

# LOGICĂ ȘI EPISTEMOLOGIE

## GENEZA FORMULELOR FILOSOFICE

CONSTANTIN SĂLĂVĂSTRU  
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași

**The Genesis of the Philosophical Formulas** The present study analyses the idea of philosophical formula from the perspective of the conditions which favor its manifestation as such in philosophical discourse and in the circulation of philosophical ideas: the condition of detachability, the condition of salience, the condition of representativity. Each of these conditions which favor the transformation of a philosophical statement into a sequence is analyzed from the perspective of the mechanism which the respective sequence demands in order to be functional. This theoretical model of the genesis of philosophical formulas is „tested” on a discursive sequence of this sort which made history in philosophy, namely the formula of the Cartesian „cogito”: „I think, therefore I am”. The study follows the avatars of this formula, from its presence in the original text (*Discourse on the Method*) to its insertion in the *Metaphysical Meditations*, its diffusion in three fundamental texts of philosophy: as analogical construct (in *Critique of Pure Reason*), as modeling (in *Cartesian Meditations*), as simulacrum (in a manual of philosophy). The observations of the study emphasize the circulation of a philosophical formula as carrier of a thought core, from a thinker to another, from a trend to another, from an epoch to another.

**Keywords:** philosophical formulas, salience, representativity, detachability.

### I. CÂTEVA CONSIDERAȚII TEORETICE

Discuțiile cu privire la modul și condițiile în care apar formulele filosofice sunt ample și diversificate. Urmărim să prezentăm o sinteză a lor și, pe cât ne va sta în putință, să adăugăm unele considerații proprii în marginea subiectului. Interogându-se, în spirit kantian, „Cum sunt posibile formulele filosofice?”, Jean-François Bordron consideră că un enunț candidat la statutul de formulă filosofică are toate șansele să aspire la o asemenea demnitate dacă îndeplinește simultan trei condiții: să fie *detașabil*, să fie capabil să *iasă în evidență*, să fie *reprezentativ* (Bordron, 2014: 53).

#### 1. Exigența detașabilității

Un enunț filosofic este considerat *detașabil* dacă beneficiază de o anumită independență în raport cu întregul în care este integrat și din care provine (textul filosofic) și dacă menține și conservă acest raport de independență pe parcursul

întregii sale existențe ca formulă discursivă și al circulației ei interdiscursive în cadrul confruntărilor filosofice. Atenția lui Bordron este orientată cu precădere asupra analizei rolului detașabilității în geneza și dezvoltarea formulelor filosofice: un enunț poate aspira să devină o formulă filosofică dacă el este detașabil în raport cu contextul în care este utilizat inițial. Prin urmare, un enunț care suportă de o manieră satisfăcătoare această operație a detașabilității are toate șansele să ajungă la statutul de formulă, un enunț care nu satisface această operație nu are această șansă. Detașabilitatea este văzută de Bordron într-o triplă calitate: ca relație structurală, ca act, ca interpretant (Bordron, 2014: 54–55).

Din punct de vedere al construcției structurale, detașabilitatea este o relație între o parte (enunțul candidat la statutul de formulă) și un întreg (textul filosofic din care el este extras). Este o relație ce are destule similitudini cu ceea ce în logică se numește *relație mereologică* (relația întreg–parte): partea nu are toate proprietățile întregului, iar întregul nu este o sumă a părților. Această relație este analizată de Bordron, în contextul textualității filosofice, prin analogie cu cuplul categorial *sistem-fragment* (Bordron, 2014: 55–57). Sistemul joacă rolul întregului și el este o construcție perfectă care nu poate suporta niciun fel de „grefă” fără a i se altera unitatea și armonia. Fragmentul joacă rolul părții, componenta ultimă a întregului, care, la rândul ei, nici ea nu poate suporta nicio deteriorare, nicio deformare, nicio grefă, dar dintr-un motiv diferit față de cel ce intervine în cazul sistemului: fiindcă, în acest caz, nimic nu mai rezistă ca element ultim al construcției discursive. În opinia autorului pe care-l urmărim, între cele două extreme (considerate cazuri ideale) care nu lasă loc acțiunii operației de detașabilitate se manifestă practic întregul travaliu al detașării ce are drept rezultat enunțurile cu rol de formule filosofice. Iată o secvență a autorului evocat:

„Între cei doi poli ideali care constituie sistemul și fragmentul, există o zonă vastă pentru care noțiunea de detașare pare a avea un câmp de aplicare extins. Astfel, pornind de la un text, se pot extrage unul sau mai multe din enunțurile sale pentru a le include într-o culegere de citate, într-o antologie de maxime, într-o disertație, într-o carte de istorie” (Bordron, 2014: 57).

Alain Lhomme identifică anumite „condiții textuale și extratextuale de posibilitate” ale procesului de detașare (sau detașabilitate) pe care le grupează în trei categorii: condiții retorico-sintactice, condiții de ordin semantic și condiții retorico-stilistice (Lhomme, 2014: 25–27). Condițiile retorico-sintactice vizează faptul că un enunț filosofic poate fi supus unui proces de detașare numai dacă el este „separabil” în raport cu elementele sintactice ale textului din care provine. A fi separabil – un termen tehnic împrumutat de Lhomme – înseamnă a asuma absența unei legături a enunțului cu tot ce este componentă lingvistică a textului din care el provine și care constituie contextul lingvistic al construcției enunțului în cauză.

Din punct de vedere *retorico-sintactic*, enunțurile filosofice detașabile au o tendință de universalitate care le face să fie percepute drept construcții discursive cu o existență și o funcționare dincolo de contextul lor propriu. Pentru Lhomme, de

exemplu, formula bine cunoscută a lui Heraclit: *Războiul este tatăl tuturor lucrurilor* îndeplinește toate aceste condiții ale detașării pentru faptul că „nu uzează decât de termeni generici a căror deschidere universală este confirmată și pusă în valoare prin cuantificator” (Lhomme, 2014: 26). Dar și alte formule la fel de cunoscute: *Omul este lup pentru om*, *Existența precede esența*, *Nimic nu este în intelect fără să fi fost înainte în simțuri*, *Orice conștiință este conștiință de ceva*, *Religia este opiu pentru popor* beneficiază de o anumită autonomie și independență în raport cu contextul de origine grație unor anumiți marcatori (timpul prezent, cuantificatori).

