

FILOSOFIE UNIVERSALĂ

MEDITAȚIE, SIMȚIRE ȘI CUNOAȘTEREA LUCRURILOR MATERIALE ÎN *MEDITAȚIA A ȘASEA* LA DESCARTES

MIHAI-DRAGOȘ VADANA

Meditation, sensing and the knowledge of material things in Descartes' *sixth Meditation*. Descartes' metaphysics exposed in *Meditationes de prima philosophia* (1641) could be seen as a circular arc that begins and ends with the sense experience. In the first two *Meditationes*, the meditating subject doubts the validity of sense experience and negates the existence of material things. In the last *Meditatio*, the existence of material things is clearly demonstrated through the senses while their knowledge is attributed to the intellect alone. This paper focuses on *Meditatio sexta* and reconstructs it on the basis of the exercise of metaphysical meditation. In this light, I will show how this exercise functions in emphasizing the *sensing of material things phenomenon*. The phenomenon of sensing is, I shall argue, Descartes' clear demonstration for the existence of material things. Secondly, I examine various subjects Descartes treats in *Meditatio sexta* and explain why his redefinition of knowledge of material things as intellectual knowledge involves an exercise of metaphysical meditation. Meditation and sensing, meditation and intellectual knowledge are two premises that establish the meditative character of the ending part of Descartes' metaphysical arc.

Keywords: metaphysics, meditation, *abductio*, sensing, knowledge, Descartes.

1. INTRODUCERE

Un posibil arc de cerc este subîntins de metafizica lui Descartes, expusă în *Meditații despre filosofia primă* (1641, 1642; 1647), un posibil arc de cerc care debutează, în *Meditația întâi*, prin punerea la îndoială a valabilității experienței sensibile și sfârșește, în *Meditația a șasea*, prin restabilirea certitudinii aceleiași experiențe. Este vorba despre un arc de cerc care prinde chip prin exercițiile celui care meditează: mai întâi, se îndoiește (*dubito*) sau se *distanțează* de experiența simțurilor și de prejudecăți (*Meditația întâi*); neagă (*nego*), apoi, datul perceptiv pentru a-l *inversa* în funcție de *ego cogito*, prim fundament al cunoașterii (*Meditația a doua*); *depășește* prin admirație (*admiro*) pe *ego cogito* finit spre a oferi accesul contemplării Ființei infinite incomprehensibile, al doilea fundament (*Meditația a treia*); se abține judicativ-volitiv (*abstineo*) sau *revine* la precedența domeniului de cunoaștere adevărat, întemeiat de veracitatea divină (*Meditația a patra*); este atent

(*attendo*), *aprofundând* domeniul acestei cunoașteri în vederea stabilirii esenței lucrurilor materiale și a necesității existenței Ființei absolut perfecte (*Meditația a cincea*)¹.

Meditația a șasea, intitulată „Despre existența lucrurilor materiale și despre distincția reală dintre sufletul și trupul omului” (AT, IX-1, 57²), aparține ea arcului de cerc tocmai schițat? Altfel spus, dacă fiecare dintre primele cinci *Meditații* cuprinde un domeniu tematic (*Ens infinitum, regula veritatis* etc.) a cărui reconstrucție este propusă de către Descartes printr-un exercițiu privilegiat de meditație metafizică (*admiro, abstineo* etc.), tema existenței lucrurilor materiale și tema distincției reale proprii *Meditației a șasea* sunt ele reconstruite printr-un exercițiu de meditație metafizică? Să înțelegem, pe rând, dificultățile pe care temele *Meditației a șasea* la Descartes le ridică din unghiul ipotezei meditației metafizice.

Mai întâi, existența lucrurilor materiale. Descartes demonstrează, în *Meditația a șasea*, existența lucrurilor materiale, ceea ce revine în proiectul *Meditațiilor* la a stabili o cale de acces certă, o facultate a lui *ego* care întemeiază existența lor. *Simțirea* este, în *Meditația a șasea*, un astfel de temei; existența lucrurilor materiale se atestă în experiența *simțirii* lui *ego*. Dacă meditația metafizică este însă literalmente o *abductio mentis a sensibus* (AT, VII, 9), o desprindere a minții de simțuri, cum este cu puțință atunci ca tema existenței lucrurilor materiale simțite să poată permite o reconstrucție prin exercițiul meditației metafizice? Potrivit lui Descartes însuși, adresându-se Prințesei Palatine Elisabeta, meditația desprinderii minții de simțuri și experiența sensibilă a simțurilor nu numai că se deosebesc, ele „se opun una alteia”; conceperea uniunii dintre minte și trup (fenomen al experienței sensibile) este posibilă numai prin „îndeletnicirile vieții” și prin „conversațiile obișnuite, abținându-ne să medităm”³. Într-un sens similar, simțirea este cea care împiedică însăși efectuarea lui *abductio mentis*: atunci când mintea unită neîntrerupt trupului este afectată cu o violență mai mare decât de obicei de un obiect extern trupului, provocând senzația de durere, mintea nu poate să se desprindă de simțuri („*non [...] a sensibus avocare se posse*”⁴) pentru a lăsa liberă posibilitatea inteliecției pure. Pe

¹ Privitor la reconstrucția acestui arc de cerc, din perspectiva ipotezei meditației metafizice, până la *Meditația a cincea*, vezi Mihai-Dragoș Vadana, „Despre sensul și rolul meditațiilor în filosofia lui Descartes”, *Revista de filosofie*, vol. LXII, nr. 3, 2015, pp. 367–369; „Meditația lui *abstineo* în *Meditația a IV-a* la Descartes”, *Revista de filosofie*, vol. LXIII, nr. 6, 2016, pp. 687–705; „La *Meditatio Quinta* de Descartes est-elle une méditation métaphysique? Sur la méditation métaphysique de l’attention”, *Revue Roumaine de Philosophie* (în curs de publicare).

