

## EVOLUȚIA CONCEPTIILOR DESPRE IMAGINE ÎN FILOSOFIA MODERNĂ ȘI PSIHOLOGIA SECOLUL XIX

### THE EVOLUTION OF THE CONCEPTS ABOUT IMAGE IN MODERN PHILOSOPHY AND PSYCHOLOGY OF THE XIX CENTURY

Andrei PERCIUN, *cercetător științific,*  
*Institutul de Istorie al AȘM*

#### Summary

*The article reviews the associationist conceptions expressed by several philosophical doctrines of modernity, that have influenced the manner in which the image was treated in the analytic and synthetic psychology from mid- to late 19th century. These doctrines coincide with the principles of representationalism, a fact that allows us to formulate, based on the phenomenological method, a critique of these inadequate ways of approaching the image.*

**Keywords:** *history of philosophy, associationism, representationalism, psychology, image, mental image, perception, memory, phenomenology, reflective analysis.*

În acest articol sunt trecute în revistă concepțiile asociaționiste ale unor doctrine filosofice din epoca modernă ce au influențat abordările imaginii din psihologia analitică și sintetică de la mijlocul și sfârșitul sec. XIX. Doctrinile coincid cu principiile reprezentationalismului, fapt ce ne permite să formulăm, în baza metodei fenomenologice, o critică a acestor metode neadecvate de abordare a imaginii.

În concepția sa, Descartes separă mecanicismul de gândire, ceea ce este bine știut datorită etichetei sale dualiste. Mecanicismul cartezian denotă corporalul, de unde rezultă ideea că imaginea este un lucru corporal. În aceste condiții, imaginea este produsul acțiunii corpurilor exterioare asupra propriului corp prin simțuri și nervi. În acest sens, concepția carteziană este o concepție reprezentationalistă. În corelarea materiei și conștiinței, imaginea localizată în creier este zugrăvită în mod material, însă nu ar putea fi însuflețită de conștiință. Astfel, imaginea este un obiect ca și toate celelalte obiecte exterioare. Mai mult ca atât, imaginea este o limită a exteriorității. Cunoașterea imaginii sau imaginația provine din intelect. Intelectul sintetic, impresiile materiale produse de creier inițiază o conștiință a imaginii. Chiar dacă imaginea are caracterul unei realități corporale, ea nu este plasată în fața conștiinței ca obiect în vederea cunoașterii. Posibilitatea unui raport între conștiință și obiectul său este deplasat până la infinit. Conștiința motivează acțiunile sufletului, iar mișcările creierului sunt cauzate de obiectele exterioare.

Deși creierul nu-și conține referentul, mișcările trezesc în suflet idei. Acestea nu provin din mișcări, ele sunt innăscute în om. Cu toate acestea, ideile apar în conștiință doar cu ocazia mișcărilor din creier. Fiind ca niște semne, mișcările provoacă în suflet anumite sentimente. Semnul are sensul unei legături arbitrare. Descartes nu explică cum apare conștiința semnului. S-ar putea admite o acțiune tranzitivă între corp și suflet din care ar reieși introducerea în suflet a *unei materialități sau în imaginea materială a unei spiritualități.*

Împărtășim alături de Sartre [13, p. 20] neînțelegerea modului în care se aplică imaginea construită în anumite realități corporale intelectului și, invers, cum intervine imaginația și corpul în gândire odată cu afirmarea sesizării a înseși corpurilor de către intelectul pur. În critica lui Sartre teoria carteziană nu ne permite să distingem între senzații, amintiri sau ficțiuni, deoarece sunt aceleași mișcări cerebrale de la excitația venită din lumea interioară, din corp sau suflet. Coerența intelectuală a reprezentărilor corespunde unor obiecte existente. Descartes ajunge la constatarea că ceea ce se întâmplă în corp în momentul în care sufletul gândește ar presupune anumite legături de contiguitate între realitățile corporale, imaginile și mecanismele producerii lor.

Descartes interpretează imaginea în calitate de lucru material cu o extensie psihofiziologică, astfel încât imaginea este văzută în calitate de lucru – ca „cele două imagini care vin prin cei doi ochi”, și totodată în calitate de impresii ce „se unesc în această glandă prin intermediul spiritelor care umplu cavitățile creierului” [3, p. 74]. Descartes însă nu se apucă să distingă gândurile conform acestor mecanisme, care aparțin, ca și celelalte corpuri lumii lucrurilor îndoielnice.

