâne imuabilă de-a lungul operaţiei. Ea este modificată chiar de imaginile care încearcă s-o umple. Uneori nu mai rămâne nimic din schema iniţială în imaginea definitivă. Pe măsură ce inventatorul realizează amănuntele maşinii sale, el renunţă la o parte din ceea ce voia să obţină de la ea sau obţine altceva. Şi tot aşa personajele create de romancier sau de poet exercită o reacţie asupra ideii sau a sentimentului pe care ele sunt menite să le exprime. Mai ales aici intervine neprevăzutul; am putea spune că el constă în mişcarea prin care imaginea se întoarce spre schemă pentru a o modifica sau a o face să dispară. Dar efortul propriu-zis se întâlneşte pe traiectoria care duce de la schemă, invariabilă sau schimbătoare, la imaginile ce trebuie s-o umple.

Şi iarăşi, nici pe departe schema nu precede întotdeauna imaginea în chip explicit. Dr. Ribot a arătat că trebuie să deosebim două forme ale imaginaţiei creatoare, una intuitivă, cecalaltă însoţită de reflecţiune. „Cea dintâi merge de la unitate la amănunte..., cca de-a doua trece de la amă-

---

1 M. Paulhan, *Psychologie de l'invention*, Paris, 1901, cap. IV.

nunte la unitatea vag întrezărită. Ea debutează printr-un fragment care servește drept început și se completează încetul cu încetul... Kepler a petrecut o parte din viață încercând ipoteze bizare până în ziua în care, descoperind orbita eliptică a lui Marte, toată munca sa anterioară s-a încheiat și s-a organizat într-un sistem<sup>1</sup>. Cu alte cuvinte, în locul unei scheme unice, cu forme imobile și rigide, pe care o concepem numai decît distinct, poate să existe o schemă elastică sau mișcătoare, pe ale cărei contururi spiritul refuză să le statornicească, pentru că hotărîrea pe care o va lua în această privință depinde de imaginile înseși pe care schema trebuie să le atragă pentru a se întrupa. Dar, fie că schema este fixă, fie că ea este mobilă, în timpul cât ea se dezvoltă în imagini se naște sentimentul efortului intelectual.

Confruntând aceste concluzii cu precedentele, am ajunge la o formulă a muncii intelectuale, adică a mișcării spiritului care poate, în anumite cazuri, fi însoțită de un sentiment de efort: *Din punct de vedere intelectual, a lucra înseamnă a purta o aceeași reprezentare prin diferite planuri de conștiință, într-o direcție ce merge de la abstract la concret, de la schemă la imagine.* Rămâne de stabilit în ce cazuri speciale această mișcare a spiritului (care cuprinde, poate, întotdeauna un sentiment de efort, dar adeseori prea ușor sau prea familiar spre a fi perceput distinct) ne împărtășește conștiința clară a unui efort intelectual.

La această întrebare, simplul bun-simț, răspunde că dincolo de munca efectuată avem de-a face cu un efort, când munca este grea. Dar care este semnul după care putem recunoaște că o anumită muncă este grea? Acela că munca „nu merge de la sine“, că ea întâmpină o jenă sau întâlnește un obstacol, în sfârșit, că-i trebuie timp mai mult decît ar fi de dorit spre a-și atinge ținta. Când spunem efort spunem încetinire și întârziere. Pe de altă parte ne-am putea încetini la infinit activitatea fără a avea astfel conștiința

---

1 Ribot, *op. cit.*, p. 133.

unui efort. Trebuie, aşadar, ca timpul de aşteptare să fie *umplut* într-un anumit fel, cu alte cuvinte ca o anumită diversitate cu totul specială de stări să se succedă într-însul. Care sunt aceste stări? Noi ştim că există aci o mişcare dinspre schemă spre imagini şi că spiritul nu lucrează decât la convertirea schemei în imagini. Stările prin care el trece corespund, aşadar, cu tot atâtea încercări făcute de imagini pentru a se insera în schemă, cel puţin în anumite cazuri, cu tot atâtea modificări acceptate de schemă pentru a obţine traducerea în imagini. În această ezitare cu totul specială trebuie să se găsească trăsătura caracteristică a efortului intelectual.

Cel mai bun lucru ce-l pot face este să reiau aci, adaptând-o la consideraţiile pe care le-aţi citit, o idee interesantă şi profundă a dlui Dewey emisă în studiul său despre psihologia efortului<sup>1</sup>. După dl Dewey, am avea de-a face cu un efort ori de câte ori facem ca obiceiuri dobândite deja să folosească la deprinderea unui exerciţiu nou. Mai exact, dacă e vorba de un exerciţiu al trupului, noi nu-l putem învăţa decât utilizând la deprinderea unui exerciţiu nou. Mai exact, dacă e vorba de un exerciţiu al trupului, noi nu-l putem învăţa decât utilizând sau modificând anumite mişcări cu care ne-am obişnuit deja. Dar vechea deprindere există: ea-i rezistă noii deprinderi pe care dorim s-o contractăm cu ajutorul ei. Efortul nu ar face altceva decât să manifeste această luptă a două deprinderi, totodată diferite şi similare.

Să analizăm această idee în funcţie de scheme şi de imagini; s-o aplicăm sub această formă efortului corporal, acela de care s-a preocupat îndeosebi autorul; şi să vedem dacă nu cumva efortul corporal şi efortul intelectual s-ar lămuri aci unul pe altul.

Cum procedăm ca să învăţăm singuri un exerciţiu complex ca acela al dansului? Începem prin a-i privi pe alţii dansând. Astfel obţinem o percepţie vizuală a mişcării valsului, dacă de vals este vorba. Această percepţie, o încredinţăm memoriei noastre; de acum încolo ţinta noastră va fi de a face în așa fel încât picioarele noastre să producă în ochii noştri o impresie

---

1 Dewey, *The psychology of effort*, *Philosophical Review*, ianuarie, 1897.

asemănătoare cu aceea pe care memoria o păstrase. Dar ce era această impresie? Oare putem noi să spunem că ea este o imagine precisă, definitivă, desăvârșită, a mișcării valsului? A spune așa ceva ar însemna să admitem că putem percepe exact mișcarea valsului atunci când nu știm să valsăm. Dar este evident că pentru a învăța acest dans, trebuie să începem prin a-l vedea executat, invers, nu-i percepem toate detaliile decât atunci când avem deja o oarecare deprindere a dansului respectiv. Imaginea de care ne vom folosi nu este, așadar, o imagine vizuală cu contururi precise: ea nu este o imagine precisă, deoarece ea va varia și se va preciza de-a lungul uceniciei pe care este însărcinată s-o îndrume; și ea nu este nici întru totul o imagine vizuală, căci dacă se perfecționează în cursul uceniciei, adică pe măsură ce dobândim imaginile motrice adevărate, înseamnă că aceste imagini motrice, evocate de ea dar mai precise decât ea, o contopesc și tind chiar să i se substituie. La drept vorbind, partea utilă a acestei reprezentări nu este nici vizuală, nici pur motrice; ea este concomitent și una și alta, fiind desenul unor *relații*, mai ales temporale, între părțile succesive ale mișcării executate. O reprezentare de acest gen, în care sunt figurate mai ales raporturi, seamănă mult cu ceea ce numeam o schemă.

