

LIBRIS

We know
books

Henri Bergson

Energia spirituală

Traducere, ediție îngrijită și prefață
de Lucian Pricop

EDITURA CARTEX

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

BERGSON, HENRI

Energia spirituală / Henri Bergson ; trad., ed. îngrijită și
pref. de Lucian Pricop. - București : Cartex, 2024

ISBN 978-606-9604-86-1

I. Pricop, Lucian (trad. ; ed. ; pref.)

1

Cuprins

Bergsonism și bergsonizare (prefață de Lucian Pricop) / 7
Notă asupra ediției / 15

Energia spirituală. Eseuri și conferințe / 17

Cuvânt înainte / 19

I Conștiința și viața / 21

II Sufletul și corpul / 45

III „Fantomele celor vii” și „cercetarea psihică” / 73

IV Visul / 95

V Amintirea prezentului și falsa recunoaștere / 117

VI Efortul intelectual / 155

VII Creierul și gândirea: o iluzie filosofică / 189

Pentru comenzi și informații, vă rugăm să ne contactați la:

- Tel/fax: 021/323.41.30; 021/323.00.76
- Tel: 0745.069.898; 0729.951.763
- www.edituracartex.ro
- e-mail: comenzi@edituracartex.ro
- O.P. 4, C.P. 184, București

Bergsonism și bergsonizare

Se întâmplă uneori ca literatura să aibă parte de concurența filosofiei în preferințele publicului; se întâmplă chiar ca literatura să-și părăsească („provizoriu“) condiția estetică și să capete o consistență filosofică; și contrariul este posibil: filosofia să se alăture discursului literar prin expresivitate și fluiditate a construcțiilor frastice. Există chiar cel puțin un caz în istoria onorurilor nobeliene în care unui filosof i-a fost decernat Premiul pentru Literatură, în 1927, cu o argumentație care, după cutumele retoricii publicitare de astăzi, concurează cu textele de marketing: „ca o recunoaștere a ideilor bogate și incitante și a măiestriei cu care au fost înfățișate“. Este vorba despre Henri Bergson (1859-1941), autorul „celei mai mari filosofii pe care a avut-o Franța de la Descartes, iar Europa de la Kant încoace“¹; tot Bergson este responsabil pentru că, „grație stilului său, a interesului pentru probleme psihologice și a apelul său la o experiență comună“, „a creat o punte între versanții filosofiei și literaturii. Un studiu al literaturii contemporane arată că noțiunile de timp, durată, spațiu, conștiință și personalitate au pătruns în roman, poezie și teatru. Este absurd să spunem că orice autor care tratează aceste subiecte a fost influențat de *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) sau de *Matière et mémoire* (1896); dar bergsonismul a creat cu siguranță o atmosferă intelectuală din care creația literară nu s-a putut abstrage.“²

¹ René Gillouin, *La philosophie de M. Henri Bergson*, Bernard Grasset, Paris, 1911. Deloc surprinzător, cartea lui Gillouin a beneficiat de 37 de ediții între 1911 și 1928 și de traduceri antume în engleză, italiană și maghiară.

² Fernand Vial, „Henri Bergson Spiritual and Literary Influence“, *Thought: Fordham University Quarterly*, vol. 16, nr. 2, iunie 1941, pp. 241-258.

Într-adevăr, Bergson, prin modul literar de a face filosofie, era citit de elevi de liceu¹, studenți, artiști, oameni de știință, devenind pentru o jumătate de veac (sfârșitul secolului al XIX-lea și patru decenii din secolul XX, dar preponderent în intervalul 1900-1914) omul de cultură la modă, un star intelectual în Europa continentală și insulară și în Statele Unite ale Americii. Cu toate acestea – poate tocmai aici stă explicația! – nu a creat „școală“, adepții bergsonismului neputându-i deveni discipoli veritabili, dar, dacă vom căuta constante pentru trecerea de la o lume (angrenajul social și cultural al secolului lung) la alta (mixul de curente ideologice și mișcări de accelerare a istoriei din secolul XX), grație lui Bergson se naște „o stare de spirit, un curent de opinie și de idei favorabil unei viziuni simultan științifice, dar și mai directe, mai intuitive asupra realității“².