Condițiile *semantice* ale posibilității detașării trimit nu la independența și autonomia în raport cu contextul lingvistic (ca în cazul condițiilor sintactice), ci la o autonomie în raport cu contextul care asigură construcția sensului (sau semnificației) enunțurilor utilizate într-un discurs filosofic. Este vorba, spune Lhomme, de un context al enunțării de ordin cultural și istoric. Toate aceste enunțuri apar într-un context istoric și cultural și ele poartă amprenta trăsăturilor acestui context. Or, exigența autonomiei semantice cere o încetare a legăturilor cu acest context istoric și cultural. Trebuie să subliniem totuși că o ruptură totală a enunțului filosofic (și a oricărui alt enunț) de contextul în care el a apărut este aproape imposibilă: totdeauna un astfel de enunț va păstra ceva din urmele care amintesc de contextul apariției și funcționării sale inițiale. Putem vorbi, mai degrabă, de un anumit grad de autonomie și de universalitate a enunțurilor care candidează la statutul de formule filosofice. În opinia noastră, o formulă precum: *Munca l-a creat pe om* nu depinde de contextul istoric și cultural în care apare și ea are o vocație universală care pare a fi acceptată fără rezerve. Dar formule precum: *Omul este lup pentru om* sau *Religia este opiu pentru popor* sunt în mod evident într-o mai mare măsură dependente semantic de contextul istoric și cultural și ele sunt înțelese și interpretate în raport cu aceste contexte. Prin urmare, gradul lor de universalitate este mai restrâns.

În sfârșit, condițiile *retorico-stilistice* ale detașabilității vizează forma de prezentare a unui enunț care aspiră să devină formulă filosofică. Acestea sunt, la rigoare, condiții de expresivitate ale enunțului și ele se referă la satisfacția estetică a receptorului. Un enunț de o expresivitate pronunțată va reține atenția receptorului, se va fixa mai ușor și mai durabil în memoria auditoriului. Or, o formulă filosofică țintește să intre în memoria colectivă, să fie reținută rapid și ușor, să beneficieze de o forță de persuasiune și de o putere de seducție impresionantă. Situația este, păstrând proporțiile, asemănătoare în multe privințe acelei *elocutio* din tratatele clasice de oratorie care insistă asupra rolului efectelor stilistice ale discursului asupra auditoriului. În acest punct găsim un loc important – și Lhomme subliniază acest lucru – pentru utilizarea figurilor retorice în construcția formulelor filosofice: metafora (*Omul este lup pentru om*), hiperbola (*Arta este magia eliberată de minciuna de a fi adevărată*), oximoronul (*Proprietatea este un furt*), chiasmul (*Filosofia mizeriei și mizeria filosofiei*).

Vrem să facem o scurtă observație în contextul acestei discuții asupra condițiilor de posibilitate ale detașabilității așa cum sunt creionate de Alain Lhomme. Nici condițiile sintactice, nici cele semantice și nici cele retorico-stilistice nu pot fi gândite ca restricții sau limitări absolute. Niciun enunț nu poate fi separat total și

absolut de contextul său lingvistic pentru motivul simplu că el este creat, se integrează și funcționează în acest context și poartă, neîndoelnic, amprenta sa. Semnul lingvistic asumă o anumită utilitate numai în raport cu alte semne lingvistice ale textului sau ale discursului în care el este integrat. Ceea ce reclamă exigențele sintactice vizează doar o anumită autonomie în raport cu contextul. Adică faptul că acest enunț nu depinde în totalitate de contextul care l-a creat. Lucrul este mai vizibil în ceea ce privește condițiile semantice. Sensul, se știe, este dat de contextul istoric și cultural și o ruptură totală de aceste contexte este o imposibilitate de fapt și, poate, o neînțelegere a subtilităților limbii naturale! Formulele filosofice, ca și textele filosofice de altfel, aparțin filosofilor sau exegeților care au trăit într-un anumit timp istoric și cultural și care, la rândul lor, reflectă acest timp<sup>1</sup>. Și în acest caz, ceea ce reclamă condițiile semantice ține de apetența enunțului spre vocația universalistă a sensului. Adică spre o anumită autonomie a sensului care poate asigura o amplitudine mai largă înțelegerii. În sfârșit, condițiile retorico-stilistice nu sunt nici pe departe obligații care trebuie respectate totdeauna și peste tot: există formule filosofice care au un rol binecunoscut în construcția concepțiilor filosofice ca și în interdiscursul filosofic fără a avea avantajul unei expresivități deosebite: „Orice conștiință este conștiință de ceva” nu întruchipează nici pe departe o secvență de limbaj figurat care să captiveze. Totuși, această formulă are o circulație impresionantă. Exigențele de ordin stilistic ne spun că este productiv să recurgem la figuri pentru a construi formule filosofice. Nimic mai mult!

## 2. Exigența evidenței

Alături de detașabilitate, *evidența* este a doua condiție pe care un enunț care urmărește să ajungă formulă filosofică trebuie să o îndeplinească. A ieși în evidență înseamnă a fi remarcat (chiar remarcabil, în sensul de disponibil în a atrage atenția) prin ceva: o anumită profunzime, o construcție atipică, o retoricitate sclipitoare, o

<sup>1</sup> Să aducem în atenție câteva observații care ne susțin: „... textele filosofice aparțin la propriu celor care le-au produs, filosofilor în mod particular care sunt autorii lor. Textele filosofice sunt de natură diferită; înfățișarea lor este, de fiecare dată, personalizată. Textele se definesc prin singularitatea lor. Ele sunt receptate ca sintagme ale istoriei discursului filosofic” (Abiteboul, 2008: 7). „Filosoful nu se poate plasa în exteriorul societății, el nu poate să nu fie inclus în ea, *el nu poate decât să hrănească opera sa din caracterul în mod radical problematic al propriei sale apartenențe la această societate*. (...) Dacă filosoful spune ceva despre lumea căreia îi este contemporan, o face numai implicându-se în această lume (...). Este ceea ce apare odată cu filosofia însăși, cu Socrate discutând «în piața publică, în stabilimentele bancherilor și în alte locuri în care mulți dintre voi m-au auzit» (*Apologie de Socrate*, I): gimnazii, grădini, banchete...” (Maingueneau, 1995: 43–44). Maingueneau vorbește de anumite *locuri* sau de *localizări parazitare* ale manifestării filosofului (sau filosofiei): grădini (Socrate), Academie (Platon), Liceu (Aristotel), Portic (Zenon), butoi (Diogene), salon (filosofii francezi ai secolului XVIII, de exemplu), universitate (epoca modernă). Această *localizare paradoxală*, numită de Maingueneau *paratopie*, este determinată de faptul că filosoful nu se poate „stabiliza” în raport cu mediul social, el schimbă rapid locul pentru a se adapta la noile condiții (Maingueneau, 1995: 44–45). Autorul o spune direct: „Filosofia, ca orice discurs constituant, poate să fie pusă în corespondență cu o rețea de locuri în societate, dar ea nu se poate închide în mod veritabil în nici un teritoriu” (Maingueneau, 2012: 33).

ideație șocantă. Bordron subliniază că evidența este legată în mod direct de ceea ce el numește „dinamismul detașării”, adică de ceea ce se petrece cu enunțurile supuse actului de detașare. Există, ne lasă să înțelegem, o mișcare continuu prezentă în construcția acestor enunțuri, o adevărată „fenomenologie” care arată că aceste enunțuri se transformă în permanență pentru a ajunge la înfățișarea finală și la funcționarea standard în dezbaterile filosofice, în discursul filosofic în general.

