

R.G. COLLINGWOOD

METODĂ ȘI METAFIZICĂ

„Lucrare citită în fața Societății Jowett, la 19 iunie 1935”¹.

Domnule Președinte, când mi-ați făcut onoarea de a mă invita să prezint o lucrare în cadrul acestei Societăți, mi-ați făcut și onoarea ulterioară de a-mi spune că, după părerea Dvs., Societatea ar dori să afle cum ar putea fi aplicate la chestiunile metafizice ideile despre metoda filosofică, pe care le-am expus într-o carte, cu ceva vreme în urmă². Aceasta era o solicitare pe care nu o puteam nesocoti și căreia, într-adevăr, eram bucuros să-i dau curs; și chiar voi căuta să-i dau curs în această lucrare. De aceea, vreau să fie clar că, în această seară, nu voi repeta, nici explica, nici apăra ceea ce am zis în acea carte; voi presupune, conform dorinței Dvs., că afirmațiile mele sunt cunoscute și, deocamdată, acceptate ca un posibil punct de plecare pentru scopurile discuției.

Însă, întrebându-mă un atare limbaj, nu urmăresc să sugerez că un filosof poate să formuleze mai întâi anumite reguli ale metodei și apoi să meargă mai departe pentru a le aplica, asemeni unui instrument gata făcut, unor probleme noi. Numai lucrând asupra problemelor, de orice gen, se poate învăța modalitatea de a le face față; și, atunci când mă refer la aplicarea metodei la chestiunile metafizice, aș vrea să înțelegeți că aceste probleme și altele similare s-au aflat dintotdeauna deja prezente în mintea mea cât timp am scris despre metoda filosofică, ba chiar cu mult înainte.

[2]³ Întreținerea care se desfășoară sub numele de metafizică poate fi descrisă drept o încercare de a afla tot ce este posibil cu privire la natura generală a realității; sau, dacă preferați oricare dintre aceste expresii, natura generală a realului, ori a lucrurilor, ori a lumii, ori a ceea ce există. Mi-e indiferent pe care dintre aceste expresii le folosim. Nu vreau să insist decât asupra faptului că metafizica nu constă într-un număr de investigații referitoare la natura *particulară* a tipurilor particulare de lucruri, cu excepția cazului în care acestea sunt urmărite în conexiune cu o investigație privitoare la natura *generală* a lucrurilor.

¹ Biblioteca Bodleian, Documentele Collingwood, Depart. 19 (n. ed.).

² Este vorba de cartea *An Essay on Philosophical Method* (1933), apărută recent și în românește: vezi R.G. Collingwood, *Eseu despre metoda filozofică*, traducere din engleză de D.G. Stoianovici, Editura Humanitas, București, 2015 (n. trad.).

³ Cifrele boldate, plasate între parantezele drepte, marchează începutul fiecărei pagini din manuscrisul redactat de R.G. Collingwood (n. trad.).

Ca să explic ce înțeleg prin sintagma „natură generală”, voi formula o obiecție care este adusă uneori împotriva oricărei investigații definite astfel. Se spune că orice cercetare în natura oricărui lucru trebuie să fie o cercetare în natura acestui sau aceluia lucru particular ori tip particular de lucru; și, de vreme ce un tip de lucru poate să difere complet de altul în natura sa, nu există nici măcar o trăsătură comună care să fie aflată în toate lucrurile; deci, expresia „natura generală a lucrurilor” este o expresie căreia nu-i corespunde nimic.

Ei bine, accept tot ceea ce cuprinde această obiecție, cu excepția ultimei fraze. Dacă natura generală a realității sau a lucrurilor înseamnă un anumit set de caracteristici comune tuturor lucrurilor, ori a tot ce este real, admit că nu există o asemenea natură generală. Consider că există, în acest sens, o natură generală a oamenilor [3] sau a triumphiurilor, constând în caracteristicile deținute în comun de toți oamenii sau de toate triumphiurile; există o limită până la care oamenii sau triumphiurile pot diferi unul de altul fără să înceteze să fie oameni sau triumphiuri. Dar sunt de acord cu autorul obiecției că nu există vreo limită în ceea ce privește diferențele posibile dintre un tip de lucru și altul. De pildă, nu sunt deloc sigur că un petec de culoare albastră și actul prin care îl percep pe acesta au vreo însușire comună. Unul se extinde în spațiu, celălalt nu; unul este un act, iar celălalt nu; și așa mai departe. Nici măcar nu sunt sigur dacă ambele posedă în mod neechivoc caracterul unității, fiindcă mă îndoiesc că, atunci când numim actul *un act* și culoarea *o culoare*, folosim cuvântul *un* [= *unul*] sau *o* [= *una*] în același sens⁴. Prin urmare, dacă ar fi să căutăm natura generală a lucrurilor printr-un proces analog ori continuu cu procesul prin care căutăm natura generală a oamenilor și animalelor, ori a triumphiurilor și figurilor plane rectilinii, cred (și până aici sunt de acord cu autorul obiecției) că ne-am irosi munca în zadar și că cel mai bun rezultat al căutării noastre ar fi descoperirea că nu este nimic de descoperit.

Va trebui să arăt, deci, că atunci când vorbesc despre natura generală a realității întrebunțez expresia „natură generală” într-o accepție diferită de cea în care vorbim despre natura generală a oamenilor sau a triumphiurilor. Acestea [4] sunt ceea ce eu numesc *concepte-clasă*; și, astfel, ceea ce trebuie să arăt, pentru a apăra posibilitatea metafizicii împotriva tipului de obiecție avută în vedere, este că realitatea nu este un concept-clasă.

Pentru scopul prezentei lucrări, nu am nevoie să dovedesc că acest *demonstrandum* este adevărat; am nevoie doar să dovedesc că el rezultă din – ori că este conținut în – argumentul *Eseului* meu. De fapt, este un caz particular al unei generalizări pe care am expus-o în cel de-al doilea capitol: și anume că niciun concept filosofic nu este un concept-clasă. Am argumentat în acel capitol că, în vreme ce concepte precum om și triumphi constau în caracteristici comune tuturor

⁴ În originalul englezesc, autorul folosește invariabil aici cuvântul *one* (ca adjectiv provenit din numeral), care, în traducere românească, poate fi redat (conform distincției de gen gramatical) fie prin *unul*, fie prin *una* (n. trad.).

oamenilor și tuturor triumfiurilor, fiind, din acest motiv, supuse regulilor logice obișnuite ale definiției, clasificării și diviziunii, conceptele filosofice, între care se află și realitatea, nu constau în caracteristici comune și nu se supun acestor reguli.

Obiectivul pe care îl realizez în respectivul capitol este pur negativ. Nu-i decât un avertisment împotriva unei anumite erori metodologice din gândirea filosofică: eroarea a cărei cea mai netă și mai clară ilustrare care-mi vine în minte este încercarea Profesorului Moore de a ajunge la o înțelegere a acțiunii juste în natura sa generală căutând o însușire specială comună tuturor acțiunilor juste, una și numai una. Aceasta echivalează cu o presupunere explicită, conform căreia dreptatea este un concept-clasă. În mod similar, autorul obiecției despre care vorbesc presupune că realitatea este un concept-clasă.