Fecunditatea filosofiei bergsoniene se vede nu doar în viitor, spre orizontul de posibilități pe care o filosofie îl conține, dar și în forța de a modifica înțelegerea trecutului. Bergson a trezit entuziasmul nedisimulat al lui Charles Péguy (care-l admira pentru voința de a se fi detașat, de a-și fi câștigat independența față de orice fapte, valorizând spiritualul în contra materiei³), al lui Georges Sorel, al tânărul Sartre (care se apropie de „noua filosofie“ a lui Bergson pentru mobilitatea artei cinematografice⁴). Bergson a influențat gruparea unor gânditori catolici precum Étienne Gilson sau Jacques Chevalier, chiar și după ce i-au fost interzise de biserica catolică (în 1914) primele sale trei cărți. În volumul apărut postum *L'Athéisme difficile*, Gilson își mărturisește fascinația: „L-am văzut și l-am auzit pe acest om; și în cazul în care nu e vorba despre un geniu filosofic, eu nu știu ce înseamnă aceste cuvinte“⁵.

¹ Jean-Louis Vieillard-Baron scrie că „numeroși profesori de filosofie din liceele franceze au început să predea bergsonismul“. Jean-Louis Vieillard-Baron, *Le Secret de Bergson*, Le Félin, Paris, 2013, p. 215.

² Vasile Morar, „Cuvânt introductiv“, în H. Bergson, *Energia spirituală*, Editura Antet, București, 1994, p. 5.

³ Charles Péguy, *Note conjointe*, Paris, Gallimard, 1935, p. 20.

⁴ Jean-Paul Sartre, *Écrits de jeunesse*, Gallimard, Paris, 1990, pp. 388-389.

⁵ Étienne Gilson, *L'Athéisme difficile*, Vrin, Paris, 2014, p. 111. Vezi și *Le*

Bergsonismul a generat și multiple critici venite din partea unor figuri publice notabile precum Julien Benda, Georges Politzer care se opun filosofiei spiritualiste¹ și o califică drept iraționalistă. Jacques Maritain îl omagiază pe Bergson pentru efortul acestuia de a fi repus în drepturi metafizica și mistica, dar îi condamnă iraționalismul, Bergson fiind vinovat de a fi așezat accentul îl *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932) pe emoție mai degrabă decât pe rațiune ca sursă a moralei². Lucrarea filosofului tomist din 1913, *La philosophie bergsonienne*, vine imediat după ce cărțile acestuia fuseseră puse la Index.

Fenomenologul Maurice Merleau-Ponty, care a ținut un curs la École Normale Supérieure, intitulat *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran, Bergson*, pune în discuție parcursul lui Bergson față cu susținătorii și detractorii acestuia într-o conferință din 1959, cu titlul « Bergson se faisant ». Merleau-Ponty afirmă că Bergson este un « philosophe maudit » în anii în care Charles Péguy și Georges Sorel îi erau ucenici, chiar dacă ajunge să cunoască o perioadă de glorie la Collège de France și chiar este ales în Academia Franceză (1914). Bergson devine un autor canonic, recunoscut și de către teologii catolici care îl condamnaseră, precum Antonin-Gilbert Sertillanges. Merleau-Ponty scrie: „Adevărul este că există două bergsonisme, cel de început, când filosofia lui Bergson se lupta – și, spune Péguy, lupta bine – și cel de după această victorie; sigur lui Bergson i-a luat destul de mult timp să caute concepte, iar acolo unde nu le-a găsit și le-a creat pe cele proprii.“³

Bergson l-a influențat și pe Emmanuel Levinas, care, într-un dialog cu filosoful Philippe Nemo, plasează *Essai sur les données immédiates de la conscience* printre cele cinci „cele mai

Philosophe et la Théologie, Vrin, Paris, 1960, capitolele VI și VIII.

¹ Jean-Louis Vieillard-Baron, *op. cit.*, p. 221.

² Jacques Maritain, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Éditions de la Maison Française, New York, p. 63.

³ Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard, Paris, 1960, p. 238.