Acest dinamism are la bază munca trudnică a filosofului, care voiește el însuși să încarneze de o manieră strălucită gândirea sa într-o formulă memorabilă. În consecință, el caută o expresie care poate exprima în mod seducător ideea sa, stilul său de gândire, concepția sa. El face totul și nu se dă în lături de la nimic pentru a reuși. Acest „face totul și nu se dă în lături de la nimic” semnifică punerea în act a ceea ce autorii numesc „dinamismul detașării”. Dar, în mod egal, acest dinamism este întreținut și chiar amplificat de către exegeți care, lucrând pe textele originare ale filosofului, încearcă să transforme, să îmbogățească, să modifice, să adapteze formulele filosofului și să le integreze în ceea ce se numește *interdiscursul filosofic*, adică în actul de circulație a ideilor filosofice de la un autor la altul, de la o epocă la alta, de la un spațiu cultural la altul. Cu un termen care se poartă astăzi, în a asigura o anumită *diseminare* a ideilor filosofice.

În aceste condiții și ca rezultat al acestor eforturi conjugate, formulele filosofice se reînscriu în circuitul discursului filosofic și participă (în sensul platonician al termenului) la construcția de noi doctrine, de noi curente sau de noi filosofii. Câte transformări, câte interpretări, câte reformulări, câte îmbogățiri nu au suferit, de exemplu, formula „cogito”-ului lui Descartes sau formula marxistă: *Dictatura proletariatului*. În acest dinamism permanent la care sunt supuse enunțurile filosofice prin intermediul actului de detașare, fiecare dintre aceste enunțuri trebuie să se impună prin ceva, trebuie să atragă atenția și interesul prin cel puțin câteva trăsături care țin de forma lor, de sensul lor, de construcția lor, de profunzimea lor, de poziția lor. Formulele trebuie să joace în comunicarea filosofică același rol precum figurile retorice în discursul oratoric: fiecare figură impresionează auditoriul prin ceva, îi produce un șoc cognitiv și emoțional prin modalitățile lor atipice de a organiza componentele, sensul sau semnificațiile discursului. Este un ideal la care aspiră desigur și formulele filosofice.

### 3. Exigența reprezentativității

A fi *reprezentativ* înseamnă a exprima o generalitate, a concentra identitatea unei idei sau unei persoane, înseamnă a fi „marca” prin intermediul căreia ceva este recunoscut ca simbol al unei totalități, a unei integralități. Această totalitate este, în cazul de față, *textul filosofic*, iar marca ei este *formula filosofică*. Pentru a deveni o formulă filosofică, un enunț trebuie să fie reprezentativ. Este important să subliniem că Bordron înțelege această trăsătură a unei formule filosofice în sensul în care Peirce definește conceptul de *interpretant* (Bordron, 2014: 55; 62). Autorul invocă identifică trei operații care pot asigura calitatea de interpretant unui enunț supus operației detașării: *analogia*, *modelizarea*, *simulacrul* (Bordron, 2014: 63).

*Analogia* este, în sensul autorului evocat, trecerea de la unitate la multiplicitate: formula filosofică părăsește textul de origine și se înscrie în alte texte filosofice în care îndeplinește rolul de interpretant pentru textul de origine („textul-sursă”) căruia îi ține locul și pe care îl reprezintă de o manieră oarecare. Fără a se identifica cu textul sursă, formula filosofică conservă ceva din acest text pe care îl impune textului în care ea se reînscrie și se integrează. În acest sens, formula devine un interpretant al textului de origine și păstrează ceva din legăturile cu acest text. Putem să ne imaginăm, astfel, că o formulă filosofică poate să aibă o mulțime de „plasamente” în textele filosofice diverse care acoperă timpuri istorice diferite. Este o multiplicare a „originalului” care transmite, fiecare în parte, linia melodică a formulei de origine ce poate fi recunoscută facil de către cunoscătorii domeniului.

Mecanismul constructiv al analogiei se află la originea posibilității interpretărilor multiple ale unei formule filosofice și a utilizărilor noi în producerea de texte filosofice. Multe exemple susțin această afirmație. Formula lui Machiavelli: *Scopul scuză mijloacele* a fost interpretată de-a lungul timpului în modurile cele mai diferite, a generat polemici și controverse și este marca a ceea ce s-a reținut sub numele de „machiavelism”. Formula lui Descartes: *Cuget, deci există* este punctul de plecare pentru construcția și dezvoltarea unui întreg curent filosofic foarte influent începând cu primele decenii ale secolului trecut: fenomenologia. Husserl recunoaște el însuși, de exemplu în *Conférences parisiennes* (le 23 et 25 februarie, Sorbonne) și apoi în *Méditations cartésiennes*, că la originea filosofiei sale se află concepția lui Descartes și rolul fundamental acordat de aceasta conceptului de *ego* în explicarea a ceea ce este. Este ușor de constatat că nici în exegezele asupra gândirii politice a lui Machiavelli, nici în filosofia lui Husserl, formulele filosofice evocate nu mai au sensurile inițiale, ele capătă înțelesuri noi și semnificații particulare care se adaptează la exigențele ideilor textelor în care ele se integrează. Suntem în fața unei circulații a ideilor filosofice prin intermediul expresiilor de tip formulă de la un filosof la altul, de la o epocă la alta, de la o doctrină la alta articulând ceea ce se numește filosofie.

*Modelizarea* este trecerea de la particular la general: formula filosofică părăsește spațiul particular și individual al textului de origine pentru a se înscrie într-o idee generalizantă care ar putea fi asumată de către alți filosofi sau de către alte texte filosofice. Formula filosofică este purtătoarea unei anumite forțe (sau tendințe) de generalizare care o face aptă de a fi atractivă, seducătoare, acaparatoare chiar. Să spunem că o formulă filosofică este ceea ce este, adică o formulă, tocmai fiindcă ea nu rămâne claustrată, limitată și închisă în individualitatea textului pe care îl reprezintă, ci aspiră la mai mult: să reprezinte o mulțime de texte filosofice sau de gânduri filosofice care acoperă o problematică similară. Fără această capacitate de generalizare, formula filosofică pierde ceva din forța ei obișnuită de pătrundere în conștiința receptorului, din puterea de seducție pasională.

În opinia noastră, mecanismul modelizării are anumite similitudini cu procesul logic al inducției care, și el, este o trecere rațională de la particular la general. O argumentare care are ca bază unul sau mai multe cazuri particulare trimite întotdeauna interlocutorul sau receptorul la o generalizare corespunzătoare. Dacă

omul politic din opoziție afirmă: „Senatorul X, membru marcant al partidului de guvernământ, este un exemplu tipic de corupție”, acest argument trimite receptorul în mod necesar (cel puțin din punct de vedere psihologic!) la generalizarea: *Toți reprezentanții partidului de guvernământ sunt corupți!* Același mecanism este asumat și de actul de modelizare. Formula: *Scopul scuză mijloacele* a fost propusă (și este utilizată) pentru a explica cu deosebire comportamentul politic al oamenilor. Dar, din ce în ce mai mult, sensul său s-a tot lărgit, ajungând să acopere tot mai multe domenii ale cunoașterii și practicii umane.