Atât la Descartes [2], cât și la Spinoza [14] și Leibniz [9], imaginea tinde să se confunde cu gândirea. Pentru Spinoza lumea inteligibilă nu este ruptă de lumea imaginației, ceea ce corespunde cu lumea legăturilor mecanice. Sufletul, după Spinoza, poate „considera ca și cum ar fi prezente corpurile externe, de care corpul uman a fost odată afectat, deși ele nu mai există și nu mai sunt prezente” [14, p. 109], ceea ce ar însemna că imaginea se reflectă într-o teorie a „urmelor” ce sunt lăsate de percepție în suflet. Leibniz încearcă să stabilească o continuitate între imagine și gând. De aceea nu ar fi nimic ieșit din comun în sprijinul pe care Spinoza îl acordă ideii în care imaginea este definită ca o afectare a corpului sau ca amprentă a lucrurilor, sursă din care imaginile se leagă între ele și se regăsesc în hazard, obișnuință și contiguitate. Amintirea este trezirea materială a unei afectări a corpului provocată de o cauză mecanică, iar unele idei generale sunt produsul unei confuzii de imagini. Cunoașterea prin imagini poate făuri idei false și poate prezenta adevărul sub o formă trunchiată. De comun acord, ideile se divid în categoria ideilor clare și categoria ideilor confuze. Din componența categoriei ideilor confuze face parte și imaginea, ce este o idee ce prezintă un aspect degradant al gândirii. Cu oate acestea, imaginea se deosebește de idee prin pasivitatea sa, ideea conține „o afirmație sau o negație, deci un act al gândirii, și pare că exprimă o acțiune a sufletului” [14, p. 110]. În pofida acestui fapt sunt exprimate aceleași legături în intelect. Pasajul dintre imaginație și intelect are loc prin dezvoltarea esențelor cuprinse în imagini. Spinoza ne dezvăluie un dublu aspect al imaginii. În unul imaginea este totuși o idee-frântură a lumii infinite, din care fac parte un ansamblu de idei. Acest tip de idee s-ar asemana cu *khôra* platonice [11, p. 165 [50 b]], care circumscrie un element, o parte a unicului în multiplu. În celălalt mod finit imaginea este distinctă de idee. Imaginația este un mecanism pur în care nu sunt distinse imaginile de senzații, ambele fiind stări ale corpului.

Asociaționismul dezvoltă ideea conform căreia sufletul este locul în care imaginile se păstrează și sunt legate în mod inconștient între ele. Între adevărurile rațiunii se stabi-

lesc legături necesare, acestea fiind clare și distincte. Dat fiind acest fapt, conștiința păstrează în sine lumea rațiunii și lumea imaginilor sau ideilor confuze. Intellectul nu este niciodată pur, deoarece corpul este întotdeauna prezent pentru suflet. De aceea pentru gândire imaginea are un rol accidental, subordonat, auxiliar, fiind totodată și un semn cu o anumită expresie. În imagine există o conservare a aceluiași sistem de raporturi ca și în obiectul a cărui imagine este. Expresia imaginii poate fi confuză sau clară. Expresia confuză a imaginii conține în sine orice mișcare infinită a universului. Condiția umană îi conferă aparenței imaginii un anume tip de substanțialitate, dar cu toate acestea „în măsura în care sufletul își imaginează corpurile externe el nu are cunoașterea lor adecvată” [14, p. 117]. Dificilă, însă, este delimitarea imaginii de senzație. Eul se prezintă ca o formă sintetică, care unește într-o conștiință unică senzația și imaginea.

Așadar, ceara imaginată este același obiect cu ceara gândită. În opinia noastră, această echivalare nu este analizată într-un mod definitiv. Acceptarea acestui enunț poate fi posibilă pe seama *eidos*-ului comun conținut în ceara imaginată și cea gândită.

Axioma metodologică prin care nicio lege nu poate fi enunțată, fără a o trece mai înainte în revista faptelor, implică logica ca parte a psihologiei. Asociaționismul promovează legile gândirii ce provin din fapte, adică din secvențe psihice. Ca rezultat, imaginea carteziană devine faptul individual prin care se realizează inducția. Suntem înconjurați de imagini, care dintr-o parte apar în calitate de obiecte individuale, precum fapte ce se calibrează la o stare psihică, de la care pornește savantul, iar pe de altă parte, ca elemente în combinarea cărora se produce gândirea, sau mai bine zis ansamblul semnificațiilor logice. Ne aflăm în situația în care imaginile sunt acele obiecte individuale și concrete întâlnite pe parcursul faptelor experienței, pe de o parte, și pe de altă parte, a imaginilor în calitate de concepte conținute în rațiune. Probabil, aceste două tabere fuzionează după criteriul corespunderii și compatibilității, producând adevăruri clare sau confuze.

La Hume [7], de exemplu, faptele psihice sunt entități individuale unite prin raporturi externe. Aceste raporturi trebuie să existe pentru a condiționa geneza gândirii. Reieșind din toate acestea, asociaționismul se definește ca o doctrină ontologică ce afirmă identitatea radicală a modului de a fi al faptelor psihice și a modului de a fi al lucrurilor. Pentru Hume există doar lucrurile care relaționează între ele și constituie o colecție care se numește conștiință.

Dacă imaginea deține un conținut sensibil, atunci este posibil să se gândească asupra ei, însă nu este posibil să se gândească cu ajutorul ei. Psihofiziologia carteziană revine în plină forță, definind imaginea ca o idee. Corpul este afectat și pe această bază sufletul formează o idee, care este imaginea. Câmpul psihosenzorial beneficiază de anumiți stimuli interiori și exteriori.