² Utilizez, în acest studiu, ediția standard a operelor lui Descartes, *Œuvres de Descartes*, ed. de Charles Adam și Paul Tannery, Paris, CNRS/Vrin, 11 vol., 1964–1974. Referințele sunt abreviate și trimit către volum, număr și pagină. Citatele din textul lucrării sunt fie traduse de mine, fie preluate din René 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.

³ *Descartes către Elisabeta*, 28 iunie 1643 (AT III 693). Aproape de această dificultate, Jean-Luc Marion notează opoziția dintre meditație și simțirea lui *ego întrupat* (concepută drept *gândire pasivă*): simțirea nu este cu puțință decât dacă *mens* „încetează să privilegieze atitudinea teoretică – aceea care cere de a abstrage mintea de la simțuri și care provoacă *abductio mentis a sensibus* [...]” Trebuie de acum încolo să nu mai mediteze (obiectele gândirii prin intelectul pur [...]), *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 165 și urm.

⁴ *Descartes către [Arnauld]*, [iulie 1648] (AT VII 212).

scurt, experiența simțirii se opune și împiedică chiar exercițiul meditației metafizice. Trebuie să conchidem, așadar, ca prima dintre temele *Meditației a șasea*, existența lucrurilor materiale simțite, este exterioră meditației metafizice?

Distincția reală, în al doilea rând, este cea de-a doua temă majoră a *Meditației a șasea*. Cel puțin așa lasă de înțeles titlul acestei *Meditații*, nu însă fără o anumită indecizie a lui Descartes, manifestă în titlul ediției originale latine („[...] *et a realis mentis a corpore distinctione*”, AT, VII, 71) în raport cu titlul ediției franceze („[...] *et de la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme*”, AT, IX-1, 57). Între care dintre cei trei termeni – minte / trup uman / corp fizic întins material – se poartă mai precis distincția reală?⁵ Deopotrivă de important, în privința tematică, este însă să ne întrebăm dacă distincția reală poate constitui *singură* tema ultimă a *Meditației a șasea*? Descartes tratează aici, de fapt, despre multe alte subiecte (cunoașterea clară și distinctă a lucrurilor materiale, explicația mecanicistă a fiziologiei subiacente senzațiilor etc.) care împreună abia umplu ambitusul tematic al *Meditației a șasea*. Trebuie să admitem, astfel, că doar unul dintre ultimele subiecte ale acestei *Meditații* este un obiect de reconstrucție meditativ metafizică? *Meditația a șasea*, prin diversitatea sa tematică, nu împrumută în cele din urmă caracteristicile unui tratat⁶?

În ciuda acestor dificultăți, ipoteza pe care o voi susține în studiul de față este că *Meditația a șasea* este în întregul ei tematic conformă modalității de reconstrucție proprie meditației metafizice. Cel care meditează efectuează aici *abductio mentis a sensibus* pentru a lăsa liberă simțirea și pentru a evidenția fenomenul simțirii lucrurilor materiale. Cel care meditează stabilește, mai departe, distincția reală dintre minte și corp/trup, dar tema reconstrucției sale este cunoașterea lucrurilor materiale ca atare, modul în care mintea și lucrurilor materiale sunt articulate împreună în actul cunoașterii. Simțirea existenței și cunoașterea lucrurilor materiale sunt, în lumina ipotezei meditației metafizice, ultimele două teme prin care Descartes restabilește certitudinea experienței lucrurilor materiale. Simțirea și cunoașterea lucrurilor materiale refac, împreună, ultima porțiune a arcului de cerc al metafizicii carteziene.

2. MEDITAȚIE, SIMȚIRE ȘI EXISTENȚA LUCRURILOR MATERIALE

Tema existenței lucrurilor materiale devine o problemă filosofică în proiectul metafizicii *Meditațiilor* după ce, în *Meditația întâi*, cel care meditează pune la îndoială valabilitatea simțurilor drept cale de acces certă în privința cunoașterii

⁵ Cu privire la acest veritabil laitmotiv al exegezei carteziene în care se joacă identitatea termenilor distincției reale și ordinea de teme dintre concepția uniunii reale și cea a distincției reale, vezi Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, vol. II, *L'âme et le corps*, Paris, Aubier – Montaigne, 1968 (1953), 84 și urm.; Marion, *ibidem*, pp. 32, 60 și urm.

⁶ „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”, Martial Gueroult, „L'arbre de la sagesse”, în *Cahiers de Royaumont, Descartes*, Paris, Minuit, 1957, p. 351.

lucrurilor materiale, iar în *Meditația a doua*, existența lucrurilor materiale este pur și simplu negată. *Meditația a șasea* reia expres această problemă, potrivit bifurcației operate deja între existența și cunoașterea lucrurilor materiale. Ceea ce îmi propun în această secțiune este, mai întâi, să urmăresc modalitățile lui *ego* de acces la existența lucrurilor materiale pe linia unui *crescendo* epistemologic și a unei *katábasis* către acestea.