În sfârșit, *simulacrul* se asociază cu trecerea de la interioritate la exterioritate: formula filosofică părăsește interioritatea textului sursă pentru a se instala în exterioritatea sa, adică în actul de a participa la construcția și la producția de alte texte filosofice care, în mod normal, sunt exterioare în raport cu textul de origine. Exterioritatea în care se înfățișează formula filosofică ca simulacru al identității de origine poate avea, spune Bordron, forme dintre cele mai diferite: comentariu, rezumat, exegeză. Ceea ce rămâne important în cazul simulacrului este pretenția ca rezultatul care ni se înfățișează în urma acestei operații să fie cât mai apropiat de textul de origine. Contrar analogiei sau modelizării unde această exigență nu este imperativă. Bordron crede că simulacrul este specialitatea istoricilor filosofiei (Bordron, 2014: 67). Fiecare istoric al filosofiei recompilează, rezumă, rescrie gândirea unui filosof sau a unei epoci din istoria filosofiei plecând de la textele de bază ale filosofului sau epocii. El urmărește să redea cititorului său, într-un mod cât mai fidel posibil, gândirea filosofică a autorului sau a epocii pe baza textelor fundamentale și fondatoare.

O concluzie la această încercare de determinare a genezei formulelor filosofice. Construcția unei formule filosofice este un proces complex, chiar de durată, care angajează autorul de text, exegeții textului, istoricii filosofiei, autorii de expuneri filosofice sau de comentarii. Există, cum am văzut deja, anumite condiții care fac posibilă trecerea de la enunțul textului filosofic la statutul de formulă: detașarea, evidența, reprezentativitatea. În interiorul fiecăreia dintre aceste clase de condiții pot fi identificate alte exigențe și mecanisme mai mult sau mai puțin restrictive. Dacă enunțul-candidat satisface toate condițiile sau măcar mare parte dintre ele, atunci el are toate șansele și beneficiază de toate atuurile pentru a deveni o formulă filosofică. În aceste condiții, el participă, împreună cu alte ingrediente, la jocul creației filosofice, la producția de noi texte filosofice.

## II. STUDIU DE CAZ: DESCARTES, *COGITO ERGO SUM*

### 1. Conturul argumentativ al formulei

Vrem să ilustrăm discuția noastră asupra genezei formulelor filosofice pe cazul cunoscutei formule a lui Descartes: *Cogito ergo sum*, pe care am invocat-o de altfel și care este una dintre cele mai cunoscute formule ale gândirii filosofice cu care e obișnuit chiar și publicul mai larg. Punctul obligatoriu de plecare al acestei

analize este, firesc, textul *Discursului asupra metodei* (1937). Temeiul unui asemenea început este ușor de descoperit de către acela care cunoaște această lucrare a lui Descartes: textul *Discursului asupra metodei* expune de o manieră clară și explicită punctele nodale ale argumentației carteziene asupra „cogito”-ului ca fundament a ceea ce este și pregătește toate condițiile pentru a extrage formula consacrată pe care o cunoaștem azi (Descartes, 1990).

Să însoțim articulațiile argumentative ale textului lui Descartes. Lăsând deoparte analizele privind starea științelor (partea întâi), asupra regulilor metodei (partea a doua), asupra regulilor de morală deduse din această metodă (partea a treia), construcția argumentativă care va produce formula carteziană începe în fapt în a patra parte a lucrării lui Descartes, acolo unde autorul se ocupă de „fundamentele metafizicii” (Descartes, 1990: 129–134). Descartes pleacă de la constatarea simplă, la îndemâna simțului comun: multe dintre cunoștințele noastre sunt acceptate și asumate ca adevărate, deși, la rigoare, ele sunt îndoielnice și incerte. În consecință, o primă exigență trebuie să însoțească orice încercare de cunoaștere: să nu se accepte nimic ca adevărat dacă este atins de îndoială. Descartes constată cu surprindere că, dacă aplicăm această regulă de comportament cognitiv, atunci toate cunoștințele pe care le avem cad sub semnul dubitabilității, sunt, deci, opinii îndoielnice. Consecința imediată a acestei constatări este declararea enunțului următor ca adevărat: „Totul este fals”. Acest enunț exprimă prezența acestei îndoieli considerată absolută, voluntară, hiperbolică și radicală (Schifres, 1978: 46–47).

Meditația lui Descartes asupra asumării supoziției că totul este fals are o consecință și ea surprinzătoare: dacă eu gândesc că totul este fals, atunci eu, cel care gândesc, trebuie să exist, trebuie să am o existență oarecare, altfel n-aș putea gândi acest lucru. În consecință, crede Descartes, *Gândesc, deci exist* este singurul adevăr în afara oricărei îndoieli și care poate fi luat, datorită acestui fapt, drept fundament pentru întemeierea tuturor celorlalte adevăruri posibile. Iată secvența din *Discurs asupra metodei*:

„Dar, după aceea, mi-am dat seama că, atunci când voiam să gândesc că totul este fals, trebuia în mod necesar ca eu, cel care gândeam, trebuia să fiu ceva; și observând că acest adevăr: *gândesc, deci exist* era atât de stabil și de sigur încât și cele mai extravagante presupoziii ale scepticilor nu erau în stare să-l zdruncine, am considerat că puteam să-l adopt fără ezitare ca prim principiu al filosofiei pe care o căutam” (Descartes, 1990: 130).

În acest punct descoperim ușor, în toată splendoarea sa, construcția formulei filosofice care exprimă, de o manieră condensată, filosofia lui Descartes care propune principiul „cogito”-ului ca fundament a ceea ce este. Situația poate fi încadrată în ceea ce Cossutta numește o „detașare directă” (Cossutta, 2014: 72). În concepția sa, o detașare este considerată directă atunci când chiar autorul se forțează să marcheze în textul său anumite enunțuri care au calitatea de a fi autonome și, în consecință, detașabile în forma lor primară care apare în text. Este exact cazul textului lui Descartes care pune la dispoziția cititorului, în a patra parte a *Discursului*, această formulă deja „formatată”, după termenul lui Cossutta inspirat din tratamentul



informatic al textelor. Ea a fost (și este încă!) „prelevată” de către exegeți și interpreți (care fac dovada că sunt chirurghi iscusiți) în forma dată de Descartes însuși și a făcut o carieră impresionantă de-a lungul istoriei filosofiei.

Formula carteziană este originea, sursa și fundamentul tuturor celorlalte certitudini asumate de textul lui Descartes din *Discurs*. Dacă eu gândesc asupra îndoielii cu privire la adevărurile despre lucruri, acesta este un semn al imperfecțiunii mele. Care este originea ideii de perfecțiune pe care o am în mine însumi? De unde vine această idee? Ea nu poate veni din mine însumi pentru un temei simplu: ceva imperfect (eu însumi) nu poate fi sursa perfecțiunii. În consecință, ideea de perfecțiune își are originea în ființa perfectă. Aceasta este Dumnezeu. Este a doua certitudine a raționamentului lui Descartes.