În această formulă imaginea este o stare de conștiință ce corespunde excitațiilor interioare, iar percepția corespunde cu excitațiile exterioare, fapt recunoscut de Hume în definirea impresiilor drept totalitatea senzațiilor, afectelor și emoțiilor ce „își fac apariția în spiritul nostru”, iar ideile fiind „imaginile mai slabe ale acestora în gândire” [7, p. 53]. Celulele neuronale se reazăază în diverse moduri. Un mod de aranjare al acestor celule ner-

voase este impus de un excitant exterior ce lasă o urmă cerebrală, o engramă. Aceasta este maniera în care se desfășoară determinismul fiziologic cartezian. Gândirea ia imaginea ca o dată pe care se poate sprijini. Imaginea funcționează la fel ca un act psihic, ce concordă și depinde de modificările fiziologice. Imaginile sunt așteptate ca și obiectele. Cu toate acestea, gândirea este ceea ce nu este o imagine sau o percepție. Adiacența carteziană implică urme cerebrale și este înțeleasă în sens spațial, fiind bazată pe principiul inerției. Legea contiguității asociaționiste nu ține în mod special de un sens strict spațial, ci presupune inerția din care rezultă sensurile exteriorității și contactului.

Dacă la Descartes relațiile asociative se stabilesc între urmele lăsate de obiecte [3], atunci la Hume relațiile se formează între obiectele însele [7]. Elementele pe care le relatează Hume sunt pasive și intră în trei tipuri de relații, cum ar fi cea „cauzală”, care „are aceeași influență ca și celelalte două, cele ale asemănării și contiguității” [7, p. 129]. Principiul inerției aduce în consecință un ansamblu de conținuturi inerte unite prin raporturi exterioare. Percepția procură conținuturi sensibile, ca în continuare ordinea succesiunii acestor conținuturi să aibă caracter ierarhic.

Reprezentationalismul în starea sa pură se exprimă prin ideea că imaginea este un *lucru*, ce întreține un anumit tip de raporturi cu alte lucruri, precum o masă care „pare a se micșora pe măsură ce ne îndepărtăm de ea, dar masa reală, care există independent de noi, nu suferă nicio schimbare: ceea ce s-a înfățișat spiritului nu a fost, așadar, decât imaginea ei” [7, p. 213]. Psihologismul și antropologia pozitivă tratează omul ca pe o ființă a lumii. Faptul esențial însă este că omul în concepția asociaționismului este o ființă care își reprezintă lumea și în același timp o ființă care se reprezintă pe sine în lume. Astfel este explicată aderența la raționalism al lui Descartes și la empirism al lui Hume.

Sartre afirmă justetea romantismului care ar fi putut reînnoi chestiunea imaginii [13, p. 24]. Spiritul de sinteză al romantismului repune în prim-plan ideea de facultate și noțiunile de ordine și ierarhie, însoțite de o fiziologie vitalistă. Din această cauză imaginea va fi interpretată diferit. Invocându-l pe Alfred Binet (1857-1911), psiholog francez, care a formulat primul test practic de inteligență, fiind ministru al Educației și-a propus ca scop să identifice elevii lenți în vederea remedierii acestora, Sartre fixează dezacordul romantismului cu gândirea strâns legată de nevoia existenței unor semne materiale pentru a activa și a se manifesta. Exprimându-și astfel concesiunea față de materialism, reprezentării romantismului etalează spiritul de sinteză, care se accesează prin gândire. În acest sens, Sartre invocă discuția din anul 1865 care a avut loc în cadrul societății medico-psihologice la care erau prezenți filosoful Adolphe Garnier, iar dintre psihologi, Jules Baillarger (1809-1890), neurolog și psihiatru francez. În rezumatul acestei discuții a fost susținută ideea conform căreia obiectul absent, imaginar, imaginea cu alte cuvinte, este distins printr-o separare tranșantă de senzația reală produsă de un obiect prezent.

Mai târziu, deja în secolul XX, în alte condiții și în cadrul altui domeniu – cel al semioticii – Umberto Eco [5] va afirma că senzația de sete asistată de dorință este valabilă atât cu privire la semnul iconic în calitatea lui de imagine a unei halbe de bere, cât și în cazul obiectului propriu-zis, „halbă de bere”. În ambele cazuri setul de senzații este

comun, ceea ce ar crea diferența ar fi concepția fenomenologică a lui Lester Embree [6] despre tipurile de întâlnire a obiectului, care poate fi direct sau indirect. Se pare însă că romantismul la care se referă Sartre le cataloghează drept fenomene diferite în natură și grad. Raționamentul acestei poziții se raportează la postulatul comun al tezelor lui Descartes, Hume și Leibniz, cel al identității de natură dintre imagine și senzație.

În opinia noastră, în cazul acestei separări dintre imagine și senzația reală produsă de un lucru intervine amintirea, care trimite la o senzație anterioară, pe baza căreia e posibilă apariția unei imagini ce va prezenta același lucru în circumstanțe ne experimentate într-un sens strict empiric.

De asemenea, în înțelesul nostru, nu imaginea, care aduce obiectul în lipsa acestuia, trebuie separată de senzație, ci obiectul de imaginea acestuia. Însă concepția opozantă a romantismului nu a rezistat mult timp, deoarece după anul 1850, cum ne relatează Sartre, este readusă în prim-plan ideea conservatoare în care știința se identifică cu determinismul și mecanicismul pozitiv. Astfel, spiritul mecanicist se identifică cu cel de analiză, în care este urmat principiul inerției compus din două postulate: primul ne spune că elementele unui sistem întrețin relații și altul, că aceste relații sunt exterioare acelor elemente. Complexitatea psihică este redusă la un mecanicism, doar în așa manieră era văzută posibilitatea unei psihologii științifice, care devine o știință a faptelor. Mecanicismul descompune un sistem în elementele sale și admite postulatul că acestea rămân riguros identice, fiind izolate sau combinate, devenind exponentul unui spirit de analiză.