Acum, se poate spune că noi vom începe să știm să dansăm în ziua în care această schemă, presupusă completă, ar obține din partea trupului nostru mișcărilor succesive pe al căror model îl propune. Cu alte cuvinte, schema, reprezentarea din ce în ce mai abstractă a mișcării ce urmează a fi executată, va trebui să se umple cu toate senzațiile motrice care corespund mișcării ce se execută. Ea nu poate face așa ceva decât evocând una câte una reprezentările acestor senzații, sau ca să vorbim ca Bastian, „imaginile kinestezice“ ale mișcărilor parțiale, elementare, care compun mișcarea totală: pe măsură ce se înviorază, aceste amintiri de senzații motrice se convertesc în senzații motrice reale și, prin urmare, în mișcări executate. Dar încă mai trebuie să posedăm aceste imagini motrice. Ceea ce ne conduce la ideea că pentru a contracta deprinderea unei mișcări complexe ca aceea a valsului, trebuie să avem mai întâi deprinderea mișcărilor

elementare în care valsul se descompune. De fapt, este ușor de văzut că mișcărilor pe care le facem de obicei pentru a umbla, pentru a ne ridica pe vârful picioarelor, pentru a pivota în jurul nostru, sunt acelea pe care le folosim în scopul de a învăța valsul. Dar noi nu le utilizăm ca atare. Trebuie să le modificăm mai mult sau mai puțin, pe fiecare din ele, să le deviem în direcția mișcării generale a valsului, mai ales să le combinăm între ele într-un fel nou. Există, așadar, pe de o parte, reprezentarea schematică a mișcării totale și noi, de cealaltă, imaginile kinestezice ale mișcărilor mai vechi, identice sau analoge mișcărilor elementare în care mișcarea totală a fost analizată. A învăța valsul va consta în a obține sistematizarea acestor imagini kinestezice diverse, deja cunoscute, într-o nouă formulă care să le îngăduie să se insereze împreună în schemă. E iarăși vorba, aci, să dezvoltăm o schemă de imagini. Dar vechea grupare luptă împotriva grupării noi. Deprinderea de a umbla, de pildă, stingherește încercarea de a dansa. Imaginea kinestezică totală a mersului ne împiedică să constituim numai-decât, cu imaginile kinestezice elementare ale mersului și cu diverse altele, imaginea kinestezică totală a dansului. Schema dansului nu izbuteste să se completeze dintr-o dată cu imagini adecvate. Această întârziere cauzată de necesitatea în care se află schema de a aduce treptat imaginile multiple elementare la un nou *modus vivendi* între ele, prilejuit de asemenea, în nenumărate cazuri de modificările aduse schemei pentru a o face desfășurabilă în imagini — această întârziere *sui generis* care este făcută din tatonări, din încercări mai mult sau mai puțin fructuoase, din adaptări de imagini la schemă și a schemei la imagini, din interferențe sau suprapuneri de imagini între ele, — această întârziere nu măsoară ea oare intervalul dintre încercarea dificilă și execuția ușoară, dintre învățarea unui exercițiu și acest exercițiu însuși?

Dar, este ușor de văzut că lucrurile se petrec la fel cu orice efort făcut pentru a învăța și pentru a înțelege, adică, în fond, cu orice efort intelectual. E vorba cumva de un efort de memorie? Am arătat că el se produce în cursul trecerii de la schemă la imagine. Există însă cazuri în care dezvoltarea

schemei în imagini este imediată, dat fiind că o singură imagine se înfățișează spre a îndeplini acest oficiu. Și există altele în care imagini multiple, analoge între ele, se prezintă simultan. În general, când mai multe imagini diferite se oferă, înseamnă că nici una din ele nu corespunde în întregime condițiilor schemei. Și iată pentru ce, într-un asemenea caz, schema poate fi nevoită să se modifice ea însăși pentru a obține dezvoltarea în imagini. Astfel, când vreau să-mi reamintesc un nume propriu mă adresez mai întâi impresiei generale pe care am păstrat-o despre el; ea este aceea care va juca rolul de „schema dinamică“. Imediat, diverse imagini elementare, corespunzând de pildă anumitor litere ale alfabetului, i se vor înfățișa spiritului meu. Aceste litere încearcă fie să se combine împreună, fie să se substituie unele celorlalte, în orice caz să se organizeze conform indicațiilor schemei. Adeseori însă, în cursul acestui efort se vedește imposibilitatea de a se ajunge la o formă de organizare viabilă. De aci o modificare treptată a schemei, cerută de înseși imaginile pe care ea le-a suscitată și care pot foarte bine, totuși, să fie nevoite să se transforme sau chiar să dispară la rândul lor. Dar, fie că imaginile se aranjează pur și simplu între ele, fie că schema și imaginile sunt nevoite să-și facă concesii reciproce, întotdeauna efortul de evocare implică o distanță urmată de o apropiere treptată între schemă și imagini. Cu cât această apropiere cere mai multe mișcări, mai multe oscilații, lupte și negocieri, cu atât se accentuează sentimentul efortului.

Nicăieri acest joc nu este atât de vizibil ca în efortul de invenție. Avem atunci sentimentul precis al unei forme de organizare, variabilă fără îndoielă, dar anterioară elementelor ce trebuie să se organizeze, apoi al unei concurențe între elementele însele, în sfârșit, dacă invenția e dusă la bun sfârșit, al unui echilibru care este o adaptare reciprocă a formei și a materiei. Schema variază de la o perioadă la alta; dar în fiecare din perioade ea rămâne relativ fixă și putem spune că imaginilor le revine sarcina de a se ajusta schemei. Totul se petrece ca și cum am întinde o rondelă de cauciuc în același timp în diferite sensuri spre a o sili să ia forma geometrică a vreunui poligon anumit. În genere cauciucul se îngustează în anumite



puncte pe măsură ce se lungește într-altele. Trebuie s-o luăm de la început, să fixăm de fiecare dată rezultatul obținut; și chiar mai mult putem fi nevoiți, în cursul operației, să modificăm forma atribuită inițial poligonului. La fel stau lucrurile și cu efortul de invenție, fie că el durează câteva secunde, fie că cere ani de zile.

Acum, se pune întrebarea: oare aceste oscilații între schemă și imagini, acest joc de imagini ce se combină împreună sau se luptă între ele spre a pătrunde în schemă, în sfârșit, această mișcare *sui generis* de reprezentări face parte integrantă din propriul nostru sentiment al efortului? Dacă este prezentă peste tot unde încercăm sentimentul efortului intelectual, dacă este absentă ori de câte ori acest sentiment lipsește, putem admite că ea nu intervine în nici un fel în sentimentul însuși? Dar, pe de altă parte, cum ar putea un joc de reprezentări, o mișcare de idei, intra în compoziția unui sentiment? Psihologia contemporană înclină să rezolve în senzații periferice tot ce este afectiv în afect. Și, chiar dacă nu mergem atât de departe, pare sigur că afectul nu poate fi redus la reprezentare. Între nuanța afectivă care colorează orice efort intelectual și jocul foarte special al reprezentărilor pe care analiza le descoperă într-însul, care este atunci raportul exact?

Nu vom șovăi să recunoaștem că în atenție, în procesul de reflecție, în efortul intelectual în genere, afectul resimțit se poate rezolva în senzații periferice. Dar aceasta nu înseamnă că „jocul reprezentării“ semnalat de noi ca fiind caracteristic efortului intelectual nu s-ar face el însuși simțit în acest afect. Ar fi de ajuns să admitem că jocul de senzații corespunde jocului de reprezentări și este în raport cu el, ca să zicem așa, un ecou într-un alt ton. Lucrul acesta este cu atât mai ușor de înțeles cu cât nu este vorba aici în realitate de o reprezentare, ci de o *mișcare de reprezentări*, de o luptă sau de o interferență de reprezentări între ele. E firesc ca aceste oscilații mintale să aibă armonicile lor senzoriale. E firesc ca această nchotărare a inteligenței să se continue într-o *neliniște* a trupului. Senzațiile caracteristice efortului intelectual ar exprima această suspendare și chiar această

nelinește. Ca o regulă generală, nu am putea spune că senzațiile periferice pe care analiza le descoperă într-o emoție sunt întotdeauna mai mult sau mai puțin simbolice în raport cu reprezentările de care această emoție se leagă și din care ea derivă? Avem o tendință de a *juca*, exteriorizându-ne, gândurile, iar conștiința pe care o avem despre acest joc ce se îndeplinește se întoarce, printr-un fel de ricoșeu, la gândirea însăși. De aci emoția, care are îndeobște drept centru o reprezentare, dar în care sunt mai ales vizibile senzațiile în care această reprezentare se prelungește. Senzațiile și reprezentările sunt de altfel, în cazul de față, într-o continuitate atât de perfectă încât nu se poate spune unde se încheie una, unde încep celelalte. Și iată pentru ce conștiința, situându-se la mijloc și făcând o medie, înalță sentimentul la rangul de stare *sui generis*, intermediară între senzație și reprezentare. Dar ne mărginim numai să indicăm acest fel de a vedea fără să ne oprim asupra lui. Problema pe care ne-o punem aci nu poate fi rezolvată într-un chip satisfăcător în stadiul actual al științei psihologice.

Pentru a putea încheia, trebuie să arătăm că acest fel de a concepe efortul mental explică principalele efecte ale activității intelectuale și că el este totodată acela care se apropie cel mai mult de constatarea pură și simplă a faptelor, acela care se aseamănă cel mai puțin cu o *teorie*.