La urma urmelor, el tocmai a redus această presupunere la absurd. El poate masca absurditatea [5] felicitându-se pentru faptul de a fi scăpat de binecunoscutul demers anevoios și periculos al metafizicii și mulțumindu-i Domnului, asemeni lui Dogberry, că a scăpat de un ticălos⁵; dar ceea ce face cu adevărat, când spune că nu există un atare lucru precum natura generală a realității, este să spună că nu există un lucru cum este realitatea, ceea ce e totuna cu a spune că nimic nu este real, că nu există nimic, că nu se află chiar nimic.

Decât să accept fără crâcnire această concluzie, care, mai mult decât o eschivare de la metafizică, îmi pare a fi o metafizică de o natură cu totul aparte, violentă și repezită, prefer să lucrez pornind de la cealaltă presupunere, potrivit căreia realitatea, orișicum ar fi ea, nu este un concept-clasă: realul sau lumea, sau ceea ce este, nu-i un sistem clasificatoriu. Nu neg că ar exista sisteme clasificatorii; ceea ce neg este că nu ar exista și altceva.

Prin urmare, atunci când vorbesc de natura generală a realității și de diversele tipuri de lucruri reale, nu vreau să sugerez că ar exista aici un gen divizat în specii conform regulilor logice familiare. Unii logicieni mi-ar spune că, oricum, tocmai acesta este sensul cuvintelor mele și, dacă nu asta intenționez să transmit, atunci s-ar cuveni să nu folosesc aceste cuvinte⁶. Aș dori, dacă se poate, să evit să-i calc pe logicieni pe picioare; și sunt cel puțin două căi prin care aș putea să o fac: și anume, vorbind nu de t i p u r i , ci fie de p ă r ț i , fie de a s p e c t e ale realității. Voi explica de ce niciuna dintre alternative nu mă satisface.

[6] (1) Mulți filosofi remarcabili au găsit ca fiind satisfăcător să vorbească despre realitate ca de un tot, având părți legate unele de altele și de întreg, cam la

⁵ Este vorba despre replica unui personaj, Dogberry, din piesa *Much Ado About Nothing* de William Shakespeare. Întrebat fiind de un paznic, cu care patrula, ce ar trebui să facă atunci când va întâlni un vagabond care refuză să se oprească „în numele Prințului” la somația sa, Dogberry îi răspunde: „Păi, nu-l lua în seamă și lasă-l să plece, apoi cheamă-i iute și pe ceilalți paznici și mulțumiți-i lui Dumnezeu că ați scăpat de [un așa] ticălos.” (*Mult zgomot pentru nimic*, actul 3, scena 2; trad. mea, Cr.M.) (n. trad.).

⁶ Aceasta este, probabil, o trimitere la o remarcă a lui Gilbert Ryle (făcută într-un articol referitor la *An Essay on Philosophical Method*), față de care Collingwood are o (consistentă) obiecție într-o scrisoare (datând din 9 mai 1935) adresată acestuia (n. ed., cu completări aduse de trad.).

fel ca în cazul unui organism cu membrele sale ori ca în cazul unei opere de artă împreună cu variatele sale părți. Acest limbaj are, desigur, întrebuințările sale, însă cred că, atunci când este utilizat cu privire la natura generală a realității, este foarte înșelător. Într-o exprimare adecvată, părțile unui întreg sunt părți separabile dintr-un întreg divizibil. Când sunt separate, ele nu mai sunt exact ceea ce erau când își ocupau locurile în întreg, dar ceva mai reprezintă încă; dacă ar pieri laolaltă în procesul separării, ele nu ar fi separabile și, în consecință, nici părți în mod strict; iar ceea ce ar compune ele nu ar fi divizibil și, prin urmare, niciun întreg în mod strict. Corpul meu este un întreg de părți într-un sens destul de natural și de potrivit; dar mintea mea nu-i așa; și este încă și mai nepotrivit să vorbesc despre mintea mea și despre corpul meu ca despre două părți ale ființei mele. Un atare limbaj nu ar face, într-adevăr, nicio lumină în privința relației speciale dintre corpul meu și mintea mea. Deci, deși există astfel de lucruri ca totalități de părți, la fel cum există și sisteme clasificatorii, nu pot admite că natura generală a realității poate fi descrisă în limbajul totalității organice, la fel cum nu poate fi descrisă nici în limbajul clasificării.

(2) Iarși, unii filosofi preferă să folosească, în locul sintagmei „tipuri de lucruri reale”, sintagma „aspecte ale realității”. Și aici, din nou, exprimarea este uneori adecvată⁷; dar și terminologia aceasta își are defectele sale. [7] Unul dintre ele este acela că termenul *aspect* pare să facă trimitere la un spectator, așa încât diferențele de aspect dintr-un lucru ar putea apărea că există doar pentru mintea unei persoane care se gândește la acel lucru în diferite moduri; or, aceasta, cred eu, ar fi o falsă sugestie. Mai grav este faptul că întreaga terminologie, oricât de moderat adecvată ar fi ea pentru unele tipuri de distincții, este violent inadecvată pentru altele. Nimeni, având cât de cât simțul rușinii, nu ar putea să numească patru picioare și partea de deasupra lor cele cinci aspecte ale mesei sau, într-adevăr, ale oricărui lucru, ori „cu două locuri” și „cu patru locuri” – aspecte ale autovehiculelor. La fel de nepotrivit ar fi să numim poezia și muzica aspecte ale artei sau un individ un aspect al umanității. Dacă ar fi așa, relația dintre ceva și aspectele sale ar putea cu greu să fie o reprezentare adecvată a naturii generale a realității în relația sa cu diversele realități.

[8] Așa că mă reîntorc la vechea mea terminologie și vorbesc despre diferitele tipuri de lucruri reale, ce compun împreună ceea ce eu numesc *realitatea* sau *realul*, fiindcă găsesc acea terminologie mai puțin înșelătoare decât oricare alta la care mă pot gândi, cu condiția să ne reamintim că aceste tipuri nu sunt acele specii din manualele de logică, adică speciile ce se exclud reciproc.

⁷ În acest punct, există un paragraf eliminat, în care stă scris așa: „...spunând că, deși corpul meu și mintea mea nu sunt două părți ale mele, ele sunt două aspecte ale mele; sau că viața unui organism, chiar dacă, în mod sigur, nu este ceva pentru care hrănirea și reproducerea constituie părți, reprezintă ceva pentru care hrănirea și reproducerea sunt aspecte. Astfel, din nou, când Platon distinge în cadrul sufletului ceea ce el numește raționalul, pasionalul și apetentul, aceste *distincta*, în mod cert, nu se cuvine să fie numite părți ale sufletului, și ar putea părea mai potrivit să le numim aspecte.” (n. ed.).