Teoria metafizică a imaginii fuzionează cu datele psihologiei. Problematika se manifestă în găsirea caracteristicilor imaginii adevărate, chiar dacă aceasta nu se diferențiază în esență față de o imagine falsă. La Hume, imaginea și percepția sunt identice în natura lor, însă se deosebesc prin intensitate. Percepțiile sunt impresii puternice, imaginile sunt impresii slabe. Organele corpului resimt impresii confuze, indistincte, fără importanță și care nu au nicio legătură directă. Dacă o imagine este de aceeași natură și are aceeași intensitate ca și percepția, atunci mai este aceasta o imagine? Sartre exemplifică răspunsul la această întrebare prin imaginea zgomotului produs de o bubuitură de tun care după criteriul intensității ar fi trebuit să apară ca un pocnet slab. Mai mult ca atât, înregistrând bubuitura de tun, imaginea ei poate avea aceeași intensitate, sau chiar una mai mare.

Așadar, intensitatea nu e o proprietate a imaginii și nici un criteriu de diferențiere pentru imagine și percepție. Intensitatea nu poate fi un criteriu valid de diferențiere a imaginii de percepție. Intensitatea poate fi atribuită lucrului – bubuitura e intensă, adică tare. La fel intensitatea poate fi atribuită procesului *intențional*, în sensul terminologiei fenomenologice, în care e dat un lucru, cu alte cuvinte, putem simți puternic, intens, o antipatie față de cineva. În orice caz, de fiecare dată putem diferenția imaginea de percepție.

Atunci când imaginea este intensă și „vie”, două momente diferite cu referire la ea intră în joc. Într-un moment, imaginea este situată în exterior, fiind locuită la o anumită distanță de subiectul care o vizează. În celălalt moment, imaginea este distribuită în corp în calitate de obiect vizibil, sonor etc. prin senzațiile olfactive sau gustative, dureri sau

plăceri. În natura imaginii își face loc senzația ce livrează credința în existența obiectului la care se referă. În acest context imaginea este o senzație spontană și una consecutivă, care întâlnind o altă senzație nespontană se diminuează, se corectează și se restrânge. Imaginea se localizează în exterior și totodată această localizare și exterioritate se înlătură. Hippolyte Taine [16] afirmă că între senzația consecutivă, care este spontană, și senzația primitivă se petrece o luptă darwinistă. De exemplu, „halucinația” [16, p. 284], după Taine, se explică prin victoria senzației spontane. În vederea neconfundării imaginii cu altceva trebuie să existe o senzație antagonistă, lipsa căreia ar cauza apariția unui obiect care nu există. Aceasta mai poate fi explicată printr-o putere probabilă mai mare a imaginilor față de senzație. În opinia lui Sartre, la care ne aliniem și noi, teza respectivă, de altfel, este „obscură” [13, p. 96].

Taine nu clarifică registrul prin care justifică raportul dintre imagine și senzație. Fie că un registru este psihologic, fie că altul fiziologic, imaginea și senzația se află într-o postură izolată, fiind de aceeași natură și având un conținut sensibil comun. Criteriul de diferențiere a reprezentărilor ar fi punerea lor într-o ordine coerentă și ierarhică. Discriminarea imaginilor este o problemă contiguă cu problema constituirii obiectului. Natura imaginii nu se mai revelează într-o intuiție imediată, ci parcurge un sistem complex cu un număr infinit de referințe din lume. Ulterior, în consecință se poate spune că este o senzație sau o imagine. Acceptând toate aceste condiții, vom avea de a face cu un sistem de referință ce se află mereu în schimbare și cu privire la care se fac tot felul de comparații. Înainte de a fi o reprezentare conștientă, imaginea există într-o manieră virtuală. Imaginea este anterioară reprezentării conștiente.

De aici rezultă un alt postulat, și anume: raporturile pe care elementele unui sistem le întrețin între ele sunt exterioare acestor elemente. Acest postulat este denumit de regulă principiu al inerției. Astfel, un oarecare savant din această perioadă va lua corpul fizic, organismul sau faptul de conștiință, acceptând înainte de toate investigația că acestea sunt o combinație de constante inerte, care întrețin între ei relații exterioare. În această perioadă efortul de a constitui o psihologie științifică solicită reducerea complexității psihice la un mecanicism. Așadar, din câte am văzut psihologia devine o știință a faptelor. Argumentele în favoarea acestei poziții sunt regăsite în cunoștințele noastre care sunt fapte.

Discursul științific despre o senzație, o idee, o amintire, o previziune, nu diferă de un discurs despre o vibrație sau mișcare fizică. Trăirile psihice ca fapte bine alese, notate minuțios și amplu, formează materia științei moderne. Hippolyte Taine în încercarea lui de a iniția o psihologie științifică renunță la principiile de investigare psihologică propuse de către Maine de Biran [15, p. 28.], astfel încât faptul psihic este considerat o mișcare fizică. Aspectul științific al acestui tip de psihologie este întreținut de principiul metodologic al recurgerii la experiență și anume la fapte mărunte, specifice și singulare, în paralel cu o teorie metafizică prestabilită, ce definește esența și scopul experienței. Proiectul unei psihologii științifice, prescris de Taine, este limitat la un conținut deductiv, care determină ceea ce trebuie să fie o experiență, descriindu-i rezultatele înainte de a se referi la ele într-

un mod direct. Analiza regresivă la care apelează Taine îi permite să facă un salt fals din planul psihologic în acel fiziologic, adică în sfera mecanicismului pur. Ceea ce ar fi „sinteză” ar fi de fapt o recompunere, o trecere de la grupuri simple la grupuri mai complexe.