Într-adevăr, Bergson, prin modul literar de a face filosofie, era citit de elevi de liceu¹, studenți, artiști, oameni de știință, devenind pentru o jumătate de veac (sfârșitul secolului al XIX-lea și patru decenii din secolul XX, dar preponderent în intervalul 1900-1914) omul de cultură la modă, un star intelectual în Europa continentală și insulară și în Statele Unite ale Americii. Cu toate acestea – poate tocmai aici stă explicația! – nu a creat „școală“, adepții bergsonismului neputându-i deveni discipoli veritabili, dar, dacă vom căuta constante pentru trecerea de la o lume (angrenajul social și cultural al secolului lung) la alta (mixul de curente ideologice și mișcări de accelerare a istoriei din secolul XX), grație lui Bergson se naște „o stare de spirit, un curent de opinie și de idei favorabil unei viziuni simultan științifice, dar și mai directe, mai intuitive asupra realității“².

Fecunditatea filosofiei bergsoniene se vede nu doar în viitor, spre orizontul de posibilități pe care o filosofie îl conține, dar și în forța de a modifica înțelegerea trecutului. Bergson a trezit entuziasmul nedisimulat al lui Charles Péguy (care-l admira pentru voința de a se fi detașat, de a-și fi câștigat independența față de orice fapte, valorizând spiritualul în contra materiei³), al lui Georges Sorel, al tânărul Sartre (care se apropie de „noua filosofie“ a lui Bergson pentru mobilitatea artei cinematografice⁴). Bergson a influențat gruparea unor gânditori catolici precum Étienne Gilson sau Jacques Chevalier, chiar și după ce i-au fost interzise de biserica catolică (în 1914) primele sale trei cărți. În volumul apărut postum *L'Athéisme difficile*, Gilson își mărturisește fascinația: „L-am văzut și l-am auzit pe acest om; și în cazul în care nu e vorba despre un geniu filosofic, eu nu știu ce înseamnă aceste cuvinte“⁵.

¹ Jean-Louis Vieillard-Baron scrie că „numeroși profesori de filosofie din liceele franceze au început să predea bergsonismul“. Jean-Louis Vieillard-Baron, *Le Secret de Bergson*, Le Félin, Paris, 2013, p. 215.

² Vasile Morar, „Cuvânt introductiv“, in H. Bergson, *Energia spirituală*, Editura Antet, București, 1994, p. 5.

³ Charles Péguy, *Note conjointe*, Paris, Gallimard, 1935, p. 20.

⁴ Jean-Paul Sartre, *Écrits de jeunesse*, Gallimard, Paris, 1990, pp. 388-389.

⁵ Étienne Gilson, *L'Athéisme difficile*, Vrin, Paris, 2014, p. 111. Vezi și Le

Bergsonismul a generat și multiple critici venite din partea unor figuri publice notabile precum Julien Benda, Georges Politzer care se opun filosofiei spiritualiste¹ și o califică drept iraționalistă. Jacques Maritain îl omagiază pe Bergson pentru efortul acestuia de a fi repus în drepturi metafizica și mistica, dar îi condamnă iraționalismul, Bergson fiind vinovat de a fi așezat accentul în *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932) pe emoție mai degrabă decât pe rațiune ca sursă a moralei². Lucrarea filosofului tomist din 1913, *La philosophie bergsonienne*, vine imediat după ce cărțile acestuia fuseseră puse la Index.

Fenomenologul Maurice Merleau-Ponty, care a ținut un curs la École Normale Supérieure, intitulat *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran, Bergson*, pune în discuție parcursul lui Bergson față cu susținătorii și detractorii acestuia într-o conferință din 1959, cu titlul « Bergson se faisant ». Merleau-Ponty afirma că Bergson este un « philosophe maudit » în anii în care Charles Péguy și Georges Sorel îi erau ucenici, chiar dacă ajunge să cunoască o perioadă de glorie la Collège de France și chiar este ales în Academia Franceză (1914). Bergson devine un autor canonic, recunoscut și de către teologii catolici care îl condamnaseră, precum Antonin-Gilbert Sertillanges. Merleau-Ponty scrie: „Adevărul este că există două bergsonisme, cel de început, când filosofia lui Bergson se lupta – și, spune Péguy, lupta bine – și cel de după această victorie; sigur lui Bergson i-a luat destul de mult timp să caute concepte, iar acolo unde nu le-a găsit și le-a creat pe cele proprii.“³

Bergson l-a influențat și pe Emmanuel Levinas, care, într-un dialog cu filosoful Philippe Nemo, plasează *Essai sur les données immédiates de la conscience* printre cele cinci „cele mai

Philosophe et la Théologie, Vrin, Paris, 1960, capitolele VI și VIII.