## 2. Prima exteriorizare: *Meditațiile metafizice*

Lăsăm în afara analizei alte considerații ale lui Descartes, importante pentru sistemul său de gândire dar irelevante pentru discuția asupra formulei „cogito”-ului. Am vrea să înaintăm, pe cât posibil, pe direcția analizei circulației formulei „cogito”-ului în discursul filosofic și a rolului său în noile texte în care se integrează. O primă utilizare în afara textului de origine – deci o ieșire în afara textului de producție – poate fi identificată chiar la Descartes însuși, în *Meditațiile metafizice* (1641). Reluarea are rolul de a stabili linia de continuitate a gândirii lui Descartes și, în același timp, esența condensată și concentrată a gândirii sale filosofice (Descartes, 1999)<sup>2</sup>. *Meditațiile metafizice* sunt, trebuie să spunem direct, o dezvoltare și o amplificare a concepției filosofice a lui Descartes asupra fundamentului ideatic a formulei pe care o analizăm: *Gândesc, deci exist*. În consecință, suntem în fața construcției unui text filosofic nou în jurul ideii induse prin conținutul acestei formule. Dacă vrem să analizăm reprezentativitatea acestei formule în textul construit pe fundamentul ideatic al formulei, adică în noul context constructiv al gândirii carteziene, putem să spunem că textul *Meditațiilor* este un *interpretant* al textului de origine care are drept mecanism *analogia*, în sensul că textul sursă (*Discurs*

<sup>2</sup> Există, între exegeții lui Descartes, ideea că a patra parte a *Discursului asupra metodei* este un rezumat al conținutului *Meditațiilor metafizice*, care ar fi fost redactate anterior *Discursului* dar publicate mai târziu (Guery, 1997: 5; 94). Alți autori nu împărtășesc această opinie: „În *Discurs*, Descartes nu prezintă decât un rezumat al metafizicii sale. Conștient de insuficiențele și de caracterul prea redus al paginilor de metafizică prezente în *Discurs*, el se decide să le dezvolte câțiva ani mai târziu, și redactează *Meditațiile metafizice*, care vor fi publicate mai întâi în latină în 1641, apoi în franceză în 1647” (Vergez, 1999: 15). De altfel, Descartes însuși pare să sugereze o astfel de succesiune în *Prefața la Meditațiile metafizice*: „Am atins deja cele două chestiuni: a lui Dumnezeu și a sufletului omenesc în *Discurs*, pe care l-am publicat în franceză în anul 1637, vizând metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe, fără intenția de a dezvolta fondul problemei, ci numai în treacăt, urmând a studia-o mai amănunțit după...” (Descartes, 1999: 46). Este vorba, mai degrabă, de un scurt expozeu al metafizicii sale, o preocupare care precede, într-adevăr, cele două lucrări pe care le discutăm. Pentru interesul nostru de lectură și analiză, pornim de la ideea că aceste două lucrări sunt construcții discursive încheiate la data publicării lor.

*asupra metodei*) este multiplicat într-un alt text (*Meditații metafizice*) care este, în mod evident, numai una dintre posibilitățile sale de a se diversifica.

Analiza conținutului *Meditațiilor metafizice* ne permite să vedem mai clar acest proces de multiplicare a textului și punctele esențiale ale noului text unde formula constituie cadrul ideatic care organizează și reorganizează această construcție a textului *Meditațiilor*. Ceea ce rămâne interesant în construcția textuală a *Meditațiilor* este faptul că, în acest text, formula nu mai apare în expresia standard (ca în *Discurs*). Ea este descompusă în elementele componente, iar fiecare dintre aceste elemente constituie obiectul unei analize separate care dă conținutul problematic al uneia sau alteia dintre cele șase expuneri care articulează textul *Meditațiilor*. Procedura utilizată de Descartes în actul de trasare a conturului tematic al *Meditațiilor* este *descompunerea*: segmentarea formulei construite în *Discurs asupra metodei* în componentele sale de bază, acompaniată de un act de reflecțiune asupra fiecărui component în parte pentru a rescrie textul *Discursului*. Noua scriitură constituie textul *Meditațiilor metafizice*.

Prima dintre meditații se oprește asupra unei analize a rolului îndoielii în procesul de asimilare a cunoștințelor adevărate. A doua este o încercare a lui Descartes de a întemeia existența (*Eu sunt*) pe adevărul gândirii (*Eu gândesc*): dacă gândesc că totul este sub semnul îndoielii, atunci eu, cel care gândește aceasta, nu pot să o gândesc decât dacă există. Aceasta reprezintă trecerea la a doua secvență a formulei filosofice de care ne ocupăm. Meditația a treia este o argumentare a existenței lui Dumnezeu pe temeiul că existența ideii unui lucru este o rațiune suficientă pentru a proba existența lucrului însuși: dacă am ideea de Dumnezeu (ca substanță infinită, eternă, imuabilă etc.), atunci Dumnezeu există. Conturul problematic al celorlalte meditații: adevărul și falsul (meditația a patra), natura lucrurilor corporale și noile temeuri pentru a proba existența lui Dumnezeu (meditația a cincea), existența lucrurilor materiale și distincția între suflet și corp (meditația a șasea) este extras, pe baza unei foarte bune abilități de a argumenta, din această formulă emblematică pentru întreaga concepție a lui Descartes.

### 3. Mecanismul analogiei: Kant, *Critica rațiunii pure*

Desigur, formula va părăsi textele lui Descartes (proprietarul „de drept” al ei!) și va intra în circuitul ideilor filosofice care vor lega, dincolo de timpul istoric, gândirea filosofică. Vrem să prezentăm doar câteva situații tipice ale circulației formulei carteziene prin care să ilustrăm rolul său în producția de texte filosofice. Primul exemplu: Kant. În *Critica rațiunii pure*, filosoful construiește armătura unei explicații critice cu privire la posibilitatea cunoașterii omenești. Un adevărat sistem de gândire filosofică nou în raport cu epoca, recunoscut ca atare în istoria filosofiei. Cum se construiește acest sistem? Fără a intra în analize de detaliu și simplificând mult argumentarea kantiană din nevoia de a scoate în relief doar spiritul ei, trebuie să constatăm că travaliul cognitiv al lui Kant în vederea trasării liniilor directoare ale concepției sale asupra cunoașterii constă în propuneri proprii de o mare

profunzime, în asumarea rezultatelor de valoare obținute de alți filosofi ce pot fi integrate astfel încât să servească cât mai adecvat sistemul său, în delimitarea în raport cu alte concepții, alte puncte de vedere pe care le consideră insuficiente și chiar dăunătoare în explicarea procesului cunoașterii și chiar în articularea unei concepții coerente asupra subiectului. În consecință, în corpusul *Criticii rațiunii pure* vom întâlni destule referințe, comentarii, extrase ori rezumate care își au originea în lucrările unor filosofi importanți.

