

FILOSOFIE UNIVERSALĂ

STUDII CARTEZIENE

MEDITAȚIA LUI *ABSTINEO* ÎN *MEDITAȚIA A IV-A* LA DESCARTES

MIHAI-DRAGOȘ VADANA

The meditation of *abstineo* in Descartes' *Fourth Meditation*. This study addresses the question whether Descartes' *Fourth Meditation* engages a specific exercise of meditation. In spite of a wide interpretation held within the Cartesian Studies which views the *Fourth Meditation* rather as a treatise, I argue that the act of *abstineo* is the meditative exercise that one can find in Descartes' *Fourth Meditation*. The first part of this study describes what is to be required in order to search for an exercise of meditation in Descartes' *Meditations*. The second part shows that *abstineo* is a judicative-volitional act that confirms the exercise of a meditation. Moreover, the judicative-volitional *abstineo* is shown to be a part of the *general rule of truth* established in the *Fourth Meditation*. In the third part, I argue that the Descartes' approach on error in relation to the *divine veracity* is not formulated in terms of theodicy. Descartes' approach is one of submission and gratitude, inspired by the meditative act of *abstineo*. All these premises emphasize the meditative character of Descartes' *Fourth Meditation*.

Keywords: *abstineo*, *abducere*, the general rule of truth, the divine veracity, Descartes.

1. INTRODUCERE

Metafizica lui Descartes, expusă în *Meditationes de Prima Philosophia* (1641, 1642), și în traducerea acesteia în franceză, *Les Méditations Métaphysiques* (1647), este prima doctrină de acest tip din istoria filosofiei ce îmbracă forma unei meditații. Această remarcă aparține lui Étienne Gilson¹ și tot ea a dat naștere unei tradiții de cercetare a temei meditațiilor lui Descartes în cadrul metafizicii sale sau în relație cu alte exerciții, consacrate mai cu seamă în contexte devoționale². Într-un studiu precedent³, am încercat, la rândul meu, să tematizez sensul și rolul exercițiilor de meditație în primele trei din cele șase *Meditații* ale lui Descartes. Ipoteza susținută acolo desfășura, în fapt, o conjuncție de idei: „*abducere mentem a sensibus et ab*

¹ Étienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930, pp. 186 și urm.

² Pentru o bibliografie a cercetării temei meditațiilor lui Descartes, precum și pentru o posibilă clasificare a direcțiilor de cercetare, vezi studiul meu, „Despre sensul și rolul meditațiilor în filosofia lui Descartes”, *Revista de filosofie*, vol. LXII, nr. 3, București, 2015, pp. 367–369.

³ *Ibidem*.

*præjudiciis*⁴ (desprinderea minții de simțuri și de prejudecăți) este indicația metodologică sau schema generală a exercițiilor de meditație la Descartes. *Abduco*, *abducere* sau *abductio* este actul în funcție de care se declină exercițiul îndoielii sau al distanțării (*Meditația I*), exercițiul negării sau al inversării (*Meditația a II-a*), exercițiul admirației sau al depășirii (*Meditația a III-a*). *Simțurile* și *prejudecățile* nu sunt luate ca atare, *i.e.* în calitatea lor de facultăți și obiectualități, ci în privința eficacității lor în cadrul unei conștiințe. Simțurile și prejudecățile sunt ipostaze ale unei conștiințe ce poate fi denumită „conștiință simț comun”. Conștiința la „vârsta copilăriei” („*l'âge de l'enfance*”) ar putea fi o denumire mai apropiată de lexicul cartezian, prin care este avut în vedere exclusiv caracterul nereflexiv al conștiinței. Mai departe, prin actele de *abductio*, cel care meditează trece de fiecare dată de la conștiința simț comun, sau de la o ipostază anumită a sa, la *conștiința filosofică*. Este vorba despre o ipostază a conștiinței și în acest din urmă caz pentru că exercițiile de meditație urmăresc să devină dispoziții habituale. Actele de meditație se propun drept exerciții în vederea formării unor dispoziții habituale ce modelează, până la urmă, însăși viața conștiinței. Este vorba însă despre o conștiință *filosofică* pentru că actele de meditație au un caracter reflexiv, de întoarcere către experiența gândirii, iar „obiectele” corespunzătoare lor sunt chiar fundamentele metafizicii lui Descartes: *res cogitans* pentru *Meditația a II-a*, ideea lui Dumnezeu sau a ființei infinite pentru *Meditația a III-a*. În această perspectivă, actele de meditație au funcția de reconducere către experiența gândirii în cadrul căreia sunt puse în evidență și reconstruite discursiv filosofic fundamentele metafizicii carteziene.

Îmi propun, în studiul de față, să aplic această ipoteză în cadrul *Meditației a IV-a*, intitulată *Despre adevăr și fals*, sprijinindu-mă însă pe numeroase alte texte ale metafizicii carteziene. Ipoteza în cauză are o oarecare susținere încă de la primele rânduri din *Meditația a IV-a* în care exercițiul lui *abducere* este reafirmat: „În zilele acestea, atât de mult m-am deprins să-mi desprind mintea de simțuri [*assuefeci in mente a sensibus abducenda*], și cu atâta exactitate am remarcat că în privința lucrurilor corporale există extrem de puține lucruri care pot fi cunoscute cu certitudine, că sunt cu mult mai multe cele cunoscute cu privire la mintea omenească și încă cu mult mai multe cele despre însuși Dumnezeu, încât acum îmi abat fără nici o dificultate gândirea de la luarea în considerare a lucrurilor sensibile sau imaginabile, pentru a o purta asupra celor care, fiind eliberate de orice materie, sunt în exclusivitate inteligibile [*ut jam absque ulla difficultate cogitationem a rebus imaginabilibus ad intelligibiles tantum, atque ab omni materia secretas*,

⁴ În compunerea acestei lucrări, precizez că am utilizat ediția standard a operei lui Descartes, *Œuvres de Descartes*, ed. Charles Adam și Paul Tannery, Paris, CNRS/Vrin, 11 vol., 1964–1974. Referințele sunt abreviate și trimit către volum, număr și pagină (de exemplu: AT VII 9, pentru referința de mai sus). Citatele din textul lucrării sunt oferite însă, de regulă, din Descartes, *Meditații metafizice*, trad. și cuvânt înainte de Ion Papuc, București, Crater, 1997, abreviată „M”, urmat de numărul roman al *Meditațiilor* și de numărul paginii.

convertam]]” (M IV 70, trad. mod., AT VII 52, AT IX-1 42). Exercițiul lui *abducere* este reafirmat cu privire la demersurile precedente *Meditației a IV-a* și pus în legătură cu cunoașterea minții și a lui Dumnezeu; este subliniată înlesnirea acestui exercițiu odată cu deprinderea sa; iar *abducere* este reluată drept *convertere*, în contextul *Meditației a IV-a*, laolaltă cu obiectele acestei meditații – *res intelligibiles*.

Res intelligibiles alcătuiesc domeniul tematic al *Meditației a IV-a*, iar acestea sunt precizate de către Descartes în *Rezumatul (Synopsis) premergător Meditațiilor*: ideile clare și distincte ca temei al judecăților adevărate, natura erorii sau a falsității, judecata ca atare, delimitarea față de aspecte tradițional teologice (păcatul, credința) sau morale (conduita vieții) (M 22). În ciuda acestor precizări parcimonioase ale lui Descartes, exegeții cartezieni au un bun temei textual pentru a lărgi domeniul tematic al *Meditației a IV-a*. Acesta cuprinde o teorie îngustă a voinței, a libertății sau a liberului arbitru ce explică fenomenul psihologic al erorii; un demers la fel de îngust de *teodicee* ce disculpă veracitatea divină de prezența erorii în cunoașterea omenească⁵; stabilirea *regulii generale* a adevărului prin recursul la o teorie a voinței libere drept condiție de posibilitate a adevărului și a falsului⁶.

Plecând de la precizările lui Descartes, dar și de la rezultatele exegezei carteziene, *regula generală* a adevărului și *veracitatea divină* pot fi considerate drept temele majore ale *Meditației a IV-a*. Rămâne însă dificil de înțeles ce rol poate juca exercițiul meditativ al lui *abducere* față de aceste două teme. Sau poate tocmai datorită caracterului teoretic și speculativ al acestora, meditația lui *abducere* le rămâne exterioră într-o asemenea măsură încât *Meditația a IV-a* „încetează de a fi în profunzime o meditație”, tinzând către „tratat”⁷. Dar, dacă meditația lui

⁵ Vezi Étienne Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Vrin, 2008 (1913, 1983), pp. 211–285. Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000 (1950), pp. 280–299. Martial Gueroult, *Descartes selon l’ordre des raisons*, vol. I, *L’âme et Dieu*, Paris, Aubier – Montaigne, 1968 (1953), pp. 286–330. Geneviève Rodis-Lewis, *L’Œuvre de Descartes*, vol. I, Paris, Vrin, 1971, pp. 305–313.