Dar dacă unitatea realului, în relație cu diversitatea tipurilor variate de lucruri reale, nu este unitatea unui sistem clasificatoriu, atunci ce fel de unitate este ea? Aici mă deplasez în continuare dinspre doctrina negativă ori distructivă afirmată în cel de-al doilea capitol al cărții mele, doctrină pe care o numesc *suprapunerea claselor*, către doctrina pozitivă sau constructivă din cel de-al treilea capitol. Tot menținându-mă în apropierea întrebării cum ar permite viziunea exprimată în acea carte o abordare a problemelor metafizice, s-ar cuveni să răspund la această întrebare spunând că ar trebui să mă aștept ca noțiunea de realitate, la fel ca și celelalte concepte filosofice, să manifeste structura unei ierarhii a formelor⁸, în care diferitele tipuri de lucruri reale să difere atât în natură, cât și în gradul de realitate pe care îl posedă; o scală care nu ajunge în jos niciunde până la zero, astfel încât nu există vreun lucru care să fie complet nereal, însă una în care fiecare termen este în mod relativ nereal prin contrast cu termenii superiori, cu excepția celui mai înalt dintre toți, și nu ar trebui să mă aștept să putem ști, decât într-o manieră foarte neclară și imperfectă, care este termenul cel mai înalt în mod absolut.

Aceste sugestii, așa concise și vagi cum sunt, conțin deja multe amănunte care au nevoie de explicații. Probabil că ar fi mai bine, înainte de toate, să încerc să lămuresc ce ar putea să însemne a vorbi despre „grade ale realității”, fiindcă expresia poate părea, pesemne, atât absurdă în sine, cât și inconsecventă [9] față de limbajul pe care l-am folosit deja în legătură cu tipurile de lucruri reale, putând crea impresia că toate aceste tipuri sunt reale nu potrivit gradului lor, ci în mod absolut.

Gândirea obișnuită și limbajul obișnuit nu au niciun scrupul în a admite grade ale realității. În general, s-ar cuveni să socotim reflectarea chipului nostru într-o oglindă ca fiind mai puțin reală decât chipul însuși. Este o reflectare reală, fără îndoială, dar se pare că există ceva nereal implicat în faptul de a fi doar o reflectare. Dacă am fi întrebați de ce o numim mai puțin reală decât chipul, am putea răspunde, mai întâi, că ea nu ar fi acolo dacă nu ne-am uita la ea, altfel spus, nu e o realitate, ci o aparență; în al doilea rând, că nu e ceva solid sau tridimensional ca fața însăși, ci plată, neocupând vreun spațiu; și, în al treilea rând, că nu ar fi acolo decât dacă fața și oglinda – și probabil că am putea adăuga și observatorul – s-ar afla într-o anumită relație. Schimbați relația, și reflecția va înceta să existe; și ne gândim că ceea ce este real cu greu și-ar putea datora existența unei relații trecătoare între alte lucruri sau, măcar, că aceasta îl vădește a fi mai puțin real decât ele. Indubitabil, aceste trei răspunsuri nu sunt toate de aceeași valoare, însă par să sugereze anumite

⁸ În versiunea originală, Collingwood folosește sintagma *scale of forms* „scară/scală de forme”. Ca echivalare românească, am preferat sintagma *ierarhie de forme*. Am preluat, astfel, o sugestie a Danei Țabrea, care optează, însă, pentru infinitivul lung: *ierarhizare* (pentru o caracterizare a concepției lui Collingwood în această privință, vezi Dana Țabrea, *Dezvoltarea metafizicii ca hermeneutică: Robin George Collingwood. O filosofie practică*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2012, p. 99–104). Ulterior, am descoperit că și unii exegeți ai operei lui Collingwood apelează uneori la expresia *hierarchy of forms*, ceea ce ne justifică suplimentar alegerea (n. trad.).

principii generale: (1) că o aparență, a cărei existență depinde de un spectator, este mai puțin reală decât ceva care nu depinde de așa ceva; (2) că un corp trebuie să ocupe spațiu, astfel încât orice lucru care arată ca un corp, dar nu ocupă spațiu, nu este un corp real, ci o simplă aparență, depinzând, în parte, de spectator; (3) că ceea ce depinde pentru existența sa de o relație stabilită între alte lucruri este mai puțin real decât înseși acele lucruri. [10] Pare că lăsăm să se înțeleagă că nimic nu poate fi pe de-a-ntregul real, dacă depinde de altceva, fie pentru a exista pur și simplu, fie pentru a fi ceea ce este în mod particular; și, în același timp, sugerăm că lucrurile care, din pricina acestei dependențe, nu sunt cu totul reale, nu sunt tocmai din acest motiv complet nereale.

Similar, un statut intermediar între realitatea completă și non-realitatea completă este atribuit de gândirea și de exprimarea curentă halucinațiilor și viselor. În mod obișnuit, s-ar cuveni să spunem că pumnalul lui Macbeth nu era cu adevărat acolo; nu că se înșela el, luând drept pumnal altceva, ci că acolo chiar nu se afla nimic. Și totuși, ar trebui să mai spunem că pumnalul pe care el l-a văzut era real în felul său, era o halucinație reală, ivindu-se din creierul înfierbântat, în conformitate cu niște legi psihologice mai mult sau mai puțin precise. Și cred că, în mod firesc, ar trebui să-l descriem ca fiind mai puțin real decât pumnalul pe care, rostindu-și replicile către cel imaginar, și l-a tras din teacă.

Același principiu pare să funcționeze și aici. Pumnalul imaginar nu este în întregime real, din cauza dependenței sale: depinde, pentru existența sa, de cadrul excitat al minții lui Macbeth și, pentru specificul său, ca reflecție, de pumnalul real pe care el voia să-l folosească.

Probabil că mi s-ar permite să mă opresc preț de o clipă pentru a preveni o posibilă neînțelegere. Nu depinde pumnalul real – m-ar putea întreba cineva –, pentru existența sa, de cuțitarul care l-a făcut, iar, pentru specificul său, de pumnalul pe care el a fost rugat să-l copieze? Și nu l-ar face aceasta, de asemenea, un pumnal nereal, conform principiului pe care l-am postulat? Răspunsul meu este: nu, fiindcă, deși depinde de aceste lucruri pentru a-și *dobândi* existența și specificul, odată ce și le-a dobândit, el continuă să le posedă în mod independent.

[11] Dar nu doar aparențele sunt deficitare în privința realității, fără a fi lipsite complet de ea. Ar putea părea ciudat, însă cred că este cazul [să remarcăm] că există o anumită non-realitate chiar și în privința unui așa-numit pumnal real, deși recunosc că este de departe mai real decât cel imaginar al lui Macbeth. Ce vreau să spun este aceasta: Aș putea înjunghia un om cu ceva menit, de cel care l-a făcut, întrebunțării drept cuțit de tăiat hârtie; îl face aceasta să fie un pumnal ori este doar un cuțit de tăiat hârtie folosit ca un pumnal? Și viceversa, am un pumnal pe care l-am cumpărat din Atena și îl utilizez ca un cuțit de tăiat hârtie; folosit astfel greșit, mai este el un pumnal sau nu? Și chiar dacă creatorul și utilizatorul s-ar pune de acord în intențiile lor, iar eu să fi cumpărat obiectul ca pumnal intenționând să-l utilizez ca atare, tot aș ezita să răspund la întrebarea „este *în mod real* un pumnal?” cu același grad de încredere afirmativă ca în cazul întrebării „este

în mod real o bucată de oțel?”. Mi se pare că detectez în mine însumi o idee potrivit căreia, de vreme ce calitatea acestuia de a fi un pumnal depinde de intențiile creatorului ori ale utilizatorului său, ori ale amândurora, există un anumit grad de non-realitate cu privire la ființarea sa ca pumnal, care lipsește din ființarea sa ca bucată de oțel. Este, într-adevăr, mai degrabă o bucată de oțel, decât un pumnal, deși, intențiile respective fiind ceea ce sunt, este un pumnal cât se poate de real.