Pentru ceea ce ne interesează aici, găsim câteva secvențe în cuprinsul *Criticii rațiunii pure* care se referă în mod explicit la formula lui Descartes. Analizând „postulatele gândirii empirice în genere” în secțiunea dedicată *Analiticii principiilor*, Kant dezvoltă un paragraf vizând „respingerea idealismului”, în care citim următoarele:

„Idealismul (înțeleg idealismul *material*) este teoria care declară existența obiectelor în spațiu în afară de noi, sau numai ca îndoielnică și *indemonstrabilă*, sau ca falsă și *imposibilă*; cel *dintâi* este idealismul *problematic* al lui Descartes, care nu consideră ca îndubitabilă decât o singură afirmație (*assertio*) empirică, anume *Eu sunt (...)*” (Kant, 1994: 227).

Observăm rapid prezența formulei carteziene (numai o jumătate din ea!) ca marcă a ceea ce Kant numește „idealism problematic”, de care urmărește să se delimiteze și în raport cu care concepția sa poate să se individualizeze mai bine. Aceasta este, în opinia noastră, una dintre rațiunile pentru care formula lui Descartes este adusă în discuție în textul kantian la care ne-am referit.

Parcursul textului kantian ne arată că formula carteziană intervine încă de multe ori. Urmele sale sunt vizibile, de exemplu, în analiza paralogismului simplicității (în prima ediție a *Criticii*) ori în secțiunea dedicată respingerii demonstrației lui Mendelssohn cu privire la permanența sufletului (în a doua ediție a lucrării lui Kant). Vrem să ne oprim asupra unei note a lui Kant în contextul discuției privind argumentul lui Mendelssohn. Iată secvența:

„«Eu gândesc» este, cum s-a spus deja, o judecată empirică și conține în sine judecata: eu exist. Dar eu nu pot spune: tot ce gândește există; căci atunci proprietatea gândirii ar face din toate ființele care o posedă niște ființe necesare. De aceea, existența mea nici nu poate fi considerată ca dedusă din judecata: eu gândesc, cum credea Descartes (căci altminteri premisa majoră: tot ce gândește există ar trebui să preceadă), ci este identică cu ea. Ea exprimă o intuiție empirică nedeterminată, adică percepție (prin urmare, ea demonstrează că deja senzația, care aparține deci sensibilității, stă la baza acestei judecăți existențiale), dar precedă experiența, care trebuie să determine obiectul percepției, cu ajutorul categoriei, cu privire la timp; iar existența încă nu este aici o categorie, ca atare nu se referă la un obiect dat în mod nedeterminat, ci numai la unul despre care avem un concept și despre care vrem să știm dacă există sau nu și în afara acestui concept. O percepție nedeterminată înseamnă aici numai ceva real, care a fost dat, și anume numai pentru gândire în genere, așadar nu ca fenomen și nici ca lucru în sine (*noumenon*), ci ca ceva care există de fapt și care este desemnat ca atare în judecata: eu gândesc. Căci este de notat că atunci când am numit judecata *eu gândesc* o judecată empirică, prin aceasta eu nu am vrut să spun că *eul* în această judecată este o reprezentare empirică; mai curând ea este pur intelectuală, fiindcă aparține gândirii în genere. Dar fără vreo reprezentare empirică, care oferă gândirii materia, actul *eu gândesc* n-ar avea totuși loc, iar empiricul nu este decât condiția aplicării sau folosirii facultății intelectuale pure” (Kant, 1994: 317–318).

De ce discută Kant formula carteziană în acest loc din *Critica rațiunii pure*? Simplu, și lucrul se vede din text: pentru a delimita concepția sa cu privire la sursele cunoașterii. Formula are, în acest punct, funcția de a asigura o cunoaștere a identității (identitatea concepției lui Kant) cu ajutorul diferenței (delimitarea în raport cu concepția lui Descartes). Suntem în prezența mecanismului *analogiei*, de care am discutat, ca instrument de vehiculare a unei formule filosofice.

#### 4. Mecanismul modelizării: Husserl, *Meditații carteziene*

Al doilea exemplu este mai simptomatic: Husserl. Influența lui Descartes asupra fenomenologiei husserliene este bine cunoscută și pusă în evidență de exegeți<sup>3</sup>. Luăm în discuție un singur text al lui Husserl: *Meditații carteziene*, care, chiar prin titlul lui, sugerează linia de continuitate cu *Meditațiile metafizice* ale lui Descartes. Formula lui Descartes este prezentă chiar în forma sa originală de multe ori în textul lui Husserl, în timp ce spiritul său este vizibil peste tot. Să-l ascultăm pe Husserl în primele rânduri ale *Meditațiilor carteziene*:

„Căci cel mai mare gânditor al Franței, René Descartes, a dat impulsuri fenomenologiei prin *Meditațiile* sale, studiul acestora a influențat în mod direct transformarea fenomenologiei aflate în devenire într-un nou tip de filosofie transcendentă. Am putea-o numi aproape un nou cartezianism, oricât de constrânsă este ea, tocmai prin dezvoltarea radicală a unor motive carteziene, să respingă aproape întreg cunoscutul conținut doctrinal al filosofiei lui Descartes” (Husserl, 1994: 31).

Are Husserl intenția de a reveni la ceea ce a spus Descartes acum mai bine de trei sute de ani? Deloc. Intenția sa este una singură, dar productivă, dacă facem o evaluare a semnificației și influenței fenomenologiei asupra dezbaterilor filosofice ale timpului nostru. Este aceea de a regăsi și a actualiza spiritul lui Descartes în cercetarea cunoașterii. Acest spirit are în vedere fundamentele cunoașterii adevărate și el se concentrează în formula clasică: *Cuget, deci exist*. De altfel, în aceleași *Meditații carteziene*, Husserl însuși dă suficiente indicii cu privire la programul său de cercetare:

„Însă unica renaștere cu adevărat fecundă nu este oare în mod necesar cea care resuscită *Meditațiile carteziene* – nu în sensul de a le adopta și prelua pur și simplu, ci în sensul de a dezvălui înainte de toate sensul adânc al radicalismului revenirii lor la *ego cogito* și, mai apoi, valorile eterne care decurg de aici? În orice caz, prin aceasta se indică drumul care a condus la fenomenologia transcendentă. Acest drum dorim să-l parcurgem acum împreună. Ca filosofi debutanți, vrem să medităm în stil cartezian, desigur cu cea mai mare precauție critică și pregătiți pentru orice necesară transformare a vechiului cartezianism. Pentru aceasta, trebuie să clarificăm și să evităm înșelătoarele erori în care au căzut Descartes și urmașii săi” (Husserl, 1994: 36).

<sup>3</sup> „Fenomenologia este comparabilă cu cartezianismul și este cât se poate de sigur că se poate să-o apropiem pe această cale ocolită: ea este o meditație logică care urmărește să depășească chiar incertitudinile logicii spre și printr-un limbaj sau logos excluzând incertitudinea. Speranța carteziană a unei *mathesis universalis* renaște la Husserl” (Lyotard, 2007: 4).