¹ Jean-Louis Vieillard-Baron, *op. cit.*, p. 221.

² Jacques Maritain, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Éditions de la Maison Française, New York, p. 63.

³ Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard, Paris, 1960, p. 238.

frumoase cărți din istoria filosofiei.¹ Începând cu anii '60, Gilles Deleuze revitalizează filosofia lui Bergson; el este autorul unei monografii asupra bergsonismului și folosește teoria imaginii realizate de Bergson în *Matière et Mémoire* pentru a genera o perspectivă asupra cinematografului, în cursurile sale² și în cele două cărți *Cinema 1* și *Cinema 2*.

Unii reprezentanți ai filosofiei analitice, contemporani cu Bergson, au fost vehemenți cu metoda și filosofia sa. Bertrand Russell și Nelson Goodman sunt doi dintre cei mai vizibili. Russell, în *Sceptical Essays [Eseuri sceptice]* (1928), pronunță judecata următoare în legătură cu *L'Évolution créatrice*: „nu există în această carte, de la început până la sfârșit, măcar un argument, care să poată fi considerat un raționament greșit; conține doar un tablou poetic care face apel la imaginație.”³ El scrie de asemenea în *The Philosophy of Bergson*: „Perspectiva sa asupra lumii, privită ca un efort poetic, nu este capabilă să dovedească sau să conteste ceva.”⁴

Nelson Goodman, filosof influențat de Cercul de la Viena, îi reproșează lui Bergson „misticismul” și utilizarea noțiunii de intuiție; pentru Goodman, intuiția este o noțiune falsă. Specialiști în Goodman, Jacques Morizot și Roger Pouivet rezumă această opoziție: „Împotriva lui Bergson, [Goodman] insistă [...] asupra valorii metodelor formale și semi-formale în filosofie. Pentru Goodman, conceptul nu trădează realitatea; pentru că nu are sens să vorbim despre realitatea ca atare, dincolo de concept și limbaj.”⁵ Pe de altă parte, cu toate că filosoful vienez Karl Popper a împrumutat distincția dintre

„societate închisă” și „societate deschisă”, în cartea sa *Societatea deschisă și dușmanii săi*, interpretarea sa este non-mistică. De asemenea, e de subliniat că Bergson s-a simțit aproape de metafizica lui Alfred North Whitehead, pe care l-a cunoscut prin intermediul eseului lui Jean Wahl, *Vers le concret* (1932). Bergson menționează o legătură între ideile lui Whitehead și ale lui, într-o notă din *La Pensée et le Mouvant*¹. Whitehead a adus un omagiu lui Bergson în *The Concept of Nature* (1920) și în *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (1929), dar Didier Debaise a remarcat o despărțire între cele două filosofii mai mult decât o continuitate.²

Astfel, suntem doar parțial de acord cu evaluarea lui Paul Zarifopol dintr-un eseu intitulat „Paradisul impreciziei” (prins în volumul *Din registrul ideilor gingașe*), care vede diferențele de altitudine între bergsonism și bergsonizare: „Este adevărat că de vreo sută de ani și mai bine aceste domenii ale impreciziei au ambiționat să arate că pot fi științifice. Dar întreprinderea nu pare să fi reușit mulțumitor; cel puțin filosofia cea mai modernă a găsit de cuviință să răstoarne valorile: știința exactă este astăzi denunțată ca convenție dictată de nevoi practice și care deformează arbitrar realitatea imediată. Bergsonismul va fi ajutat, probabil, cu folos la delimitarea clară a științelor și metodelor. Dar Bergson e una, și bergsoniștii literari alta. Aceștia au pus la cale o răzbunare ciudat caracteristică a spiritului literar contra pozitivismului care triumfase, ce-i drept, cu o grabă cam indiscretă pe la mijlocul veacului trecut.

Toate triumfurile sunt discrete. Al bergsonismului, întrucât este condus de literați frivoli sau extatici, s-a arătat, poate, mai fără măsură, mai pueril decât al pozitiviștilor. Bergsoniștii literari sunt imperturbabil siguri că au îngropat știința exactă. Bănuiesc că aici zace o bucurie ascunsă, bucuria de a fi distrus o disciplină, și tocmai pe cea mai străină și mai neplăcută literatului. S-a deschis astfel, sub protecția unui autor filosofic,

¹ Emmanuel Levinas, *Éthique et Infini*, Le Livre de Poche, Paris, 1982, pp. 27-28. Celelalte patru cărți sunt: *Fedra*, *Critica rațiunii pure*, *Fenomenologia spiritului*, *Ființă și Timp*.