În acest sens, lucrurile materiale sunt privite, într-un prim moment, drept obiecte ale *intelectului*: „Nu îmi mai rămâne acum decât să examinez dacă există lucruri materiale: și cu siguranță că știu deja cel puțin că pot exista, în măsura în care sunt luate în considerare ca obiect al demonstrațiilor din geometrie [*objet des démonstrations de géometrie; purae Matheseos objectum*], având în vedere că în acest fel le concep foarte clar și foarte distinct” (AT, IX-1, 57; VII, 71). Situat, în continuare, în orizontul cunoașterii clare și distincte propriu *Meditației a cincea*, cel care meditează are în vedere lucrurile materiale drept obiectul ordinii și măsurii sau obiectul geometriei analitice accesibil concepției clare și distincte a intelectului. Eidetica obiectelor-esență proprie intelectului este punctul de plecare cartezian în stabilirea existenței lucrurilor materiale. Ceea ce este asigurat din această perspectivă nu ține însă de existența concretă a acestor lucruri, ci de *posibilitatea* lor. Este vorba, mai precis, despre o posibilitate a lucrurilor materiale dublu mediată: pe de o parte, adevărul obiectului clar și distinct al geometriei, deplasat în privința lucrurilor materiale, devine adevăr posibil al existenței lor. Pe de altă parte, prin recursul la veracitatea și omnipotența divină („Căci nu este vreo îndoială că Dumnezeu nu are puterea de a produce toate lucrurile pe care sunt capabil să le concep cu distincție” AT, IX-1, 57), adevărul posibilității devine posibilitatea adevărului. Ceea ce poate fi stabilit cu certitudine în privința existenței lucrurilor materiale din perspectiva concepției clare și distincte a intelectului este, așadar, adevărul posibilității și posibilitatea adevărului lor.

Imaginația este, mai departe, cea de-a doua facultate examinată de către cel care meditează în vederea stabilirii certitudinii accesului la existența lucrurilor materiale. Definită drept o aplicare (*quaedam applicatio*) a facultății de cunoaștere la trupul spațial în vederea cunoașterii lucrurilor materiale (AT, VII, 71-72), imaginația nu poate oferi însă temeiul existenței lor.

(i) *Imaginația* suferă, mai întâi, de o *insuficiență epistemică*, atestată în deosebirea sa față de concepția pur intelectuală. Aceasta debordează imaginația prin amplitudinea indefinită a obiectului său de cunoaștere, obiectul geometric. La nivelul intelectului, *ego* are acces la un număr indefinit de obiecte geometrice. Triunghiul, pentagonul, chiliagonul, miriagonul sunt deopotrivă accesibile concepției intelectuale (vederii de esență, *Wesenschau*), ca obiecte alcătuite din trei, cinci, o mie, respectiv zece mii de laturi. Pentru intelect, complexitatea crescătoare a obiectelor geometrice se rezolvă mai degrabă în termeni aritmetici, urmând ca proprietățile acestor obiecte să fie descoperite, plecând de la *numărul* de laturi atribuite lor. La nivelul *imaginației*, obiectele geometrice sunt însă construite și aduse la reprezentare în spațiu, sunt intuite drept prezente (*praesentia intueor*, VII, 72) de către *ego*. Construite în spațiul geometric extins, obiectele cu un număr mare de

laturi nu pot fi însă reprezentate; percepția minții nu le poate identifica, discrimina și utiliza în demonstrarea proprietăților lor. La limită, imaginația nu le poate nici măcar construi pentru că eidetica geometrică depășește înseși posibilitățile de construcție imaginativ spațială; dincolo de o limită relativă a numărului de laturi, intuiția imaginativă spațială pur și simplu nu poate oferi un obiect. În raport cu intelectul și cu o lume posibilă de lucruri materiale ca obiecte geometrice, imaginația apare drept insuficientă. Este vorba despre o insuficiență epistemică intrinsecă imaginației ce decurge din însăși funcționarea ei drept aplicare a minții la trupul spațial; trupul oferă suportul spațial perceptiv, intelectul este depozitarul cunoașterii clare și distincte; dar în cazul imaginației, adică al aplicării minții către trup, mintea și trupul nu pot conlucra decât insuficient. Insuficiența, caracterul deficitar epistemic, finitudinea relației înseși dintre intelect și trup în cazul imaginației explică de ce imaginația nu poate constitui un temei cert al existenței lucrurilor materiale ca obiecte geometrice.

(ii) Ceea ce descalifică însă decisiv facultatea de a imagina drept cale de acces certă cu privire la existența lucrurilor materiale este *insuficiența sa ontologică*. Într-un sens apropiat, imaginația nu poate oferi o dovadă certă a existenței lucrurilor materiale pentru că rămâne insuficientă în privința fenomenalității lor. Imaginația nu poate da/pune/dona fenomene; imaginația se sprijină, în această privință, pe alte facultăți.