Care este mecanismul în care s-ar încadra întreaga muncă de clarificare a fenomenologiei transcendente, așa cum este descrisă în *Meditații carteziene*? În opinia noastră, acest mecanism poate fi aproximat de o manieră acceptabilă ca fiind cel al *modelizării*. *Meditațiile* lui Husserl sunt o generalizare a problematicii *Meditațiilor* lui Descartes. Evident, ele depășesc textul lui Descartes prin amplitudinea problemelor, prin profunzimea unora dintre idei, prin noutatea unor teme, prin subtilitatea unor soluții și, cum spune Husserl însuși, prin încercarea de a evita „înșelătoarele erori” ale cartezianismului clasic. În același timp, trebuie să subliniem – și Husserl recunoaște acest lucru – că *Meditațiile* sale încorporează tot ce el a recunoscut ca rezultate ale unei cercetări veritabile, toate „adevărurile eterne” ale lui Descartes prezente în *Meditațiile metafizice*. Observațiile noastre sunt susținute în mod direct de Dominique Maingueneau într-o încercare de analiză a unui text bergsonian prin grila de lectură a genurilor textuale:

„De exemplu, relația între *Meditațiile carteziene* ale lui Husserl și *Meditațiile metafizice* ale lui Descartes, prototipul său, este înainte de toate de ordinul asemănării și deosebirii: Husserl individualizează textul său în raport cu o operă anterioară care aparține de ceea ce s-ar putea numi *sfera filosofică*” (Maingueneau, 1998: 30).

Asupra acestor aspecte am vrea să insistăm recuperând o secvență din *Meditațiile carteziene* ale lui Husserl pentru a identifica funcționarea formulei filosofice pe care o urmărim în construcția unui nou text precum acela a lui Husserl. În prima meditație, vorbind despre „ego cogito ca subiectivitate transcendentă”, Husserl pleacă chiar de la formula carteziană și, destul de confortabil pentru ceea ce vrem să subliniem aici, însoțește chiar argumentarea lui Descartes în încercarea de a analiza raportul între „ego” și lume. Să ascultăm textul lui Husserl:

„Aici efectuăm, urmându-l pe Descartes, marea întoarcere care, realizată corect, conduce la subiectivitatea transcendentă: întoarcerea către *ego cogito*, ca ultim fundament apodictic cert de judecată pe care trebuie întemeiată orice filosofie radicală” (Husserl, 1994: 48).

Chiar dacă eu suspend orice judecată critică asupra lumii („reducția fenomenologică”), totuși, spune Husserl, lumea există pentru mine. Cum? Grație faptului că eu gândesc asupra acestei lumi: percep lucrurile, fac evaluări asupra lor, am memoria lucrurilor pe care le descopăr în lume. Această gândire asupra lucrurilor este proba că lumea există pentru mine. Este exact același tip de raționament și de argumentare precum cele ale lui Descartes conținute în formula: *Cuget, deci exist*. Iată textul care ne susține:

„Tot ceea ce aparține lumii, întreaga existență spațio-temporală există pentru mine, adică are o anumită valabilitate pentru mine, și anume prin faptul că o experimentez, o percep, o rememorez, mă gândesc la ea într-un anumit fel, o judec, o valorizez, o doresc ș.a.m.d. După cum se știe, pe toate acestea Descartes le desemnează cu titlul de *cogito*” (Husserl, 1994: 51).

În același timp, Husserl subliniază eroarea lui Descartes încorporată în construcția sa explicativă asupra lumii. A face, spune Husserl, din acest *cuget, deci*

*exist* și, în final, din toate deducțiile sale posibile adevărate „axiome”, enunțuri apodictice imitând construcția științelor matematice pentru a susține o explicație de tipul „ordine geometrico demonstrata” asupra lumii este o eroare (Husserl, 1994: 54–55). Aceasta este o iluzie care trebuie eliminată dintr-o explicație coerentă și adecvată asupra lumii. Vedem, din scurta secvență a textului husserlian al *Meditațiilor*, că această construcție discursivă este reunire armonioasă a asimilărilor benefice și eliminărilor necesare care are drept rezultat drumul bine individualizat, bine marcat al gândirii fenomenologice a lui Husserl.

### 5. Mecanismul simulacrului: Huisman și Vergez, *Filosofia fără complexe*

Să urmărim și un exemplu de simulacru care are ca punct de plecare formula „cogito-ului cartezian. Recurgem la o secvență dintr-un manual de filosofie „fără complexe”, redactat de Denis Huisman și André Vergez (Paris, 2009). În cel de-al treilea capitol din lucrarea invocată, Huisman și Vergez analizează tema: „Rațiunea și realul” (pp. 215–247). O secvență în construcția acestei teme are în atenție „ineismul cartezian” (pp. 220–221). Interesul este focalizat, cum ne putem da seama chiar din titlul acestei secvențe, pe cea de-a treia categorie de idei, ideile ineiste, care, după Descartes, nu pot să aibă originea în experiența omului, ci sunt „depuse” în sufletul lui de către Dumnezeu. Ele sunt, cum spune Descartes reluat de autorii manualului, „marca Creatorului asupra creaturii”. Una dintre aceste idei, cea de perfecțiune, este profund implicată, cum am văzut, în substanța argumentativă a formulei carteziene.

În cadrul analizei ineismului cartezian, Huisman și Vergez discută esența formulei pe care o investigăm ca reflexiune asupra „cogito”-ului (Huisman și Vergez, 2009: 21). Aceste idei sunt date sufletului omului în afara și înaintea oricărei experiențe empirice. În consecință, dacă eu mă îndoiesc în legătură cu tot ce vine din experiență, lucrul semnifică faptul că această îndoială, ca expresie și probă a prezenței gândirii mele, și gândirea acestei îndoieli sunt „cunoscute înaintea lumii”. Gândirea este condiția existenței pentru mine a lumii. Ce regăsim aici? O prezentare cât mai fidelă, în viziunea autorilor, a „cogito”-ului cartezian. Marca acestei prezentări este fidelitatea în raport cu conținutul textului lui Descartes. Finalitatea simulacrului în calitate de creație care are drept punct de plecare o formulă filosofică precum aceea pe care o discutăm este înțelegerea cât mai adecvată a concepției lui Descartes asupra „cogito”-ului. Este scopul autorilor acestui manual de filosofie. Dăm, mai jos, secvența pe care am analizat-o pentru a asigura cititorului posibilitatea de a-și face el însuși o imagine asupra textului și raporturilor sale cu formula carteziană:

„Pentru Descartes, există deci idei ineiste care nu vin din experiență. De altfel, Descartes începe prin a se îndoii de simțurile sale care sunt înșelătoare și de toate informațiile experienței. Nu există decât un lucru de care nu se poate îndoii, faptul că el gândește. Departe deci de a face să se derive la început ideile din experiență, Descartes

afirmă că gândirea este cunoscută înaintea lumii și în mod mai sigur. Printr-o analiză a gândirii sale, a «cogito»-ului său, prin care Descartes va descoperi ideile inexistente atunci când el se mai îndoiește chiar de existența lucrurilor sensibile” (Huisman și Vergez, 2009: 221).