În opinia noastră aceasta este o pretenție slabă ce introduce primordialitatea fiziologicului în conștiință. În concepția analitică a lui Taine „nu există nimic real în eu în afară de înșiruirea evenimentelor. Aceste evenimente, diferite ca aspect, sunt aceleași în natură și se reduc, toate, la senzație; senzația însăși, considerată din afară, și printr-un mijloc indirect care se numește percepție exterioară, se reduce la un grup de mișcări moleculare” [13, p. 28].

Într-un astfel de registru imaginea are un rol anterior senzațiilor, fiind o repetare a lor. Ca element al vieții psihice natura ei va fi *a priori*, ce depășește senzația brută, reducându-se însă la repetarea spontană a senzațiilor. Adepții psihologiei analitice ne sugerează că imaginea este conținută în conștiință, fiind reactualizată de o senzație apărută dintr-o experiență concretă. Urmărind firul logic al acestei concepții, imaginile se prezintă ca un grup de mișcări moleculare, care sunt agitate, agasate și suscitade de senzațiile exterioare. Într-o astfel de viziune imaginile devin inerte și neschimbătoare, astfel încât, în opinia lui Sartre, se ajunge până la o suprimare a imaginației. Ulterior aceste imagini se combină pentru a forma concepte, judecăți și raționamente. Taine încearcă să construiască o psihologie după modelul fizicii, unde necesarul este nutrit de fiziologic.

Așadar, imaginile apar aleatoriu, însă mișcărilor moleculare sunt necesare. Acest empirism se dovedește a fi o metafizică realităș nereușită. Mijlocul secolului XIX valorifică pozitiv psihologia analitică fondată de Taine. Sartre îi pune alături pe Francis Galton [4], dar și alți psihologi de la sfârșitul secolului XIX, care se declară în favoarea asociaționismului [13, p. 30].

Imaginea este menținută ca o mișcare apărută în urma unui stimul ce o produce rămânând întregă chiar și după îndepărtarea aceluï stimul exterior. Invocându-l pe John Stuart Mill, Sartre îi dezvăluie opinia pozitivă a acestuia, în care se află că Taine și Galton sunt cei care au determinat nestingherit natura imaginii, definind-o ca o senzație ce se produce constant și fără încetare, fiind un fragment solid detașat de lumea exterioară. Așadar, în natura imaginii este implicată o reviviscență.

În jurul anului 1880, kantianul Jules Lachelier [8], păstrând ideile lui Taine și Mill, încearcă să facă o sinteză mai extinsă. Chestiunea adusă în prin-plan de Lachelier este formulată în felul următor: „ori noi găsim în noi înșine idei certe, foarte generale, care, în rezultat, par să domine și să explice toate lucrurile: sigur ne putem îndoi dacă aceste idei sunt anterioare sau posterioare lucrurilor, dacă ele sunt modele sau copii” [8, p. 104] și apoi cum pot fi acordate critica cunoașterii și datele experienței în cadrul psihologiei. Existența unor imagini-atomi este neîndoielnică.

Acceptarea faptului că experiența nu ne dă altceva decât aceste imagini, este, în opinia noastră, o concepție reduționistă, ce o așază, la fel ca și pe filosofii care o susțin, alături de alte idei de acest tip, în doctrina eronată a reprezentationalismului. E vorba, de fapt, despre imaginea-atom. Aceasta trebuie depășită, în concepția acestor filosofi, printr-o chestiune

de drept. Iar cea în drept este gândirea, care organizează și depășește imaginea în fiecare clipă. În acest context poate avea loc sinteza mult râvnită. Astfel, imaginea este suprimată și depășită prin restabilirea existenței conceptelor și a gândirii, ce sunt amplasate pe o treaptă mai superioară. Principiile gândirii nu mai decurg dintr-o simplă asociație.

Ansamblul imaginilor sensibile formează conținutul factologic, din care decurg anumite legi de asociație. Tendința de a depăși acest conținut nu presupunea înlăturarea acestuia. El rămâne în continuare important pentru gândire. Gândirea, operând cu generalități și concepte, este „adusă cu picioarele pe pământ” prin experiențe individuale și imagini concrete apărute în urma acestora, căci experiența dezvăluie aceste imagini. Așadar, cum poate fi găsit elementul de drept departe de faptul în sine, care este o dată a experienței și care, după cum s-a menționat, ne dezvăluie imagini.

În acest context, este sugestivă referirea lui Sartre la data de 30 aprilie 1882, în care Academia de Științe Morale și Politice anunța subiectul unui concurs ce își propunea dezbateră concepțiilor filosofice ce reduc spiritul uman la simple asociații [13, p. 34]. Cu toate acestea, ponderea solidă a asociaționismului nu este neglijată, ba mai mult, este justificat și apreciat rolul important al acestuia în producerea cunoștințelor. De aceea această constatare trebuie întărită prin măsurarea datelor introspecției, ce sunt niște imagini-atomi. Gândirea pură s-ar defini ca o activitate meditativă și un efort de abstractizare. Este important să remarcăm ideea unei cunoașteri introspective strâns legată de imaginile ce apar ca niște amprente ale lucrurilor din exterior. Această idee eronată care va fi combătută prin metode fenomenologice.