⁶ Într-o lucrare mai recentă, *Descartes et l’essence de la vérité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, dedicată reconstrucției problemei esenței adevărului la Descartes, Giles Olivo subminează conceptual lectura *Meditației a IV-a* în termeni de teodicee, revenind la precizarea explicit carteziană a obiectivului acestei meditații, și anume demonstrația *regulii generale* a adevărului. Precizez că sunt într-o bună măsură îndatorat analizelor fine întreprinse de Olivo, precum și accentului transcendentă prezent în interpretarea sa. De asemenea, voi reveni asupra problematicii teodiceei în *secțiunea a III-a* a studiului de față.

⁷ Dificultatea de a admite caracterul meditativ al *Meditațiilor*, dincolo de *Meditația a III-a*, este formulată de Martial Gueroult în cadrul conferințelor și dezbaterilor carteziene ținute în 1955 la Așația Royaumont: „Sunt popasuri în aceste meditații pentru a ne exersa asupra noastră înșine [*pour faire effort sur soi-même*], și pentru a zăbovi asupra unei contemplații. Dar odată cu momentul în care ajungem la cea de-a patra, și mai ales în meditația a șasea, meditația încetează de a fi în profunzime o meditație: ea tinde către tratat”, „L’arbre de la sagesse”, în *Cahiers de Royaumont, Descartes*, Paris, Minuit, 1957, p. 351. Dificultatea în cauză este reluată recent de Olivier Dubouclez cu privire la ultimele trei *Meditații*. Referindu-se la ocurența termenului de „*meditatio*” (AT VII 62, r. 5) din *Meditația a IV-a*, Dubouclez confirmă că meditația „nu face apel la exercițiul său imediat”, *Descartes et la voie de l’analyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 357, nota 1.

abducere este totuși prezentă în structura regulii adevărului și în concepția veracității divine, care este figura sa? Ce rol joacă această figură în reconstrucția celor două teme majore ale *Meditației a IV-a* sau, cel puțin, ce contribuție aduce înțelegerii lor? Regula generală a adevărului și veracitatea divină sunt ele articulate printr-o anume figură meditativă a lui *abducere*? Iată principalele dificultăți la care îmi propun să răspund în studiul de față.

2. REGULA GENERALĂ A ADEVĂRULUI ȘI MEDITAȚIA LUI *ABSTINEO*

Adevărul se enunță în metafizica lui Descartes potrivit unei *reguli generale*: „mi se pare că pot deja stabili ca regulă generală [*pro regula generali, comme règle générale*] că toate lucrurile pe care le concepem clar și distinct sunt toate adevărate” (M III 49, AT VII 35, IX-1 27). Observăm de bun început că nu este vorba despre adevăr ca atare și despre definiția lui, fapt subliniat chiar de către Descartes într-o scrisoare către Mersenne: „nu putem da nici o definiție de logică care să ne ajute să îi cunoaștem natura”⁸. O definiție logică a adevărului ar trebui să treacă dincolo de „ceea ce este adevărat” (un gând, o judecată, o stare de lucruri) către un „obiect” sau un orizont în care „ceea ce este adevărat” se dezvăluie a fi astfel. Pentru Descartes, adevărul nu poate fi obiectul unei definiții logice dar acesta este totuși prezent în cunoașterea omenească drept condiție de posibilitate sau transcendental în lumina căruia recunoaștem sau calificăm ceva drept adevărat: „[Adevărul mi se pare] o noțiune atât de clară din punct de vedere transcendental [*une notion și transcendentement claire*], încât e cu neputință să nu o cunoști [...], nu am avea mijloace pentru a cunoaște ceea ce este adevărul dacă nu l-am cunoaște prin natură. Căci ce temei am avea pentru a fi de acord cu ceea ce ne-ar învăța ce este adevărul, dacă nu am ști că e adevărat, adică dacă nu am cunoaște adevărul”⁹. Termenul de „transcendental” întrebuițat aici este un *hapax* în *corpus*-ul cartezian. El nu are sensul tehnic kantian de constituire, ci doar pe acela de cunoștință proprie luminii naturale a minții prin care dezvăluim și recunoaștem ceva ca adevărat. Adevărul este o posesie prealabilă a luminii naturale, iar problema adevărului la Descartes devine explicația modului în care dezvăluim și recunoaștem ceva ca adevărat. Adevărul la Descartes este o problemă de reglaj, de criterii a ceea ce poate fi recunoscut drept adevărat.

Regula adevărului își are punctul de plecare în *percepția clară și distinctă* a lui *res cogitans*, dobândită prin exercițiul îndoielii și al negării (*Meditația I* și *Meditația a II-a*). Cel care meditează, îndoindu-se și negând în cele din urmă propria existență, ajunge la percepția clară și distinctă a sa, mai întâi ca *ego*, iar

⁸ *Descartes către Mersenne*, 16 octombrie 1639, AT II 597. Descartes discută aici lucrarea lui Herbert de Cherbury (1583–1648), *De veritate* (1924), tradusă în franceză în 1639 de către părintele Mersenne.

⁹ *Ibidem*.

apoi ca *ego cogito* sau *res cogitans*. *Claritatea*, primul criteriu al acestei percepții, survine prin experimentarea de către cel care meditează a imposibilității de a nu exista ca origine a actelor îndoielii și negării. Caracterul *distinct* al percepției, cel de-al doilea criteriu, este dobândit treptat doar prin ceea ce apare cu claritate și fără a mai cuprinde în sine altceva decât apariția clară. Percepția clară și distinctă a lui *res cogitans* este, așadar, această apariție și prezență fără rest a lui *res cogitans* în cunoaștere. Plecând de la această percepție, adevărul este stabilit ca regulă generală și criteriu de recunoaștere a oricărui lucru adevărat.

Mai departe, privitor la regula generală a adevărului, putem considera *Meditația a III-a* drept o elaborare tehnică a noțiunii de percepție clară și distinctă în termenii unei teorii a ideilor. Percepția este la Descartes o *idee*, deopotrivă formă a unor gânduri (*cogitationes*) „prin a cărei percepție imediată noi avem cunoștință despre înseși aceste gânduri” (AT IX-1 124, AT VII 160), și imagine sau reprezentare a unui lucru (*res*). Ideea este deopotrivă percepție sau receptivitate a lucrului în gândire și conștiință nemijlocită a acestei perceptivități/receptivități. Ideea este, simultan, *perceptuum*, *perceptio* și *percipio*.

Elementul de reprezentare cu funcție ostensivă, prin care referim o idee la un anumit lucru deosebit de alte lucruri, este denumit de către Descartes *realitate obiectivă* („*realitas obiectiva*”). Ideile au pentru Descartes o realitate a lor în maniera unei realități obiective. Aceasta este un mod de a fi (un *modus essendi*) „prin care un lucru [*res*] este în mod obiectiv sau prin reprezentare în intelect prin ideea lui” (M III 56, AT IX-1 33, VII 41). Lucrul (*res*) este prezent în ideea lui, dar nu ca atare, ci în măsura în care este dezvăluit de cunoaștere ca realitate obiectivă. Nu *ens in quantum ens*, ci *ens ut notum* este obiectul cunoașterii la Descartes și doar în privința lui putem vorbi despre adevăr sau fals.

Ne putem întreba dacă *ens reale* păstrează totuși un loc în concepția adevărului la Descartes, întrebare cu totul legitimă pentru semnificația ontologică a adevărului. Iar răspunsul nu poate fi decât ambivalent: *da*, întrucât lucrul însuși are inițiativa donației sale perceptive. Lucrul *se dă*, iar intelectul îl primește. Intelectul este la Descartes facultatea pasivă de receptare a unui lucru. Situația nu stă într-unul diferit și în cazul obiectelor matematice. Ele sunt înnăscute, adică se dau înainte de a fi activată cunoașterea lor cu sensul punerii lor în evidență. Ele țin de lumina naturală a minții, sunt *mentibus nostri ingenitae*¹⁰. Nu, pentru că în ciuda acestei inițiative a lucrului și a receptivității pasive de către un *ego cogitans*, ceea ce este avut în vedere din *ens* sau *res* este exact ceea ce îi corespunde realității obiective. Descartes denuște acest aspect al lui *ens* sau *res* cu termenul de *realitate formală* („*realitas formalis*”). Realitatea formală este în sinele lucrului doar atât cât este perceput, adică reținut ca realitate obiectivă în idee¹¹. De unde și o anumită duplicitate între pasiv și activ în cunoașterea lucrului la Descartes. Lucrul se dă, dar

¹⁰ *Descartes către Mersenne*, 15 aprilie 1630, AT I 145.