² Gilles Deleuze, « Cours du 10/11/1981 », disponibil la <http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/> (*La voix de Gilles Deleuze en ligne*), accesat la 29.03. 2017.

³ Apud *Lettre du Collège de France*, nr. 22, p. 29.

⁴ Bertrand Russell, “The Philosophy of Bergson”, *The Monist*, vol. 22, 1912, pp. 321-347.

⁵ Jacques Morizot, Roger Pouivet, *La philosophie de Nelson Goodman. Repères*, Vrin, Paris, 2011, p. 16.

¹ Henri Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, PUF, Paris, 1998, p. 78.

² Didier Debaise, « Devenirs et individuations. L'hommage de Whitehead à Bergson », *Noesis*, nr. 13, 2008, 15 decembrie 2009.

drum neîngrădit sofismului impudic și incompetenței fără scrupule. Prostia și frivolitatea diletantă se pot răsfăța acum oricât de mitocănos, dospind glorioase în cuibar decorat cu embleme filosofice.”¹

Pamfletar și foarte bun cunoscător al mișcării literelor în spațiul francez, Zarifopol face trimitere întâi de toate la conaționalii și congenerii săi (probabil că, întâi de toate la Camil Petrescu), dar în filipicele sale trebuie identificate și săgeți la scriitorii francezi guvernați de noile legi ale bergsonismului (poate fi vorba despre Marcel Proust și pletora de proustieni).

Totuși, în ordine filosofică, problema e în altă parte, în relația pe care o stabilim frecvent între pragmatism, intuiționism și anti-intelectualism, confuzie pe care o face și Paul Zarifopol și mulți alți istorici ai ideilor. Reducerea filosofiei lui William James la pragmatism și a filosofiei lui Bergson la antipragmatism pierde din calcul faptul că între aceste „extreme” există mai multe contiguități și complicități decât antagonisme.² Zarifopol uită că în anii de debut ai carierei sale, James a fost psiholog³, chiar un psiholog empirist și nu pragmatist. Trecerea sa este atestată abia în 1898 când își manifestă interesul pentru psihologia religioasă. Apoi, „Introducerea” lui Bergson la *Pragmatism* este scrisă în registru elogios, dar se pot citi, disimulate subtil, unele rezerve. Deosebirile majore consistă întâi de toate în faptul că bergsonismul crede într-un adevăr unic, viața, și apoi că, pentru a descoperi acest adevăr, renunțăm la orice preocupare practică și cercetăm, dezinteresat, ceea ce este în noi. Pragmatismul este exact opusul acestei

doctrină; în consecință, adevărul îi este utilul. Este ușor de identificat aici un sofism: o idee adevărată, după pragmatism, este o idee care se verifică. Dar ideea se verifică pentru că este adevărată (utilă), ea nu este adevărată pentru că se verifică. Verificarea este semnul, nu cauza adevărului ideii.

Pentru a intra într-o ecuație a consecvenței trebuie spus că este prezent în măsura în care există un fir conducător rezonabil, care-l face pe Bergson să transforme relația dintre materie și memorie în relația dintre viață și materie și stabilește că relația este întotdeauna marcată de acțiune, prin practică. Este adevărat că această relație este uneori amenințată de o dorință bergsoniană de a simpatiza cu plinătatea și puritatea, fie a conștiinței, ca în *Materie și memorie*, fie a vieții, ca în *Evoluția creativă*. Cu toate acestea, credem că ar fi spre profitul înțelegerii a adopta într-o lucrare viitoare o interpretare concentrată asupra eficienței acestor dimensiuni, în mare parte bazată pe cercetarea eseurilor din *Energia spirituală*.

