

# FILOSOFIE UNIVERSALĂ

## DESPRE SENSUL ȘI ROLUL MEDITAȚIILOR ÎN FILOSOFIA LUI DESCARTES

MIHAI-DRAGOȘ VĂDANA

**On the Meaning and the Role of Descartes' Meditations.** Ever since 1930, Étienne Gilson drew attention to the discrepancy between Descartes' abstract metaphysics and the form of meditation in which it is exposed. Through meditation, Descartes' metaphysics tends to become an exercise that engages the whole subjectivity of someone willing to pursue it on its own. Subsequent studies have confirmed or rejected this observation. On Gilson's side, in this article I aim to redefine the meaning and the role of Descartes' meditations. I take as a starting point Descartes' explicit reference to the "meditation" as "*abducere mentem a sensibus et ab præjudiciis*". I show that doubt, negation, admiration are truly exercises of *abducere*. I show that Descartes uses these exercises in order to conceive the fundamentals of his metaphysics.

**Keywords:** *abducere*, doubt, negation, admiration, fundament.

Încă din 1930, Étienne Gilson atrăgea atenția asupra discrepanței dintre metafizica lui Descartes a ideilor abstracte, de intenție geometrică, și forma meditației în care sunt ele expuse. Prin meditație, metafizica lui Descartes împrumută caracterul unei asceze, al unei discipline a gândirii ce angajează întreaga subiectivitate a celui dispus să o reia pe cont propriu. Luând ca punct de plecare indicația meditației carteziene ca „desprindere a minții de simțuri și de prejudecăți” (*abducere mentem a sensibus et ab præjudiciis*), această lucrare își propune să explicitizeze aceste constatări în primele trei *Meditații* ale lui Descartes. Potrivit acestui demers, meditația îndoielii sau a distanțării, meditația negării sau a inversării, meditația admirației sau a depășirii sunt exercițiile prin care Descartes trece de la conștiința simț comun la conștiința filosofică, și prin care concepe fundamentele metafizicii sale.

### 1. DIRECȚII DE CERCETARE

În *Præfatio ad lectorem* din *Meditationes de prima philosophia* (1641), Descartes nu sfătuia pe nimeni să parcurgă lucrarea dacă nu ar fi meditat serios împreună cu el, adică, dacă nu ar fi fost în stare să-și desprindă mintea din comerțul

cu simțurile și să se elibereze în întregime de tot felul de prejudecăți<sup>1</sup>. *Meditationes* împrumută stilul meditației, deosebit de stilul clasic al disputațiilor și al chestiunilor filosofiei ori de stilul teoremelor și problemelor geometriei. Prin acest stil literar, *Meditationes* se adresează doar celor care aveau să-și dea osteneala să mediteze în chip serios împreună cu autorul lor și să cerceteze cu atenție<sup>2</sup>. Numai în acest chip, sublinia Descartes în epistola inaugurală a *Meditationes*, adresată membrilor sfintei Facultăți de teologie de la Sorbona, demonstrațiile raționale ale existenței lui Dumnezeu și ale minții omenești distincte de trup sunt evidente, mai evidente chiar decât demonstrațiile geometriei. Și, mai remarcă acesta, deși acest demers metafizic urma să fie efectuat doar prin lumina naturală a rațiunii, în absența donației harului divin, puțini erau totuși „aleși” spre a-l îndeplini<sup>3</sup>.

Cercetătorii cartezieni s-au întrebat, în chip firesc, în ce anume constă solicitarea (avertismentul) lui Descartes pentru meditație. Mai general, în ce constă caracterul meditativ al *Meditationes de prima philosophia*? Ce anume înseamnă „a medita” pentru un posibil cititor din veacul al XVII-lea și în ce măsură meditațiile lui Descartes sunt ele îndatorate unui gen meditativ constituit? În ce măsură adoptarea termenului de „meditație” în contextul speculativ al metafizicii carteziene îi modifică sensul devoțional? Surprinzător, poate, vorbim de o tradiție a cercetării temei meditațiilor carteziene care s-a desfășurat, în funcție de specificul întrebărilor, în direcții diferite.

Încă din 1930, în admirabilele sale studii consacrate importanței gândirii medievale pentru formarea sistemului cartezian, Étienne Gilson dedica o serie de rânduri clasice privitoare la chestiunea meditației:

„Preocuparea de a face acceptabile concluziile metafizice explică însăși forma în care Descartes le-a prezentat. Nu suntem surprinși să citim *Meditații* metafizice; cu toate acestea, ele sunt primele pe care istoria le-a cunoscut. Forma meditației, adaptată nevoilor sufletelor religioase care vor să se pătrundă lent de anumite adevăruri și să se reformeze dinlăuntru conform acestora, nu a fost niciodată necesară pentru a prezenta adevăruri abstracte de ordin pur metafizic; dimpotrivă, înțelegem că ele s-au impus lui Descartes, deoarece el trebuia să pătrundă cu adevăruri noi o gândire falsificată de lunga obișnuință cu eroarea. Prin aceasta, această filosofie a ideilor pure, atât de

<sup>1</sup> „(...) quin etiam nullis author sum ut haec legant, nisi tantum iis qui serio mecum meditari, mentemque a sensibus, simulque ab omnibus praepjudiciis, abducere poterunt ac volent (...).” În compunerea acestei lucrări, precizez că am utilizat ediția standard a operei lui Descartes, *Œuvres de Descartes*, ed. Ch. Adam și P. Tannery, Paris, CNRS/Vrin, 11 vol., 1964–1974. Referințele sunt abreviate și trimit către volum, număr și pagină (de exemplu: AT VII 9, pentru referința de mai sus). Citatele din textul lucrării sunt oferite însă, de regulă, din Descartes, *Meditații metafizice*, trad. și cuvânt înainte de Papuc, I., București, Crater, 1997, abreviată [M] (M 12, pentru referința de mai sus).

<sup>2</sup> „Quae ratio fuit cur Meditationes potius quam, ut Philosophi, Disputationes, vel, ut Geometrae, Theoremata et Problemata, scripserim: ut nempe hoc ipso testarer nullum mihi esse negotium, nisi cum iis qui mecum rem attente considerare ac meditari non recusabunt”, *Secundae Responsiones*, AT VII 157.

<sup>3</sup> „Nec certe plures in mundo Metaphysicis studiis quam Geometricis apti reperiuntur”, AT VII 4/M 7, tocmai datorită dificultății de a desprinde mintea de simțuri și de a concepe prin lumina singură a intelectului pur.

abstracte și de o intenție geometrică, împrumută caracterul unei asceze și al unei discipline a gândirii, al cărei efort se exercită nu doar în îndoiala metodică, ci la fiecare dintre popasarile pe care meditațiile carteziene ni le impun spre reflecție”<sup>4</sup>.

Meditațiile lui Descartes sunt exerciții de gândire cu un rol persuasiv. Dacă în vremea lui Descartes scrierile filosofice luau forma disputației sau a tratatului ce privilegiau tehnici dialectice și retorice tradiționale, meditațiile sunt adoptate tocmai pentru resursele persuasive pe care le dețin, asemenea meditațiilor devoționale. În cazul celor din urmă, cel care meditează trebuie să se lase pătruns de subiectele contemplate tocmai pentru a putea trage vreun folos din experiența sa.<sup>5</sup>

Odată cu conferința „*L'arbre de la sagesse*”<sup>6</sup>, a lui Pierre Mesnard, susținută la întâlnirile de la abația Royaumont din 1955, meditațiile lui Descartes aveau să fie cercetate în relație cu metoda exercițiilor spirituale ale lui Ignățiu de Loyola, întemeietorul ordinului iezuit. Această apropiere nu este lipsită de relevanță, Descartes urmând cursurile colegiului iezuit „Henri al IV-lea” din orașul La Flèche vreme de opt sau nouă ani, unde pesemne că a fost introdus în practica meditației spirituale a lui Ignățiu. Cercetătorii sunt, în general, de acord cu faptul că meditația carteziană preia elemente de tehnică spirituală din cadrul exercițiilor ignațiene: retragerea în solitudine și introspecția, diviziunea meditației pe zile, disciplina concentrării, continuitatea gândirii și repetiția actelor de meditație. Meditațiile carteziene sunt văzute din această perspectivă drept o metodă de investigare asemănătoare exercițiilor iezuite sau chiar ca tehnici spirituale ce își propun transformarea lăuntrică a subiectului.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930, pp. 186–187.