Se recunoaște în genere că efortul îi conferă reprezentării o mai mare claritate și o face mai distinctă. Dar, o reprezentare este cu atât mai clară cu cât putem observa într-însa mai multe amănunte; și ea este cu atât mai distinctă cu cât o izolăm și o diferențiem mai bine de toate celelalte. Dar dacă efortul mental înseamnă o serie de acțiuni și de reacțiuni între o schemă și niște imagini, înțelegem că această mișcare lăuntrică ajunge pe de o parte să izoleze mai bine reprezentarea și, de alta, să-i confere o mai mare consistență. Reprezentarea se izolează de toate celelalte pentru că schema organizatoare înlătură imaginile care nu sunt în stare să o dezvolte și-i conferă astfel conținutului actual al conștiinței o individualitate variabilă. Și pe de altă parte, ea se umple cu un număr de amănunte care sporește

mereu, dat fiind că dezvoltarea schemei se face prin absorbția tuturor amintirilor și a tuturor imaginilor pe care această schemă și le poate asimila. Astfel, în efortul intelectual relativ simplu care este atenția acordată unei percepții, pare într-adevăr, după cum spuneam, că percepția brută începe prin a sugera o ipoteză menită s-o interpreteze și că această schemă atrage atunci de partea ei amintiri multiple pe care ea încearcă să le facă să coincidă cu diferite părți ale percepției în sine. Percepția se va îmbogăți cu toate amănuntele evocate de memorie imaginilor, în timp ce ea se va deosebi de celelalte percepții prin eticheta simplă pe care schema ar fi început, oarecum, să i-o aplice.

S-a spus că atenția este o stare de monoideism<sup>1</sup>. Și s-a observat, pe de altă parte, că bogăția unei stări mintale este direct proporțională cu efortul pe care-l vădește. Aceste două puncte de vedere sunt ușor conciliabile între ele. În orice efort intelectual există o multiplicitate vizibilă sau latentă de imagini care se îmbulzesc și se înghesuie pentru a pătrunde într-o schemă. Dar schema fiind relativ una și invariabilă, imaginile multiple care aspiră s-o umple sunt sau analoage între ele sau coordonate unele cu celelalte. Nu există, așadar, efort mental decât atunci când avem de-a face cu elemente intelectuale în curs de a se organiza. În acest sens, orice efort mental este cu adevărat o tendință spre monoideism. Dar unitatea spre care spiritul merge atunci, nu este o unitate abstractă, seacă și vidă. Ea este unitatea unei „idei călăuzitoare“ comună unui mare număr de elemente organizate. Ea este unitatea însăși a vieții.

Dintr-o neînțelegere referitoare la natura acestei unități s-au ivit principalele dificultăți pe care le ridică problema efortului intelectual. Nu este nicidecum îndoielnic că acest efort „concentrează“ spiritul și-l face să se fixeze asupra unei reprezentări „unice“. Dar din faptul că o reprezentare este *una*, nu rezultă că ea este o reprezentare *simplă*. Ea poate, dimpotrivă, fi complexă, și noi am arătat că avem întotdeauna de-a face cu o complexitate când spiritul face un efort, deoarece aceasta este caracteristica efortului intelectual. Iată pentru ce am crezut că putem explica efortul

---

1 Ribo, *Psychologie de l'attention*, Paris, 1889, p. 6.

inteligenței fără a părăsi domeniul inteligenței înseși, printr-o anumită combinație sau o anumită interferență a elementelor intelectuale între ele. Dimpotrivă, dacă confundăm aci unitatea și simplitatea, dacă ne închipuim că efortul intelectual poate avea drept obiect o reprezentare simplă și s-o conserve simplă, prin ce vom deosebi o reprezentare când este laborioasă, de aceeași reprezentare când este facilă? Prin ce se va deosebi starea de tensiune, de starea de relaxare intelectuală? Va trebui să căutăm diferența în afara reprezentării în sine. Va trebui s-o facem să sălășluiască fie în acompaniamentul afectiv al reprezentării, fie în intervenția unei „forțe“ exterioare inteligenței. Dar nici acest acompaniament afectiv, nici *acel nedefinit* supliment de forță nu vor explica cum și pentru ce efortul intelectual este eficace. Când va veni momentul de a explica eficacitatea, va trebui să înlăturăm tot ceea ce nu este reprezentare, să ne așezăm în fața reprezentării înseși, să căutăm o diferență *lăuntrică* între reprezentarea pur pasivă și aceeași reprezentare însoțită de un efort. Și ne vom da seama atunci în mod necesar că această reprezentare este ceva compus și că elementele reprezentării nu au, în ambele cazuri, același raport între ele. Dar, dacă structura interioară diferă, de ce oare să căutăm într-altă parte și nu în această diferență caracteristica efortului intelectual? Dat fiind că va trebui întotdeauna să sfârșim prin a recunoaște această diferență, de ce să nu începem prin a face acest lucru? Iar dacă mișcarea interioară a elementelor reprezentării explică, în efortul intelectual, și ceea ce este laborios în acest efort și ceea ce este eficace într-însul, cum să nu vedem în această mișcare esența însăși a efortului intelectual?

Vom spune că astfel postulăm totodată dualitatea *schemei* și a imaginii, precum și o *acțiune* a unuia din aceste elemente asupra celuilalt?

Dar, mai întâi, schema de care vorbim nu are nimic misterios, nici chiar ipotetic; ea nu are, de asemenea, nimic care să poată șoca tendințele unei psihologii obișnuite, dacă nu chiar a disocia toate reprezentările noastre în imagini, cel puțin de a defini orice reprezentare în raport cu niște imagini, reale sau posibile. Într-adevăr, în funcție de imagini reale sau posibile se definește schema mintală, așa cum o concepem noi în toată această lucrare.

Ea constă într-o *așteptare* de imagini, într-o atitudine intelectuală menită, uneori să pregătească sosirea unei anumite imagini precise, ca în cazul memoriei, alteori să organizeze un spațiu mai mult sau mai puțin larg între imaginile capabile să se insereze într-însul, ca în cazul imaginației creatoare. Ea este, în stare deschisă, ceea ce imaginea este în stare închisă. Ea înfățișează dinamic, în termeni de *devenire*, ceea ce imaginile ne dau sub formă de *gata făcut*, în stare statică. Prezentă și acționând în efortul de evocare a imaginilor, ea se estompează și dispare înapoia imaginilor odată evocate, opera ei fiind îndeplinită. Imaginea cu contururile precise desenează ceea ce a fost. O inteligență care ar opera numai asupra unor imagini de acest gen nu ar putea decât să-și retrăiască trecutul, așa cum era, sau să ia elementele încremenite ale acestuia spre a le recompune într-o altă ordine, printr-o lucrare de mozaic. Dar unei inteligențe flexibile, în stare să utilizeze experiența sa trecută, deviind-o potrivit cu liniile prezentului, îi trebuie, pe lângă imagine, o reprezentare de ordin diferit, întotdeauna în stare de a se realiza în imagini, dar întotdeauna distinctă de ele. Schema nu este altceva.

Existența acestei scheme este deci un fapt și, dimpotrivă, reducerea oricărei reprezentări la imagini trainice, copiind modelul obiectelor exterioare, ar fi o ipoteză. Vom adăuga că nicăieri această ipoteză nu-și vedește atât de clar insuficiența ca în chestiunea de față. Dacă imaginile constituie totalitatea vieții noastre mintale, prin ce s-ar putea diferenția starea de concentrare a spiritului de starea de dispersiune intelectuală? Va trebui să presupunem că în anumite cazuri ele se succed fără vreo intenție comună și că în altele, printr-o șansă inexplicabilă, toate imaginile simultane și succesive se grupează în așa fel încât să dea soluția din ce în ce mai apropiată a unei singure și aceleași probleme. Vom spune oare că nu poate fi vorba de o șansă, că asemănarea imaginilor e cauza care face ca ele să se cheme unele pe altele, mecanic, conform legii generale de asociere? Dar, în cazul efortului intelectual, imaginile care se succed pot chiar să nu aibă nici o similitudine exterioară între ele; asemănarea lor este cu totul inte-

rioară; ea este o identitate de semnificație, o egală capacitate de a rezolva o anumită problemă față de care ele ocupă poziții analoge sau complementare, în ciuda diferențelor lor de formă concretă. Trebuie, așadar, neapărat ca problema să-i fie reprezentată spiritului, și cu totul altfel decât sub formă de imagini. Imagine el însuși, efortul intelectual ar evoca imagini care i-ar semăna și care se aseamănă între ele. Dar, deoarece rolul lui este dimpotrivă de a evoca și de a grupa imagini după puterea lor de a rezolva dificultatea, el trebuie să țină seama de această putere a imaginilor, iar nu de forma lor exterioară și aparentă. El este deci cu adevărat un mod distinct de reprezentare distinct de reprezentarea care cuprinde imaginea, deși nu se poate defini decât în raport cu aceasta.