Astfel, îmi pare că atunci când vorbim, așa cum o facem, despre lucruri reale sau lucruri nereale, o examinare de aproape a ceea ce spunem și gândim arată că noi privim realitatea și non-realitatea ca diferențiindu-se în grade. Mă voi aventura acum să generalizez aceasta și să postulez principiul după care atunci când numim în mod obișnuit lucrurile reale, noi de fapt vrem să zicem că ele sunt mai reale decât alte lucruri și că atunci când numim lucrurile nereale, vrem să spunem că [12] ele sunt mai puțin reale decât alte lucruri: pe scurt, că conceptul de realitate, așa cum îl găsim cu adevărat prezent în sau pentru gândurile noastre, manifestă diferențe de gradăție.

Dacă am dreptate în această privință, va rezulta că sarcina metafizicii nu poate fi niciodată aceea de a spune lucruri precum: doar materia este reală sau doar mintea este reală, sau Dumnezeu singur este real, iar tot restul – nereal, simplă aparență și simplă eroare, un nimic. Dimpotrivă, sarcina sa va fi aceea de a examina ce tip și ce grad de realitate posedă diversele feluri de lucruri reale și cum se relaționează acestea cu alte lucruri mai mult sau mai puțin reale decât ele însele.

Știu, aș putea fi acuzat de construirea acestui principiu pe nimic mai solid decât vorbirea obișnuită și gândirea obișnuită a oamenilor și mi s-ar putea spune că aceste lucruri sunt iremediabil confuze. Dar în cercetări cum sunt acestea, nu văd de unde altundeva să încep. Sper că – în cazul în care punctul meu de plecare este într-adevăr o grămadă de confuzii fără de speranță – contradicțiile conținute vor ieși la lumină când voi încerca să-i formulez implicațiile, ceea ce voi face chiar acum.

Mai departe, presupun că s-ar cuveni să întreb ce vreau să spun numind realitatea *o ierarhie de forme*. Mă gândesc eu că este o singură ierarhie, și dacă da, de ce? Și cred eu că metafizica poate într-adevăr să dezvăluie realul ca formând o singură astfel de ierarhie?

Ocupându-mă de ultima întrebare mai întâi, nu cred că metafizica poate face asta sau că ar putea să o facă vreodată. Cred [13] că cunoașterea pe care o avem asupra realității este mult prea fragmentară și unilaterală pentru a dobândi vreun succes în oricare demers de acest fel. În particular, mi se pare că, în calitate de ființe umane, nu putem scăpa niciodată de legea prin care urmărim cel mai atent și cunoaștem cel mai bine acele lucruri ce se leagă cel mai mult de interesele noastre practice ca organisme vii, cu dorințe concentrate preponderent pe menținerea propriei noastre vieți și a speciei noastre. În metafizică, încercăm tot timpul să fugim de punctul de vedere antropocentric, dar nu putem scăpa niciodată de el în întregime. Totuși, deși toată cunoașterea noastră este din acest motiv nu doar incompletă, ci și

părtinitoare, o consider adevărată, atât cât este, un soi de cunoaștere reală, chiar dacă putem concepe (fără a ne putea bucura de ea) o cunoaștere care ar fi mult mai reală.

Dacă m-ar întreba cineva dacă realitatea este o singură ierarhie de forme sau mai multe, aş răspunde că, în felul fragmentar în care ne este cunoscută, ea trebuie cu necesitate să apară drept mai multe [ierarhii de forme], și că, indiferent ce am face, nu putem acoperi toate spațiile goale dintre fragmente. Tot ce putem face este să reflectăm asupra celor ce par a fi principalele tipuri de lucruri cunoscute de noi și să încercăm să le gândim ca formând o singură ierarhie. Dacă nu reușim, atunci pot fi cel puțin trei motive pentru eșecul nostru. Fie realul nu formează o singură ierarhie; fie cunoaștem doar fragmente izolate ale acestuia; fie am eșuat în perceperea strânselor [14] conexiuni care chiar există între părțile pe care le cunoaștem. Până să putem fi siguri că cea de-a treia dintre aceste cauze nu acționează (și nu văd cum am putea fi tocmai siguri de așa ceva) și că o putem elimina și pe cea de-a doua (și aceasta ar părea să implice pretenția unei cunoașteri la care suntem destul de siguri că nu avem acces), nu suntem îndreptățiți să o susținem pe prima. Desigur că putem să o luăm de bună și să abandonăm proiectul unei metafizici coerente; dar avem același drept de a presupune contrariul și de a continua o atare încercare.

De la această lungă prefață, asemeni unui om care a trândăvit mulțumit pe țărni, în noul său costum de baie, și care, de rușine, trebuie să plonjeze acum în apa rece, mă întorc pentru a vă oferi, spre primejdia mea, un exemplu despre cum s-ar cuveni să utilizez metoda mea în gândirea metafizică.

Mai întâi de toate, voi distinge trei genuri de lucruri, pe care le voi numi *minți*, *corpuri* și *entități abstracte*. Prin *minți*, înțeleg ceea ce desemnăm în mod obișnuit cu acest nume. Prin *corpuri*, iarăși, înțeleg acele tipuri de lucruri ce ocupă spațiu și se deplasează în timp. Prin *entități abstracte* (știu că expresia este stângace și înșelătoare), înțeleg lucruri precum ființă, negație, relație, necesitate, posibilitate: acele tipuri de lucruri pe care unii filosofi moderni le-au numit *c a t e g o r i i*. Când le denumesc *abstracte*, nu vreau să spun în niciun fel că le facem noi printr-un act de abstractizare; mai curând, înțeleg prin aceasta că ne gândim la ele când practicăm ceea ce se numește [proces de] *g â n d i r e a b s t r a c t ă*.

Toate aceste tipuri de lucruri sunt reale, dar reale în moduri foarte diferite. Realitatea unei minți, socot eu, nu doar se dezvoltă în, ci se identifică cu activitatea sa: o [15] activitate complexă constând în a simți, a gândi și a voi. Realitatea unui corp rezidă în faptul de a ocupa un spațiu dat într-un timp dat. Realitatea unei entități abstracte este mult mai greu de descris; dar bănuiesc că toți credem în ea; chiar spunem, de pildă, că *există* un lucru precum relația sau cantitatea, sau necesitatea. Presupun că realitatea unui astfel de lucru constă, pur și simplu, în faptul de a fi el însuși.