<sup>5</sup> Din această perspectivă asupra meditațiilor, Ferdinand Alquié formulează o interpretare similară, dar mult mai succintă: „Caracterul personal, trăit, aproape religios al *Meditațiilor* se exprimă în titlu, care trebuie să anunțe cititorului din acel timp un exercițiu de asceză, mai degrabă decât expunerea conceptuală a adevărilor abstracte”, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Presses Universitaires de France, Paris, 2000 (*sixième édition*), p. 162 și urm. Gary Hatfield subliniază, la rândul său, caracterul de exercițiu al meditațiilor, de desprindere a minții de simțuri, și rolul lor persuasiv: „Pentru a influența audiența sa aristotelică (precum și noii empiriști), Descartes avea nevoie să depășească opinia conform căreia toată cunoașterea și gândirea sunt bazate pe simțuri. În esență, trebuia să-și antreneze cititorii să se întoarcă de la simțuri la ideile pur intelectuale”, *Descartes and the Meditations*, London, Routledge, 2003, p. 41 și urm.

<sup>6</sup> P. Mesnard, „*L'arbre de la sagesse*”, *Descartes, Cahiers de Royaumont, Philosophie*, 2, Paris, Minuit, 1957, pp. 336–349. Mesnard subliniază importanța exercițiilor spirituale iezuite întreprinse în fața emblemelor vizuale care l-ar fi influențat pe Descartes.

<sup>7</sup> Primul studiu amplu consacrat înruderii meditațiilor lui Descartes cu exercițiile iezuite aparține lui L.J. Beck, *The Metaphysics of Descartes: A Study of the Meditations*, Oxford, Oxford University Press, 1965. A. Thomson, „Ignace de Loyola et Descartes: L'influence des Exercices spirituels sur les œuvres philosophiques de Descartes”, *Archives de philosophie*, 35, 1972, pp. 61–85, și W. Stohrer, „Descartes and Ignatius Loyola: La Flèche and Manresa Revisited”, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 17, 1, 1979, pp. 11–27, argumentează în favoarea unei asemănări a celor două meditații mai degrabă la nivel metodic și nu în privința obiectivelor. Pentru o înruderire mai largă cu tradiția genului meditativ, vezi A.O. Rorty, „The structure of Descartes' Meditations”, *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley, University of California Press, 1986, pp. 1–20. Vezi și I. Loyola, *Istoria pelerinului*, *Jurnalul mișcărilor lăuntrice, Exerciții spirituale*, trad. de A. Sabău, I. Budău, M. Taloș, Iași, Polirom, 2007, pp. 179–274.

În ultimele decenii, raportarea meditațiilor lui Descartes la tradiția unui gen de meditație devoțională a fost receptată din ce în ce mai critic. Cu toate că dispunem de premise în favoarea înrudirii meditațiilor lui Descartes cu meditațiile devoționale, nu trebuie să trecem cu vederea faptul că primele își propun un demers teoretic (epistemic și ontologic), al cărui „itinerariu” este unul demonstrativ, iar concluziile sale sunt sau pretind a fi evidente în chip absolut. În acest sens, Bradley Rubidge admite posibilitatea ignorării referinței la meditația devoțională în favoarea unei interpretări strict epistemice a meditației carteziene ca „reflecție profundă, atentă și studioasă” („*thorough, attentive, studious reflection*”)<sup>8</sup>. Reconducând meditațiile lui Descartes la tradiția meditațiilor victorine, Sepper argumentează, la rândul său, pentru un sens epistemic și psihologic al meditației ca „reconsiderare asiduă și sagace a gândirii”, în „încercarea de a explica ceva obscur, sau de a pătrunde ceea ce este ascuns”<sup>9</sup>.

Într-o direcție întrucâtva similară, recursul lui Descartes la stilul meditației este explicat recent tocmai pe temeiul analizei geometrice întrebuintate în *Meditationes de philosophia*<sup>10</sup>. Olivier Dubouclez reconstruiește în mod deosebit rolul jucat de către atenție în economia procedeelelor de demonstrație analitice, căruia îi corelează exercițiul meditației în sensul lui *suspensio*, de suspendare sau chiar de „suspanș activ asupra unei idei”. Temporalitatea deosebită a lui *suspensio*, care se continuă dincolo de scriitură, și în pofida fluxului continuu al conștiinței, este cea prin care o idee poate fi reținută în vederea examinării sale atente. Din acest motiv, *meditatio* ca *suspensio* nu este altceva decât „*adjuvanta analizei*” căreia vine să îi susțină efortul durabil al atenției<sup>11</sup>.

Rămâne totuși dificil de admis cum anume analiza ca procedeu demonstrativ matematic poate explica recursul lui Descartes la exercițiul de meditație. În ce măsură acesta din urmă nu se situează la un alt nivel și corespunde unor exigențe exterioare metodei analizei? Prin dificultatea ridicată, nu îmi propun mai departe decât să răspund aluziei sugestive a aceluiași Étienne Gilson: „Conduse până la ultimele lor consecințe, aceste constatări [privitoare la meditație] ar depăși cu ușurință considerarea formei și a ordinii impuse de către Descartes metafizicii sale”<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> B. Rubidge, „Descartes’ Meditations and devotional meditations”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 51, 1990, p. 47. În acord cu acesta, vezi D. Kambouchner, *Les Méditations métaphysique de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 155.

<sup>9</sup> „Meditatio est assidua ac sagax retractatio cogitationis, aliquid obscurum explicare nitens, vel scrutans penetrare occultum”, Hugh de Saint Victor, *De modo dicendi et meditandi libellus*, *Patrologiæ Latinæ*, ed. J.P. Migne, vol. MPL 176, col. 0875–0880D, § 8, apud. D.L. Sepper, „The Texture of thought”, *Descartes’ Natural Philosophy*, ed. de S. Gaukroger, J. Schuster, J. Sutton, London, Routledge, 2000, p. 738.

<sup>10</sup> O. Dubouclez, *Descartes et la voie de l’analyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 359.

<sup>11</sup> Dubouclez, *op. cit.*, p. 356; vezi, mai pe larg, pp. 355–359.

<sup>12</sup> É. Gilson, *op. cit.*, p. 189.

## 2. ABDUCERE MENTEM A SENSIBUS ET AB PRÆJUDICIIS

Începutul gândului filosofic, începutul filosofiei sau *prima philosophia* sunt posibile pentru Descartes prin „desprinderea minții de simțuri și de prejudecăți” (*abducere mentem a sensibus et ab præjudiciis*). Această explicitare a meditației nu trebuie luată însă într-un sens definitiv. Desprinderea minții de facultățile simțurilor și a imaginației, veritabile obstacole pentru gândirea care trebuie să se dedice conceperii pur intelectuale, nu răspunde la întrebarea „ce este?” meditația carteziană. *Abducere* sau *abductio* răspund mai curând la întrebarea „cum anume?” are a fi efectuată meditația. *Abductio* este indicația metodologică a acestei efectuări. Ce anume este meditația carteziană sau, mai bine spus, ce și care anume sunt meditațiile carteziene se declină doar în funcție de indicația lui *abductio*. În ipoteza mea, meditațiile sunt operațiile filosofice prin care Descartes efectuează desprinderea sau trecerea de la conștiința simț comun la conștiința filosofică și prin care stabilește fundamentele metafizicii sale. Prin *abductio*, cel care meditează trece de la simțuri – veritabil orizont al conștiinței cu propria sa configurație<sup>13</sup> – în vederea instituirii conștiinței filosofice. Deopotrivă de important este faptul că *abductio* carteziană converge către stabilirea fundamentelor filosofiei prime. „Obiecte” ale demonstrațiilor, fundamentele filosofiei prime sunt concepute și își dobândesc evidența numai prin *abductio*, în afara unei demonstrații propriu-zise. Tocmai în această convergență rezidă, cred eu, semnificația filosofică particulară a meditațiilor lui Descartes.