În zadar ni s-ar obiecta că e greu să concepem acțiunea schemei asupra imaginilor. Acea a imaginii asupra altei imagini este ea mai clară? Când spunem că imaginile se atrag datorită asemănării lor, mergem dincolo de constatarea pur și simplu a faptului? Tot ce cerem este să nu se neglijeze nici o parte a experienței. Pe lângă influența imaginii asupra imaginii mai este și atracția sau impulsul exercitat asupra imaginilor de către schemă. Pe lângă dezvoltarea spiritului pe un singur plan, la suprafață, mai există și mișcarea spiritului care trece de la un plan la altul, în adâncime. Pe lângă mecanismul de asociere mai există și acela al efortului mental. Forțele care lucrează în ambele cazuri nu se deosebesc numai prin intensitatea lor; ele diferă prin direcție. Cât despre a ști *cum* anume operează acestea, iată un lucru care nu este de competența exclusivă a psihologice: este în legătură cu problema generală și metafizică a cauzalității. Între impuls și atracție, între „cauza eficientă“ și „cauza finală“, există, credem noi, ceva intermediar, o formă de activitate din care filosofii au extras pe cale de reducere și disociere — trecând la cele două limite opuse și extreme — ideea de cauză eficientă, pe de o parte, și aceea de cauză finală pe de alta. Această operație, care este însăși operația vieții, consistă într-o trecere treptată de la ceea ce este mai puțin bine realizat la ceea ce este mai realizat, de la intensiv la extensiv, de la o implicație reciprocă a părților la juxtapunerea lor. Efortul

intelectual este ceva de acest gen. Analizându-l, am urmărit cât de aproape am putut, pe exemplul cel mai abstract și prin urmare totodată cel mai simplu, această materializare crescândă a imaterialului care este caracteristica activității vitale.

## VII

### CREIERUL ȘI GÂNDIREA O ILUZIE FILOSOFICĂ<sup>1</sup>

Ideea unei echivalențe între starea psihică și starea cerebrală corespunzătoare domină implicit o bună parte a filosofiei moderne. Mai curând decât asupra echivalenței înseși, s-a discutat îndelung asupra cauzelor și asupra semnificației acestei echivalențe. Pentru unii, ea s-ar datora faptului că starea cerebrală se dublează în anumite cazuri, cu o fosforescență psihică ce-i iluminează conturul. Pentru alții, ea ar rezulta din aceea că starea cerebrală și starea psihologică cuprind fiecare două serii de fenomene care își corespund punct cu punct, fără să fie nevoie să-i atribuim celei dintâi creația celei de-a doua. Dar și unii și alții admit echivalența sau, după cum se spune de cele mai multe ori *paralelismul* celor două serii. Pentru a preciza ideile vom formula astfel această teză: „O stare cerebrală fiind dată, o anumită stare psihologică rezultă“. Sau: „O inteligență supraomenească, ce ar asista la dansul atomilor din care creierul omenesc este alcătuit și care ar poseda cheia psiho-fiziologiei, ar putea citi, într-un creier care lucrează, tot ce se petrece în conștiința corespunzătoare“. Sau, în sfârșit: „Conștiința nu exprimă nimic mai mult decât ceea ce se face în creier; ea-l exprimă doar într-o altă limbă“.

Cât despre originile strict metafizice ale acestei teze nu există nici o îndoială. Ea coboară în linie dreaptă din cartezianism. Implicit conținută (e drept cu multiple rezerve) în filosofia lui Descartes, explicit formulată și

1 Memoriu citit la Congresul de filosofie desfășurat la Geneva în 1904 și publicat în *Revue de Métaphysique et de morale*, sub titlul *Paralogismul psiho-fiziologic*.



dusă până la ultimele ei consecințe de către succesorii lui, ea a pătruns, prin intermediul medicilor filosofi ai veacului al XVIII-lea în psiho-fiziologia timpului nostru. Și este ușor de înțeles că fiziologii au acceptat-o fără a o discuta. În primul rând, ei nu aveau de ales, deoarece problema le venea din metafizică, iar metafizicienii nu le ofereau altă soluție. În al doilea rând, interesul fiziologiei cerea ca ei să se ralieze acestei teze și să procedeze *ca și cum* fiziologia ar urma să ne dea într-o zi traducerea fiziologică integrală a activității psihologice: numai cu această condiție ca putea progresa și duce mai departe analiza condițiilor cerebrale ale gândirii. Această teză reprezenta, și încă mai poate reprezenta, un excelent principiu de cercetare, care ne învață că nu trebuie să ne grăbim prea mult să fixăm limite fiziologiei și, de altfel, nici vreunei alte cercetări științifice. Dar, afirmarea dogmatică a paralelismului psiho-fiziologic este cu totul altceva. Ea nu mai reprezintă o regulă științifică, ci o ipoteză metafizică. În măsura în care este inteligibilă, ea este metafizica unei științe cu cadre pur matematice, a științei așa cum era concepută în timpul lui Descartes. Noi credem că faptele, cercetate fără vreo prejudecată de un mecanism matematic, nu sugerează o ipoteză mai subtilă cu privire la corespondența dintre starea psihologică și starea cerebrală. Aceasta din urmă nu ar exprima din cea dintâi decât *acțiunile* care se găsesc deja formate într-însa; ea ar desena articulațiile motrice ale acesteia. Luați cazul unui fapt psihologic; veți determina fără îndoială starea cerebrală concomitentă. Dar reciproca nu este adevărată și aceleași stări cerebrale i-ar putea corespunde prea bine stări psihologice foarte diferite. Nu vom reveni asupra acestei soluții pe care am expus-o într-o lucrare anterioară. De altfel demonstrația ce o vom înfățișa este independentă de cele scrise mai demult. De fapt, noi nu ne propunem aici să substituim o anumită ipoteză, ipotezei paralelismului psiho-fiziologic, ci să dovedim că aceasta implică, sub forma ei curentă, o contradicție fundamentală. Această contradicție este de altfel plină de învățăminte. Privind-o cu atenție, ghicim în ce direcție trebuie căutată soluția problemei și în același timp descoperim mecanismul unuia din cele mai subtile iluzii

ale gândirii metafizice. Așadar, semnalând-o nu vom face o operă pur critică sau destructivă.

Noi pretindem că această teză se întemeiază pe o ambiguitate a termenilor folosiți, că ea nu se poate enunța corect fără a se distruge singură, că afirmația dogmatică a paralelismului psiho-fiziologic implică un artificiu dialectic prin care este trecut pe furiș dintr-un anumit sistem de notație la sistemul de notație opus, fără a ține seama de această substituție. Acest sofism — mai este oare nevoie s-o spun? — nu este nicidecum voluntar; el este sugerat de înșiși termenii în care este formulată problema ce se pune; și el este atât de inerent spiritului nostru încât îl vom săvârși în mod inevitabil dacă nu ne impunem să formulăm teza paralelismului, *rând pe rând*, în cele două sisteme de notație de care dispune filosofia.

Când vorbim despre obiectele exterioare avem de fapt de ales între două sisteme de notație. Putem trata aceste obiecte, precum și schimbările ce se efectuează într-însele, drept *lucruri* sau drept *reprezentări*. Iar aceste două sisteme de notație sunt acceptabile, și unul și celălalt, cu condiția să ne ținem strict de acela pe care-l vom fi ales.