¹¹ Pentru definiția realității formale și pentru corespondența sa cu realitatea obiectivă, vezi AT VII 161.

ego îl primește în propriul său orizont de ființare, unul al cunoașterii. Or, cunoașterea implică deja o anume „pre-lucrare” activă a unui *ego*, poate o „traducere” a lucrului în orizontul cunoașterii sau cel puțin o „primire” a lucrului echivalentă unui transpuneri de registru din cel al onticului în acela al epistemicului. Cu alte cuvinte, dacă adevărul ontologic presupune o preeminență a stării de lucruri în fața actelor subiective de dezvăluire și de recunoaștere sau o deschidere prealabilă a lucrului dezvăluită însă abia prin actul unui subiect (prin actul lui *logos apophantikos*, de exemplu), adevărul la Descartes presupune o preeminență prealabilă a gândirii și a cunoașterii în fața lucrului. Adevărul la Descartes are un sens epistemic pronunțat și un sens ontologic atenuat. Adevărul este în primul rând cel al ideii.

Înțelegem mai bine această preeminență epistemică a adevărului la Descartes, odată ce avem în vedere *selecția* ideilor adevărate operată prin criteriile adevărului, și anume claritatea și distincția. O idee clară și distinctă este adevărată pentru că realitatea sa obiectivă apare în idee fără rest, iar acestei realități obiective îi corespunde o realitate formală în lucru. Or, ideile clare și distincte care pot îndeplini aceste criterii se referă la obiectele matematice, la ceea ce în lucru poate fi prelucrat matematic (întinderea în lungime, lărgime și adâncime, figura, poziția, mișcarea ca deplasare locală a unui corp figurat), la *res cogitans* și actele care țin de acesta și, nu fără anumite dificultăți, la *idea Dei* sau ideea ființei infinite. În sens negativ, criteriile ideii adevărate descalifică un întreg ansamblu de „trăiri” (percepții sensibile, afecte, pasiuni), caracterizate mai degrabă drept *obscure* și *confuze*. Ideile obscure și confuze nu sunt cu necesitate false, dar pot suferi de o „anumită falsitate materială” (*quædam falsitas materialis*) în sensul în care nu putem ști cu precizie dacă acestor idei le corespunde ceva în afara apariției lor. Realitatea obiectivă a ideilor materialmente false reprezintă ceea ce nu este nimic drept un lucru („*unum non rem tanquam rem repræsentant*”, AT VII 43) sau ceea ce este doar o modificare a percepției unui subiect drept un lucru în realitate, independent. Pe deasupra, în privința acestor idei, nu putem stabili distincția lor. Nu putem ști, de exemplu, dacă senzația de frig este o privație a căldurii sau dacă aceasta este o privație a frigului. Prin urmare, teoria ideilor clare și distincte operează o veritabilă selecție atât în privința lucrurilor care pot fi admise drept adevărate, cât și în privința excluderii unui extrem de vast domeniu din experiența omenească. Ideile obscure și confuze sunt excluse din domeniul cunoașterii adevărate, din domeniul cunoașterii metafizice și, cel mai important, din domeniul cunoașterii științifice a naturii.

Un fapt particular însă regulii generale a adevărului la Descartes este acela că ideea rămâne doar o condiție materială a adevărului. Ideea clară și distinctă nu reprezintă decât un prim strat, unul material, al regulii adevărului, completat mai departe printr-un adaos: atunci când „afirm sau neg” un lucru în idee, „adaug de asemenea un alt lucru ideii pe care o am despre acel lucru”, iar acela este judecata (M III 51–52, AT IX-1 29). Intervenția acestui adaos este descrisă de către Descartes în *Meditația a IV-a*: „doar prin intelect nu afirm și nici nu neg nici un lucru, ci doar concep ideile lucrurilor, pe care pot apoi să le afirm sau să le neg” (M IV 75,

AT IX-1 45). Textul latin nu este mai puțin relevant în această privință: „Căci prin intelectul singur eu nu percep decât idei pe care pot să le judec” (AT VII 56). Putința de a judeca, afirmarea și negarea aparțin la Descartes voinței. Judecata ca atare este un obiect al voinței. Voința ca facultate de a judeca, de a afirma sau de a nega, de a urmări sau de a evita este facultatea judecătăii. Într-un text tardiv, polemic față de o scriere a fostului său discipol Regius, Descartes oferă una dintre cele mai fine precizări asupra concepției voinței judicative din *Meditația a IV-a*: „Căci eu, văzând că pe lângă percepție, ceea ce este o condiție prealabilă pentru a judeca, este nevoie pentru a constitui forma judecătăii de afirmație și negație, și că adesea suntem liberi de a ne înfrâna asentimentul [*nobisque esse liberum ut cohibeamus assensionem*], cu toate că percepem lucrul, nu am raportat actul de judecare ca atare, care constă doar în asentiment, adică doar în afirmare și negare, la percepția intelectului, ci la determinarea voinței”¹². Judecată este cea care adăugă forma adevărului stratului material al ideii clare și distincte a intelectului. Percepția intelectului nu este însoțită la nivel noetic de o afirmație sau negație, de un „da” sau „nu” ce reprezintă forma judecătăii. Acest lucru este manifest în experiența înfrânării („*cohibere*”), o experiență volitivă prin care asentimentul este retras în chip liber față de donația perceptivă a unui obiect. Experiența înfrânării dezvăluie, am putea spune, condiția transcendentă a voinței judicative față de obiectul judecată, el însuși corelativ unui act de conferire sau de retragere a asentimentului.

Originalitatea lui Descartes în privința voinței judicative nu poate fi pusă îndeajuns în evidență, mărgininu-mă aici să indic doar câteva direcții. i) Privitor la *identitatea* facultății de a judeca, istoria metafizicii răspunde în bloc: intelectul este facultatea judecătăii¹³. ii) Obiect corelativ al unor acte intelectuale de sinteză (*synthesis*) sau legare (*symploke*) a unui subiect și predicat, *judecata* apare ca *logos apophantikos* în care ceva se enunță despre altceva (judecata afirmativă) sau în care ceva se enunță că neaparținând la altceva (judecata negativă). Deplasând obiectul judecată către actele voinței, judecata își pierde la Descartes caracterul eminent logic pentru a dobândi sensul unei stabiliri, al unei asigurări și certificări că ceva este și faptul că este într-un anumit fel: ceva „este așa”, „este într-adevăr așa”, „nu este așa” etc. iii) Dar poate cea mai importantă direcție deschisă de voința judicativă

¹² *Notae in programma quoddam*, AT VIII-2 363.

¹³ „Pentru gândirea teoretică [...] binele și răul le reprezintă adevărul și falsul; aceasta constituie de fapt funcția întregii părți intelective a sufletului [...]”, Aristotel, *Etica Nicomahică*, trad., studiu introd., comentarii și note Stella Petecel, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988, VI, 2, 1139a 29–30; „[...] putem reduce la judecări toate actele intelectului, astfel încât intelectul în genere poate fi reprezentat ca o *facultate de a judeca*”, Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, ediția a III-a îngrijită de I. Pârvu, București, Iri, 1998, p. 106. Într-un sens similar, polemic față de concepția voinței judicative la Descartes, o percepție clară și distinctă a unui lucru adevărat la nivelul intelectului conține în mod actual afirmarea acelui adevăr, cf. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Eseuri de teodicee asupra bunătății lui Dumnezeu, a libertății omului și a originii răului*, trad. de Diana Morărașu și Ingrid Ilinca, stud. introd. Nicolae Râmbu, Iași, Polirom, 1997, III, 311, p. 258.

privește *sensul cunoașterii*. Din unghiul judecății-obiect al intelectului, cunoașterea se rezumă la stabilirea regulilor formale de alcătuire a judecății corecte și la condițiile de corespondență a judecății cu o stare de lucruri. Or, judecata-obiect a voinței recuperează un sens non-formal al cunoștinței. Cunoașterea este și un fenomen liber, personal. Cunoașterea trebuie să cuprindă, în acest sens, o intenție volitivă de a cunoaște, întrucât cunoașterea este o activitate interesată a unui *ego*. Cunoașterea exprima interesul unui *ego volo cognoscere*, a unui ego care își asumă actul cunoașterii și care vrea să dispună pentru sine de rezultatul obținut prin cunoaștere. *Ego sum qui volo cognoscere* – intenția volitivă imprimă caracter personal cunoașterii și caracter epistemic lui *ego*¹⁴.