Prin această ipoteză, nu îmi propun însă ceea ce am putea numi o „inflație de autorizare”<sup>14</sup> a unui fapt filosofic. Desigur că meditațiile efectuate de către Descartes au de la bun început o semnificație filosofică. Îmi propun, în schimb, să explicitez declinarea lui *abductio* în primele trei *Meditații* ale lui Descartes, operațiile particulare ale acestei *abductio*; să pun în evidență caracterul lor de exercițiu prin identificarea configurației conștiinței simț comun pe care *abductio* o vizează; să explicitez rolul jucat de către aceste exerciții în stabilirea fundamentelor metafizicii sale; în sfârșit, să sugerez valabilitatea filosofică a exercițiilor de meditație în rândul actelor filosofiei.

### 2.1. MEDITAȚIA ÎNDOIELII SAU A DISTANȚĂRII

*Meditația întâi*, subintitulată *Despre lucrurile care pot fi puse la îndoială*, anunță îndeajuns de clar miza teoretică a proiectului filosofic cartezian: stabilirea

<sup>13</sup> Sugestiv numită de către Lucian Blaga „spațiul al viețuirii imediate și de dragul securității” (*Geneza metaforei și sensul culturii*, București, Humanitas, 2011), sau de către Viorel Cernica „orizont al gospodăririi și administrării nevoilor” (*Situațiile existențiale*, București, Paideia, 2007).

<sup>14</sup> Potrivit unuia dintre sensurile „fenomenului de inflație de autorizare”, acesta „seamănă foarte mult cu acest act de autorizare filosofică a unui fapt care este de la bun început filosofic”, V. Cernica, *Judecată și timp. Fenomenologia judicativului*, Iași, Institutul European, 2013, p. 404.

unor fundamente certe în științe. Lipsa unor fundamente certe, caracterul îndoielnic și nesigur al celor primite deja, pe care se sprijină întreaga cunoaștere omenească, îl vor împinge pe Descartes să se angajeze pentru „o dată în viață” („*semel in vita*”, M 27, AT VII 17) în demolarea acestora și în instituirea radicală a unui nou început în științe, de la fundamente. Acestui scop îi slujește, în prima *Meditație*, un aparat ipotetic sceptic, meticolos alcătuit, care va descalifica pretenția de certitudine a fundamentele științelor primite deja. Ipoteza experienței cotidiene, ipoteza somnului, ipoteza originii celui care meditează, pusă pe seama destinului sau a hazardului, ipoteza hiperbolică a geniului rău constituie acest aparat care va pune la îndoială, într-un veritabil *crescendo*, simțurile, starea de veghe, certitudinea științelor asupra realității, obiectivitatea judecăților aritmetice și geometrice, vizate rând pe rând drept fundamente ale cunoașterii.

Demolarea fundamentelor primite deja în științe nu are însă un aspect teoretic decât într-o primă instanță. Imediat după constituirea aparatului ipotetic sceptic, acesta va fi întrebuițat într-un sens metodic ce va lua caracterul unui exercițiu de meditație. Abia explicitarea acestei turnuri dinspre teoretic spre o practică mentală oferă premisele pentru înțelegerea intervenției lui *abductio* în prima *Meditație* și rolul precis jucat de către ipotezele aparatului sceptic.

Constituirea aparatului sceptic este urmată textual de instituirea suspendării judecății (*epoché*). Lipsa unui fundament care să reziste ipotezelor sceptice impune celui care meditează suspendarea propriei judecăți: „este necesar ca judecata mea asupra acestor gânduri să o întrerup și să o suspend pentru viitor, încât să nu le mai acord mai multă încredere decât fac cu acele lucruri care îmi par a fi false cu toată evidența” (M 32, AT VII 21–22, AT IX–1 17). Suspendarea judecății nu înseamnă, desigur, suprimare a trăirilor conștiinței, ci mai degrabă, în sens husserlian, încetare de a referi aceste trăiri (idei) la lucruri transcendente conștiinței, lovite de îndoială<sup>15</sup>. Această valabilitate referențială a judecăților noastre la realitatea exterioară este cea pe care suspendarea carteziană o vizează.

Instituirea suspendării sau a *epoché*-ului este retrasă însă imediat, în continuare, de către Descartes: „Dar nu este suficient să fac aceste observații” (M 32, IX–1 17)<sup>16</sup>. Cu alte cuvinte, aspectul teoretic al ipotezelor sceptice rămâne insuficient pentru instituirea suspendării. Din punct de vedere teoretic, ipotezele sceptice operează cel mult în sens dialectic, subminând „locurile comune” – opiniile întemeiate pe simțuri – pornind de la care formulăm fundamentele cunoașterii. Dar, dincolo de această dimensiune teoretică, „locurile comune” sunt și trebuie văzute drept înrădăcinate în cadrul conștiinței: „acele opinii vechi și obișnuite îmi revin încă adesea în gândire, utilizarea îndelungată și familiară pe care au avut-o cu mine, dându-le dreptul să-mi ocupe mintea împotriva voinței mele și să devină aproape

<sup>15</sup> Cf. E. Husserl, *Meditații carteziene*, trad., cuvânt înainte și note de A. Crăiuțu, București, Humanitas, 1994, pp. 50–51.

<sup>16</sup> „Sed nondum sufficit haec advertisse”, AT VII 22, r. 3.

stăpâne asupra încrederii mele”<sup>17</sup>. Ele sunt elemente ale unei configurații a conștiinței care îi particularizează însuși modul de a opera: prin familiaritatea și obișnuința cu ele, conștiința este preluată parcă în stăpânire de acestea, în sensul latin al lui *ocupare* și *præocupare*, de preluare în stăpânire a unei cetăți. Luată în stăpânire de acestea, conștiința rămâne la obiectivitatea lor, la obiectivitatea lucrurilor care îi apar astfel și pe care nu poate sau nu îi rămâne decât să li se încredințeze și să le aprobe („*is assentiri et confidere*”, AT VII 22). „Preocupată” fiind de aceste veritabile habititudini mentale, judecata conștiinței devine și ea o prejudecată, o judecată stabilită deja în locul conștiinței și înaintea asertării ei. La acest nivel al conștiinței simț comun, din configurația căreia opiniile întemeiate de simțuri fac parte, ipotezele sceptice sunt lipsite de eficacitate. Ipotezele sceptice dovedesc, într-adevăr, caracterul îndoielnic al opiniilor simțurilor, dar acestea, înrădăcinate fiind în structura conștiinței, rămân „extrem de probabile, în așa fel încât ai mai multă dreptate să le crezi decât să le negi” (M 33, VII 22, IX–1 17).

Din acest motiv, cel care meditează trebuie să convertească aparatul ipotetic sceptic într-un exercițiu al îndoielii prin care conștiința sa se îndepărtează sau se distanțează tocmai de habitudinile conștiinței simț comun. Descartes descrie sugestiv dinamica acestui exercițiu:

„Din acest motiv socotesc că mă voi folosi mai prudent, dacă, luând partea opusă, voi utiliza toată grija să mă înșel eu însumi, prefăcându-mă că toate aceste idei sunt false și imaginare, până acolo încât avându-mi balansate prejudecățile, ele să nu-mi mai încline opinia într-o parte mai mult decât în alta, iar judecata mea să nu mai fie de acum înainte stăpânită de proasta folosire și abătută de pe calea cea dreaptă care o poate conduce la cunoașterea adevărului. Căci sunt sigur că nu se găsește nici un pericol sau eroare pe această cale (...) deoarece acum nu este vorba de a acționa, ci doar de a medita și de a cunoaște”<sup>18</sup>.