Să încercăm mai întâi să le deosebim cu precizie. Când realismul vorbește despre lucruri, iar idealismul despre reprezentări, ele nu sunt în dispută numai în ceea ce privește denumirile: avem într-adevăr de-a face cu două sisteme de notație diferite, adică cu două feluri de-a înțelege analiza realului. Pentru idealist, nu se găsește nimic în plus în realitatea probabilă în afară de ceea ce-i apare conștiinței mele sau conștiinței *în genere*. Ar fi absurd să vorbim despre o proprietate a materiei care să nu poată deveni obiect de reprezentare. Nu există virtualitate, sau cel puțin nimic definitiv virtual, în lucruri. Tot ce există este actual sau va putea deveni actual. Pe scurt, idealismul este un sistem de notație ceea ce înseamnă neapărat că tot ce este esențial în materie este desfășurat sau desfășurabil în reprezentarea pe care o avem despre această materie și că articulațiile realului sunt înseși articulațiile reprezentării noastre. Realismul se întemeiază pe ipoteza inversă. A spune că materia există independent de reprezentarea noastră, înseamnă a pretinde că dincolo de

reprezentarea pe care o avem despre materie există o cauză inaccesibilă a acestei reprezentări, că în spatele percepției, care este ceva actual, există forțe și virtualități ascunse: înseamnă, în sfârșit, a afirma că diviziunile și articulațiile vizibile în reprezentarea noastră sunt pur relative modului nostru de a percepe.

Nu ne îndoim, de altfel, că pot fi formulate definiții mai profunde ale acestor două tendințe, realistă și idealistă, așa cum le întâlnim de-a lungul istoriei filosofiei. Noi înșine am folosit, în cuprinsul unei lucrări anterioare, cuvintele de „realism“ și „idealism“ într-un sens destul de diferit. Nu ținem, prin urmare, nicidecum la definițiile pe care le-am enunțat. Ele caracterizează mai ales un idealism așa cum era văzut de Berkeley, precum și realismul ce i se opune. S-ar putea ca ele să traducă mai precis ideea ce o avem în mod obișnuit despre cele două tendințe, domeniul idealismului întinzându-se la fel de departe cât cel al reprezentabilului, iar realismul revendicând ceea ce depășește reprezentarea. Dar demonstrația pe care o vom schița este independentă de orice concepție istorică a realismului și a idealismului. Acelora care vor constata caracterul general al celor două definiții ale noastre, le-am cere să nu vadă în cuvintele de *realism* și *idealism* decât termeni convenționali prin care vom desemna, în cursul prezentului studiu, două notații ale realului, dintre care una implică posibilitatea, cealaltă imposibilitatea de a identifica lucrurile cu reprezentarea desfășurată și articulată în spațiu, pe care ele o oferă unei conștiințe omenești. Asupra faptului că aceste două postulate se exclud unul pe celălalt, că ar fi prin urmare nelegitim să aplicăm în același timp ambele sisteme de notații aceluiasi obiect, toată lumea va fi de acord cu noi, ori, noi nu avem nevoie de altceva pentru prezenta demonstrație.

Ne propunem să stabilim următoarele trei puncte: 1) Dacă alegem notația idealistă, afirmarea unui paralelism (în sensul de echivalență) între starea psihologică și starea cerebrală implică o contradicție. 2) Dacă preferăm notația realistă, regăsim, transpusă, aceeași contradicție. 3) Teza paralelismului nu pare să poată fi susținută decât dacă folosim în același

timp, în aceeași propoziție, ambele sisteme de notație. Ea nu pare inteligibilă decât dacă trecem într-o clipită, printr-o inconștientă prestidigitatie intelectuală, de la realism la idealism și de la idealism la realism, refugiindu-ne într-unul în clipa precisă în care vom fi prinși în flagrant delict de contradicție în celălalt. Ne dovedim de altfel aci, în mod firesc prestidigitatori, dat fiind că problema psiho-fiziologică a raporturilor dintre creier și gândire ne sugerează, prin însuși felul în care este pusă, cele două puncte de vedere, al realismului și al idealismului, cuvântul „creier“ făcându-ne să ne gândim la un *lucru*, iar cuvântul „gândire“ la o *reprezentare*. Se poate spune că însuși modul de a enunța întrebarea conține deja, în chip virtual, echivocul prin care i se va răspunde.

Să privim dintr-o perspectivă idealistă, și să considerăm, de pildă, percepția obiectelor care ocupă, la un moment dat, câmpul vizual. Aceste obiecte acționează, prin intermediul retinei și al nervului optic, asupra centrelor vizuale; ele provoacă în acestea o modificare a grupurilor atomice și moleculare. Care este raportul dintre această modificare cerebrală și obiectele exterioare?

Teza paralelismului va consta în a susține că, aflați în posesia stării cerebrale, putem suprima printr-o lovitură de baghetă magică toate obiectele percepute fără a schimba nimic din ceea ce se petrece în conștiință, dat fiind că această stare cerebrală pricinuită de obiecte, iar nu obiectul însuși, este cea care determină percepția conștientă. Dar cum să nu vedem că o propoziție de acest gen este absurdă în ipoteza idealistă? Pentru idealism, obiectele exterioare sunt imagini, iar creierul este una din ele. Nu există nimic în plus în lucrurile înseși în afară de ceea ce este, desfășurat sau desfășurabil în imaginea pe care ele o înfățișează. Așadar nu există nimic în plus într-un dans de atomi cerebrali în afară de dansul acestor atomi. De vreme ce acesta este tot ce am presupus că s-ar afla în creier, atât și numai atât se găsește în el și numai atât putem scoate din el. A spune că imaginea lumii înconjurătoare se desprinde din această imagine, sau se exprimă prin această imagine, sau se ivește de îndată ce această imagine este dată, sau că

ne-o creăm când avem această imagine, ar însemna să ne contrazicem singuri, dat fiind că aceste două imagini, lumea exterioară și mișcarea intracerebrală, au fost presupuse ca fiind de aceeași natură și că cea de-a doua imagine este prin ipoteză o infimă parte din câmpul reprezentării, în timp ce cea dintâi umple în întregime câmpul reprezentării. Faptul că perturbarea cerebrală ar conține virtual reprezentarea lumii exterioare, poate părea inteligibil într-o doctrină care face din mișcare ceva *sub-diacent* reprezentării ce o avem despre ea, o forță misterioasă din care nu percepem decât efectul produs asupra noastră. Dar acest lucru apare de îndată contradictoriu în doctrina care reduce mișcarea însăși la o reprezentare, căci înseamnă a spune că o mică parte a reprezentării este reprezentarea întreagă.

Concep prea bine, ca modificarea cerebrală să fie în ipoteza idealistă, un *efect* al acțiunii obiectelor exterioare, o mișcare primită de organism și care va pregăti reacțiuni adecvate: imagini printre imagini, imagini mișcătoare ca toate imaginile, centrele nervoase înfățișează părți mobile care recepționează anumite mișcări exterioare și le prelungesc în mișcări de reacție uneori îndeplinite, alteori doar începute. Dar rolul creierului se reduce atunci la a suferi anumite efecte ale altor reprezentări, la a schița, după cum spuneam, articulațiile lor motrice. Prin aceasta este creierul indispensabil restului reprezentării și tot prin aceasta nu poate fi el lezat fără ca o perturbație mai mult sau mai puțin generală a reprezentării să urmeze. Dar el nu desenează reprezentările înseși; căci el nu ar putea, el ca reprezentare, desena întregul reprezentării decât dacă ar înceta de a fi o parte a reprezentării spre a deveni întregul însuși. Formulată într-o limbă riguros idealistă, teza paralelismului s-ar putea rezuma în această propoziție contradictorie: *partea este întregul*.

*Dar adevărul este că trecem în mod inconștient de la punctul de vedere idealist la un punct de vedere pseudo-realist. Am început prin a face din creier o reprezentare încastrată în celelalte reprezentări și inseparabilă de ele: mișcările lăuntrice ale creierului, reprezentare printre reprezentări, nu*

trebuie, așadar, să succite celelalte reprezentări, deoarece celelalte reprezentări sunt date împreună cu ele, în jurul lor. Dar, pe nesimțite ajungem să facem din creier și din mișcările intracerebrale *lucruri*, altfel zis cauze ascunse în spatele unei anumite reprezentări, cauze a căror putere se întinde infinit mai departe decât ceea ce este reprezentat din ele. Cum se explică această alunecare de la idealism la realism? Ea este favorizată de nenumărate speculații teoretice; totuși, noi nu ne-am lăsa atât de ușor atrași de ea dacă nu ne-am crede încurajați de anumite fapte.

Într-adevăr, alături de percepție de fapt mai există și memoria. Când îmi rememorez obiectele odată percepute, ele pot să nu mai fie prezente. Trupul meu a rămas singur: și totuși, celelalte imagini vor redeveni vizibile sub formă de amintiri. Trebuie, așadar, neapărat, ca trupul meu sau vreo parte a trupului meu să aibă puterea de a evoca celelalte imagini. Să admitem că el nu le creează; el este cel puțin în stare de a le suscita. Cum ar putea face el acest lucru, dacă unei stări cerebrale determinate nu i-ar corespunde amintiri determinate și dacă nu ar exista în acest sens precis, un paralelism între activitatea cerebrală și gândire?