(α) Privită dinspre *ego* intelect, imaginația este o întoarcere și aplicare a lui *ego* atunci „când îi convine [*quand il lui plaît*]” asupra trupului său intim prezent și construiește spațial un obiect „conform ideii pe care a format-o în el însuși” (IX–1, 58). *Inițiativa* asumată de către *ego* în actul imaginației și *realitatea obiectivă* a obiectului imaginat *produsă* de *ego* sunt două argumente care blochează dovada existenței lucrurilor materiale pe baza facultății imaginației. Altfel spus, existența lucrurilor materiale ar fi atestată prin imaginație dacă ea s-ar impune de la sine lui *ego*, împotriva inițiativei acestuia, așa cum, în *Meditația a cincea*, necesitatea obiectelor geometrice se impune lui *ego* în ciuda actului acestuia de a separa proprietățile lor esențiale. Mai mult, existența lucrurilor materiale imaginate ar fi dovedită direct dacă realitatea lor obiectivă ar depăși înseși posibilitățile lui *ego* de a le produce. Or, realitatea obiectivă a lucrurilor imaginate este produsă chiar de către *ego*, potrivit obiectului-*eidos* intelectual. Subordonată intelectului, atât ca inițiativă, cât și în privința realității obiective a obiectului ei, imaginația rămâne insuficientă ontologic.

(β) Privită, dimpotrivă, dinspre *ego* întrupat, imaginația este o schematizare a lucrurilor „primite prin simțuri” (IX–1, 58) prin care acestea sunt aduse la reprezentare figurativ spațială. Experiența imaginației, în acest caz, se sprijină însă pe existența deja dată a lucrurilor sensibile, percepute receptiv de către un *ego* simțitor sau întrupat. Funcția de schematizare sau de codificare figurativă rămâne la Descartes o funcție a imaginației, dar aplicată lucrurilor sensibile, imaginația trebuie să se sprijine pe materialul senzorial furnizat de către simțirea acestora; imaginația se sprijină pe experiența simțirii; nu funcția imaginației constituie dovada existenței trupului lui *ego* și a experienței sale sensibile, ci experiența lui *ego* întrupat asigură deja materialul la care imaginația se aplică.

Cu toate acestea, examenul imaginației îl apropie pe cel care meditează de existența lucrurilor materiale. Insuficientă epistemic, pentru că intelectul nu poate construi în extensiunea vizibilă a trupului „lumea” eidetică a obiectelor geometrice, imaginația atestă prezența trupului, a „unei realități străine prin natură minții, și anume trupul”⁷. Insuficientă ontologic, pentru că nu poate constitui fenomenul existenței lucrurilor materiale, exercițiul efectiv al imaginației se sprijină totuși pe realitatea acestui fenomen. Simplu spus, imaginația atestă *probabilitatea* existenței lucrurilor materiale: „Concep, spun, cu ușurință că imaginația se poate înfăptui în acest fel, dacă este adevărat că există corpuri; și pentru că nu pot găsi nici o altă cale pentru a explica cum se înfăptuiește ea, presupun de aici că probabil există: dar aceasta nu este decât o probabilitate [...]” (AT, IX-1, 58; M, VI, 94)⁸.

De la posibilitatea existenței lucrurilor materiale (intelect) la probabilitatea lor (imaginație), acest *crescedendo* epistemologic echivalează unei coborâri în afara domeniului clar și distinct al obiectelor geometrice (propriu intelectului, accesibil parțial imaginației). Stabilirea *certitudinii* existenței lucrurilor materiale este înfăptuită însă în *Meditația a șasea* prin recurs la o altă cale, cea mai dificil de tematizat, pentru că este non-filosofică și opusă exercițiului meditației metafizice, calea *simțirii*: „este potrivit să examinez [...] ce înseamnă a simți [*sentir*], și să văd dacă din ideile pe care le primesc în mintea mea prin acest mod de a gândi pe care îl numesc simțire [*sentir*; *sensum*] pot scoate vreo dovadă certă a existenței lucrurilor corporale” (AT, IX-1, 59; VII 74).

Ne putem întreba, în chip preliminar, cum poate fi admis recursul celui care meditează la examenul simțirii ca *modus cogitandi*, de vreme ce simțirea (lui *ego*) presupune de la bun început trupul, și de vreme ce acesta a fost pus la îndoială și negat în primele două *Meditații* (AT, IX-1, 18-20). La care vom răspunde că, prin *simțire* ca *modus cogitandi*, Descartes are în vedere simțirea ca atare, abstracție făcând de substratul său ontic (corpul material întins, corpul organic) și de valabilitatea obiectelor simțirii, acestea două din urmă fiind cele puse la îndoială și negate. Simțirea trăită ca atare de *ego* nu este niciunde pusă la îndoială ori negată în cursul *Meditațiilor*. Iar acest lucru pentru că simțirea nu suportă de la bun început modalizarea valabilității sale prin îndoială; valabilitatea simțirii este cea de tipul certitudinii: „[...] este foarte cert că mi se pare că văd [*At certe videre videor*], că

⁷ *Œuvres philosophiques de Descartes*, vol. II (1638-1642), ed. de Ferdinand Alquié, Paris, Garnier, 1963, p. 481, nota 1.