Însă, deocamdată, la această etapă ne pomenim într-o situație paradoxală, în care cei care intenționează să combată asociaționismul în favoarea unei gândiri pure sunt într-un acord cu el, neputând să treacă cu vederea însemnătatea experienței și a imaginilor concrete pentru cunoaștere. Gândirea pură, întocmindu-se într-o abstractizare, este nevoită să accepte partea „imperfectă” a experienței particulare. Totuși se caută în diverse procese intelectuale, stări lipsite de imagini. Actul gândirii este întotdeauna marcat de corporalitate și acest fapt este incontestabil. De aceea proiectul cartezian pentru un spirit pur este pretențios și nu are cum să înlătore concursul corpului. Acesta ar fi un argument pentru apropierea lui Descartes de protestantism, iar a lui Leibniz de catolicism. Revenirea la Aristotel pare să fie una firească, deoarece acesta mizează pe imaginație în cazul activității intelectuale. În interpretarea noastră, recursul aristotelic la imaginație nu ține de existența fizică a unor imagini în conștiință, ci de aspectele potențiale ale felului în care poate deveni un lucru. În baza acestui fapt, asociaționismul nu trebuie respins, ci integrat într-o doctrină mai amplă, care să-l includă. Într-o astfel de interpretare asociaționismul semnifică partea imperfectă a omului, în timp ce gândirea reprezintă măreția lui. Între aceste două componente este menținut un echilibru, deoarece „gândirea nu este nimic fără imagine” [13, pp. 34-35].

În aceeași ordine de idei, Peillaube ne relatează despre necesitatea imaginilor pentru constituirea conceptelor și pentru funcționarea sintezelor din memorie și imaginație: „Este necesară diferențierea acelor două sinteze de imagini din memorie și imaginație. Disocierea



nu are aceeași importanță în aceste două cazuri. Sinteza memoriei reproduce o experiență trecută, sinteza imaginației, invers, dă naștere la o experiență nouă” [10, p. 429].

Capacitatea de abstractizare produce inteligibilul, care depășește imaginea, permițând să gândim obiectul într-o ordine necesară și universală. Spiritul nostru nu este capabil să perceapă direct inteligibilul. Ceea ce concepe el este inteligibilul abstract, care este generat pe seama imaginilor. Astfel, întregul conținut accesibil pentru inteligență este de origine senzitivă sau imaginativă. Toate aceste idei ne fac să credem că ne aflăm în fața unei mari „concilieri” epistemologice, în care raționalismul e susținătorul unei gândiri atotprezente, dar totuși nerealizabile în experiență, și empirismul, în care prin experiență sunt transportate conținuturi din care sunt extrase concepte, se completează unul pe altul.

Proprietatea unei universalități potențiale atribuită gândirii, în opinia lui Victor Brochard [1], este implicită, pe moment, într-o membrană sensibilă, precum ar fi trupul, care se exemplifică printr-un apel la un obiect anume. Gândirea însă nu se izolează în aceste forme sensibile și nici nu este asimilată de ele, ea totuși depășește imaginea particulară, ce o ajută să obțină conținutul faptic al unui concept universal și, în același timp, este gată să se materializeze în alte imagini concrete. Însă această deschidere a gândirii nu anulează posibilitatea efectuării unor erori, din moment ce „dubla funcție a inteligenței prin care senzațiile sau imaginile sunt percepute și reproduse, apoi coordonate în clase și sisteme, se face posibilă eroarea, care nu explică realitatea. Astfel încât se iau în considerație ideile sau sintezele false ca simple fapte intelectuale” [1, p. 213]. Este evidentă apropierea dintre concepțiile psihologilor de la sfârșitul secolului XIX cu paradigma filosofică a lui Leibniz. Conștiința e definită de Leibniz printr-o suprapunere sau printr-o contiguitate cu definirea monadei. Ca să fim mai exacti, ideea de gândire pură este luată ca exemplu pentru explicarea a ceea ce este monadă. Proiectul monadologic dezvăluie o *multiplicitate în unitate*. Gândirea capabilă să pătrundă în esența lumii reprezintă unitatea. Numeroasele puncte, monade, conștiințe sau gândiri din care este văzută lumea sunt ordonate de conceptul multiplicității. Monada este un punct situat în spațiu, dar fără întindere. Asemenea conștiinței care gândește și cunoaște, care de fapt este o monadă supremă printre toate celelalte monade, deși este reală, adică situată în spațiu, nu are niciun fel de „ambalaj” sensibil. Unicitatea și universalitatea ei este particularizată anume în acel punct de vedere aparte aflat în structurile sensibile ale corpului. Doctrina leibniziană nu izolează conștiința de restul lumii, conștiința se deschide lumii printr-o închidere sau cu alte cuvinte printr-o particularizare sensibilă. Analogia cu sufletul pe care o face Leibniz în demersul său despre monadă deslușește determinările contradictorii ale monadei. Monada reflectă întregul univers neavând „ferestre”. Această deschidere este una interioară. Fiecare monadă reflectă însăși universul dintr-un punct finit de al său, astfel Leibniz definește percepția ca o „stare interioară a monadei prin care aceasta își reprezintă lucrurile exterioare, iar a percepția în calitate de conștiință sau cunoaștere a acestei stări interioare” [9, pp. 229-230]. Așadar, percepția reprezintă împrejurările lumesti producând imagini singulare și particulare ale acestora. Mai de-