Dacă am urma diagnosticul oferit de Léo Freuler conform căruia, filosofic, secolul al XIX-lea – mai ales după 1850 – este marcat, în general, de tensiunea dintre filosofie și știință¹, am putea adăuga că secolul XX – mai ales după Primul Război Mondial – este marcat de tensiunea dintre filosofie și istorie. În perioada de după război, „celălalt” și „dincolo” din filosofie erau elementele istorice esențiale care au schimbat întregul peisaj intelectual european. Mai mult chiar: înlocuirea științei cu istoria a fost, în majoritatea cazurilor, angajată de o poziție foarte critică față de știință. Marea promisiune de emancipare venită prin raționalitatea științifică și progresul tehnic a provocat o reacție critică de mare amploare, care a ajuns să contamineze și critica față de ideea de progres în sine². *Energia spirituală*, subsumând texte din prima

¹ Paul Zarifopol, „Paradisul impreciziei”, în *Din registrul ideilor gingașe*, Editura Cultura Națională, București, 1926.

² Bergson îi face o vizită lui William James, la Londra, în 1908, după care, într-o scrisoare din 4 octombrie 1908, acesta din urmă remarcă: „Este un om modest, dar un geniu! Sunt ferm conștienți că teoria pe care o dezvoltă va reuși să se impună, iar epoca pe care o trăim va fi un fel de cotitură în istoria filosofiei”.

³ Un alt prilej de confuzie, pentru că teoria fluxului de conștiință a lui James este destul de apropiată ca structură logică de aceea a duratei reale a lui Bergson.

¹ L. Freuler: « Les tendances majeures de la philosophie autour de 1900 », în M. Panza, J.-C., Pont: *Les savants et l'épistémologie vers la fin du XIXe siècle*, Blanchard, Paris, 1995. L., Freuler, *La crise de la philosophie au XIXe siècle*, Vrin, Paris, 1997.

² Ambianța „romantică” și „anti-intelectualistă” a mediului intelectual și artistic în care trăia Bergson este descris de Robert C. Grogin în *The bergsonian controversy in France : 1900-1914*, The University of Calgary Press, 1988.

perioadă bergsoniană, este, astfel, o carte de trecere; conține o relație specială cu știința, dar, cu toate acestea, anunță necesitatea de a include istoria și cultura în centrul gândirii științifice-filosofice. Cu alte cuvinte, Bergson ne dă posibilitatea de a gândi dimensiunea practicii (cultură, istorie, moralitate, societate, antropologie), pornind de la un referențial bazat pe investigațiile asupra naturii.

În acest sens, credem că, spre profitul înțelegerii lui Bergson, ar trebui să privim temele filosofiei practice în raport cu filosofia naturii, cadru care conduce în mod necesar la o analiză diacronică a eseurilor și conferințelor din *Energia spirituală*. Aici se vede, de la primul text („Conștiința și viața“) și până la ultimul („Creierul și gândirea: o iluzie filosofică“), cum filosoful își construiește aparatul noțional despre care vorbea Merleau-Ponty.

Lucian Pricop

Notă asupra ediției

Pentru această nouă traducere în limba română a scrierii lui Henri Bergson, *L'énergie spirituelle* (publicată pentru întâia oară la Félix Alcan, în 1919, în colecția «Bibliothèque de philosophie contemporaine»), am utilizat ediția critică omonimă de la Presse Universitaire de France, Paris, 2009.

În elaborarea volumului de față, am beneficiat de rezolvările traducerilor precedente, realizate de Manuel Filon Morar (H. Bergson, *Energia spirituală*, Editura Antet, București, 1994) și de Bogdan Ghiu (Henri Bergson, *Energia spirituală*, Editura Meridiane, București, 2002).

Spre deosebire de acestea, am elaborat note explicative pe care le-am plasat infrapaginal și le-am numerotat autonom pentru fiecare pagină, semnalându-le cu *n.t.* Am păstrat în integralitate notele autorului și le-am așezat tot în subsolul fiecărei pagini corespondente, cu mențiunea (*n.a.*) și numerotându-le consecutiv cu cele care ne aparțin în funcție de poziția în text. Am echilibrat editorial subsolurile celor șapte texte ale lui Bergson, patru dintre acestea (conferințe fiind) neavând trimiteri și explicații paratextuale.

Am inclus această lucrare în colecția, „Canapeaua lui Freud“, chiar dacă metodei bergsoniene îi este străină analiza psihanalitică. Cu toate acestea, unul dintre eseuri, *Visul*, face referiri explicite la Sigmund Freud, oferind chiar o lămurire asupra influenței congenerului vienez: „Ar trebui să vorbim aici despre tendințele reprimite 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 viselor

apăruse, dar «psihanaliza» nu ajunsese nici pe departe la dezvoltarea ei actuală.“ De altfel, lui Bergson nu-i sunt indiferente cercetările freudiene, iar multe din lecturile filosofice și medicale ale celor doi sunt coincidente. Dintr-o concurență naturală, unele dintre interpretările lui Freud au ajuns să circule și azi, în vreme ce filosofia bergsoniană s-a retras preponderent în câmpul academic.