⁸ În acest sens, Kant judeca în bun spirit cartezian: „Dovada cerută [de idealismul problematic al lui Descartes] trebuie deci se demonstreze că avem despre lucrurile externe nu numai *imaginație*, ci și *experiență*”, *Critica rațiunii pure*, trad. Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, ediția a III-a îngrijită de Ilie Pârvu, București, Iri, 1998, p. 228. Opunându-se pretenției („scandalului”) de a demonstra existența lucrurilor materiale, obiecte ale percepției externe, pe baza experienței indubitabile interne a lui *ego*, Kant pretindea, totodată, a se îndepărta de Descartes. Vom măsura, mai departe, această îndepărtare sau, mai corect spus, fidelitatea lui Kant față de Descartes. La fel ca și Kant (*ibidem*, p. 50), Descartes avea să recurgă la simțire pentru a atesta certitudinea existenței lucrurilor materiale. Spre deosebire însă de Kant, simțirea devine la Descartes fenomen. Meditația metafizică la Descartes pune în evidență fenomenul simțirii lucrurilor materiale într-un mod independent de orice analitică transcendențială a conceptelor și a principiilor intelectului pur.

aud și că mă încălzesc; și aceasta este propriu-zis ceea ce în mine se numește a simți, iar aceasta, luată astfel cu precizie, nu este nimic altceva decât a gândi” (AT, IX-1, 23; VII, 29)⁹. În *Meditația a șasea*, simțirea ca atare a lui *ego* întrupat este examinată de cel care meditează pentru a stabili certitudinea existenței lucrurilor materiale. Fără a interoga încă deplasarea de sens pe care prealabilul certitudinii simțirii o aduce unei *demonstrații* a existenței lucrurilor materiale (este cu adevărat vorba despre o demonstrație a lucrurilor materiale?) și modalitatea în care *meditația metafizică* intervine în reconstrucția temei existenței lucrurilor materiale simțite, propun să urmărim, mai departe, examenul simțirii. Propun să urmărim simțirea celui care meditează așa cum aceasta se risipește lipsită de orice sistematicitate în tot felul de trăiri.

În rândul trăirilor simțite ale lui *ego*, se numără *posesia trupului*: „am simțit că aveam un cap, mâini, picioare și toate celelalte membre din care este compus acest trup pe care îl consideram drept o parte din mine însumi, sau poate de asemenea ca întregul” (AT, IX-1, 59). La nivelul purei simțiri, trupul apare lui *ego* ca posesie (*meum corpus*), trupul este o prelungire a subiectivității lui *ego*. Într-un sens înrudit, posesia trupului este descrisă de către cel care meditează potrivit metaforei politice: „*corpus illud, quod speciali quodam jure meum appellabam*” / „acel trup, pe care printr-un anume drept particular îl numeam al meu” (AT, VII, 75-76); exact în termenii prin care Husserl avea să tematizeze, prin reducere tematică (abstractivă), fenomenul trupului (*der Leib, meinen Leib*): „[Trupul meu] este singurul «în care sunt stăpân» absolut nemijlocit (și în special în fiecare dintre «organele» sale)”¹⁰. *Trupul meu* este principala mea posesie legitimă politic pentru că doar eu dispun în mod absolut de el; trupul viu simțit (nu corpul extins) este singura mea sferă unde nu se aplică decât jurisdicția simțirii și a resimțirii trupului, radical inaccesibilă unui alt *ego*. Mai mult, simțirea trupului mă identifică acestuia ca eu-trup; „eu simt că am trup” revine la a spune că „eu simt că sunt trup în întregul meu”, „eu sunt trup”, *ego* întrupat¹¹.

Mai departe, pe baza „*certissima et evidentissima experientia quotidie*” / „cele mai certe și mai evidente experiențe din viața de zi cu zi”¹², eu experimentez, trăind, simțind, că *pot să acționez împreună cu trupul*¹³. Este vorba aici despre o

⁹ În această privință: „Raporturile dintre suflet și trup au un prim aspect. Sufletul gândește trupul său și această gândire este cea a trupului-în-lume [...]. Îndoiala pe care sufletul o stabilește nu a tăiat nicidecum sufletul de trupul său: în nici un moment nu va fi vorba despre a reuni bucăți. Nu s-a pus, pe de o parte, sufletul și, pe de alta, trupul, ci: pe de o parte, sufletul cu conștiința trupului său și, pe de alta, realitatea acestui trup din afara conștiinței pe care o am despre el [...]”, Henri Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1969 (1962), pp. 372-373.

¹⁰ Edmund Husserl, *Meditații carteziene*, trad., cuvânt înainte și note de Aurelian Crăiuțu, București, Humanitas, 1994, § 44, p. 131.

¹¹ Privitor la echivocitatea termenului de „*corps*”; la distincția asumată de către Descartes dintre „*corps de l'homme*” și „*corps*”, paralelă distincției husserliene dintre „*der Leib*” și „*der Körper*” și distincției fenomenologiei franceze dintre „*chair*” și „*corps*”, redabilă în limba română prin „trup” și „corp”; privitor la paradoxele ontice ale trupului lui *ego* (identic și indivibil ca trup al aceluiași *ego* întreg), vezi *Descartes către Mesland*, [decembrie 1644] (AT, IV, 166-167).

¹² *Descartes către [Arnauld]*, 29 iulie 1648 (AT, V, 222).