Între acestea trei, atunci când includem în ele variatele lor stări și modificări, felurile în care ele există și produsele activității lor, îndrăznesc să cred că se cuprind destul de bine toate tipurile de lucruri pe care le cunoaștem.

Veți dori să întrebați, probabil, de ce am făcut din entitățile abstracte un tip de lucruri aparte, în loc să le încadrez printre stările, modificările ș.a.m.d. ale corpurilor și ale minților. Răspund: fiindcă, dacă aș fi făcut așa, aș fi fost obligat să conchid că știința noastră privitoare la ele este numai o cunoaștere ce poate fi dobândită prin contact direct, adică o cunoaștere empirică, lipsită de universalitate și necesitate. Entitățile abstracte, în cazul cărora avem o cunoaștere universală sau necesară sau *a priori*, sunt contemplate de noi printr-o atare cunoaștere nu doar ca [fiind] ilustrate ici și colo în lumea corpului și a minții, ci în ele însele; și conform principiului ori, dacă vreți, presupunerii că noi cunoaștem lucrurile așa cum [16] sunt, atunci când sunt satisfăcut că le cunoaștem nu doar așa cum se vădese în corpuri sau minți, ci în ele însele, eu spun că ele *sunt* nu doar înfățișate în corpuri sau minți, ci *sunt* în ele însele.

Aceste trei tipuri de lucruri – minți, corpuri și entități abstracte – nu pot fi aranjate în niciun sistem clasificatoriu. Ele nu sunt trei specii ale unui gen, nici două specii dintre care una se divide în două subspecii, nici orice altceva de acest fel. Nu o să vă iroiesc acum timpul dezvoltând această idee. Vă voi solicita atenția numai asupra unei chestiuni ce rezultă din ea: și anume faptul că așa-numita problemă a relației dintre corp și minte – în privința căreia paralelismul psihico-fizic și interacționismul reprezintă niște tentative de soluționare – ia naștere din concepția că mințile și corpurile formează două specii ale unui gen unic, acela de substanță, și dispăre când se observă că relația dintre ele nu este de această natură⁹.

Lucrurile pe care le gândim și le spunem despre noi înșine în mod curent sugerează că fiecare dintre noi nu doar are, ci și este atât un anumit corp, cât și o anumită minte. Putem să distingem cele două lucruri, însă le privim ca alcătuind împreună unul și același lucru. Când zicem, de exemplu, „Voi veni și te voi vedea”, nu înțelegem prin aceasta „corpul meu va veni și mintea mea te va vedea”. Corpul meu va veni într-un mod în care un simplu corp nu ar putea veni, iar mintea mea te va vedea într-un mod în care o simplă minte nu ar putea vedea. Mintea este gândită ca o minte încorporată, iar corpul ca un corp „înmintit”¹⁰.

Dacă ne gândim la corpuri și la minți ca la niște tipuri de lucruri diferite în mod specific, aranjate într-un sistem clasificatoriu, și deducem că, de vreme ce aceste tipuri se exclud reciproc, niciunul nu poate fi ambele în același timp, ne vedem siliți să părăsim toate aceste modalități obișnuite de a gândi și să înfruntăm o dilemă. Fie sunt corpul meu, căruia mintea mea îi este atașată ca un fel de umbră (ca în viziunea lui Homer, din *Iliada*, I, 3–4); fie sunt mintea mea, căreia corpul

⁹ Următoarele două paragrafe au fost inserate inițial în text pe dosul a două file, sub titlul „Explicație ulterioară cu privire la ideea contrară” (n. ed.).

¹⁰ Această problemă este tratată de Collingwood în mai multe locuri. A se vedea, în special, primele trei capitole din cartea *The New Leviathan* (1942), în care filosoful britanic, încercând să determine esența omului, se ocupă *in extenso* de specificul minții și al corpului, dar și de relația dintre acestea (n. trad.).

meu îi este atașat ca un fel de geamăn siamez prin glanda sa pineală, sau cam așa ceva (ca în viziunea lui Descartes); fie sunt, altminteri, un fel de-al treilea lucru, nici minte, nici corp, care „are” o minte și un corp; fie sunt, altfel, un întreg făcut dintr-un corp și dintr-o minte ca două părți, fiecare parte conținându-se în sine integral. Pentru prezentul meu scop, nu contează care dintre cele patru alternative este adoptată. În oricare dintre cele patru cazuri, încercăm să concepem o unire a două lucruri într-unul singur atunci când relația dintre cele două este de o așa natură, încât asocierea este respinsă încă de la început ca fiind imposibilă. Ne-am creat o problemă fără sens plecând de la doctrina după care corpul și mintea sunt două lucruri. Două corpuri pot să înceapă prin a fi două lucruri și să devină unul, așa cum o peniță și un toc pot deveni un stilou, deoarece au, în natura lor comună de corpuri, un teren comun pe care să se întâlnească; două minți pot începe prin a fi două lucruri și să devină unul, la fel cum doi oameni de afaceri pot să-și unească forțele și să devină o singură firmă de afaceri; dar nu există nicio cale prin care un corp și o minte să poată fi concepute ca unindu-se într-un singur lucru, dacă începem prin a le concepe ca fiind două. Teoria interacționistă se reprezintă pe sine drept soluția de bun simț a problemei, însă bunul simț nu poate rezolva o problemă lipsită de sens¹¹. Pentru a rezolva problema, trebuie, mai întâi, să punem din nou problema, insistând că faptul fundamental nu-l constituie nici mintea mea, nici corpul meu, ci eu însumi, și că eu sunt în același timp și minte, și corp. Și-atunci, întrebarea este nu ce relație poate fi între două asemenea lucruri diferite, precum corpul meu și mintea mea, ci cum un singur lucru, adică eu însumi, poate fi și corp, și minte.

Ceea ce vrem să știm este dacă aceste trei tipuri de lucruri [minți, corpuri și entități abstracte] alcătuiesc o ierarhie de forme. O primă caracteristică a unei astfel de ierarhii este combinarea, în cadrul ei, a diferențelor de gradație cu diferențele tipologice. O a doua este combinarea între distincție și opoziție. O a treia este că fiecare termen din ierarhie cumulează în sine întreaga ierarhie de până la acel punct. Voi examina aceste trei caracteristici în ordine inversă.

(1) Dacă cele trei tipuri de lucruri ale noastre constituie o ierarhie de forme, unul dintre ele nu ar conține în el altceva decât [17] pe sine însuși, cel de-al doilea l-ar conține pe primul, iar cel de-al treilea le-ar conține pe primul și pe cel de-al doilea. Acum, mi se pare că lumea entităților abstracte, așa cum o întâlnim în gândirea noastră abstractă, nici nu conține, nici nu sugerează corpuri sau minți. Ființa atemporală și aspațială a entităților care o compun nu cere nici ca ele să fie exprimate în corpuri sau minți, nici ca ele să fie captate de minți.