Prin ediția de față ne-am propus recâștigarea unui cititor preocupat să deprindă abilitatea de a gândi speculativ, folosind algoritmi filosofici în analiza unor teme aparent simple, precum: telepatia, visul, coincidența, memoria și uitarea.

L.P.

ENERGIA SPIRITUALĂ

Eseuri și conferințe

I

CONȘTIINȚA ȘI VIAȚA¹

Ținând o conferință dedicată memoriei unui savant, se poate întâmpla să mă simt stingherit de obligația de a trata un subiect care l-ar fi putut interesa mai mult sau mai puțin. Nu încerc vreun fel sfială de acest fel în prezența numelui lui Huxley. Dificultatea constă mai degrabă în a găsi o problemă care să-l fi lăsat indiferent pe acest mare spirit, unul dintre cele mai evolute din câte a produs Anglia în ultimul veac. Mi s-a părut totuși că o problemă triplă a conștiinței, a vieții și a raportului dintre ele trebuia să se impună cu putere analizei unui naturalist care este în același timp 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 bazez pe sprijinul sistemelor filosofice. Ceea ce este tulburător, neliniștitor, pasionant pentru cei mai mulți dintre noi, nu ocupă întotdeauna primul loc în speculațiile metafizicienilor. De unde venim? Ce suntem? Încotro mergem? Iată câteva întrebări esențiale, în fața cărora ne-am opri 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. „Înainte de căutarea soluției, spune aceasta, nu ar trebui să știm cum o vom căuta? Studiați mecanismul gândirii voastre, discutați cunoașterea pe

¹ Conferința Huxley ținută la Universitatea din Birmingham, la 29 mai 1911. Această conferință a fost ținută în limba engleză. A apărut sub titlul *Life and Consciousness*, în *Hibbert Journal* în octombrie 1911; a fost reluată în volumul intitulat *Huxley memorial lectures*, publicat în 1914. Textul pe care îl prezentăm aici este traducerea adăugită a conferinței respective. (n.a.)

care o aveți și criticați critica: când vă veți fi convins de valoarea instrumentului, vă veți putea folosi de el.“ Însă, vai, această clipă nu va veni vreodată! Nu văd decât un singur mijloc prin care să știm 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 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. Adeseori, când ajunge în fața problemei originii, a naturii și a rolului omului, el trece peste acestea pentru a ajunge la probleme pe care le socotește mai înalte și de care ar depinde soluția acestora: el face speculații asupra existenței în genere, asupra posibilului și asupra realului, asupra timpului și asupra spațiului, asupra spiritualității și asupra mentalității; coboară apoi treaptă cu treaptă, până la conștiință și la viață, 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 satisface 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, 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 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 sa. Dar această rigoare provine din aceea că a operat asupra unei idei schematice și rigide, în loc să urmeze contururile sinuoase și schimbătoare ale realității. Cât de dezirabilă ar fi o filosofie mai modestă care ar ținti către obiect, fără a se sinchisi de principiile de care el pare să depindă! Ea nu ar mai dori să dobândească o certitudine imediată, care nu poate fi decât efemeră. Ea și-ar asigura mersul liniștit; ar fi o ascensiune treptată înspre lumină. Purtați de o experiență din ce în ce mai extinsă 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 rezolve problema, așa cum se întâmplă în fizică și în chimie. În schimb, mi se pare că întrevăd, în diferite zone ale experienței, grupuri diferite de fapte, care, fiecare, fără a ne oferi cunoașterea dorită, ne arată o direcție în care o putem găsi. Or, e important să ai o direcție. Și este chiar mai important să avem mai multe asemenea direcții, căci direcțiile acestea trebuie să convergă 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. Fiecare 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, sper, 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, revizuirii. Va progresa întocmai ca știință pozitivă. Se va face, la rândul său, în colaborare.