¹³ Cf. *Descartes către Elisabeta*, [21] mai 1643 (AT, III, 664).

simțire și nu despre o conștientizare reflexivă prin care putem distinge între înclinațiile voinței către o anumită mișcare trupească și impulsul nervos (curgerea *spiritelor animale*, la Descartes, inaccesibilă conștientizării) care urmează actului de voință. Senzația puținței de mișcare, așa cum aceasta este trăită în experiența cotidiană, rămâne un fapt genuin de simțire, asemănător senzațiilor chinestezice care formează, la Husserl, unul dintre straturile pasive ale percepției externe, ireductibil la mișcările corporale exterioare reale. Aceste senzații de mișcare-percepție (a membrelor, a organelor de simț), la fel ca senzația mișcării împreună cu trupul, țin de o experiență simțită, trăită ca atare (*Erlebnis*) a lui *ego* întrupat.

Pe lângă senzația acțiunii cu trupul, *ego* are senzația „pățimirii” (*pâtir*)¹⁴ cu el; *ego* se experimentează *afectat în trupul* său: „Și pe lângă această plăcere și această durere, resimțeam de asemenea în mine foamea, setea și alte poftes [*appetitus*] asemănătoare, după cum și anumite înclinații corporale către bucurie, tristețe, furie și alte pasiuni asemănătoare” (AT, IX-1, 60; VII, 75). Dincoace de obiectele afectelor, poftelor, pasiunilor, cel care meditează pune în evidență fondul afectiv, fluctuația neobosită a acestui fond. Conștient sau nu, *ego* întrupat este situat deja factic afectiv fără urmă de neutralitate. Trupul este aici cel care îl supune afectivității pe *ego*: durerea ca atare este cea a lui *ego* întrupat; durerea este o senzație *interoceptivă* care menține în unitate trup și *ego*; durerea *trupului meu* îl donează mai întâi sieși pe *ego*, nu însă ca *ego*, ci ca *mei* (genitiv – „durerea mea”), *mihi* (dativ – „mie îmi este rău”), *me* (acuzativ – „pe mine mă doare”; ablativ – „în mine resimt durerea”).

Cu trupul în acțiunile sale, *prin* sau *întru* trup în cazul afectării și al afectivității, *ego* simte, totodată, trupul sau *între alte corpuri*: „Mai mult, am simțit că acest trup era așezat între multe alte [corpuri] [*entre beaucoup d'autres; inter alia multa corpora*], de la care el era capabil să primească diferite comodități și incomodități, și remarcam aceste comodități printr-un anumit sentiment de plăcere sau de voluptate, iar aceste incomodități printr-un sentiment de durere” (AT, IX-1, 59; VII, 74-75). Într-un mod cu totul remarcabil, „înainte” de a se deschide lumii prin percepție externă (ca prim act posibil al fenomenului lumii), *ego* simte și resimte trupul său între alte corpuri ale lumii. Așa cum trupul lui *ego* este în chip originar dezvăluit prin simțire (trupul fiind simțire), a-fi-în-lume între lucruri este un fapt ce ține la fel de originar de simțire. În această situație, lucrurile lumii nu sunt determinate perceptiv-calitativ sau drept ansambluri de corpuri fizice, ci potrivit afectării imprimate plasticității propriului trup. Plecând de la această afectare, lucrurile își dezvăluie propria fenomenalitate drept *commoda*, surse de înlesnire, avantaje, utilități; sau *incommoda*, ori dăunătoare. Simțirea lucrurilor aduce lui *ego* un mod genuin de a se orienta în lume, un mod pre-perceptiv (integrat însă percepției sensibile), un mod pulsional, o înclinație de a urmări sau de a evita: „natura mă învață că multe alte corpuri există în jurul trupului meu, dintre care pe unele trebuie să le urmăresc iar de altele să fug” (IX-1, 64-65; VII, 81).

¹⁴ *Ibidem*.

În trup, *între* alte corpuri, *ego* percepe în afara sa *calitățile* lor: „Și în afară, pe lângă extensiune, figuri, mișcări ale corpurilor, remarcam în ele duritate, căldură și toate celelalte calități care cad sub simțul tactil. Mai mult, remarcam acolo lumină, culori, mirosuri, gusturi și sunete, prin a căror varietate distingeam cerul, pământul, marea și în general toate celelalte corpuri unele de altele” (IX-1, 59). Prin intermediul realităților obiective ale percepțiilor sensibile externe, *ego* distinge între corpurile lumii. Diversității calitative percepute îi corespunde o diversitate calitativă în lucruri. Privind însă percepțiile dinspre latura simțirii lor, diversitatea percepțiilor nu este mai puțin o diversitate simțită și resimțită; iar la acest nivel, *ego* se orientează în funcție de această diversitate potrivit utilului și dăunătorului: „[...] tot ceea ce percepem prin intermediul simțurilor noastre se raportează la strânsa uniune pe care sufletul o are cu trupul, și că noi cunoaștem în chip obișnuit în ce privință corpurile din afară pot să ne aducă un profit sau să ne dăuneze”¹⁵. *Ego* întrupat – pol al interesului față de lume; diversitatea calitativă a percepțiilor lucrurilor externe – harta orientării interesate a lui *ego* prin lume. Pe deasupra, pe lângă diversitatea realității obiective a percepțiilor externe, ceea ce trebuie avut în vedere dinspre latura simțirii este tocmai resimțirea apariției lor, modul în care *ego* resimte percepția lor, stratul senzorial simțitor, deopotrivă afectat și autoafectant. Ideile percepute prin simțuri, descrie Descartes, sunt „*magis vividae et expressae, et suo etiam modo magis distinctae*” / „mult mai vii și mai expresive, și în modul lor mai distincte chiar” (VII, 75) decât cele pe care *ego* și le poate reprezenta, meditănd sau imaginând. Altfel spus, *ego* percepe realitatea obiectivă a calităților sensibile și resimte această percepție variat senzorial (mai viu, mai limpede, mai expresiv, mai șters, mai palid etc.). La nivel perceptiv, *ego* întrupat nu este pur și simplu un receptacol neutru de impresii; el este un eu-simțitor care se resimte, un *ego* vibrant, un *ego* animat de (propriile) variații de trăire senzorială.