Lumea corpurilor, dimpotrivă, nu doar că presupune lumea entităților abstracte pentru a exista, ci înseși corpurile care o compun sunt, de fapt, concretizări ale

¹¹ În originalul englezesc, „bun simț”. Collingwood face aici un joc de cuvinte intraductibil („common sense cannot solve a nonsense problem”), apelând la *common sense* „bun simț” și *nonsense* „fără sens, absurd” (n. trad.).

entităților abstracte. Astfel, lumea corpurilor nu numai că *este* o lume de corpuri, ci este totodată și o lume de entități abstracte ilustrate în acele corpuri.

Lumea minților este o lume de lucruri posedând fiecare un corp și, prin urmare, nu este o simplă lume-minte, ci o lume corp-minte. De asemenea, este o lume în care mințile ca simțire, gândire și acțiune sunt în mod intim legate nu doar de propriile corpuri, ci și de corpurile de care sunt înconjurate, astfel încât lumea corpurilor, ca un tot, intră ca un factor necesar sau ca un contributor în viața minții. În ambele modalități, lumea minților este o lume a corpurilor ce furnizează minții funcția necesară a [18] vehiculelor, obiectelor și așa mai departe. Mai mult decât atât, entitățile abstracte pătrund și ele în viața minții, în trei moduri: (i) Fiecare minte este o expresie a entităților abstracte, (ii) aceste entități sunt în ele însele obiecte necesare pentru gândurile minții, și (iii) aceste entități, exprimate cum sunt în corpuri, reprezintă un factor necesar în lumea-corp, care este [la rându-i], în cele două modalități pe care le-am descris, un factor necesar în lumea-minte.

În acest fel, cele trei tipuri de lucruri – entitățile abstracte, corpurile, mințile – formează o serie ce prezintă cel puțin una dintre cele trei caracteristici ale unei ierarhii a formelor; și continui cu cea de-a doua, și anume cu combinarea dintre distincție și opoziție.

(2) Entitățile abstracte și corpurile sunt tipuri distincte de lucruri, fiecare cu natura sa specifică. Dar, când încercăm să descriem aceste naturi, descoperim că, într-un sens, fiecare este opusul celuilalt, și prin *opus* înțeleg nu contrariu, ci contradictoriu. Referitor la entitățile abstracte, nu este un simplu accident, ci este esențial pentru natura lor ca acestea să fie în ele însele complet despărțite de toate conexiunile cu spațiul și timpul; omniprezente, în sensul de a nu fi nicăieri în particular, și eterne, în sensul de a nu fi într-un timp particular. La fel, este esențial pentru natura corpurilor ca fiecare dintre ele să fie într-un singur loc într-un anumit timp. Există și alte contraste pe care le-aș putea menționa, dar ce am spus este, probabil, suficient pentru a-mi ilustra ideea. [19] Corpurile și mințile, iarăși, nu sunt numai tipuri diferite de lucruri, ci, în anumite moduri, tipuri opuse de lucruri. Ele se armonizează, pentru a se deosebi de entitățile abstracte, prin aceea că ambele [tipuri] sunt supuse schimbării; într-adevăr, mai mult decât supuse acesteia pur și simplu, ele sunt legate de ea prin chiar natura lor. Însă felurile în care se schimbă nu sunt doar diferite, ci și contradictorii. Tipurile de schimbare cărora li se supun și cauzele schimbării sunt opuse. Tipul de schimbare căruia i se supune un corp este, în ultimă instanță, presupun, întotdeauna o dislocare sau o deplasare. Toate celelalte tipuri de schimbare din corpuri, cum ar fi schimbarea cantității, schimbarea formei, schimbarea calității sunt susceptibile de a fi analizate în mișcări ale lor sau ale părților lor. Tipul de schimbare pe care îl suferă o minte nu este niciodată o dislocare și nici nu poate fi analizat vreodată în dislocări. Este întotdeauna o schimbare calitativă de un tip unic, a cărei esență însăși depinde de faptul fundamental că mințile ca atare nu se mișcă și nu pot să se miște, deși corpurile lor o pot face.

Cauza schimbării dintr-un corp este mereu ceva din afara sa, indiferent dacă numim aceasta, în limbajul vechilor fizicieni, „o forță care acționează asupra lui” sau, conform unor teorii mai moderne, „particularitățile spațiului în care se află”. Cauza schimbării dintr-o minte este mereu ceva dinlăuntrul său, propria-i activitate schimbându-se din sine însăși pe măsură ce avansează. Când spunem că un corp se schimbă, verbul este [ca sens] un verb pasiv: corpul este [20] schimbat de altceva. Când spunem că o minte se schimbă, verbul este [ca sens] un verb mediu: mintea se schimbă pe sine însăși. Și diferența dintre a fi schimbat de altceva și a se schimba pe cont propriu nu este doar o diferență, ci și o opoziție, o opoziție contradictorie.

(3) Cea de-a treia caracteristică a unei ierarhii a formelor este combinarea de tipuri diferite cu grade diferite. Entitățile abstracte, corpurile și mințile sunt toate reale și toate diferite; iar tipul de realitate pe care îl au este diferit. Realitatea unei entități abstracte constă în identitatea sa de sine abstractă, spațială și atemporală. Realitatea unui corp constă în calitatea sa de a fi undeva într-un anumit timp, în capacitatea sa de a suferi schimbarea într-un alt loc și într-un alt timp. Realitatea unei minți constă în activitatea sa ca simțire, voință și cunoaștere. Trebuie să-mi pun întrebarea dacă toate trei sunt la fel de reale. Pentru a răspunde la această întrebare, nu are niciun rost să întreb – așa cum am întrebat cu privire la un chip și oglindirea sa ori cu privire la pumnalul imaginar al lui Macbeth și pumnalul real – cum s-ar cuveni să răspundem la ea în momentele noastre mai puțin reflexive, deoarece în momentele noastre mai puțin reflexive n-ar trebui să întrebăm deloc așa ceva. Ceea ce trebuie să facem este să aplicăm la acest caz nou principiul pe care l-am găsit funcțional în cazurile mai familiare.

[21] Principiul era acesta: cu cât ceva este mai real, cu atât este mai autonom. Acum, dacă luăm oricare entitate abstractă în mod separat, cred că putem spune că, deși ea este ceea ce este integral în sine însăși, ea este ceea ce este numai în relație și datorită relației cu alte entități abstracte. Aceste entități abstracte sunt reciproc legate prin ceea ce voi numi relații logice, și aceste relații logice nu sunt doar necesare termenilor lor în sensul că reies în mod necesar din natura acestor termeni; ele sunt necesare acestora în sensul ulterior și complementar al faptului de a fi indispensabile acelei naturi. De exemplu, relația logică dintre necesitate și posibilitate nu rezultă pur și simplu din natura acestor două lucruri, ci fiecare lucru este ceea ce este numai în cadrul și datorită relației sale cu celălalt. Luând oricare entitate abstractă în mod izolat, descoperim în ea, prin urmare, o lipsă extremă de autonomie; și realitatea pe care o posedă se află, astfel, la un nivel extrem de scăzut. Dacă vom încerca să concepem lumea entităților abstracte laolaltă ca un tot – ceea ce este foarte greu de făcut chiar și într-o manieră foarte vagă, fiindcă este imposibil, cred, să le enumeri într-un mod ce tinde spre exhaustiv –, vom căpăta într-adevăr ideea a ceva de sine stătător. Însă acest ceva, din nou, este doar parțial real, fiindcă în ele însele entitățile respective există numai într-un singur fel, într-un mod abstract, și ele par să dobândească [22]

o existență mai completă când continuă să fie ilustrate în lumea corpurilor. Astfel, lumea entităților abstracte dă impresia că are nevoie de existența unei lumi a corpurilor pentru a putea exista ea însăși în așa fel, încât să-și realizeze toate potențialitățile. Singure, entitățile abstracte nu sunt nici măcar ceea ce sunt; împreună, ele sunt ceea ce sunt, dar nu sunt tot ceea ce ar putea fi. Ca să fie tot ceea ce ar putea fi, au nevoie de ceva deosebit de ele însele, adică de o lume a corpurilor în care să fie înfățișate.