Vom răspunde că, în ipoteza idealistă, ne este cu neputință să ne reprezentăm un obiect în lipsa *completă* a obiectului însuși. Dacă nu se găsește nimic mai mult în obiectul prezent decât ceea ce este reprezentant din el, dacă prezența obiectului coincide cu reprezentarea ce o avem despre el, orice parte a reprezentării obiectului va fi, într-o câtva, o parte a reprezentării sale. Amintirea nu va mai fi obiectul însuși — sunt de acord; îi vor lipsi multe spre a îndeplini această condiție. Mai întâi ea este fragmentară; ea nu reține de obicei decât numai câteva elemente ale percepției originare. Apoi, ea nu există decât pentru persoana care o evocă, în timp ce obiectul face parte dintr-o experiență comună. În slârșit, când reprezentarea-amin-tire se ivește, modificările concomitente ale reprezentării-creier nu mai sunt, ca în cazul percepției, mișcări îndecajuns de puternice pentru a excita reprezentarea-organism să reacționeze de îndată. Trupul nu se mai simte *urnit* de obiectul perceput și cum în această *sugestie de activitate* constă *sentimentul actualității*, obiectul reprezentat nu mai apare drept actual: iată ce exprimăm când spunem că el nu mai este prezent. Adevărul este că, în

ipoteza idealistă, amintirea nu poate fi decât o peliculă desprinsă din reprezentarea originală sau, ceea ce revine la același lucru, din obiect. Ea este întotdeauna prezentă, dar conștiința își întoarce atenția de la ea cât timp nu are vreun motiv s-o privească. Ea nu are interes s-o zărească decât atunci când se simte în stare s-o utilizeze, adică atunci când starea cerebrală prezentă prefigurează deja câteva din reacțiile motrice născânde pe care obiectul (adică reprezentarea completă) le-ar fi determinat: acest început de activitate a trupului îi conferă reprezentării un început de actualitate. Dar ar trebui atunci să existe „paralelism“ sau o „echivalență“ între amintire și starea cerebrală. Într-adevăr reacțiile motrice născânde schițează câteva din efectele posibile ale reprezentării care va reapare și în această reprezentare însăși; și cum aceeași reacție motrice poate foarte bine succeda multor amintiri diferite, nu o amintire determinată va fi evocată de o stare determinată a trupului, ci dimpotrivă, un număr de amintiri diferite vor fi tot atât de posibile, iar între ele conștiința va avea de ales. Ele nu vor fi supuse decât unei singure condiții comune, aceea de-a încăpea în același cadru motor; în aceasta va consta „asemănarea“ lor, noțiune vagă în teoriile curente ale asociației, dar care dobândește un sens precis când o definim prin identitatea articulațiilor motrice. Dar nu vom insista asupra acestui punct, de care ne-am ocupat într-o lucrare anterioară. Ne va fi de-ajuns să spunem că, în ipoteza idealistă, obiectele percepute coincid cu reprezentarea completă și complet activă, obiectele reținute cu aceeași reprezentare incompletă și incomplet activă, și că nici într-un caz, nici în celălalt starea cerebrală nu este echivalentă cu reprezentarea, de vreme ce face parte din ea. Să trecem acum la realism și să vedem dacă teza paralelismului psiho-fiziologic va deveni mai clară când adoptăm poziția realistă.

Iată din nou obiectele care umplu câmpul viziunii mele; iată printre ele creierul meu; iată în slăbșit, în centrele mele senzoriale, deplasări de molecule și de atomi prilejuite de acțiunea obiectelor exterioare. Din punct de vedere idealist, nu avem dreptul să atribuim acestor mișcări lăuntrice misterioasa facultate de a se dubla cu reprezentarea lucrurilor exterioare, deoarece ele se confundau în totalitatea lor cu ceea ce era reprezentat în

ele; și, dat fiind că, prin ipoteză, ni le reprezentăm drept mișcări ale anumitor atomi ai creierului, ele erau mișcări ale creierului și nimic mai mult. Dar esența realismului consistă în a presupune că în spatele reprezentărilor noastre există o cauză care se deosebește de ele. Nimic nu-l va împiedica, pare-se să considere reprezentarea obiectelor exterioare ca fiind implicată în modificările cerebrale. Pentru anumiți teoreticeni, aceste stări cerebrale vor fi cu adevărat creatoarele reprezentării care nu este decât „epifenomenul“ lor. Alții vor presupune, urmând pilda cartezianismului, că mișcările cerebrale prilejuiesc doar apariția percepțiilor conștiente sau că aceste percepții și aceste mișcări nu sunt decât două aspecte ale unei realități care nu este nici mișcare, nici percepție. Cu toții vor fi însă de acord în a spune că unei stări cerebrale determinate îi corespunde o stare de conștiință determinată și că mișcările interne ale substanței cerebrale, considerate izolat, i-ar putea împărtăși aceluia care ar ști să le descifreze, toate amănuntele a ceea ce se petrece în conștiința corespunzătoare.

Dar cum să nu ne dăm seama că percepția de a considera izolat creierul, izolat mișcarea atomilor săi, învâluie o adevărată contradicție? Un idealist are dreptul să declare izolabil obiectul care-i dă o reprezentare izolată, deoarece obiectul nu se deosebește pentru el de reprezentare. Dar realismul constă tocmai în a respinge această pretenție, în a considera drept artificiale sau relative liniile de separație pe care reprezentarea noastră le trasează printre lucruri, în a presupune că există dedesubtul lor un sistem de acțiuni reciproce și de virtualități încâlcite, în sfârșit, în a defini obiectul, nu doar prin pătrunderea sa în reprezentarea noastră, ci prin solidaritatea lui cu totalitatea unei realități în sine incognoscibile. Cu cât știința adâncește natura corpului în sensul „realității“ sale, cu atât ea reduce fiecare proprietate a acestui corp, și prin urmare însăși existența lui la relațiile pe care el le întreține cu restul materiei în stare a-l influența. La drept vorbind, termenii care se influențează reciproc — oricum i-am numi, atomi, puncte materiale, centre de forță etc. — nu sunt în ochii săi decât termeni provizorii; pentru știință, influența reciprocă sau *interacțiunea* este realitatea definitivă.

Dar, ați început prin a admite existența unui creier pe care obiecte din



afara lui îl modifică, în așa fel, spuneți dumneavoastră, încât să suscite reprezentări. Apoi ați făcut tabula rasa cu aceste obiecte exterioare creierului și ați atribuit modificării cerebrale puterea de a desena de una singură reprezentarea obiectelor. Dar înlăturând obiectele care o încadrează, înlăturați totodată, vrând-nevrând, starea cerebrală care-și însușește proprietățile și realitatea ei. *Nu o păstrați decât pentru că treceți pe furiș la sistemul de notație idealistă, în care concepem ca fiind izolabil în drept ceea ce este izolat în reprezentare.*

Mențineți-vă în cadrul ipotezei pe care ați făcut-o. Obiectele exterioare și creierul fiind prezente, reprezentarea se produce. Sunteți datori să spuneți că această reprezentare nu este în funcție numai de starea cerebrală singură, ci de starea cerebrală și de obiectele care o determină, această stare și aceste obiecte alcătuind acum împreună un bloc indivizibil. Teza paralelismului, care constă în a desprinde stările cerebrale și a presupune că ele ar putea crea, ocaziona, sau cel puțin exprima, ele singure, reprezentarea obiectelor, nu s-ar putea, repet, enunța, fără a se distruge singură. Într-un limbaj strict realist, ea s-ar formula astfel: *O parte dintr-un tot, care-i datorează tot ce este restului acestui tot, poate fi concepută ca subzistând când acest rest dispare.* Sau, mai simplu: *O relație dintre doi termeni este echivalentă cu unul din ei.*

Sau mișcările de atomi care se îndeplinesc în creier sunt într-adevăr ceea ce se desfășoară din ele în reprezentarea pe care am avea-o despre ele sau se deosebesc de aceasta. În prima ipoteză, ele vor fi așa cum le vom fi perceput, iar restul reprezentării noastre va fi, prin urmare cu totul altceva; între ele și rest va exista un raport de la conținut la conținător. Iată care este punctul de vedere idealist. În cea de-a doua ipoteză, realitatea lor intimă este constituită de solidaritatea lor cu tot ce se găsește dincolo de ansamblul celorlalte percepțiuni ale noastre; și, chiar numai prin aceea că considerăm realitatea lor intimă, considerăm întregul realității cu care ele alcătuiesc un sistem nedivizat: aceasta ne readuce la ideea că mișcarea intra-cerebrală, concepută ca un fenomen izolat, dispare, și că nu mai poate fi vorba de a da drept substrat reprezentării întregi un fenomen care nu este decât o parte a ei, și anume o parte decupată artificial în sânul ei.