Care este însă raportul dintre simțirea lui *ego* întrupat și exercițiul de meditație ca modalitate de reconstrucție proprie metafizicii *Meditațiilor*? Simțirea lui *ego* întrupat poate fi ea tematizată tocmai prin exercițiul meditației? – este prima ipoteză pe care urmăresc să o susțin în această secțiune.

Tematizarea simțirii lui *ego* întrupat prin exercițiul meditației trebuie să plece, cred, de la examinarea simțirii celui care meditează în *Meditația a șasea*. Examinarea simțirii este, în *Meditația a șasea*, o *meditatio* în sensul unei experiențe temporale prelungite asupra simțirii ca atare. Este vorba aici despre o temporalitate superioară, desprinsă cumva din fluxul temporal al simțirii, ce ține de activitatea sau exercițiul intelectual al celui care meditează. Să înțelegem mai precis rostul recursului la acest exercițiu. (i) Mai întâi, experiența simțirii lui *ego* întrupat nu este niciodată pură: ea cuprinde împletite în chip indistinct senzații, percepții obiectuale, interese, voliții, judecăți implicite sau înclinații de a judeca. Descartes atrage atenția asupra acestui compozit al experienței sensibile în repetate rânduri: pe larg, în *Al șaselea rând de Răspunsuri la Obiecții* (unde distinge între proces fiziologic, senzație a lui *ego* întrupat și judecăți ale intelectului, AT, IX-1, 236-237);

¹⁵ *Principes de la Philosophie*, II, § 3 (AT, IX-2, 64-65).

succint, într-o scrisoare către Arnauld. Potrivit lui Descartes, percepția omului adult cuprinde și judecăți de reflecție (*reflexiones*) care trebuie atribuite intelectului, în ciuda faptului că acestea sunt „într-atât de legate [*conjuncta*] de senzație încât apar împreună și nu par a fi deosebite reciproc”¹⁶. În lumina acestei distincții a elementelor experienței sensibile, examenul simțirii este o *meditatio*, adică o oprire sau o prelungire temporală a privirii celui care meditează asupra simțirii ca atare, separată de judecățile intelectului și ale voinței. (ii) În al doilea rând, decisiv însă de această dată, examenul simțirii este o *meditatio* pentru că, în experiența noastră sensibilă, simțirea este trecută cu vederea. Simțirea suferă de o „tendință către opacitate”¹⁷. Experiența noastră sensibilă cuprinde drept strat al său simțirea (senzația), dar prin chiar modul în care este structurată intențional experiența noastră, accentul cade pe actul de percepție al lui *ego* și mai cu seamă pe obiectul perceput. Obiectul, lucrul sensibil, este polul de interes al experienței sensibile. Contrar intenționalității atitudinii naturale, *meditatio* ca experiență temporală prelungită este cerută în examenul simțirii pentru a reține pe cel care meditează la tematizarea ei ca atare. Pe scurt: meditație și simțire fără obiectul perceput.

Examenul simțirii are nevoie, mai departe, de o *abducere mentis ab praejudiciis*. Iar ansamblul de prejudecăți de care mintea trebuie să se desprindă în tematizarea simțirii poartă numele de filosofie, în formula sa istorică de filosofie metafizică. Judecățile metafizicii generale sau ale ontologiei (știință aristotelică a determinării judicativ categoriale a lui *tó ón hé ón*) provin dintr-o activitate a gândirii (dianoetică și noetică). Judecățile și categoriile pot fi aplicate, desigur, în determinarea lucrurilor percepute sensibil („Acest trandafir este roșu”, potrivit categoriei substanței și a calității), dar ele nu se aplică direct asupra stratului simțitor al lui *ego* întrupat (posesia trupului, de exemplu, este originar o simțire a trupului), sau funcționează altfel decât substantival sau adjectival (și anume, adverbial – „simt mai viu”). Potrivit unuia dintre cele mai admirabile gesturi teoretice ale lui Descartes, examenul simțirii are nevoie de *abducere mentis ab metaphysica*. În examenul simțirii, cel care meditează trebuie să-și suspende funcțiile metafizice judicativ categoriale; cel care meditează trebuie să recurgă la un lexic non-filosofic pe care să-l resemnifice însă filosofic¹⁸.

În al treilea rând, examinarea simțirii are nevoie literalmente de o *abducere mentis a sensibus*. Prin *abducere a sensibus*, cel care meditează își desprinde

¹⁶ Descartes către [Arnauld], 29 iulie 1648 (AT, V, 221).

¹⁷ Natalie Depraz, *La lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001, p. xiii.