Iată prima direcție pe care ne vom angaja. Când spunem spirit, spunem, întâi de toate, conștiință. Dar ce este conștiința? Bineînțeles că nu voi defini un lucru atât de concret, în chip atât de constant prezent în experiența 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 aflată la suprafață: conștiință înseamnă în primul rând memorie. Memoria poate să nu aibă amploare; poate să nu rețină decât ceea ce s-a întâmplat chiar mai devreme; 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 fiecă clipă: cum am putea defini altfel inconștientul? Când Leibniz spunea despre materie că este „un spirit instantaneu”¹, nu o declara oare, vrând-nevrând, insensibilă? Orice conștiință este, așadar, memorie – conservare și acumulare a trecutului în prezent.

Dar orice conștiință înseamnă anticiparea viitorului. Verificați 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; ne cheamă sau mai curând ne atrage spre el: această atracție neîntreruptă, care ne face să înaintăm pe calea timpului, este totodată cauza care ne face să acționăm neconținut. 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, care separă trecutul de viitor; ea poate fi cel mult concepută, ea nu este percepută vreodată; 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. Deci vom spune: 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 răspunde la această problemă trebuie să ne întrebăm care sunt ființele conștiente și până unde se întinde domeniul conștiinței în natură. Să nu pretindem însă, aici, 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 vine, pleacă, ține discursuri; chiar 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

¹ Pentru Leibniz, materia este spirit, dar un spirit incapabil să se situeze: poziția, forma și forța sa de mișcare sunt cunoscute doar în prezent. Omul nu ajunge la cunoașterea exactă decât atunci când știe cum prezentul este făcut din trecut și din viitor. (*n.t.*)

o asemănare exterioară evidentă; iar din această asemănare exterioară trageți, prin analogie, concluzia că există o similitudine interioară. Recunosc că raționamentul prin analogie nu ne dă vreodată 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 câteodată: „Conștiința se leagă la noi de un creier; așadar, trebuie să atribuim o conștiință ființelor vii care au un creier și să le-o refuzăm celorlalte.“ Dar veți vedea de îndată viciul acestei argumentații. Raționând în același fel, am putea spune: „Digestia se leagă la noi de un stomac; deci ființele vii care au un stomac digeră, iar celelalte 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 regnul 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 centri nervoși foarte complicați, 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, de fapt, este ea astfel? Nu i se întâmplă cumva să ațipească sau să dispară? Este probabil; și iată o a doua linie de fapte care ne va conduce spre această concluzie.

Pentru ființa conștientă, cea pe care o cunoaștem cel mai bine, conștiința lucrează prin intermediul unui creier. Așadar, să cercetăm întâi de toate creierul omenesc și să vedem cum funcționează. Creierul face parte dintr-un sistem neros 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 funcționează 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 imediat, 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? La 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 și nu doar cu unele dintre ele; el primește, de asemenea, excitații variate, și nu doar cutare sau cutare gen de excitație. Este, așadar, o răscruce, în care zguduirea venită pe indiferent ce cale senzorială se poate angaja pe oricare cale motrice. 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 întâi în creier, se extinde progresiv către măduvă, 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 până a 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 mai înainte. În prezența unei substanțe din care se poate hrăni, ea lansează în afară filamente în stare să prindă și să înglobeze corpurile străine. Aceste pseudopode sunt organe adevărate și, prin urmare, mecanisme; ele sunt organe temporare, create în vederea acestei situații, organe care manifestă deja, se pare, un rudiment de alegere. Pe scurt, de la formele inferioare până la cele mai evoluate 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 ce găsim pe cea de-a doua linie de fapte. Astfel se completează concluzia la care am ajuns în prima fază; 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 facă o alegere: 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 vreo hotărâre de luat. Pe bună dreptate, nu există ființă vie care să pară cu desăvârșire incapabilă de vreo mișcare spontană. Chiar și în lumea vegetală, în care organismul este îndeobște fixat de pământ, facultatea de a se mișca este mai curând adormită 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 – cu precădere, multe animale, mai ales 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: nu sunt ele oare, după cum s-a spus, paraziți ai pământului? În consecință, mi se pare posibil ca, la origine imanentă tuturor formelor de viață, conștiința să ațipească ori de câte ori nu există mișcare spontană și să se exalte ori de câte ori viața merge spre activitate liberă. Fiecare dintre noi a putut de altfel verifica această lege asupra lui însuși. Ce se întâmplă când una din acțiunile noastre încetează să mai fie 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 hotărî și de a alege, conștiința pe care o avem despre ele