Pe baza celor două premise, intelectul și ideile sale, pe de o parte, voința liberă sau liberul arbitru și actul judecății, pe de altă parte, regula generală a adevărului stabilește în *Meditația a IV-a* condițiile de posibilitate ale judecății adevărate și ale falsului sau ale erorii în cunoaștere. Cum este posibilă, în acest sens, *judecata adevărată*? Iar această întrebare revine la Descartes la a înțelege cum pot fi protejați cei doi termeni în privința propriei lor naturi, voința liberă mai cu seamă. Altfel spus, cum poate fi voința sau liberul arbitru liber în actul judecării adevărate, *i.e.* în actul acordării asentimentului față de o idee clară și distinctă a intelectului, ea însăși materialmente adevărată? Descartes răspunde la această întrebare, mobilizând mai mulți pași. i) Dintr-o mare claritate care se află în intelect rezultă o mare înclinație sau propensiune în voință pentru a judeca („*ex magna luce in intellectu magna consequenta est propensio in voluntate*”, AT VII 59). Numai că această înclinație a voinței judicative nu este rezultatul unei constrângeri exterioare lui *res cogitans*. Claritatea lucrului în ideea intelectului este deopotrivă o claritate pe măsura cunoașterii, este un criteriu al cunoașterii. Iar cunoașterea prin ideea clară și distinctă este un fapt propriu lui *res cogitans* care, fără a se raporta la o instanță exterioară sieși sau fără a fi constrâns în vreun fel de aceasta, alege în chip liber să judece drept adevărat. Judecata adevărată este un „da” liber spus ideii clare și distincte adevărate a intelectului. Mai mult, claritatea ideii fiind un fapt al lui *res cogitans*, tot aceasta fortifică și eficientizează exercițiul judicativ al voinței: cu cât mai clar este perceput un lucru de către intelect, cu atât mai ușor, mai eficient asentimentul voinței este acordat.

ii) Conlucrarea dintre intelect și voință, această veritabilă *adequatio intellectus et voluntas* în constituirea judecății adevărate conduce în chip direct la critica *libertății de indiferență* ca esență a voinței: „[...] această indiferență pe care eu o resimt, când nu sunt purtat într-o parte mai degrabă decât în alta prin greutatea nici unui temei, este cel mai scăzut grad de libertate, și vădește mai degrabă un defect al cunoașterii, decât o perfecțiune în voință; căci dacă voi cunoaște întotdeauna cu

¹⁴ Pentru una dintre cele mai pătrunzătoare analize fenomenologice dedicată voinței judicative, pentru explicația genetică a constituirii cunoștinței prin intenția volitiv judicativă, vezi Edmund Husserl, *Experiență și judecată*, trad. Christian Ferencz-Flatz, București, Humanitas, 2012, în special paragrafele 47, 48 și 66.

claritate ce este adevărat și ce este bun, nu voi fi niciodată în dificultate să deliberez ce judecată și ce alegere trebuie să fac; și astfel voi fi liber fără a fi vreodată indiferent” (M IV 76, trad. mod., AT IX-1 46). Voința nu este în chip esențial indiferentă, în dezacord cu un amplu curent teologic molinist și în acord cu teologia lui Augustin și cu formele sale moderne, augustinismul oratorian și jansenismul¹⁵. Fără a intra însă explicit într-o polemică teologică în care problematica centrală pivota în jurul grației și al libertății omenești, Descartes descalifică libertatea de indiferență ca esență a voinței pe temeuri epistemice. Indiferența voinței judicative survine doar în cazul unei penurii de cunoaștere.

iii) Un aspect ce ține de libertatea voinței judicative rămâne totuși și este poate cel mai important. Dincolo de descrierea conlucrării dintre intelect și voință (i), dincolo de critica libertății de indiferență pe temeuri strict de cunoaștere (ii), rămâne un aspect al libertății voinței care trebuie desprins din întregul proiect metafizic al *Meditațiilor*. Să-l punem în lumină prin două întrebări: 1) de ce asentimentul voinței este dat ideii clare și distincte percepută de intelect? Altfel spus, este de ajuns caracterul irezistibil al impresiei unei idei clare și distincte pentru a o judeca drept adevărată? 2) De ce este criticată libertatea de indiferență ca esență a voinței pe temeuri strict de cunoaștere? Iar răspunsul, aproape banal, este că cel care meditează *vrea* să ajungă la cunoaștere. Este vorba în *Meditații* despre o hotărâre (*resolutio*) liberă și prealabilă, proprie celui care meditează și care reglează întreaga stabilire a regulii adevărului. Pentru că cel care meditează *vrea* să cunoască, claritatea și distincția sunt selectate drept criterii ale cunoașterii adevărate. Desigur, și pentru avantajele pe care aceste criterii le oferă: obiectivizarea, apariția clară și prezența fără rest a obiectului în idee, caracterul de posesie remanentă a unui astfel de obiect. Dar aceste avantaje sunt de la bun început prezente în structura cunoașterii, iar cunoașterea ca atare trebuie să fie ea însăși un obiect al voinței celui care meditează. Trebuie să vrei în chip liber să cunoști, iar acest lucru înseamnă, foarte apropiat de conceptul cunoașterii, să cunoști conform criteriilor clarității și distincției și să vrei să judeci potrivit lor – iată expresia pozitivă a regulii adevărului la Descartes!

Explicația *posibilității erorii* este, mai departe, tot o sarcină a regulii generale a adevărului, întrucât cunoașterea nu se împlinește întotdeauna în modul judecății adevărate. Faptul erorii este tot un fapt de cunoaștere ce revine frecvent în cunoașterea omenească. Din acest motiv, în termenii regulii adevărului, eroarea se naște din libertatea voinței și din amplitudinea diferită a celor două facultăți: intelectul și voința. În acest sens, intelectul sau facultatea de a înțelege („*vis intelligendi*”) „este de o foarte mică întindere și limitată foarte mult” (AT IX-1 45). Spre deosebire de intelect, liberul arbitru sau voința este „atât de amplă și de perfectă, pentru că o experimentez în realitate ca fiind atât de nedefinită și de vastă,

¹⁵ Étienne Gilson rămâne, cred, cel mai important istoric în refacerea acestui episod din istoria cartezianismului. Vezi *La liberté chez Descartes et la Théologie*, Paris, Vrin, 2008 (1913, 1983).

încât nu este închisă în vreo limită” (M IV 77, trad. mod., AT IX-1 45). În lumina acestei diferențe de amplitudine între cele două facultăți, eroarea este posibilă pentru că „eu nu rețin [*contiens, contineo*] [voința] între aceleași limite [ale intelectului], ci că o extind și la lucrurile pe care nu le înțeleg; față de care, fiind în sine indiferentă, [voința] se rătăcește foarte ușor și alege răul pentru bine, sau falsul pentru adevăr” (M IV 76, trad. mod., AT VII 58, IX-1 46). Eroarea rezultă, așadar, dintr-un uzaj defectuos al voinței, dintr-o transgresiune volitivă a limitelor cunoașterii clare și distincte ale intelectului. În actul transgresiunii, ideea obscură și confuză este judecată drept adevărată, adică realitatea sa obiectivă este poziționată judicativ ca obiect cu proprietăți cărui îi corespunde o realitate formală în lucru. Eroare este esențialmente o instituire de ființă obiectivă a ceea ce, la limită, este nimic. Ori cel puțin nu poate fi constituit ca obiect după modelul obiectului ideii clare și distincte. Voința trece de limitele intelectului, singurul receptiv și perceptiv al lui *res ut notum*, și instituie obiectivitate, respectiv „reificitate”.