Caracterul de exercițiu al îndoielii se manifestă prin această confruntare cu eficacitatea prejudecăților simțurilor. Dacă acestea înclină judecata într-o anumită parte, prin îndoială, conștiința se situează în partea opusă, luând distanță față de înclinația prejudecăților.

La acest stadiu al primei *Meditații* ne-am aștepta, firește, ca acela care meditează să instituie *suspendarea* judecății. Descartes nu dă însă curs acestei operații decât printr-un alt ocol. Mai precis, la acest stadiu, îndoiala riscă să rămână un exercițiu impregnat de raționalitate: față de orice prejudecată a conștiinței, cel care meditează poate formula oricând o ipoteză sceptică rațională pe care să o confrunte cu prejudecata conștiinței, convertind astfel ipoteza rațională într-un exercițiu al îndoielii. Prin acest demers în continuare rațional, suspendarea judecății păstrează un caracter teoretic, ineficient pentru instituirea sa.

<sup>17</sup> M 32 (trad. modificată), AT IX–1 17, AT VII 22.

<sup>18</sup> M 32–33 (trad. modificată), AT IX–1 17, AT VII.

Din acest motiv, Descartes va radicaliza aparatul ipotetic sceptic, introducând ipoteza hiperbolică a unui oarecare geniu rău („*genium aliquem malignum*”), instanță imposibil de situat, mai puternică decât simțurile și chiar decât cel care meditează („*summe potenem*”), vicleană („*callidum*”), care „și-a întrebuițat, ca să mă înșele, toată iscusința pe care o are” (M 33, VII 22), înșelătoare fără motiv, și tocmai din acest motiv complet irațională. Important este că ipoteza geniului rău se opune tocmai raționalității unei îndoieli ce convertește o ipoteză rațională într-un exercițiu. Prin aceasta, opiniile simțurilor devin false fără drept de apel, dar în aceeași măsură imposibil de descalificat rațional: ele nu sunt dovedite false în urma unei examinări raționale, ci sunt astfel ca „iluzii și înșelătorii” ale unui oarecare geniu rău. Înșelăciunea irațională a acestuia este cea din care decurge în chip necesar falsitatea opiniilor simțurilor. Dar, departe de a anula exercițiul ca atare al îndoielii, ipoteza geniului rău contribuie de fapt la radicalizarea sa. Dacă înșelăciunea unui oarecare geniu rău nu poate fi descalificată rațional, lipsită fiind de rațiune, aceasta nu rămâne decât a fi confruntată. Prin ipoteza geniului rău, îndoială devine, cu adevărat, exercițiu, punere la încercare. Îndoiala devine confruntare a doi termeni, dintre care unul se străduie a înșela, iar celălalt nu poate să-i răspundă decât distanțându-se de această înșelăciune<sup>19</sup>.

Abia după acest ocol și numai datorită exercițiului veritabil al îndoielii, Descartes instituie suspendarea judecății: „Voi rămâne cu obstinație atașat acestei concepții [*meditatione*, în lat.]; și dacă, prin această metodă, nu va fi în puterea mea să mă înalț la cunoașterea nici unui adevăr, cel puțin va sta în puterea mea să-mi suspend judecata” (M 33, ATIX–1 18, AT VII 23).

În prima *Meditație*, intervenția lui *abductio* ia, așadar, chipul *îndoielii*. Meditația sau exercițiul îndoielii este, de fapt, unul dintre chipurile privilegiate ale lui *abductio*, căreia îi urmează întocmai indicația metodologică și pe care o declină ca distanțare. Descartes însuși califică, în *a doua Meditație*, exercițiul îndoielii ca distanțare: „luând distanță [*remonvendo*] față de tot în ceea ce aș putea să îmi imaginez cea mai mică îndoială” (M 35, VII 24), iar aceasta nu constă decât în eliberarea de prejudecăți și în desprinderea minții de simțuri<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> „(...) putabo coelum, aërem, terram, colores, figuras, sonos, cunctaque externa nihil aliud esse quam ludificationes somniorum, quibus insidias credulitati meae tetendit: considerabo meipsum tanquam manus non habentem, non oculos, non carnem, non sanguinem, non aliquem sensum, sed haec omnia me habere falso opinantem”, AT VII 22–23, M 33. Pe deasupra, caracterul de exercițiu al îndoielii este vădit și de *oboseala* resimțită de către cel care meditează: „Sed laboriosum est hoc institutum, et desidia quaedam ad consuetudinem vitae me reducit (...)”, AT VII 22. „Mais ce dessein est pénible et laborieux, et une certaine paresse m’entraîne insensiblement dans le train de ma vie ordinaire”, AT IX–1 18. Precum și de faptul că *Meditația întâi* nu se adresează doar lecturii, ci trebuie avută în vedere un timp mai îndelungat: „menses aliquot, vel saltem hebdomadas”, AT VII 130.

<sup>20</sup> Descartes anticipează, încă din *Synopsis*-ul premergător la *Meditationes*, caracterul de *abductio* al exercițiului îndoielii: „Etsi autem istius tantae dubitationis utilitas prima fronte non appareat, est tamen in eo maxima quod ab omnibus praejudiciis nos liberet, viamque facillimam sternat ad mentem a sensibus abducendam”, AT VII 12.



## 2.2. MEDITAȚIA NEGĂRII SAU A INVERSĂRII

Dacă este să ne mărginim la judecata lui Descartes adresată grupului de teologi care au propus cel de-al Doilea Rând de Obiecții la *Meditații*, reunite de către părintele minim, Marin Mersenne, *Meditația a doua* rămâne exemplară pentru exercițiul de *abductio*. Mai precis, „pentru a înțelege lucrurile metafizice”, scria acesta, „minte trebuie să fie desprinsă de simțuri; cu toate acestea, nimeni până acum, dintre cei pe care îi cunosc, nu a arătat prin ce mijloc aceasta s-ar putea face; or, adevărata cale și, potrivit opiniei mele, unica este cuprinsă în *a doua* mea *Meditație*”<sup>21</sup>. Distingem aici trei lucruri: o cale oarecare socotită unică și adevărată, asocierea ei cu *abductio* meditativă, și necesitatea acestei căi pentru înțelegerea sau conceperea lucrurilor metafizice. Rămâne însă de explicitat care anume este această cale. În ce constă caracterul ei de *abductio* meditativă și care este configurația conștiinței simț comun pe care această cale o vizează? Care este rolul ei în conceperea lucrurilor metafizice?

În *Meditația a doua*, subintitulată *Despre natura minții omenești: că aceasta este mai cunoscută decât corpul*, cel care meditează continuă exercițiul îndoielii pe care îl radicalizează prin negare: „Presupun deci că toate lucrurile pe care le văd sunt false” (M 35, IX–1 19). Lumea din jurul său, un cer, un pământ, o minte, vizată însă fără cel care gândește, un trup, vizat însă drept corp, rătăcit parcă printre alte corpuri fizice, sunt lovite de negație. Dacă îndoiala prilejuia o distanțare față de lucruri și culmina în suspendarea judecăților privitoare la acestea, negarea radicalizează acum acest exercițiu: lucrurile nu există deloc. Cel care meditează radicalizează îndoiala, angajându-se în și prin actul negării<sup>22</sup>.