Adevărul este însă că realismul nu se menține niciodată în stare pură. Putem postula existența realului în genere în spatele reprezentării: de cum începem să vorbim despre o anumită realitate, vrând-nevrând facem obiectul să coincidă mai mult sau mai puțin cu reprezentarea ce o avem despre el. Pe fundalul de realitate ascunsă, în care totul este în chip necesar implicat în tot, realismul desfășoară reprezentările care pentru idealist constituie realitatea însăși. Realist în clipa în care postulează realul, el devine idealist de îndată ce afirmă ceva despre acesta, notația realistă nemaiputând consta, în explicațiile de amănunt, decât în a înscrie sub fiecare termen al notației idealiste un *indice* care subliniază caracterul său provizoriu. Fie; dar ceea ce am spus despre idealism se va aplica în acest caz realismului care a luat idealismul pe seama lui. Și a face din stările cerebrale echivalentul percepțiilor și al amintirilor va însemna întotdeauna, oricum am boteza sistemul, să admitem din nou ideea conform căreia partea este întregul.

Adâncind cele două sisteme am vedea că idealismul are drept esență de a se limita la ceea ce este desfășurat în spațiu și la diviziunile spațiale, în timp ce realismul consideră această desfășurare drept superficială, iar aceste diviziuni drept artificiale: el concepe, în spatele reprezentărilor juxtapuse, un sistem de acțiuni reciproc, și prin urmare o *implicație* a reprezentărilor unele într-altele. Cum de altfel cunoașterea noastră a materiei nu se poate desprinde în întregime de spațiu și cum implicația reciprocă de care este vorba, oricât ar fi ea de profundă, nu poate deveni extraspațială fără a deveni extra-științifică, realismul nu poate depăși idealismul în explicațiile sale. Suntem întotdeauna mai mult sau mai puțin idealști (așa cum am definit idealismul) când ne îndeletnicim cu știința: de nu, nici măcar nu ne-am gândi să considerăm părțile izolate ale realității spre a le condiționa unele în raport cu celelalte, adică spre a face ceea ce e propriu-zis știință. Ipoteza realistului nu este, așadar, aci decât un ideal menit să-i amintească că el nu va aprofunda niciodată îndeajuns explicația realității și că el va trebui să stabilească relații din ce în ce mai intime între părțile realului care se juxtapun în ochii noștri în spațiu. Dar, realistul nu

se poate împiedica să ipostazieze acest ideal. El îl ipostaziază în reprezentările desfășurate care erau pentru idealist însăși realitatea. Aceste reprezentări devin atunci pentru el tot atâtea *lucruri*, adică rezervoare conținând virtualități ascunse: aceasta îi va îngădui să considere mișcările intra-cerebrale (înălțate de astă dată la rangul de lucruri, iar nu de simple reprezentări) ca și cum ar conține, virtual, reprezentarea întreagă. În aceasta va consta afirmarea lui, a paralelismului psiho-fiziologic. El uită că situase rezervorul în afara reprezentării, iar nu în ea, în afara spațiului, iar nu în spațiu și că în orice caz ipoteza se baza în a presupune realitatea fie indivizibilă, fie articulată într-alt fel decât reprezentarea. Făcând să corespundă fiecărei părți a reprezentării o parte a realității, el articulează realul întocmai ca reprezentarea, el desfășoară realitatea în spațiu și părăsește realismul său spre a se cufunda în idealism, în care relația creierului cu restul reprezentării este evident aceea dintre parte și întreg.

Vorbești mai întâi despre creier așa cum îl vedem, așa cum îl decupăm în ansamblul reprezentării noastre; el nu era, așadar, decât o reprezentare, și ne aflăm în plin idealism. Raportul dintre creier și restul reprezentării era prin urmare, repetăm, acela dintre parte și întreg. De aci ai trecut brusca la o realitate care ar *sub-înținde* reprezentarea: fie, dar în acest caz, ea este sub-spațială, ceea ce ar însemna că creierul nu este o entitate independentă. Nu mai există acum decât totalitatea realității inconoscibile în sine, peste care se întinde totalitatea reprezentării noastre. Iată-ne în plin realism; și, întocmai ca în idealismul pe care l-am invocat înainte, nici în acest realism stările cerebrale nu sunt echivalentul reprezentării: repetăm, totalitatea obiectelor percepute este aceea care va intra din nou (de astă dată pe ascuns) în totalitatea percepției noastre. Dar iată că, coborând la amănuntele realului, continuați să-l compuneți în același fel și conform aceluiași legi ca reprezentarea, ceea ce înseamnă că nu le mai deosebim una de alta. Vă întoarceți, așadar, la idealism; aiți face bine să vă opriți la el. Nicidecum. Păstrați, ce-i drept, creierul așa cum el este reprezentat, dar uitați că, dacă realul este desfășurat în reprezentare, *extins* în ea, iar nicidecum *încordat* în sine, aceste creier nu mai poate conține puterile și virtualitățile despre care vorbea realismul; drept care înălțați atunci mișcările cerebrale la

rangul de echivalente ale reprezentării întregi. Ați oscilat, așadar, de la idealism la realism și de la realism la idealism, dar atât de repede încât v-ați crezut nemișcați și, oarecum călare pe ambele sisteme reunite într-unul singur. Această aparentă conciliere a celor două afirmații ireconciliabile reprezintă esența însăși a tezei paralelismului. Am încercat să risipim iluzia. Nu ne mândrim cu faptul de a fi reușit aceasta, căci nenumărate sunt ideile care simpatizează cu teza paralelismului, se grupează în jurul ei și o apără împotriva atacurilor. Unele dintre aceste idei au fost zămislite de teza paralelismului însuși; dimpotrivă, altele, anterioare acestei teze, au împins la conviețuirea nelegitimă din care am văzut-o născându-se; altele, în sfârșit, fără vreo legătură de rudenie cu ea, s-au modelat după ea tot conviețuind cu ea. Toate conturează astăzi în jurul ei, o linie impunătoare de apărare pe care nu o putem străpunge într-un punct fără ca împotrivirea să renască într-un altul. Vom cita îndeosebi:

1) Ideea implicită (am putea spune chiar inconștientă) a unui *suflet cerebral*, adică a unei concentrații a reprezentării în substanța corticală. Reprezentarea părând că se deplasează odată cu corpul, raționăm ca și când ar exista, în corpul însuși, echivalentul reprezentării. Mișcările cerebrale ar fi acești echivalenți. Spre a percepe universul fără a se deranja, nu-i mai rămâne conștiinței decât să se dilate în spațiul restrâns al scoarței cerebrale, adevărată „camera obscură“ în care se reproduce în reducție lumea inconjurătoare.

2) Ideea că orice cauzalitate este mecanică și că nu există nimic în univers care să nu poată fi calculat matematic. În acest caz, cum acțiunile noastre derivă din reprezentările noastre (totodată trecute și prezente), trebuie, dacă nu vrem să admitem o derogare de la principiul cauzalității mecanice, să presupunem că creierul din care pornește acțiunea conține echivalentul percepției, al amintirii și al gândirii înseși. Dar ideea că lumea întreagă, inclusiv ființele vii, este supusă matematicii pure, nu este decât o concepție *a priori* a spiritului, care ne vine tocmai de la cartezieni. Putem s-o exprimăm într-un stil modern, s-o traducem în limbajul științei actuale, să-i asociem un număr mereu crescând de fapte observate (către care am

fost conduși de ea) și să-i atribuim atunci origini experimentale: partea efectiv măsurabilă a realului, încă mai rămâne limitată, iar legea, privită drept absolută, păstrează caracterul de ipoteză metafizică, pe care-l avea chiar de pe vremea lui Descartes.