Evitarea erorii, odată dezvăluită posibilitatea sa, este ultimul element al regulii adevărului: „dacă mă abțin [*abstiens, abstineam*] de la a-mi da judecata [*jugement, judicio*] asupra unui lucru, atunci când nu-l concep cu destulă claritate și distincție, este evident că mă folosesc foarte bine de el [liberul arbitru sau voința] și că nu sunt înșelat” (M IV 78, trad. mod., AT VII 59–60, IX-1 47)¹⁶. Prin *abstineo*, voința este reținută în „hotarele” cunoașterii clare și distincte ale intelectului. Ce fel de act este însă acela la care se referă termenul de „*abstineo*”? Termenul însuși este utilizat frecvent în vocabularul stoic și creștin și are un sens de „a se ține departe” de ceva (de o faptă reprobabilă, de un păcat). Fără a pierde cu totul din semantica sa inițială, *abstineo* este la Descartes un act judicativ-volitiv. *Abstineo* sau *abținere judicativ-volitivă*. *Abstineo* este un act ce blochează un alt act, și anume actul judecării. El nu este un act de judecare, de certificare a unui obiect dat în percepția intelectului, dar este corelativ actului judecării. Corelația *abstineo – judicio* provine din țelul însuși al cunoașterii: atingerea, stabilirea adevărului, posesia sa. În cazul neîndeplinirii acestui țel, *abstineo* judicativ-volitivă blochează/retrage actul judecării.

Este însă *abstineo, abținere* un act de *abducere* meditativă? Pentru a răspunde la această întrebare trebuie să punem în evidență, mai întâi, ipostaza conștiinței simț comun față de care *abstineo* efectuează exercițiul desprinderii. *Abstineo* vizează, în acest sens, un strat pre-judicativ al experienței de cunoaștere al conștiinței: acela al precipitării sau al repezeli (*précipitation*), foarte aproape de acela al prejudecății și al preconcepției (*prévention*). Acest strat este el însuși puternic judicativizat și poate fi conceput drept reflex, habitualitate, înclinație de a judeca, adică de a constitui în modul judecării. *Abstineo* ca act corelativ al actului judecării are o eficiență la nivelul acestui strat pre-judicativ prin inhibarea înclinației de a judeca; sau prin ținerea departe a conștiinței de activarea acestui

¹⁶ Într-un sens identic, care îi confirmă actului lui *abstineo* semnificația tehnică, vezi *Principia Philosophiae* (1644, 1647 fr.), I, § 6, AT VIII-1 6, IX-2 2.

strat pre-judicativ nereflexiv. În termeni husserlieni, eroarea ce se produce aici poate fi văzută drept o „judecată vidă”. Pe baza simplelor habitualități, *ego* are intenția semnificării judicative. Dar judecata rămâne vidă, adică îi lipsește evidența obiectuală care să o umple. În sens cartezian, stratul pre-judicativ al precipitării înclină voința către judecare în absența unei idei clare și distincte adevărate. Dar rezultatul produs nu este doar o judecată vidă, ci o instituire de obiect a ceea ce este, probabil, nimic. Voința judicativă, decuplată de donația intelectului, instituie obiecte de cunoaștere doar prin simplul act al judecării.

Are însă această ipostază nereflexivă a conștiinței un temei textual în *corpus*-ul cartezian? Într-un sens mai tare, evitarea precipitării și a preconcepției face ea parte din regula adevărului? Într-un una dintre cele mai importante opere carteziene, premergătoare *Meditațiilor*, regula adevărului-evidență cere în chip explicit limitarea cunoașterii adevărate doar la cunoașterea evidentă, clară și distinctă, precum și evitarea precipitării și a preconcepției. Este vorba, mai precis, despre prima din cele patru reguli metodice expuse în *Discours de la méthode* (1637): „Prima [regulă] era de a nu admite vreodată un lucru drept adevărat pe care să nu-l fi cunoscut cu evidență a fi astfel: adică, de a evita cu grijă Precipitarea [*Précipitation*] și Preconcepția [*Prévention*]; și de a nu include în judecățile mele nimic mai mult decât ceea ce s-ar prezenta atât de clar și de distinct minții mele încât să nu mai am nici un prilej de a-l pune la îndoială”¹⁷. În stadiul elaborării *Discursului*, putem completa, voința nu este luată încă drept o facultate a judecării, iar regula adevărului, mai simplă decât cea a *Meditațiilor*, nu prevede un act explicit judicativ-volitiv de evitare a erorii. Odată cu regula adevărului din *Meditații*, acest act devine, am văzut, cel al lui *abstineo*. *Meditațiile*, pe de altă parte, nu se mai referă la precipitare și la preconcepție sau prejudecată, ci la o „înclinație naturală” (M III 53, AT IX-1 30) formată în experiența omenească, cea a uniunii minte–trup. Înclinația naturală, deși preocupată în mod deosebit de conservarea uniunii minții și a trupului omenească, este totuși pusă în relație cu actul judecării, funcționând astfel drept înclinație a voinței către stabilirea judicativă a „obiectelor” specifice uniunii (percepții sensibile, afecte, pasiuni). Prin înclinație naturală, voința își dă „cu temeritate judecata proprie, asupra unor lucruri pe care nu le concepe decât cu obscuritate și confuzie” (M IV 79, AT IX-1 48). Înclinația naturală este figura pe care precipitarea și preconcepția le iau în *Meditații*, referindu-se însă la aceeași ipostază nereflexivă a conștiinței¹⁸.

¹⁷ René Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în știință*, partea a II-a, trad., note, comentarii, anexe și postfață de Alexandru Boboc, Cluj-Napoca, Editura Grinta, p. 32, trad. mod., AT VI 18.

¹⁸ Eroarea care este produsă prin transgresiunea limitelor cunoașterii clare și distincte de către o voință cu o amplitudine mai mare decât cea a intelectului, pe de o parte, și eroarea care apare prin înclinație naturală a unei voințe de a institui drept obiect de cunoaștere ceea ce ține doar de registrul uniunii minte–trup, și anume ideile obscure și confuze, pe de altă parte – sunt acestea două explicații diferite ale fenomenului erorii? Din punctul meu de vedere, vorbim de o aceeași explicație concepută din două unghiuri diferite: metafizic, respectiv genetic, psihologic-transcendental. Din ambele unghiuri, voința judicativă instituie valoare obiectivă și reică unei idei obscure și confuze. Tot din ambele unghiuri, *abstineo* rămâne același act de abținere judicativ-volitivă.

Mai departe, *abstineo* meditativă este propusă celui care meditează în scopul formării deprinderii, a unei habitualități ce modelează până la urmă viața sa de cunoaștere: „printr-o meditație atentă și reiterată adesea [*par une méditation attentive et souvent réitérée; attenta et saepius iterata meditatione*], eu pot să mi-l întipăresc [gândul hotărârii de a mă abține de la judecată] cu atâta putere în memorie, încât să nu mi se întâmple vreodată să nu mi-l amintesc, ori de câte ori am nevoie de el, și astfel să deprind obiceiul [*habitude; habitum*] de a nu greși” (M IV 80, trad. mod., AT IX-1 49, VII 62). *Abstineo* nu este însă propus ca exercițiu, ci drept gând spre a fi memorat și a deveni o habitualitate de cunoaștere. Dar chiar și în sens de habitualitate, *abstineo* nu trimite mai puțin la un exercițiu, adică la un act de abținere a voinței judicative în absența cunoașterii clare și distincte și în fața înclinației de a judicativiza. Mai mult, ca act de evitare a erorii, *abstineo* face parte din regula adevărului și, din acest motiv, din însuși exercițiul cunoașterii, al științei.

Parte integrantă a regulii generale a adevărului, *abstineo* dobândește la Descartes o semnificație metafizică. Prin *abstineo* meditativă, cel care meditează este reținut în hotarele cunoașterii clare și distincte ale metafizicii, în cadrul căror sunt dezvăluite nu doar ființările-temei ale cunoașterii (*res cogitans*, Dumnezeu), ci și lucrurile inteligibile de care cunoașterea adevărată depinde (ideea clară și distinctă, voința judicativă). *Abstineo* meditativă are o semnificație metafizică prin această întoarcere reflexivă a celui care meditează către experiența de cunoaștere, către elementele proprii acestei experiențe de cunoaștere mai precis. Aceasta este însă doar o primă semnificație metafizică a lui *abstineo*.

3. VERACITATEA DIVINĂ ȘI MEDITAȚIA LUI *ABSTINEO*

Nu putem vorbi de cunoaștere, în sens cartezian, fără ca aceasta să se sprijine pe un temei care depășește cunoașterea. Nu putem vorbi de posesia unei științe certe fără ca aceasta să fie garantată de către Dumnezeu, Ființa infinită și incomprehensibilă, dar și Ființa absolut perfectă și verace. După cum nu putem vorbi în sens metafizic despre Dumnezeu și despre existența lui atât timp cât acesta este conceput drept înșelător, origine a erorii (și a răului), înzestrat cu fel de fel de simțăminte omenești. Aceste două idei directoare introduc tema veracității divine în cadrul metafizicii carteziene, în general, și în *Meditația a IV-a*, în particular.