parte a percepției abstrage din aceste imagini singulare elementele necesare ce ar permite includerea într-un concept universal. Prisma reprezentatională a percepției constituie componenta ce leagă conștiința de lume. De aceea conștiința reflectă din interior, adică fiind bazată pe imaginile date prin percepție. Spiritul devine astfel o oglindă vie, și nu una mecanică a universului. Nu e o reflectare automată mecanică, ci una conștientizată. În mod succint, demersul leibnizian decurge în următoarea consecutivitate: obiectul din lumea înconjurătoare, apoi imaginea lui creată de percepție și, într-un final, conceptualizarea acestei imagini.

Metodologic, din punctul nostru de vedere, care rezonază cu analiza reflexivă formulată și descrisă de fenomenologul contemporan Lester Embree, doctrina monadologică este suspendată în baza unor fundamentări reprezentationaliste, cum ar fi explicația percepției, care produce în minte imaginea obiectului și nu prezintă obiectul însuși. În această ordine de idei, fiecare spirit ar fi capabil să cunoască în limita capacităților sale de percepere și, respectiv, reprezentare, iar adevăratul obiect al științei, al cărui scop este scoaterea la suprafață a inteligibilului, este imaginea particulară din minte. Deci, tot ce am cunoaște noi ar fi niște imagini ale lucrurilor din realitate. Tocmai un astfel de stil de a gândi întâlnim și la sfârșitul sec. XIX -- începutul sec. XX în psihologie, în care imaginile sunt necesare formării conceptelor, astfel încât nu există nici măcar un singur concept care să fie înăscut, deoarece abstractizarea, în funcționarea sa originală și generatoare a inteligibilului, are drept scop a ne ridica deasupra imaginii și a ne permite prin aceasta să gândim obiectul într-o formă necesară și universală, iar spiritul nostru nu poate concepe direct alt inteligibil decât inteligibilul abstract. Inteligibilul abstract nu poate fi produs decât de imagine și odată cu imaginea prin activitatea intelectuală; astfel întreaga materie susceptibilă de a fi exploatată de inteligență este de origine senzorială și imaginativă, scrie Sartre citându-l pe R. P. Peillaube [13, p. 35]. Caracterul universal al conceptului este capabil potențial să participe la „împachetarea” gândirii într-o formă sensibilă, concretizându-se în anumite cazuri particulare. Gândirea totuși nu se reduce la aceste cazuri concrete, depășindu-le și astfel exprimându-și posibilitatea de a se identifica cu alte imagini mai mult sau mai puțin asemănătoare. Ne pomenim în fața unei concepții bizare despre gândire, ce nu are o existență concretă, odată ce datul introspecției este imaginea. Gândirea nu are universalitate în act, de altfel s-ar fi putut sesiza direct. Universalitatea potențială a unui concept este însoțită de mai multe imagini diferite. Conceptul nu este reflectat întotdeauna de o singură imagine particulară, ci de posibilitatea de a înlocui această imagine cu una diferită, dar echivalentă, în care conceptul se va reflecta cu aceeași forță. Prin urmare, gândirea e văzută ca funcție și nu ca o conștiință, deoarece există posibilitatea de trecere de la o imagine la alta. O posibilitate pur logică este actualizată de imagini. Încercările raționalismului secolului XIX de a combate asociaționismul se dovedesc a fi prinse între datele introspecției, precum în conștiință există numai imagini și cuvinte, și dezvoltarea fiziologiei prin descoperirile unor localizări cerebrale. Imaginile și cuvintele sunt necesare gândirii, care în formă pură nu poate exista permanent, având nevoie de date venite din exterior, apărute în minte în calitate de imagini și cuvinte.

În concepția fondatorului psihologiei sintetice Théodule-Armand Ribot [12], gândirea este o funcție ce a apărut în evoluția memoriei, senzației și asociației. Acestea în calitate de forme primare și secundare ale cunoașterii sunt activate de excitațiile provocate de ceva din afară și de aceea fac neverosimilă existența unei gândiri pure. În continuare, gândirea deține o funcție organizatorică de a coordona, asocia, disocia și percepe raporturi. Mai mult decât atât, această activitate ar putea fi una inconștientă. Pentru Ribot, ipoteza unei gândiri fără imagini și fără cuvinte este nedovedită și puțin probabilă. Tot el elaborează conceptul contradictoriu al gândirii inconștiente. Aceasta devine conștientă doar atunci când se regăsește în datele experimentale. Gândirea are nevoie de conectori prin care aceasta își dovedește rostul. Deși era un psiholog experimental, Ribot nega rezultatele experimentale în favoarea deducțiilor pure, adică a gândirii existente în zona obscură a inconștientului și care iese la lumină datorită datelor experimentale.