Motivul acestei radicalizări corespunde mizei teoretice a proiectului filosofic cartezian din *Meditații*: stabilirea unui fundament cert în științe. În acest scop, cel care meditează îndreaptă negarea tuturor lucrurilor împotriva sa. Tentativa de a nega această conștiință a negației se lovește însă de rezistență, de imposibilitatea de a o clătina. Altfel spus, negarea orientată către lume are, din punctul de vedere al celui care o efectuează, nu un sens negativ, ci pozitiv. Această ambivalență negativă/pozitivă a unuia și aceluiași act, declinată în funcție de referința lume/cel care neagă, este cea prin care cel care meditează stabilește existența sa. *Ego sum, ego existo* – existența celui care neagă devine primul adevăr cert, de neclătinat, stabilit pe baza negației radicale.

<sup>21</sup> „(...) ad res Metaphysicas intelligendas mentem a sensibus esse abducendam, nemo tamen adhuc, quod sciam, qua ratione id fieri possit, ostenderit: vera autem via, et meo iudicio unica ad id praestandum in secunda mea Meditatione continetur (...)”, *Secundae Responsiones*, AT VII 131.

<sup>22</sup> Interpretarea mea este tributară în acest punct analizei tipurilor de enunțare în constituirea sensului enunțului, efectuată de Vlad Alexandrescu în *Croisées de la Modernité*, București, Zeta Books, 2012, cap. „Un prolongement de Descartes dans la linguistique moderne”, pp. 202–225. Potrivit acesteia, negarea trebuie văzută ca o „enunțare angajată” („*enonciation engagée*”) care, pe de o parte, evacuează conținutul semantic al enunțării (enunțul), dar, pe de altă parte, păstrează enunțarea pură (*ego*-ul) care constituie tocmai sensul enunțului.

Trebuie spus însă că semnificația negării în stabilirea existenței lui *ego* depășește modelul performativ al actelor de limbaj potrivit căruia aceasta ar putea fi înțeleasă<sup>23</sup>. „Îmi cer scuze” și performanța actului meu este eficace dacă eu sunt sincer și dacă sunt determinat potrivit unei situații particulare, aceea de a greși față de un altul. Neg însă toate lucrurile, iar performanța actului meu poate fi lipsită de o anume determinație sau situare. „Îmi cer scuze” și performanța scuzării atestă, prin urmare, existența mea ca ceva care își cere scuze. Neg însă toate lucrurile, iar negarea nu este pur și simplu un act a cărui exercitare atestă în chip necesar existența agentului ei. Neg toate lucrurile și doar negația atestă existența mea ca *ego* pur, pentru că dincolo de acest act al negării nu mai există nimic.

Deopotrivă de semnificativ este faptul că tocmai pe acest fond al negării, *ego* este conceput mai departe drept fundament al primei filosofii. *Ego* nu poate fi conceput ca trup, vizat însă ca o „mașinărie compusă din carne și oase”, așa cum apare și în cazul unui cadavru. *Ego* nu este suflet (*anima*), dacă prin acesta se înțelege concepția pneumatică epicureică a unui vânt „extrem de rar și de subtil” (M 37), a „unei flăcări sau a unui aer pătrunzător, care s-a insinuat și s-a răspândit prin părțile mele cele mai voluminoase” (M 38). Aceste două concepții nu pot fi atribuite cu certitudine lui *ego*, lovite fiind de îndoială și negare, alături de existența oricărui lucru corporal. Respingerea lor nu este însă una efectuată în termeni propriu-ziși predicativi de afirmare și negare. Ele sunt respinse în relație cu *ego* pur stabilit prin negare radicală, căruia nu îi pot împlini figura de prim fundament: „Sunt atent, gândesc, reiau, nici unul nu îmi vine în minte; îmi dau în zadar osteneala să le întorc”<sup>24</sup>.

Din acest motiv, cel care meditează trece mai departe la „atributele sufletului” (M 38). Sunt reluate aici, de fapt, cele trei funcții ale sufletului din concepția aristotelică. De vreme ce funcția vegetativă (faptul de a se hrăni sau de a merge) și funcția senzitivă (faptul de a simți potrivit celor cinci simțuri) presupun în continuare existența trupului, supus în continuare negării, nu rămâne decât funcția sau atributul gândirii (*cogitatio*) care ar putea fi atribuit lui *ego* pur. Or, tocmai această *cogitatio* este cea care aparține lui *ego*, cea care „nu poate fi despărțită” de el („*divelli nequit*”, AT VII 27). Apartenența lui *cogitatio* la *ego* nu este efectuată, încă o dată, potrivit rigorilor predicării. *Cogitatio* nu este afirmată propriu-zis despre un *ego* subiect. Apartenența este stabilită de către cel care meditează temporal și existențial: câtă vreme *eu* exist, eu gândesc căci „dacă aș înceta să gândesc”, este foarte probabil „să încetez în același timp de a fi sau de a exista” (M 39). *Ego* este „lucru care gândeste, adică o minte, sau suflet, sau intelect, sau rațiune, cuvinte al căror înțeles îmi era mai înainte necunoscut” (AT VII 27). Această apreciere a celui care meditează rămâne justă, pentru că *cogitatio* este redefinită în funcție de un *ego*. Temporalitatea lui *ego* pur al negării este *cogitatio*.

<sup>23</sup> Pentru o astfel de interpretare, vezi, de exemplu, J. Hintikka, „*Cogito ergo sum: Inference or Performance?*”, *Philosophical Review*, 71, 1, 1962, pp. 3–32.

<sup>24</sup> „*Attendo, cogito, revolvo, nihil occurrit; fatigor eadem frustra repetere*”, AT VII 27.

*Ego sum*, prin negare radicală, desigur, dar acest „*sum*” este de fapt *cogito*, adică act repetat de la latinescul „*agito*”, „*agitare*”, de a aduna într-un singur punct un divers oarecare<sup>25</sup>. *Ego* pur al negării este fundamentul sau „polul de referință”, după o expresie a lui Jean-Luc Marion, în funcție de care și care operează activitatea de polarizare a lui *cogitatio*<sup>26</sup>. În acest sens, *cogitatio* este „atributul” lui *ego* pur al negării care vine să îi împlinească figura de prim fundament.

Pe același fond al negării radicale și în acord cu figura lui *ego cogito*, cel care meditează adună mai departe în jurul *ego*-ului celelalte acte sau moduri ca acte ale *ego*-ului. Prin negarea tuturor lucrurilor, dar și prin operația sa fundamentală, *cogitatio*, *ego* sau *res cogitans* devine un veritabil act structurant al unui orizont pe care anumite acte sau moduri vin să îl specifice ulterior. Voința, imaginația, simțirea, îndeosebi ultimele două sunt moduri ale lui *res cogitans*, chiar dacă nu există niciun trup la care să se aplice sau chiar dacă impresiile primite sunt înșelătoare. Imaginația și simțirea sunt moduri ale lui *res cogitans* pentru că operează polarizant în sensul lui *cogitatio* și trimit astfel către un operator, *ego*: „eu sunt acela care simte”; chiar dacă lucrurile nu există sau impresiile lor sunt înșelătoare, „este foarte sigur că mi se pare că văd (*videre videor*) (...) și aceasta este ceea ce în mine se numește propriu-zis: a simți, iar aceasta luată astfel cu toată precizia nu este nimic altceva decât a gândi” (M 41, AT VII 29).

În ce măsură este însă negarea un veritabil exercițiu de meditație? În ce constă caracterul de *abductio* meditativă al negării? Un răspuns la aceste întrebări trebuie să pună în evidență, mai întâi, configurația conștiinței simț comun pe care negarea o vizează. Trebuie spus că aceasta nu este într-un tot deosebită de configurația conștiinței simț comun pe care exercițiul îndoiei o confrunta, anume preocuparea sau luarea în stăpânire a conștiinței de către opiniile simțurilor. Configurația conștiinței simț comun vizată de negare aduce totuși o notă particulară: „minții mele îi face plăcere să rătăcească” („*gaudet aberrare mens mea*”, AT VII 29), adică, în chip naiv, mintea sau conștiința mea se uită pe sine în favoarea lucrurilor sensibile către care se îndreaptă. Lucrurile care cad sub simțuri devin *datum*-ul obiectiv al conștiinței, cunoscut cu „mai multă claritate și mai ușor” (M 42) decât cele care țin cu adevărat de propria sa natura epistemică și pe care abia exercițiul celui care meditează le pune în lumină. Negarea vizează, cu alte cuvinte, această încredere epistemică a conștiinței în *datum*-ul obiectiv sensibil care pretinde a epuiza orice cunoaștere, deși acest „*datum*” este rezultatul unor procese de preluare ale conștiinței și cuprinde mai degrabă „lucruri îndoielnice și îndepărtate” (M 42).