Din perspectiva metafizicii carteziene, mai întâi, ne putem întreba de ce veracitatea divină este ea un temei sau un garant al cunoașterii adevărate. De ce regula adevărului nu este suficientă în întemeierea de sine? De ce elemente intrinseci cunoașterii, precum claritatea și distincția, percepția evidentă a unui obiect în idee, asigurarea judicativ-volitivă, nu sunt ele suficiente pentru a întemeia prin sine cunoașterea? La această dificultate, Descartes răspunde în cel puțin două locuri ale operei sale. 1) Privitor la o simplă adunare matematică („ $2 + 3 = 5$ ”), aceasta poate fi efectuată cu o evidență care nu poate fi tăgăduită, însă cineva poate oricând

formula o aserțiune problematică ce vizează însăși această evidență: poate că natura mea este de așa fel încât eu, de fapt, mă înșel. În *Meditația I*, aceasta aserțiune problematică formulată de către cel care meditează este pusă pe seama unui instanțe exterioare cunoașterii (Dumnezeu al credinței naturale, spontane sau un geniu rău – ca origine a naturii mele) care, departe de a întemeia cunoașterea, îi subminează fără drept de apel evidența. 2) „[...] adevărul axiomelor pe care le înțelegem clar și distinct este evident prin sine însuși”. Pornind de la aceste axiome, noi deducem anumite concluzii care pot fi socotite îndoielnice „[...] pentru că, poate, suntem de așa natură, încât ne înșelăm și în privința lucrurilor celor mai evidente”¹⁹. Aserțiunea problematică nu trimite aici către o instanță exterioară cunoașterii, ci către o posibilitate ce se sprijină tocmai pe o operație deductivă intrinsecă procesului de cunoaștere. Posibilitatea aceasta păstrează, cred, un caracter în continuare exterior cunoașterii efective pentru că, angajați în procesul cunoașterii, noi nu problematizăm însăși valabilitatea acestui proces. Desigur, avem de-a face cu nenumărate posibilități de cunoaștere (noetice și noematice), dar aceste posibilități nu vizează problematic cunoașterea evidentă ca atare. Posibilitatea ca eu să fiu de o așa natură încât să mă înșel în privința unei deducții din axiome evidente (2), posibilitatea ca autorul naturii mele să mă fi creat în așa fel încât să mă înșel cu privire la o simplă evidență matematică (1) – cele două aserțiuni problematice sunt pentru Descartes temeuri extraepistemice pentru a retrage evidenței calitatea de întemeietoare a cunoașterii. Cunoașterea evidentă ca atare este simplă *persuasiune*. Cunoașterea evidentă întemeiată pe un temei exterior cunoașterii, de nezdruncinat și garant al evidenței, este adevărata știință (*vera scientia*): „[...] *persuasiunea* este atunci când mai rămâne un temei [*ratio*] oarecare care ne poate împinge spre îndoială; *știința* este însă o convingere de la un temei atât de puternic, încât nu poate fi zdruncinat de un temei mai puternic; iar cei care nu îl cunosc pe Dumnezeu [*qui Deum ignorat*] nu au nici o astfel de știință”²⁰.

Privitor la cea de-a doua idee directoare pentru tema vericității, de ce nu putem vorbi despre Dumnezeu ca fiind înșelător? De ce nu putem să-i atribuim în sens metafizic lui Dumnezeu calități, afecțiuni, defecte care țin de om? Întrucât acest lucru ar echivala combaterii existenței lui Dumnezeu. A spune că Dumnezeu este înșelător înseamnă a nega, din punct de vedere metafizic, că Dumnezeu există. Concepția unui Dumnezeu înșelător conduce la ateism: „tot ceea ce spun atei pentru a combate existența lui Dumnezeu depinde întotdeauna [...] de faptul că sunt închipuite în Dumnezeu simțăminte omenești [*Affections humaines, humani affectus*]” (M 12, AT VII 9)²¹. Combaterea concepției unui Dumnezeu înșelător și, în chip corelativ, susținerea vericității divine sunt semnificative pentru demonstrația existenței lui Dumnezeu, una dintre principalele intenții ale proiectului *Meditațiilor*.

¹⁹ *Descartes către Regius* [iunie 1640], AT III 64.

²⁰ *Ibidem*, AT III 65.

²¹ Pentru traducerea în franceză a *Præfatio ad lectorem*, absentă din AT IX-1, am întrebuințat ediția *Les Méditations Métaphysiques*, Paris, Henry le Gras, 1661, p. 5.

A spune că Dumnezeu este verace nu revine însă la aceeași atribuire de calități omenești lui Dumnezeu? Calitățile de a fi bun, verace, de a exclude înșelătoria nu au ele o valoare morală? A privi astfel lucrurile înseamnă a proceda potrivit tot unei conștiințe naturale (conștiința simț comun) și prejudecăților. Faptul de a fi bun și faptul de a fi verace trebuie văzute mai degrabă ca exigențe metafizic-ontologice. Ele țin de însuși faptul de a fi al lui Dumnezeu: „adevărul constă în ființă, și falsitatea doar în ne-ființă, astfel încât ideea infinitului, cuprinzând toată ființa, cuprinde tot ceea ce este adevărat în lucruri, și nu poate avea nimic fals”²².

Pe deasupra, înțelegem mai bine sensul metafizic al veracității, împletind tema veracității divine cu tema regulii generale a adevărului. Potrivit regulii generale a adevărului, am văzut că judecata adevărată este un obiect al voinței judicative ce se raportează la o idee clară și distinctă a intelectului. Această idee cuprinde o realitate obiectivă, ea însăși un mod de a fi, ceva „real” și „pozitiv”. De ce acest lucru? Firesc ar fi să răspundem că realitatea obiectivă este ceva real și pozitiv, întrucât aceasta este lucrul însuși în idee. Realitatea lucrului (*res*) este cauza realității obiective. Cu toate acestea, la Descartes, nu lucrul este cauza realității obiective. Realitatea obiectivă nu este donată, pentru a spune astfel, de către lucru. În acord cu una dintre cele mai originale și decisive idei metafizice ale lui Descartes, Dumnezeu este cauza realității obiective. Cu alte cuvinte, Dumnezeu, autor al realității obiective, este cel care susține raportul de cunoaștere dintre *res cogitans* cu ideile sale și lucruri. Această susținere metafizică a raportului de cunoaștere trebuie admisă cu toată necesitatea, altminteri cunoașterea însăși rămâne incomprehensibilă. În termeni cartezieni, este cu neputință de înțeles modul în care un lucru/obiect al unei naturi modelate matematic poate avea inițiativa donației sale perceptive pentru un *res cogitans*. Dumnezeu este însă cel care susține acest raport.

Cu zece ani înaintea redactării *Meditațiilor*, creația realităților obiective și întemeierea cunoașterii este tratată de către Descartes în cadrul a ceea ce exegeza carteziană denumeste „creației adevărilor eterne”²³. Adevărurile necesare sunt instituite de către Dumnezeu prin creație laolaltă cu toate celelalte creaturi. Adevărurile necesare nu precedă actul creator. Ele sunt stabilite prin *fiat* divin, printr-un act

²² *Descartes către Clerselier* [23 aprilie 1649], AT V 356. Deși aleg să redau un text deosebit de târziu din corespondența lui Descartes, precizez totuși că imposibilitatea Ființei infinite de a admite înșelăciunea este o constantă în operele sale: *Discurs despre metodă*, IV, AT VI 38–39; M III 50, AT IX-1 29; M IV 71, AT IX-1 43; *Responsiones VI*, AT IX-1 230. Geneviève Rodis-Lewis explică magistral deosebirea dintre sensul moral pe care o conștiință naturală îl atribuie veracității divine și sensul metafizic al veracității: „Este totuși mai puțin Dumnezeuul *bun* al credinței spontane care exclude înșelătoria (chiar dacă bunătatea se numără printre perfecțiunile Infinitului), cât plenitudinea Ființei pozitive în întregime. Veracitatea nu este o valoare morală [...] Ea este o exigență ontologică”, *L'Œuvre de Descartes*, vol. I, p. 306.