Lumea corpurilor, iarăși, este reală; și fiecare corp din ea, luat separat, este real. Însă, deși fiecare corp este ceea ce este în sine însuși, stând față de celelalte corpuri în relații externe destul de diferite de relațiile interne care împânzesc lumea entităților abstracte, el își realizează posibilitățile de mișcare sau schimbare doar în cadrul și datorită acestor relații: în consecință, fiecare corp are nevoie de alte corpuri ca să fie tot ceea ce poate fi. Lumea corpurilor ca întreg este, neîndoielnic, tot ceea ce, numai în calitate de corp, posedă în sine pentru a fi; și ea conține în sine însăși lumea entităților abstracte sub forma universalizării ale căror concretizări le oferă oriunde și oricând. Astfel, cred că se poate spune că, deși lumea entităților abstracte și lumea corpurilor sunt ambele reale, [23] lumea corpurilor este mai reală decât lumea entităților abstracte, și există o anumită justificare pentru sentimentul – așa cum bănuiesc că simt cei mai mulți dintre noi – (indiferent ce ni s-ar spune în sprijinul opiniei contrare) că lumea entităților abstracte este doar o lume-fantomă – baletul nepământesc al categoriilor anemice¹² –, o lume a umbrelor față de ceea ce, prin contrast, numim lumea reală, lumea corpurilor solide situate și mișcându-se în spațiu.

Dar dacă ne întrebăm dacă lumea corpurilor este la fel de reală ca orice putem concepe mental, sau dacă este și ea deficitară în privința realității, este relevant să ne reamintim că toate schimbările care au loc în lumea corpurilor sunt de un tip aparte. Aceste schimbări sunt mișcări; orice mișcare reprezintă părăsirea unui loc pentru a ocupa un altul; și, de aici, fiecare schimbare suferită de lumea corpurilor implică pentru ea dobândirea unei noi distribuiri sau aranjări a părților sale cu prețul pierderii ordinii care exista la începutul schimbării. Devenind ceea ce este la fiecare moment dat, lumea corpurilor încetează să mai fie ceea ce era anterior. Fiecare dintre stările sale este deconectată de oricare alta printr-o prăpastie temporală pe care nimic nu o poate traversa fără să piară. În orice moment, [24] lumea corporală este ceea ce este și nimic mai mult; însă este ceea ce este, fiindcă a fost ceea ce a fost, în așa fel încât starea sa prezentă depinde de o stare trecută care nu mai există în ea. Orice stare sau distribuție a lumii corporale ca întreg depinde, astfel, de ceva care nu-i aparține; departe de a fi de sine stătătoare, este determinată de ceva care nu mai există deloc acum, adică de propriul trecut mort. În felul

¹² Expresia *unearthly ballet of bloodless categories* („baletul nepământesc al categoriilor lipsite de sânge”) a fost creată de gânditorul idealist F.H. Bradley (1846–1924) și constituie o formulă celebră în filosofia anglo-saxonă. De altfel (vezi prima notă), însuși R.G. Collingwood a scris o lucrare specială despre metafizica lui Bradley (n. trad.).

acesta, variatele stări succesive ale lumii corporale, deși în mod sigur reale, prezintă un tip de realitate aparte și – trebuie să o spunem – deficitară. Și nu putem depăși acest defect adunând laolaltă toate aceste stări. Așa cum sunt, separate de timp și reciproc contradictorii, dacă am încerca să le luăm împreună, tot ce am putea prinde ar fi legile neschimbătoare ale schimbărilor lor, iar asta ne-ar conduce iarăși înapoi la lumea entităților abstracte.

Lumea minților este o lume în care acest defect este, în principiu, depășit. Spun „în principiu”, deoarece, în practică, mintea, așa cum o știm și o avem, învinge acest neajuns numai într-o măsură foarte limitată. Însă există ceva în oricare minte căruia nimic din corp nu îi corespunde: și anume ceea ce numim în limbajul nefilosofic obișnuit *experiență*, ca atunci când vorbim de învățarea prin experiență. Dacă un corp suferă un anumit tip de schimbare de nouăzeci și nouă de ori, a suta oară când ea se petrece, va fi exact la fel ca prima dată; faptul că s-a întâmplat înainte nu contează deloc pentru felul în care se întâmplă acum. Dacă o minte face ceva de nouăzeci și nouă de ori, [25] va ajunge la cea de-a o sută ocazie cu o diferență: această diferență este un ceva pe care, cum se spune, l-a învățat prin experiență. Experiența este o cale aparte prin care, în lumea minții, trecutul este conservat în prezent și formează un factor viu și crescător ce condiționează prezentul. Îi este specific minții să poată privi înapoi în trecut și înainte în viitor, precum și la lucrurile din jur, aflate în spațiul din afara corpului său. Această putere este condiția indispensabilă a tuturor activităților minții, fie că-i vorba de simțire, sau cunoaștere, sau acțiune. Lucrurile care sunt despărțite în spațiu unele de altele și de propriul corp, ea le percepe fără să se miște din locul în care își are corpul; lucrurile care sunt separate în timp, ea și le poate aminti și le poate anticipa fără să-și păărăsească propriul punct de vedere temporal. Prezenta noastră conștiință include în sine sa, nu uneori, ci invariabil, o anumită conștientizare a trecutului grație memoriei; așa încât, în timp ce variatele stări succesive ale unui corp nu pot fi luate împreună, măcar unele dintre stările succesive ale unei minți pot fi – și trebuie să fie, în măsura în care avem de-a face cu o minte – prin faptul de a fi rememorate. Amintindu-ne de ele, facem din experiențele noastre trecute, într-o manieră aparte, nu doar simple experiențe trecute, ci experiențe prezente, de asemenea.

Libertatea pe care o minte o are pentru a-și hotărî propriile schimbări prin propria activitate spontană este legată de această putere. Suntem liberi în măsura în care actele noastre recente sunt condiționate nu de trecutul nostru, ci de amintirile noastre [26] privitoare la trecut; nu de mediul nostru înconjurător, ci de perceperea personală a acestui mediu înconjurător; în general, nu de faptele diferite de activitatea noastră, ci de conștientizarea personală a acelor fapte. Această conștiință este ea însăși o activitate a noastră; prin urmare, atunci când activitatea noastră este condiționată de această conștiință, activitatea noastră este condiționată nu de altceva, ci de ea însăși, ceea ce înseamnă că este liberă.