Cu alte cuvinte, experiența confirmă existența preliminară, dar inconștientă, a unei gândiri ce se afirmă prin referirea la aceste date experimentale și funcția căreia ar fi ordonarea acelor date. Chiar dacă Ribot se apropie foarte mult de Taine, nu se poate trece cu vederea ceea ce îl distinge de el – și anume ideea de sinteză din care rezultă faptul că gândirea este un organ ce s-a dezvoltat dintr-o nevoie. La fel cum nu ar fi putut exista digestie fără alimente, tot așa n-ar fi existat gândire fără imagini, care sunt materiale, venite din exterior. Psihologia, pornind de la materialele brute, care sunt imaginile și care sunt singurele conștiente, trebuie să reconstruiască sintetic organul ce le elaborează. Din această poziție, noua psihologie presupune funcția biologică a activității psihice de sinteză ca pe una deterministă. În eseul său despre imaginația creatoare, Ribot își propune să analizeze mecanismul creării de imagini noi [12]. Problema de la care pornește Ribot în respectiva lucrare este cea a constituirii imaginilor noi sau a ficțiunilor ce apar din imaginile furnizate din amintire. Acest proces se întâmplă datorită sintezei.

Creativitatea se bazează pe un principiu al unității, de aceea se pot opera imagini noi. Acest principiu al unității Ribot îl numește *center of attraction* (centru de atracție) [12, p. 78] care face posibilă funcționarea imaginației creative și pe care îl concepe ca pe o idee-emoție fixă [12, p. 13].

În concluzia acestui articol putem spune că am stabilit cele mai semnificative direcții ale concepțiilor moderne cu referire la imagine. Acestea articulează decretări cu privire la funcțiile imaginii. Astfel, a fost analizată definiția carteziană a imaginii, în care aceasta este văzută ca un lucru, la fel ca și celelalte lucruri din *res extensa*, pretext ce a instigat teza mecanicistă conform căreia imaginea ar fi o amprentă, o urmă fizică lăsată în conștiință de un lucru. În baza acestui fapt, este edificată doctrina despre imaginea mintală. Prin urmare, fiind încadrată în orizontul mecanicist al lumii, imaginea mintală este un lucru material, un dat corporal, o entitate fiziologică.

La fel am conchis faptul că doctrina asociaționistă, ce corespunde cu teoria generală a reprezentationalismului, a rezistat pe filiera psihologiei moderne până în zilele noastre. Este firesc să spunem doar într-un limbaj comun că avem imagini în minte ale unor lucruri din realitate. Cu acest înțeles imaginea mintală rezonează, reflectă și se asociază

cu un lucru aflat în afara conștiinței. Această imagine mentală nu este o imagine concretă a lucrului, ci este un rezultat al unor sinteze cu privire la acesta. Odată ce imaginea devine un lucru, se impune problema conținutului acesteia, care nu este clarificat într-un mod bine definit.

Amplasată între percepție și idee, imaginea mentală nu este nici una, nici alta, fiind confundată cu o idee generală sau cu o percepție în reluare, care ar fi amintirea. Această concepție asociaționistă a imaginii mentale nu rezistă nici în fața unor chestionări cu referire la felul în care apar și cum sunt păstrate aceste imagini în minte. Neclaritatea acestei teorii se menține în psihologia sec. XIX și începutul sec. XX. În acest context, așa-numita imagine mentală își fuzionează identitatea conceptuală confundându-se cu amintirea sau percepția.

#### REFERINȚE BIBLIOGRAFICE

1. Brochard V. De l'erreur. Paris: Félix Alcan, 1897. 281 p.
2. Descartes R. Meditații metafizice. București: Editura Crater, 1997. 116 p.
3. Descartes R. Pasiunile sufletului. București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1984. 239 p.
4. Duane P. Schultz, Sydney Ellen Schultz, O istorie a psihologiei moderne. București: Editura Trei, 2012, p. 175.
5. Eco U. O teoria a semioticii. București: Editura Trei, 2008. 384 p.
6. Embree L. Analiză reflexivă. O primă introducere în investigația fenomenologică. Cluj: Casa cărții de știință, 2007. 190 p.
7. Hume D. Cercetare asupra intelectului omenesc. București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1987. 236 p.
8. Lachelier J. Du de l'induction, Psychologie et métaphysique. Paris: Félix Alcan, 1896. 173 p.
9. Leibniz G. W. Scrieri filosofice. București: Editura BIC ALL, 2001. 247 p.
10. Peillaube E. Les images. Essai sur la mémoire et l'imagination. Paris: Marcel Rivière&Co, 1910. 513 p.
11. Platon. Timaios. Opere. Vol. VII, București: Editura Științifică, 1993. 313 p.
12. Ribot Th. Essay on the Creative Imagination. [http://s3.amazonaws.com/manybooks\\_pdfirg\\_new/ri-bott2643026430-8pdfLRG.pdf](http://s3.amazonaws.com/manybooks_pdfirg_new/ri-bott2643026430-8pdfLRG.pdf). (vizitat 02. 10. 2015).
13. Sartre J-P. Imaginația. Oradea: Editura Aion, 1997. 158 p.
14. Spinoza B. Etica. București: Editura Științifică, 1957. 354 p.
15. Кротов А. Философия Мен де Бирана. Москва: Издательство Московского университета, 2000. 104 с.
16. Тэн И. Философия искусства. Москва: Издательство Республика, 1996. 350 с.