²³ Pentru un studiu amănunțit cu privire la articulațiile teoriei creației adevărilor eterne expuse în cele trei scrisori către Mersenne din primăvara lui 1630, pentru rolul jucat de tema incomprehensibilității în elaborarea acestei teorii, vezi Călin Cristian Pop, „Creația adevărilor eterne”, în René Descartes, *Correspondența completă*, trad. de Vlad Alexandrescu, Robert Arnautu, Robert Lazu, Călin Cristian Pop, Mihai-Dragoș Vadana, Grigore Vida, Iași, Polirom, 2014, pp. 737–754.

plena care nu poate fi pus pe seama unei facultăți divine anume (fie intelectul, fie voință) și care nu instituie potrivit unui sens predeterminat. Anterior oricărei inteligibilități posibile, actul creației adevărilor eterne nu se situează în primul său moment în orizontul metafizicii. El aparține metafizicii abia într-un al doilea moment, prin ceea ce instituie (adevărurile eterne) și prin ceea ce susține (articularea minții și a lucrurilor în lumina adevărilor eterne). Potrivit reconstrucției metafizice a acestui act original, adevărurile eterne sunt înnăscute minții omenești și constituie totodată esența lucrurilor materiale. Vorbim, astfel, de o precedentă a cunoașterii față de un *ego*. *Ego* aduce totuși cunoașterea înnăscută la formatul propriu-zis al cunoașterii prin evidență și judecarea în persoană de care nicio cunoaștere actuală nu se poate dispensa. În lumina acestei teorii a creației adevărilor eterne, Dumnezeu verace este instanța ce depășește/transcende metafizica, deschizând-o totodată prin ceea ce instituie și susține. Fără aduce în discuție tema creației adevărilor eterne, decât abia în *Responsiones VI* (AT IX-1 233), regula adevărului din *Meditația a IV-a* trimite în chip explicit către Dumnezeu ca autor al ideilor adevărate, clare și distincte: „orice concepție [*perceptio*] clară și distinctă este fără îndoială ceva real și pozitiv, și prin urmare nu-și poate avea originea în neant, ci trebuie să-l aibă în mod necesar pe Dumnezeu drept autor, Dumnezeu, spun, care fiind perfect în mod suveran, nu poate fi cauza nici unei erori; și în consecință trebuie să tragem concluzia că o atare concepție sau o atare judecată este adevărată” (M IV 81, trad. mod., AT VII 62, IX-1 49–50). Dumnezeu verace înseamnă, așadar, origine a adevărului, origine a cunoașterii adevărate, a unei cunoașteri înnăscute care îmi constituie ființa (lumina naturală), fiind totdeauna aici, deja prezentă în chip „intim” mie, fără să o recunosc. Dumnezeu verace, temei al regulii adevărului, din afara cunoașterii, deschizând orizontul cunoașterii.

Veracitatea divină și, în chip corelativ, excluderea înșelării sunt deopotrivă exigente metafizic-ontologice (țin de Ființa divină, absolut perfectă) și exigente ce țin de actul creator al adevărilor eterne laolaltă cu cel al celorlalte existențe. Și totuși eroarea, faptul de a fi înșelat, survine frecvent în cunoașterea omenească. Am văzut în secțiunea precedentă că eroarea provine dintr-un uzaj defectuos al facultăților de cunoaștere. Cum este însă, în acest context, raportată eroarea la veracitatea divină? Are această raportare sensul unei *teodiceei* prin care Dumnezeu verace este disculpat pentru prezența faptului erorii în orizontul creaturii sale?

Multiple argumente textuale, formulate de către Descartes în *Meditația a IV-a*, susțin o înțelegere în conceptul *teodiceei* a raportului dintre veracitatea divină și prezența erorii în cunoaștere. Potrivit primului argument, un lucru individual poate apărea nu fără o oarecare îndreptățire drept imperfect (susceptibil de eroare), dar, raportat la perspectiva întregului, lucrul nu este mai puțin perfect. Imperfecțiunea lucrului individual poate fi un mai mare bine pentru perfecțiunea întregii creaturi, ceea ce este în acord cu ideea veracității divine (cf. M IV 73, AT IX-2 44). De asemenea, defectele și inegalitățile care se află în creaturi contribuie într-un anume fel la o mai mare perfecțiune sau armonie la nivelul întregului Univers. Prin

urmare, perspectiva de ansamblu a Universului disculpă pe Dumnezeu de prezența imperfecțiunii în creaturile sale individuale (cf. M IV 80, AT IX-1 49).

În opoziție cu aceste două argumente, pe larg dezvoltate de către Toma de Aquino²⁴ și intensiv întrebuințate de către Leibniz în *Essais de théodicée* (1710), alte două argumente de proveniență strict carteziană subminează prezența conceptului de teodicee în textul *Meditației a IV-a*. În conceptul său, elaborat mai cu seamă de către Leibniz, teodiceea presupune recursul la cauze finale (lumea aceasta este cea mai bună lume posibilă, Dumnezeu creează lumea potrivit celui mai mare bine posibil), cunoscute măcar în parte de către om (Dumnezeu creează potrivit principiului rațiunii suficiente, *i.e.* potrivit regulilor înțelepciunii și bunătății, prezente și con-substanțiale intelectului său)²⁵. Or, Dumnezeu apare la Descartes drept Ființă infinită, incomprehensibilă, autor al adevărilor eterne și diferit esențialmente de acestea. Prin incomprehensibilitatea sa infinită, Dumnezeu depășește portanța adevărilor și cea a minții omenești. Aceasta nu poate recurge la argumente finale care au în vedere în chip necesar cunoașterea creaturii în totalitatea sa, cunoaștere accesibilă doar lui Dumnezeu. Disproporția infinită ce separă pe om de Dumnezeu este cea care justifică de ce nu pot „să cercetez și să mă angajez să descopăr intențiile impenetrabile ale lui Dumnezeu” (M IV 73, AT IX-1 44). Pe lângă această imposibilitate, creația adevărilor eterne exclude principial posibilitatea recursului la explicații finale. Scopul (Binele, Adevărul) nu precedă actului creator al lui Dumnezeu. Dumnezeu creează scopul, nu în vederea unui scop; scopul, la fel ca toate celelalte creaturi, este creat prin decret divin fără un plan, un proiect, o inteligibilitate care să îl susțină. Creația adevărilor eterne interzice pur și simplu raționamentul prin cauze finale, fie el pro sau contra perfecțiunii creaturii²⁶.

Al doilea argument cartezian împotriva conceptului de teodicee are în vedere semnificația prezenței imperfecțiunii (a erorii, a răului) în natura creaturii. Potrivit conceptului de teodicee, imperfecțiunea trebuie să aibă o anume prezență substanțială în creatură. Imperfecțiunea, răul, explică Leibniz, se află deja „în natura ideală a creaturii, atât timp cât această natură este cuprinsă în adevărilor eterne ce se află în intelectul lui Dumnezeu, independent de voința lui”²⁷. Creatura admite această „imperfecțiune originară” care, împreună cu alte perfecțiuni composibile, dau ceea ce se poate numi „cea mai bună lume posibilă”. Or, pentru Descartes, imperfecțiunea ca atare nu ține de natura creaturii. Eroarea nu este o imperfecțiune în natura facultăților de cunoaștere. Fiecare facultate este bună în natura ei, perfectă în sensul limitat al creaturii, perfectă în privința operațiilor sale de cunoaștere. Eroarea survine doar în uzajul facultăților de către un *ego*. *Ego* este operatorul erorii și al înșelării de sine prin utilizarea defectuoasă a voinței sale judicative. Pe scurt, eroarea nu

²⁴ Vezi Étienne Gilson, *Index Scolastico-Cartésien*, Paris, Vrin, 1979, pp. 352–354.

²⁵ Vezi Gottfried Wilhelm Leibniz, *Eseuri de teodicee*, I, § 44, II, § 189, § 209.

²⁶ Pentru excluderea conceptului de teodicee din *Meditația a IV-a* prin recursul la teoria creației adevărilor eterne, vezi Giles Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité*, pp. 355–358.

²⁷ Leibniz, *Eseuri de teodicee*, I, § 20.

este o *negație*, adică „un simplu defect sau lipsa unei perfecțiuni care nu mi-a fost dată deloc” (M IV 72, AT IX-1 43–44), ci o *privatie* a unei perfecțiuni pe care ar trebui să o posed, dar pe care o pierd doar prin liberul uzaj al facultăților mele.