<sup>25</sup> Pentru o analiză etimologică a lui „*cogito*, *cogitare*”, relevantă pentru figura primului fundament al metafizicii lui Descartes, vezi J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, Press Universitaires de France, 2009 (1986), p. 391 și urm.

<sup>26</sup> S-ar putea, pesemne, obiecta că *ego* nu instituie *cogitatio*, fiind de fapt instituit de către aceasta. *Ego* nu este decât un rezultat, subiect-pol de referință a acțiunii de temporizare proprie lui *cogitatio*. Acest lucru poate fi pus în evidență printr-o reducere fenomenologică a lui *cogitatio* la timp, operație care nu cred că poate fi pusă strict pe seama proiectului celei de-a doua Meditații, deși este pertinentă în sine. Pentru semnificația unui reducere temporale aplicată elementului fundamental al cunoașterii, judecata, vezi V. Cernica, *Judecata și timp. Fenomenologia judicativului*, pp. 273–384.

Prin negare, cel care meditează confruntă această configurație a conștiinței simț comun, dar în vederea acestui lucru negarea însăși trebuie să devină un veritabil exercițiu. În acest sens, negarea nu intervine mai departe în demersul *Meditației a doua* ca negare radicală a existenței tuturor lucrurilor spre a conduce către un *ego cogito*, fundament al oricărui „datum” al conștiinței. Descartes subliniază această dificultate: „Dar nu mă pot împiedica să cred că lucrurile corporale, a căror imagine se formează în gândirea mea, în măsura în care se nimeresc sub simțuri, nu ar fi mai clar cunoscute decât această nu știu care parte din mine însumi care nu cade deloc sub raza de acțiune a imaginației” (M 41–41). Pentru conștiința simț comun, negarea radicală întreprinsă de cel care meditează îi rămâne întrucâtva exterioară pentru că nu poate fi admis ca lucrurile sensibile să nu existe, de vreme ce le experimentează continuu apariția sensibilă și, prin urmare, existența. Negarea trebuie să devină, din acest motiv, veritabil exercițiu, unul care va lua chipul experienței bucății de ceară, prin care cel care meditează introduce negarea în chiar *datum*-ul obiectiv al conștiinței simț comun.

Într-un scenariu înrudit variației eidetice husserliene, dar cu o miză meditativă de *abductio*, cel care meditează pleacă de la un lucru particular, de la o anume bucată de ceară, așa cum se dezvăluie aceasta în experiența sensibilă nemijlocită. Fără a depăși orizontul acestei experiențe, cel care meditează supune ceara unor stadii succesive de încălzire, echivalente unei veritabile variații obiectuale. Ceara își pierde, rând pe rând, calitățile sensibile (duritate, gust, miros, culoare, figură, sonoritate) până ce ajunge un corp întins, flexibil și schimbător, punct *terminus* sau invariant al acestei variații. De vreme ce percepția bucății de ceară experimentată inițial vizează, obiectual, aceeași bucată de ceară percepută în final și de vreme ce, operațional, această percepție nu poate fi actul simțurilor sau al imaginației<sup>27</sup>, cel care meditează atribuie percepția finală a bucății de ceară „doar inspecției minții” („*solius mentis inspectio*”, AT VII 31). Desprinsă de formele sale sensibile, ceara este cunoscută în acest chip complet „goală” („*nudam*”) numai cu ajutorului „perceperii minții omenești” („*humana mente percipere*”, AT VII 32).

Caracterul de *abductio* meditativă al negării se legitimează, așadar, prin confruntarea conștiinței simț comun în orizontul ei propriu. Fără de a depăși firescul acestui orizont, exercițiul negării pune în lumină condiția sa de posibilitate, faptul că orice preluare a unui obiect sensibil presupune mai întâi prezența și operația intelectuală a lui *ego cogito*. Exercițiul negării este *abductio* meditativă tocmai prin această *inversare* a condiției de *datum* nemijlocit al simțurilor în

<sup>27</sup> La o primă vedere, bucată de ceară, redusă la „ceva întins, ceva flexibil și schimbător”, pare a fi obiectul percepției imaginației. Prin „ceva flexibil și schimbător”, Descartes are însă în vedere nu o figură geometrică particulară (un triunghi, un pătrat), ci însuși temeiul oricăror figuri particulare, capabil a întemeia o infinitate de schimbări și de figuri geometrice pe care imaginația nu le poate parcurge în întregime. Această întindere flexibilă și schimbătoare este obiect al intelectului, descriptibil în cazul geometriei analitice a lui Descartes drept o funcție numerică în trei dimensiuni. Privitor la relevanța experienței bucății de ceară pentru problematica naturii corpurilor fizice, vezi V. Alexandrescu, *op. cit.*, pp. 55–60.

funcție de un *ego cogito*. Prin negare, conștiința care „rătăcește” în funcție de lucrurile sensibile își întoarce atenția asupra sa și recunoaște mult mai ușor lucrurile care țin de propria natura – înseși operațiile prin care lucrurile sunt preluate mai întâi. În acest sens, meditația negării sau a inversării efectuează operația de *abductio* proprie celei de-a doua *Meditații*<sup>28</sup>.

### 2.3. MEDITAȚIA ADMIRAȚIEI SAU A DEPĂȘIRII

Itinerariul meditativ nu se poate opri însă la *ego cogito* sau *res cogitans* drept figură a fundamentului căutat în științe. Dacă exercițiul negării conduce, într-adevăr, direct la un *ego* pur care recentrează lucrurile în funcție de sine prin operația de polarizare a lui *cogitatio*, același exercițiu al negării este cel care marchează caracterul finit, imperfecțiunea ontică a acestui prim fundament. Negația oferă accesul la un *ego cogito* în calitate de prim fundament și tot ea îi retrage această calitate. De unde necesitatea stabilirii unei alte figuri a fundamentului care să depășească obiectiv orizontul lui *ego cogito* și care să nu fie periclitat de finitudinea ontică a acestuia.

Acest pasaj corespunzător proiectului fundaționist al *Meditațiilor* este îndeajuns de bine cunoscut în istoria filosofiei, de la Hegel până la Husserl și dincolo de acesta, pentru a ne mulțumi doar să-l rezumăm. În *Meditația a treia*, subintitulată *Despre Dumnezeu, că există, ego cogito* se concepe pe sine drept substanță finită și, din această calitate, sau mai bine spus de la ideile sale pe care le are în această calitate, pornește în construirea unor raționamente reglate după principiul cauzalității. În acest sens, dacă o idee care reprezintă o substanță participă la un grad mai înalt de ființare sau de perfecțiune decât ceea ce este recunoscut în ideea propriei substanțe finite, atunci există un alt lucru în afara mea care este cauza acestei idei. Dar eu am ideea unei substanțe infinite, eterne, imuabile, independente, atotcunoscătoare, atotputernice, creatoare, care nu-și poate afla originea în mine. Prin urmare, există o substanță infinită sau Dumnezeu, cauza veritabilă a acestei idei.