## 6. Formula „cogito”-ului în fața gândirii critice

Circulația universală a acestei formule în tratate, manuale, dicționare sau antologii<sup>4</sup>, discuțiile atât de diferite pe care le-a generat tratamentul cartezian al „cogito”-ului, interpretările de o largă diversitate date formulei și argumentărilor lui Descartes, în sfârșit, influența bine cunoscută în istoria filosofiei a concepției lui Descartes asupra „cogito”-ului și asupra deducțiilor sale, fiecare în parte și toate la un loc sunt semnul convingător asupra rolului formulelor în producția de texte filosofice.

În mod egal, observațiile evocate până acum ne asigură destule temeieri pentru a susține că formula carteziană respectă dacă nu litera atunci cu siguranță spiritul condițiilor detașării, așa cum am lăsat a se înțelege de-a lungul discuțiilor noastre explicative. Formula lui Descartes are, desigur, o anumită autonomie în construcția sintactică a textelor din *Discurs asupra metodei* și *Meditații metafizice*. Cititorii textului celor două lucrări pot să o descopere facil în urma unei analize a modalităților de a formula textele în cauză. Pe de altă parte, formula carteziană este beneficiarul unei autonomii semantice. Sensul său și semnificațiile sale pot fi recuperate ușor chiar din analiza conținutului acestei formule fără a face apel la contextul discursiv în care ea este integrată. De altfel, formula concentrează întregul sens al dezvoltărilor explicative și argumentative din *Discurs* și *Meditații* și ea este recunoscută ca atare în toate utilizările ulterioare. Formula este purtătoarea acestui sens integral și pare a nu mai avea nevoie de nimic pentru a asigura înțelegerea spiritului concepției lui Descartes asupra „cogito”-ului.

Vrem să spunem încă ceva care vine în favoarea rolului persuasiv al formulei carteziene: această formulă este expresia unei concentrări maxime de gând. Ceea ce este aproape incredibil pentru scriitura filosofică care se desfășoară, de obicei, pe spații largi de explicații, de argumentări, de interpretări. Concentrarea sa care pare excesivă este evidentă, de asemenea, datorită formei logice în care este expusă gândirea filosofică: descoperim o entimemă (un silogism prescurtat) în care argumentul („eu gândesc”) este rațiunea suficientă a tezei („eu sunt”), fără a fi nevoie de altceva pentru a fonda această trecere surprinzătoare pe care o face Descartes. Cert, există exegeți care au văzut în acest raționament destul de constrângător o exagerare. Husserl, cum am arătat, identifică aici una dintre erorile lui Descartes. Dar, dincolo de controverse, formula este seducătoare.

<sup>4</sup> „Nicio altă formulă a filosofiei nu este atât de celebră precum faimosul cogito al lui Descartes: *Cogito ergo sum*, adesea tradus prin citatul celebru: *Gândesc, deci exist*. Cogitoul a devenit un «personaj conceptual»...” (Huisman et Vergez, 2009: 19).

În sfârșit, poate din punct de vedere al suportului său stilistic, formula lui Descartes nu este un exemplu dintre cele mai convingătoare. Ea nu exprimă, nicidecum, o construcție figurată captivantă, strălucitoare, care ar putea atrage rapid atenția receptorului prin expresia sa atipică, prin sensul său denaturat sau prin semnificațiile sale complet alterate în raport cu cele normale. Totuși, formula nu este insensibilă și indiferentă în raport cu ceea ce am putea numi „gustul lecturii”, „plăcerea textului” sau „satisfacția recepției pasionale”. În forma sa completă: *Dubito ergo cogito; Cogito ergo sum*, ea este o figură de construcție care se sprijină pe operația de reluare a ultimului cuvânt dintr-o unitate de discurs la începutul unității care urmează. Figura se numește *anadiploză*, o specie de repetiție.

#### REFERINȚE BIBLIOGRAFICE

- Abiteboul, Olivier, (2008). *Comprendre les textes philosophiques. Concepts en contexte*, Paris: L'Harmattan.
- Bordron, Jean-François, (2014). *Figures du détachement*, în: Cossutta, Frédéric et Cicurel, Francine (éds), (2014), *Les formules philosophiques*. Paris: Lambert-Lucas, pp. 53–69.
- Cossutta, Frédéric, (2014). *Le rôle des formules dans le discours philosophique*, în: Cossutta, Frédéric et Cicurel, Francine (éds), (2014). *Les formules philosophiques*. Paris: Lambert-Lucas, pp.71–108.
- Descartes, René, (1990). *Discours despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*, București: Editura Academiei.
- Descartes, René, (1999). *Méditations métaphysiques*. Paris: Nathan.
- Guery, François, (1997). *Descartes et le „Discours de la méthode”; A propos de l'œuvre*, în: Descartes, René, (1997). *Discours de la méthode*, Paris: Hachette, pp. 5–8; 84–104.
- Huisman, Denis et Vergez, André, (2009). *La philosophie sans complexe*, Paris: Hugo&Cie / Bourin Editeur.
- Husserl, Edmund, (1994). *Meditații carteziene. O introducere în fenomenologie*, București: Editura Humanitas.
- Lyotard, Jean-François, (2007). *La phénoménologie*, quatorze édition, Paris: PUF.
- Kant, Immanuel, (1994). *Critica rațiunii pure*, București: Editura IRI.
- Lhomme, Alain, (2014). *Formules philosophiques et écriture formulaire*, în: Cossutta, Frédéric et Cicurel, Francine (éds), (2014). *Les formules philosophiques*, Paris: Lambert-Lucas, pp. 25–52.
- Maingueneau, Dominique, (1995). *L'énonciation philosophique comme institution discursive*, în: Cossutta, Frédéric (éd.), (1995). *L'analyse du discours philosophique*, „Langage”, septembre 1995, No 119, Paris: Larousse, pp. 40–62.
- Maingueneau, Dominique, (1998). *Le possible et le réel, quel genre de texte?*, în: Frédéric Cossutta (sous la direction), (1998). *Lire Bergson: «Le possible et le réel»*, Paris: PUF.
- Maingueneau, Dominique, (2012). *La biographie des philosophes dans une perspective d'analyse du discours*, în: Frédéric Cossutta, Pascale Delormas et Dominique Maingueneau (éds), (2012). *La vie à l'oeuvre. La biographie dans le discours philosophique*, Paris: Lambert-Lucas, pp. 21–36.
- Schifres, Josiane, (1978). *Discours de la méthode. Descartes. Analyse critique*, Paris: Hatier.
- Vergez, André, (1999). *Avant de commencer la lecture*, în: Descartes, René, (1999). *Méditations métaphysiques*, Paris: Nathan, pp. 14–39.