În lumina celor două argumente, teodiceea la Descartes este lipsită de obiect. Veracitatea divină, pe de o parte, prezența erorii, pe de altă parte – cele două teme nu se raportează una la alta în termeni de teodicee. Atunci cum se raportează ele? Iar răspunsul pe care îl propun este unul în termenii meditației lui *abstineo* judicativ-volitivă. Actul meditativ al lui *abstineo* sugerează mai degrabă o *contra-teodicee*. Pentru prezența erorii în cunoaștere, veracității divine i se răspunde prin *recunoștință*, nu prin îndreptățire rațional-argumentativă. Mai simplu, *abstineo* în *Meditația a IV-a* are un efect de *contra-teodicee* prin recunoștința celui care meditează adresată lui Dumnezeu verace. În repetate rânduri, Descartes insistă asupra recunoștinței pe care cel care meditează ar trebui să o aducă lui Dumnezeu verace: „am toate motivele să-i aduc mulțumiri pentru faptul că, nedatorându-mi niciodată nimic, [Dumnezeu] mi-a dat totuși tot puținul de perfecțiuni care este în mine”; „nu am motiv să mă plâng” de intelectul meu (M IV 78); și cu cât voința este mai amplă, „cu atât mai mult aduc mulțumiri bunătății celui care mi-a dat-o” (M IV 79). Posibilitatea însăși a erorii, a judecăților eronate, este văzută în raport cu veracitatea divină drept perfecțiune: „într-un anume fel există în natura mea mai multă perfecțiune, prin faptul că pot să le emit, decât dacă nu aș putea” (M IV 79). Este mai bine să greșesc și că sunt liber să greșesc decât dacă nu aș putea greși și nu aș putea fi responsabil de greșelile mele.

Dar modul principal în care *abstineo* meditativă se raportează la tema veracității poate fi înțeles pe baza propriului sens de abținere, de ținere departe de ceva, pentru a rămâne aproape de altceva. Prin *abstineo* judicativ-volitivă, cel care meditează evită eroarea și se mărginește la precedența cunoașterii clare și distincte. *Abstineo* este, mai departe, un act de „supunere” față de actul de transcendență și de întemeiere metafizică a regulii adevărului de către un Dumnezeu verace. *Abstineo* este un act de supunere și acceptare a creației adevărilor eterne ca modalitate coerentă metafizică de a rezolva problema regresului temeiului cunoașterii. Un act de supunere la un spațiu logic și epistemic care precedă pe *ego* și care îl constituie în chipul cel „intim” ca subiect al cunoașterii. De la regula adevărului până la veracitatea divină, *abstineo* este, așadar, prezent în structura fiecărei teme. *Abstineo* meditativă articulează cele două teme nu însă în sensul unei complementarități, ci în sensul unei adânciri către o instanță metafizică precedentă și susținătoare a cunoașterii.

4. CONCLUZII

Abstineo este figura lui *abducere* meditativă în cadrul *Meditației a IV-a* la Descartes. Prin *abstineo* meditativă, *Meditația a IV-a* rămâne în profunzime o meditație. Temele majore ale *Meditației a IV-a*, tema regulii generale a adevărului

și tema veracității divine sunt reconstruite din perspectiva unui act meditativ de desprindere. De desprindere față de înclinația voinței libere de a judeca în absența cunoașterii clare și distincte. Respectiv de prejudecățile naturale care înconjoară tema veracității divine. *Abstineo* judicativ-volitivă face parte din regula generală a adevărului ca evitare a erorii. Într-un sens mai adânc, *abstineo* reține pe cel care meditează la unicul temei de nezdruccinat al adevărului, și anume Dumnezeu verace, origine a adevărului și a unei cunoașteri care precedă deja și care constituie pe *ego* al cunoașterii. Privitor la problema erorii în relație cu veracitatea divină, *abstineo* aduce un alt raport decât cel conceput prin teodicee. Prin *abstineo*, cel care meditează ajunge să recunoască veritabilul răspuns metafizic dat erorii și veracității divine: supunerea și mulțumirea. Ne putem întreba, mai departe, dacă tema regulii generale a adevărului și tema veracității divine nu își pierd ele caracterul teoretic, respectiv speculativ, odată ce sunt privite din perspectiva lui *abstineo* meditativă. La care aș încerca să răspund că nu putem vorbi despre o pierdere a caracterului propriu celor două teme, afară doar dacă pierdem din vedere caracterul teoretic și speculativ al însuși actului de *abstineo*. Actul de *abstineo* meditativă are el însuși o covârșitoare semnificație teoretică și speculativă pe care am încercat să o pun în evidență în acest studiu. Mai mult, actul de *abstineo* ne dă, cred, posibilitatea de a înțelege modul profund original în care teme filosofice tradiționale sunt reconstruite în gândirea filosofului modern, René Descartes. Fără a-mi propune în chip expres o raportare sistematică la istoria filosofiei moderne, cred că prin *abstineo*, în particular, prin *abducere* meditativă, în general, putem recupera ceea ce este profund original în temele reconstruite de către Descartes.

Să observăm în acest punct final scenariul metafizicii carteziene figurat de către exercițiile de meditație: îndoiala sau distanțarea de eficacitatea prejudecăților întemeiate pe experiența sensibilă (*Meditația I*), negarea sau inversarea datului perceptiv în funcție de un *ego cogito*, dezvăluit sau instituit tocmai prin negare și inversare (*Meditația a II-a*), admirația sau depășire a modului cogitativ de prelucrare a oricărui obiect și totodată modalitate privilegiată de punere în evidență și reconstrucție discursiv filosofică a ideii Ființei infinite sau a lui Dumnezeu (*Meditația a III-a*), abținerea judicativ-volitivă ca reținere a celui care meditează la precedența orizontului cunoașterii adevărate întemeiate de Dumnezeu verace (*Meditația a IV-a*). Și să ne întrebăm acum: care este figura lui *abducere* meditativă în cadrul *Meditației a V-a, Despre esența lucrurilor materiale; și, iarăși, despre Dumnezeu, că există*, orizontul cunoașterii clare și distincte?

BIBLIOGRAFIE

- Alquié, Ferdinand, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000 (1950).
Aristotel, *Etica Nicomahică*, trad., studiu introd., comentarii și note Stella Petecel, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988.
Cahiers de Royaumont, Descartes, Paris, Minuit, 1957.

- Cernica, Viorel, *Judecată și timp. Fenomenologia judicativului*, Iași, Institutul European, 2013.
- Descartes, René, *Œuvres de Descartes*, ed. Ch. Adam și P. Tannery, Paris, CNRS/Vrin, 11 vol., 1964–1974.
- Descartes, René, *Les Méditations Métaphysiques*, Paris, Henry le Gras, 1661.
- Descartes, René, *Meditații metafizice*, trad. și cuvânt înainte de Papuc, I., București, Crater, 1997.
- Descartes, René, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în știință*, trad., note, comentarii, anexe și postfață de Alexandru Boboc, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2010.
- Descartes, René, *Corespondența completă a lui René Descartes*, vol. I, 1607–1638, ed. îngrijită de Vlad Alexandrescu, introd. de Vlad Alexandrescu, trad. din franceză, latină și neerlandeză de Vlad Alexandrescu, Robert Arnăutu, Robert Lazu, Călin Cristian Pop, Mihai-Dragoș Vadana, Grigore Vida, note, cronologie, note complementare, bibliografie și indici de Vlad Alexandrescu, Robert Arnăutu, Călin Cristian Pop, Mihai-Dragoș Vadana, Grigore Vida, Iași, Editura Polirom, 2014.
- Dubouclez, Olivier, *Descartes et la voie de l'analyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.
- Husserl, Edmund, *Experiență și judecată*, trad. Christian Ferencz-Flatz, București, Humanitas, 2012.
- Gilson, Étienne, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Vrin, 2008 (1913, 1983).
- Gilson, Étienne, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930.
- Gilson, Étienne, *Index Scolastico-Cartésien*, Paris, Vrin, 1979.
- Kant, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, trad. Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, ediția a III-a îngrijită de Ilie Părvu, București, Iri, 1998.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Eseuri de teodicee asupra bunătății lui Dumnezeu, a libertății omului și a originii răului*, trad. de Diana Morărașu și Ingrid Ilinca, stud. introd. Nicolae Râmbu, Iași, Polirom, 1997.
- Gueroult, Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons*, vol. I, *L'âme et Dieu*, Paris, Aubier – Montaigne, 1968 (1953).
- Olivo, Gilles, *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.
- Rodis-Lewis, Geneviève, *L'Œuvre de Descartes*, vol. I, Paris, Vrin, 1971.
- Vadana, Mihai-Dragoș, „Despre sensul și rolul meditațiilor în filosofia lui Descartes”, *Revista de filosofie*, vol. LXII, nr. 3, București, 2015, pp. 367–383.