Întreaga forță a argumentului („*tota vis argumenti*”, AT VII 51) nu trebuie însă căutată în constrângerea formală a implicației logice, ci, explică Descartes, „în aceea că eu recunosc că nu ar fi cu puțință ca natura mea să fie așa cum este, adică să am în mine ideea unui Dumnezeu, dacă Dumnezeu nu ar exista cu adevărat” (M 68). Forța argumentului este deplasată, astfel, către posesia acestei idei, constitutivă naturii minții, iar sarcina majoră a celei de-a treia *Meditații* devine punerea ei în evidență, elaborarea unei concepții clare și distincte a ideii Ființei infinite sau a lui Dumnezeu care să legitimizeze această posesie.

<sup>28</sup> Concluzia celei de-a doua *Meditații* este grăitoare pentru această inversare operată prin experiența bucății de ceară: „Porro autem, si magis distincta visa sit cerae perceptio, postquam mihi, non ex solo visu vel tactu, sed pluribus ex causis innotuit, quanto distinctius me ipsum a me nunc cognosci fatendum est, quandoquidem nullae rationes vel ad cerae, vel ad cujuspiam alterius corporis perceptionem possint juvare, quin eadem omnes mentis meae naturam melius probent!”, AT VII 33.

Dificultatea acestei sarcini este anticipată încă din *Sinopsisul* la *Meditații* și tot acolo i se asociază exercițiul de *abductio* – „pentru ca sufletul cititorilor să își desprindă mintea de simțuri în cel mai înalt grad” („*ut Lectorum animos quam maxime a sensibus abducerem*”, AT VII 14). Încă de la primele rânduri ale *Meditației a treia*, *abductio* este urmată literal: cel care meditează își închide ochii, își suprimă simțurile, își șterge din gândire imaginile lucrurilor corporale sau încearcă, cel puțin, să le judece drept false (M 48). Iar abia la sfârșitul acestei *Meditații*, ideea infinitului este tematizată nu în relație cu *abductio*, ci cu anumite funcții spirituale, precum contemplația, admirația, adorarea (M 69). Dar poate cel mai sugestiv text în care concepția clară și distinctă a ideii infinitului este tematizată în relație cu admirația este răspunsul lui Descartes către Johannes Caterus, teolog calvinist și autorul *Primului Rând de Obiecții la Meditații*: „cei care consideră atent fiecare dintre perfecțiunile [lui Dumnezeu], nu cu intenția de a le înțelege, cât mai degrabă de a le admira, și recunoaște cât sunt ele dincolo de toată comprehensiunea, aceia, spun eu, găsesc în el incomparabil mai multe lucruri care pot fi clar și distinct cunoscute, și cu mai multă ușurință, decât se găsesc în vreunul dintre lucrurile create”<sup>29</sup>. În ce măsură, deci, această intenție de a admira este ea însăși exercițiul de *abductio* prin care ideea clară și distinctă a Ființei infinite este concepută? În ce măsură, altfel spus, intenția de a admira este veritabilul act structurant în elaborarea unei concepții clare și distincte a acestei idei?

Răspunsul la această întrebare nu poate ocoli rigoarea unui concept al admirației pe care Descartes îl va elabora abia în *Pasiunile sufletului*, publicate la opt ani după prima ediție a *Meditațiilor*, în 1649. În acest sens, admirația este „o surpriză subită a sufletului” (AT XI 380), o pasiune a sufletului declanșată de „prima întâlnire” cu un lucru care „ne surprinde”, și pe care îl socotim „că este nou, sau foarte diferit față de ceea ce cunoșteam mai înainte, sau față de ceea ce presupuneam că trebuia să fie” (373). Obiectul propriu-zis al admirației nu este nici bun, nici rău (381), nici convenabil, nici dăunător (373). Dincoace, deci, de motivații, de interese, de evaluări exterioare și relativizante, obiectul admirației vrea doar să fie cunoscut și admirat. Din acest motiv, admirația este „prima dintre toate pasiunile” (373), prin excelență intelectuală. Fără a avea contrar (373), asemenea cuplului iubire–ură, adică fără a viza o parte din sfera conștiinței, disputată cu pasiunea contrară, admirația angajează complet conștiința celui care admiră. Obiectul admirației este singurul capabil să înfrunte abrupt și să disloce direct viața conștiinței consumată în obișnuințele sale.

Plecând de la acest concept al admirației, cel care meditează *întâlnește*, pentru a spune astfel, ideea Ființei infinite în chiar exercițiul îndoielii și al negării. Infinitul se impune celui care meditează drept fond primitiv, abundent de realitate, care precedă atât cunoașterea lui *ego* finit („într-un anume fel am mai întâi noțiunea de infinit, și numai după aceea de finit”, M 61), cât și exercițiul îndoielii pe care îl face posibil. Îndoiala, dorința de certitudine corelată cu sentimentul

<sup>29</sup> AT IX–1 90. În textul latin întâlnim „contemplandis” (AT VII 114, r. 8) în loc de „admirer”.

lipsei, recunoașterea imperfecțiunii celui care meditează sunt posibile mai întâi pentru că sunt precedate de prezența unei idei „despre o ființă mai perfectă” în „comparație” cu care cel care meditează își recunoaște defectele (M 61). Important pentru discuția noastră este că tocmai această inflexiune operată în *a treia Meditație*, prin care ideea Ființei infinite precede și se impune, expune pe cel care meditează pasiunii admirației.

Deopotrivă de important este faptul că punerea în evidență sau conceperea clară și distinctă a ideii Ființei infinite urmează articulațiile conceptuale ale admirației: surprinderea, noutatea, diferitul, caracterul ieșit din comun, imprezibilitatea sau imposibilitatea anticipației etc. Într-unul dintre cele mai dificile texte carteziene, text aporetic prin excelență, adevărul, claritatea și distincția ideii infinitului nu sunt infirmate de faptul că

„eu nu înțeleg infinitul [*non comprehendam infinitum*], sau că în Dumnezeu sunt nenumărate alte lucruri care nu pot fi în nici un fel înțelese sau atinse cu gândirea: căci ține de natura infinitului [*est de ratione infiniti*] să nu fie înțeles de mine, care sunt finit; și este suficient ca eu însumi să înțeleg aceasta [*hoc intelligere*] și să judec că toate lucrurile pe care le percep în chip clar și în care știu că se află o anumită perfecțiune, și poate chiar nenumărate altele pe care nu le cunosc, sunt în chip formal sau eminent în Dumnezeu pentru ca ideea pe care o am despre el să fie cea mai adevărată, cea mai clară și distinctă [*maxime vera, et maxime clara et distincta*] dintre toate câte sunt în mine” (AT VII 46).

Cum anume am putea concilia, privitor la ideea Ființei infinite, această cunoaștere pozitivă a ceea ce se poate *intelligere* cu exigențele negative a ceea ce nu se poate *comprehendere*?<sup>30</sup> Și răspundem că nu este posibil, sau dacă este posibil, atunci trebuie să evidențiem de ce cunoașterea pozitivă a lui *intelligere* decurge și trebuie înțeleasă tocmai plecând de la exigențele negative ale lui *comprehendere*. Incomprehensibilitatea intervine pentru a desface legătura infinitului de operația de polarizare proprie lui *cogitatio*. Prin incomprehensibilitate, infinitul este încadrat negativ, ceea ce îi afirmă tocmai realitatea sa originară ca absolut, adică lipsit de orice condiție. Datorită incomprehensibilității infinitului, *cogitatio* nu poate cuprinde (*comprehendere*)<sup>31</sup> și determina infinitul pe care pretinde să îl vizeze și, astfel, să îl condiționeze cogitativ. În chip surprinzător, incomprehensibilitatea negativă devine însăși condiția pozitivă pentru adevărul, claritatea și distincția ideii infinitului. Incomprehensibilitatea indică modul corespunzător de a o concepe. Ea descalifică modelul lui *cogitatio*, determinant, condiționant, comprehensiv, căruia îi substituie modelul lui *intelligere*, al lui *atingere cogitatione*, care atinge obiectul fără să-l determine, fără să-l cunoască în întregime. Pe de o parte, prin

<sup>30</sup> Cf. Henri Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1969 (1962), p. 214: „comment concilier les suggestions positives de ce qu'il peut *intelligere* et les exigences négatives de ce qu'il ne peut *comprehendere*?”.