3) Ideea că, pentru a trece de la punctul de vedere (idealist) al *reprezentării* la punctul de vedere (realist) al *lucrului în sine*, este suficient să substituim reprezentării-îmage și totodată pitorească ce o avem, aceeași reprezentare redusă la un desen fără culoare și la relațiile matematice a părților între ele. Hipnotizați, ca să zicem așa, de vidul pe care abstractizarea noastră l-a produs, acceptăm sugestia nu știu mai cărei minunate semnificații inerente unei simple deplasări de puncte materiale în spațiu, adică unei percepții diminuate, deși nu ne-ar fi dat niciodată în gând să atribuim o asemenea virtute imaginii concrete, totuși mai bogate, pe care o întâlnim în percepția noastră imediată. Adevărul este că trebuie să alegem între o concepție a realității care o împrăștie pe aceasta în spațiu și prin urmare în reprezentare, considerând-o în întregimea ei actuală sau actualizabilă, și un sistem în care realitatea devine un rezervor de forțe, ea fiind în acest caz restrânsă în sine și prin urmare extra-spațială. Nici un efort de abstractizare, de eliminare, în sfârșit, de diminuare, efectuat asupra primei concepții, nu ne va apropia de cea de-a doua. Tot ce se va fi spus despre raportul dintre creier și reprezentare într-un idealism pitoresc, care se oprește la reprezentările imediate, însă colorate și vii, se va aplica *a fortiori* unui idealism savant, în care reprezentările sunt reduse la scheletul lor matematic, dar în care nu apare decât și mai clar, odată cu caracterul lor spațial și cu exterioritatea lor reciprocă, imposibilitatea pentru vreuna din ele de a le conține pe toate celelalte. Pentru că vom fi șters din reprezentările extensive, frecându-le unele de altele, calitățile care le diferențiau înăuntrul percepției, nu vom fi făcut nici un pas înainte către o realitate care a fost presupusă în stare de tensiune, și cu atât mai reală, prin urmare, cu cât este mai inextensivă. A gândi altfel ar însemna să ne închipuim că, pierzând marca precisă a valorii sale, o monedă uzată a dobândit o putere de cumpărare nemărginită.

4) Ideea că, dacă două întreguri sunt solidare, fiecare parte a unuia este

solidară cu o parte determinată a celuilalt. În acest caz, cum nu există stare de conștiință care să nu-și aibă concomitentul său cerebral, cum o variație a stării cerebrale nu este posibilă fără o variație a stării de conștiință (deși reciproca nu este în mod necesar adevărată în toate cazurile), în sfârșit, cum o leziune a activității cerebrale aduce după sine o leziune a activității conștiente, se trage concluzia că unei fracțiuni oarecare a stării de conștiință îi corespunde o parte determinată a stării cerebrale și că unul din cei doi termeni se poate prin urmare substitui celuilalt. Ca și cum am avea dreptul să extindem amănuntele părților, raportate câte una la câte una, ceea ce nu a fost observat sau inferat decât despre ceje două întreguri, și să convertim astfel un raport de solidaritate într-o relație de echivalent la echivalent! Prezența sau absența unei piulițe poate face ca o mașină să funcționeze sau nu; de aci rezultă că fiecare parte a piuliței îi corespunde unei părți a mașinii și că mașina își găsește în piuliță un echivalent? Ei bine, s-ar putea ca relația dintre starea cerebrală și reprezentare să fie aceea dintre piuliță și mașină, adică dintre parte și întreg.

Aceste patru idei principale implică un mare număr de adiacente, pe care ar fi interesant să le analizăm la rândul lor, deoarece am descoperi, întru câtva, în ele tot atâtea armonii cărora teza paralelismului le dă sunetul fundamental. În prezentul studiu am căutat numai să scoatem în evidență contradicția inerentă tezei ineseși. Tocmai pentru că consecințele la care ea duce, precum și postulatele pe care le implică acoperă, ca să zicem așa, întregul domeniu al filosofiei, ni s-a părut că această cercetare critică se impune și că ea ar putea servi ca punct de pornire a unei teorii a spiritului considerat în raporturile sale cu determinismul naturii.

## TABLA DE MATERII

|  | Pag. |
|--|------|
| Cuvânt introductiv de Vasile Morar ..... | 3    |
| Cuvânt înainte .....                     | 11   |

### I

## CONȘTIINȚA ȘI VIAȚA

Marile probleme. — Deducția, critica și spiritul de sistem. — *Linii de fapt*. — Conștiință, memorie, anticipație. — Care sunt ființele conștiente? — Facultatea de a alege. — Conștiință trează și conștiință adormită. — Conștiință și imprezibilitate. — Mecanismul acțiunii libere. — Tensiune de durată. — Evoluția vieții. — Omul. — Activitatea creatoare. — Semnificația bucuriei. — Viața morală. — Viața socială. — Viața de dincolo. .... 12

### II

## SUFLETUL ȘI TRUPUL

Teza simțului comun. — Teza materialistă. — Insuficiența doctrinelor. — Originile metafizice ale ipotezei unui paralelism sau ale unei echivalențe dintre activitatea cerebrală și activitatea mintală. — Ce spune experiența? — Rolul probabil al creierului. — Gândire și pantomimă. — *Atenția la viață*. — Distracția și alienarea. — Ceea ce sugerează studiul memoriei și îndeosebi acela al memoriei cuvintelor. — Unde se conservă amintirile? — Despre supra-viețuirea sufletului. .... 33

### III

## FANTOMELE VIILOR ȘI „CERCETAREA PSIHIICĂ“

Prejudecăți favorabile „cercetării psihice“. — Telepatia în fața științei. — Telepatie și coincidență. — Caracterul științei moderne. — Obiecții ridicate în numele științei împotriva cercetării psihice. — Metafizica implicată în aceste obiecții. — Ce ar da o cercetare directă a activității spirituale. — Conștiință și materialitate. — Viitorul cercetării psihice. . . . . 57

### IV

## VISUL

Rolul senzațiilor vizuale, auditive, tactile etc. în vis. — Rolul memoriei. — Visul este creator? — Mecanismul percepției în vis și în starea de veghe: analogii și diferențe. — Caracteristica psihologică a somnului. — Dezinteresare și relaxare. — Starea de tensiune. . . . 75

### V

## AMINTIREA PREZENTULUI ȘI FALSA RECUNOAȘTERE

Descrierea falsei recunoașteri. — Trăsături care o disting: 1) despre anumite stări patologice; 2) despre recunoașterea vagă sau nesigură. — Trei sisteme de explicare, după cum vedem în falsa recunoaștere o tulburare a reprezentării, a sentimentului sau a voinței. — Critica acestor teorii. — Principiu de explicare propus pentru un ansamblu întreg de tulburări psihologice. — Cum se



formează amintirea. — Amintirea prezentului. — Dedublarea prezentului în percepție și amintire. — Pentru ce această dedublare este indeobște inconștientă. — Cum redevine ea conștientă. — Efectul unei „neatenții la viață“. — Insuficiența de „elan“... 94

## VI

### EFORTUL INTELECTUAL

Care este caracteristica intelectuală a efortului intelectual? — Diferitele *planuri de conștiință* și mișcarea spiritului care le străbate. — Analiza efortului de memorie: evocare instantanee și evocare anevoioasă. — Analiza efortului de înțelegere intelectuală: interpretare mecanică și interpretare atentă. — Analiza efortului de invenție: schema, imaginile și adaptarea lor reciprocă. — Rezultatul efortului. — Răsunetul metafizic al problemei. . . . . 128

## VII

### CREIERUL ȘI GÂNDIREA O ILUZIE FILOSOFICĂ

Echivalența admisă de unele doctrine între cerebral și mintal. — Se poate traduce însă această teză fie în limbaj idealist, fie în limbaj realist? Expresia idealistă a tezei: ea nu evită contradicția decât printr-o trecere inconștientă la realism. — Expresia realistă a tezei; ea nu scapă de contradicție decât printr-o alunecare inconștientă spre idealism. — Oscilații repetate și inconștiente ale spiritului între idealism și realism. — Iluzii complementare care întăresc iluzia fundamentală. . . . . 158

Trupul care nu iese perfect viabil  
din mâinile naturii, se înalță spre sufletul  
care i-ar putea da viața completă.  
Iar sufletul, privind corpul în care i se pare  
că se zărește pe sine, fascinat  
ca și cum ar privi într-o oglindă,  
se lasă atras, se apleacă și cade.  
Căderea sa este începutul vieții.

H. BERGSON