O altă consecință a aceluiași fapt, sau pesemne doar un alt nume pentru același fapt, este că în timp ce schimbările corpurilor sunt simple schimbări, în care

vechea stare piere atunci când cea nouă este dobândită, schimbările minții sunt dezvoltări – un cuvânt pe care îl folosesc pentru a indica un tip special de schimbare în care vechiul este păstrat ca un element al noului. Un copil care învață să vorbească limba sa maternă nu trece pur și simplu printr-un proces de schimbare, în care face mai întâi un lucru și apoi altul. Lucrurile diferite pe care ajunge să le facă îl îmbogățesc cu puterea de a face, după plac, același tip de lucru în viitor, astfel încât puterea sa de a vorbi se dezvoltă treptat în ceva de o complexitate progresivă. Vechea activitate de a produce conștient un anumit tip de sunet în trecut este conservată, ca o îmbogățire a activității prezente, sub forma unei puteri de a produce acel tip de sunet oricând vrea el.

În felul acesta, prăpastia de nedepășit, care în lumea corpurilor separă prezentul actual de trecutul mort, este depășită în cazul minții prin operațiunea aparte pe care eu [27] o numesc *experiență*, ce convertește actele trecute în puteri prezente, conferind astfel un caracter cu totul nou faptului schimbării. În vreme ce, în cazul corpurilor, timpul totdeauna dă cu o mână și ia cu cealaltă, în cazul minților, trecerea timpului înseamnă dobândirea de experiență și, ca efect, îmbogățirea și dezvoltarea variatelor activități ale minții.

Urmând această cale, cred că ar trebui să fim îndreptățiți să spunem că mințile – prin care vă veți aminti că înțeleg nu doar mințile izolate, dacă așa ceva are sens, ci mințile cu corpurile proprii – au un mai înalt grad de realitate decât corpurile simple¹³. Și dacă îmi veți permite să închei cu o speculație, ce s-ar putea să vă scandalizeze, dar probabil că nu mai mult decât v-au scandalizat unele lucruri rostite deja, așa că aș putea fi spânzurat la fel de bine pentru o oaie, ca și pentru un număr considerabil de miei¹⁴, stau și mă întreb dacă nu cumva mintea însăși este ceva pe care corpul l-a produs dintr-o anumită nevoie de a-și depăși defectele din propria realitate. Există o sumedenie de dovezi empirice care sugerează puternic că mintea a luat naștere într-o lume care – călătorind suficient de departe în timp – era o lume pur corporală; și dacă nu vom fi obligați să aruncăm peste bord toate aceste dovezi și să respingem tot ceea ce oamenii de știință ne spun despre istoria Pământului...¹⁵.

¹³ În acest punct, un asterisc indica în versiunea originală eliminarea unui comentariu marginal: „Aș remarca în paranteză că așa-numita problemă a relației dintre corp și minte, așa cum este tratată de interacționism sau de paralelismul psiho-fizic, reiese din faptul de a concepe corpul și mintea ca specii co-ordonate ale unui gen; așa ceva se bazează pe o logică greșită”. Se pare că acest comentariu a fost înlocuit de adăugirea pe care Collingwood a făcut-o la p. 16 [din manuscris]; vezi *supra* (n. ed.).

¹⁴ Collingwood întrebuințează aici, modificând-o parțial, o zicală englezească: *I might as well be hanged for a sheep as a lamb* („Aș putea fi spânzurat la fel de bine pentru o oaie ca și pentru un miel.”), care se spune în situațiile în care nu mai contează dacă se comite, în plus, o faptă și mai gravă, de vreme ce, oricum, pedeapsa (maximă) rămâne aceeași (n. trad.).

¹⁵ Manuscrisul se întrerupe aici în mod abrupt. O porțiune lipsește din colțul din dreapta de jos al paginii; undeva se vede că această porțiune a fost lipită cu bandă adezivă. Când editorul a examinat prima dată manuscrisul, pe la începutul anilor 1980, porțiunea nu lipsea și ultimele trei cuvinte de pe

Textul comunicării *Method and Metaphysics* [1935] a fost publicat pentru prima dată în R.G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, New edition with an introduction and additional material edited by James Connelly and Giuseppina D'Oro, Oxford University Press, Oxford – New York, 2005, p. 327–355 (ca material adițional, volumul mai conține *The Metaphysics of F.H. Bradley: An Essay on 'Appearance and Reality'* și *The Correspondence between R.G. Collingwood and Gilbert Ryle*). Traducerea din limba engleză (realizată în cadrul proiectului „Prin burse doctorale spre o nouă generație de cercetători de elită”, contract POSDRU/187/1.5/S/155397) a fost efectuată de **Cristinel Munteanu** pornind de la această ediție. Traducătorul dorește să își exprime aici recunoștința față de Profesorul James Connelly (de la University of Hull) pentru deschiderea cu care a primit o asemenea inițiativă.

pagină se puteau citi. În mod clar, Collingwood încheie prelegerea, dar continuarea enunțului ar fi cerut o pagină nouă, de vreme ce acesta nu s-ar fi putut termina pe același rând al paginii. Examinarea arată că termenul *earth* ‘pământ’ trebuie să fi fost ultimul cuvânt din rând și, în consecință, sfârșitul enunțului și, pesemne, un paragraf conclusiv trebuie să fi fost pe o pagină finală (pierdută). Totuși, este posibil să ne lansăm într-o speculație întemeiată cu privire la conținutul comentariilor conclusive ale lui Collingwood, dat fiind că mult din partea a doua a lucrării, mai ales discuția legată de entități abstracte, corp și minte, concordă cu discuția din încheierea cosmologică a prelegerilor din 1934 referitoare la *Nature and Mind* [*Natură și Minte*], retipărite în *The Principles of History* [*Principiile istoriei*]. De pildă, Collingwood schițează acolo o dezvoltare similară de la corp la minte, o dezvoltare culminând cu Dumnezeu. Paragraful 52 sună astfel: „Fiecare etapă din progresul naturii constă în depășirea unei anumite forme de externalitate, în avansarea de la o formă de exterioritate la forma de interioritate corespondentă. După cum am explicat, dezvoltarea perfectă a minții ar conduce la o formă de existență în care nu ar mai fi nicio exterioritate rămasă nerezolvată: unde nu doar mintea și natura, ci chiar și o minte față de o altă minte nu ar mai fi diferite pur și simplu, ci ar topi această diferență într-o adevărată unitate. Prin urmare, dezvoltarea perfectă a minții ar părea să fie o adevărată culminare a procesului naturii, neconducând spre vreo altă dezvoltare viitoare, ci încheind cursul evoluției naturale. Lumea naturii își va fi desăvârșit atunci rostul său în viața lui Dumnezeu și va înceta să mai existe.” (n. ed.).