<sup>31</sup> În sensul unei îmbrățișări cu gândirea: „Comprendre, c'est embrasser par la pensée”, *Către Mersenne* [27 Mai 1630], AT I 152.

*intelligere*, ideea clară și distinctă a infinitului cuprinde în ambitusul său necunoscutul, dar nu un necunoscut care ar urma să fie cunoscut potrivit unei funcționări teleologice, regulative a rațiunii noastre, ci un necunoscut fisură, un necunoscut constitutiv ideii infinitului care o face unică, diferită, excepție absolută în ciclul ideilor *cogito*-ului. Pe de altă parte, ceea ce se oferă în chip pozitiv percepției ca *intelligere* privitor la infinit rămâne imprevizibil, imposibil de anticipat. Dacă ceea ce poate fi anticipat privitor la un lucru este gradul realității sale, adică gradul de influență asupra receptivității noastre, prin intermediul unei sinteze care crește de la gradul „0” până la conștiința empirică dată<sup>32</sup>, ideea infinitului nu poate fi anticipată datorită excesului sau supraabundenței perfecțiunilor și a realității pe care le cuprinde<sup>33</sup>. Ideea infinitului este adevărată, clară și distinctă în cel mai înalt grad tocmai datorită acestui exces. Imposibil de constituit pe baza unei anticipații, ideea Ființei infinite nu poate fi adevărată, clară și distinctă decât în sensul unei „imense lumini frumoase”, al încețoșării privirii, al orbirii, nu însă al confuziei. Ideea infinitului nu este adevărată, clară și distinctă decât cu intenția de a admira<sup>34</sup>.

Dacă admirația este exercițiul prin care cel ce meditează elaborează concepția clară și distinctă a ideii Ființei infinite, iar dacă această concepție este pusă în continuare pe seama exercițiului de *abductio*, caracterul de *abductio* meditativă al exercițiului admirației nu poate fi precizat plecând de la o configurație a conștiinței simț comun pe care acest exercițiu ar trebui să o vizeze. Nu o prejudecată a simțurilor sau o anume configurație a conștiinței simț comun este cea care împiedică recunoașterea adevărului acestei idei și conchiderea existenței unei substanțe sau a unei ființări corespunzătoare acesteia, în ocurența lui Dumnezeu. Admirația nu rămâne pentru aceasta mai puțin o *maxime abductio*, desprindere în cel mai înalt grad chiar de operația lui *cogitatio* proprie lui *ego*. Reconducând prin negare și inversare *datum*-ul sensibil la un *ego cogito*, operația proprie acestuia devine un veritabil obstacol în conceperea excepției ideii infinitului. Admirația îi oferă, în schimb, celui care meditează modelul conceperii ideii infinitului, depășind pe cel al lui *cogitatio*. Admirația oferă celui care meditează modelul conceperii ideii infinitului care depășește modelul și caracteristicile celorlalte idei ale *cogito*-ului. În această depășire constă caracterul de *abductio* meditativă al admirației chiar și cu prețul unei anumite umilințe a gândirii: „Nu am tratat niciodată despre Infinit”,

<sup>32</sup> Cf. I. Kant, *Critica rațiunii pure*, „Anticipații ale percepției”, trad. N. Bagdasar și E. Moisuc, ediția a III-a îngrijită de I. Pârvu, București, Iri, 1998, pp. 190–196.

<sup>33</sup> Descartes subliniază excesul de perfecțiune al ideii ființei infinite, prin care aceasta depășește toate celelalte idei, într-o polemică cu fostul său discipol Regius: „Ego autem ab hoc solo perfectionum excessu, quo noster de Deo conceptus alios superat, argumentum meum desumpsit”, *Notae in programma quoddam*, AT VIII–2 362–363.

<sup>34</sup> „Sed priusquam hoc diligentius examinem, simulque in alias veritates quae inde colligi possunt inquiram, placet hic aliquandiu in ipsius Dei contemplatione immorari, ejus attributa apud me expendere, et immensi hujus luminis pulchritudinem, quantum caligantis ingenii mei acies ferre poterit, intueri, admirari, adorare”, *Meditatio III*, AT VII 52.



scria Descartes părintelui Mersenne, „decât spre a mă supune lui, și nu pentru a determina ceea ce este, sau [ceea] ce nu este”<sup>35</sup>.

### 3. OBSERVAȚII ȘI CONCLUZII

Conduse până la ultimele sale consecințe, pentru a relua și completa constatările lui Étienne Gilson privitoare la meditația carteziană, semnificația exercițiilor de *abductio* depășește cu ușurință considerarea ordinii matematice a demonstrației pe care Descartes însuși o impune metafizicii sale. Am încercat să formulez, în lucrarea de față, două premise în favoarea acestei depășiri. Exercițiile de *abductio* depășesc considerarea ordinii matematice a demonstrației pentru că se situează la nivelul unei practici meditative și corespund exigențelor trecerii de la configurațiile conștiinței simț comun la conștiința filosofică, proprie instituirii proiectului fundaționist cartezian. Exercițiile de *abductio* depășesc considerarea ordinii matematice a demonstrației pentru că „obiectele” acestora sunt concepute și își dobândesc evidența numai prin *abductio*, în afara unei demonstrații propriu-zise. Ne putem întreba, desigur, de unde, deci, această insistență a lui Descartes, a posterității filosofice carteziene și a istoriei filosofiei, asupra ordinii matematice a demonstrațiilor în *Meditații*? Rămânând doar la proiectul metafizic cartezian, un motiv nu poate fi aici decât sugerat. El ține, din punctul meu de vedere, de rațiuni de acreditare, exterioare în bună măsură proiectului metafizic cartezian<sup>36</sup>.

În schimbul unei ordini matematice a demonstrației, am încercat să articulez o ordine nu mai puțin riguroasă a exercițiilor de meditație. Am plecat de la indicația metodologică a meditației carteziene ca *abducere mentem a sensibus et ab præjudiciis*, pe care am explicat-o în primele trei *Meditații*: ca meditație a îndoielii sau a distanțării, ca meditație a negării sau a inversării, ca meditație a admirației sau a depășirii. Continuarea acestei explicări în cadrul următoarelor trei *Meditații* ale lui Descartes rămâne o sarcină de efectuat în acord sau în pofida apropierii acestora de caracteristicile unui tratat<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> *Către Mersenne* [28 ianuarie 1641], AT III 293.

<sup>36</sup> Această intenție de acreditare printr-o ordine a demonstrației este precizată chiar de către Descartes, discutând despre argumentele existenței lui Dumnezeu și ale distincției minții de trup, în *Epistola* inaugurală a *Meditațiilor*: „on ne saurait rien faire de plus utile en la Philosophie, que d'en rechercher une fois (...) les meilleures et plus solides, et les disposer en un ordre si clair et si exact, qu'il soit constant désormais à tout le monde, que ce sont de véritables démonstrations”, AT IX-1 6.

<sup>37</sup> Martial Gueroult este primul cercetător cartezian care semnalează conformarea *Meditației a patra* și a șasea caracteristicilor unui tratat: „Il y a des arrêts dans ces méditations pour faire effort sur soi-même, et s'attarder sur une contemplation. Mais à partir du moment où l'on arrive à la quatrième, et surtout à la sixième méditation, la méditation cesse au fond d'être méditation: elle tend au traité”, *Descartes, Cahiers de Royaumont*, 2, Paris, Minuit, 1957, p. 351. În completarea acestuia, Olivier Dubouclez susține că ocurențele noțiunii de „meditație” în *Meditația a cincea*, „n'en appellent plus à son exercice immédiat”, *op. cit.*, p. 357.