¹⁸ Trei idei aș dori să notez cu privire la acest raport dificil de admis între meditație și desprinderea de judecățile metafizicii: 1) în *Meditația a șasea*, Descartes nu descrie simțirea și fenomenele care țin de ea în lexicul metafizicii. Cum este descrisă simțirea? Ieșind „din lexicul metafizicii [...] elaborând concepte noi plecând de la lexicul cel mai cotidian”, Marion, *ibidem*, p. 198. 2) Din rațiuni ce țin de latura comunitară istorică a filosofiei, odată cu *Obiecții și Răspunsuri*, și în polemice ulterioare, Descartes își traduce achizițiile teoretice în lexicul metafizicii (sufletul ca „formă substanțială”, uniunea simțită ca „uniune substanțială” sau „*ens per se*” etc., vezi Étienne Gilson, *Index Scolastico-Cartésien*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1979, pp. 297–306). 3) Traducerile lui Descartes în lexicul metafizicii sunt, de cele mai multe ori, deplasări, deturnări, suprainterpretări ale conceptelor metafizice, lăsate aparent neschimbate – Marion, *ibidem*.

mintea de simțuri nu pentru a înlesni accesul la concepția lucrurilor pur intelectuale, ci pentru a retrage *positum*-ul teoretic (ideile clare și distincte, judecățile, habitualitățile teoretice) care riscă să acopere experiența simțirii. Este vorba aici, caz unic în *Meditațiile* lui Descartes, despre o schimbare de direcție a actului de *abductio*, autorizată însă literal chiar de acest act. Prin *abductio*, simțirea este lăsată liberă, iar cel care meditează poate examina semnificația simțirii potrivit modului în care simțirea îi apare, este trăită sau resimțită. *Abductio mentis* este un act de desprindere de simțuri pentru a examina lateral simțirea simțurilor.

Trebuie să ne întrebăm în acest punct: în vederea a ce este examinată simțirea? Faptul că Descartes își propune, în *Meditația a șasea*, o demonstrație certă a existenței lucrurilor materiale nu poate fi tăgăduit. Ce semnificație are atunci examinarea simțirii pentru demonstrația existenței lucrurilor materiale? Cea de-a doua ipoteză a acestei secțiuni este că, prin meditație, cel care meditează pune în evidență fenomenul simțirii. Cel care meditează vede ceea ce tot el/ego întrupat simte și resimte: vede eidetica și modalitățile proprii fenomenului simțirii. Cu alte cuvinte, în cel mai de jos punct al arcului de cerc al metafizicii carteziene, *ego* întrupat simte și resimte lucrurile lumii în masivitatea donației lor. La acest nivel, *ego* vede eidetica simțirii și modalitățile în care lucrurile materiale se dau simțirii sale. Faptul că lucrurile se dau într-un mod esențial diferit de ceea ce poate produce, *ego* intelect asigură, în proiect metafizic cartezian, dovada existenței lor. Eidetica și modalitățile proprii simțirii oferă „demonstrația certă” a existenței lucrurilor materiale. În chip surprinzător, Descartes însuși își propune astfel demersul: „[...] căci nu am dovedit existența lucrurilor materiale din faptul că ideile lor se găesc în noi, ci din faptul că ele vin la noi în așa fel încât să fim conștienți că nu sunt produse de noi, ci că ele vin din altă parte”¹⁹. Să reluăm, mai departe, unele dintre trăirile de simțire examinate în acest studiu și să punem în evidență, pe scurt, *eidōs*-ul și modalitățile proprii fenomenului simțirii.

Trăsătura de esență a simțirii este *pasivitatea*: „[...] se întâlnește în mine o anumită facultate pasivă de a simți [*passiva quaedam facultas sentiendi*], adică de a primi [*recipiendi*] și de a cunoaște ideile lucrurilor sensibile” (AT, IX-1, 63; VII, 79). Pasivitatea simțirii trebuie luată într-un sens cu totul remarcabil: ea nu se referă doar la faptul că *ego* trup este pasiv față de acțiunea anumitor obiecte externe care pot impresiona organele de simț, ci, într-un sens mai adânc, ca pasivitate a simțirii înseși. Mai precis, pasivitatea simțirii este capacitatea lui *ego* întrupat de a primi și de a cunoaște; de a cunoaște primind. Pasiv, *ego* trup nu primește însă lucruri, ci primește propria sa rezonanță, vibrație, propria sa modificare (ideea lucrului sensibil fiind o modificare a gândirii întrupate). Pasiv, *ego* nu are inițiativa simțirii lucrurilor, ci se descoperă pe sine expus inițiativei lor (fie a propriului trup, fie a celorlalte lucruri).

¹⁹ „[...] *non enim rerum materialium existentiam ex eo probavi, quod earum ideæ sint in nobis, sed ex eo, quod nobis sic adveniant, ut simus conscii, non a nobis fieri, sed aliunde advenire*”, *Descartes către Hyperaspistes* [august 1641] (AT, III, 428-429); sublinirea mea. Vezi și *Principia philosophiæ*, II, § 1 (AT, VIII, 40).

Plecând de la acest *eidōs* al simțirii, toate trăirile de simțire ale lui *ego* întrupat sunt traversate de pasivitate; ele sunt ceea ce sunt prin faptul că sunt pasive. Simțirea trupului este, în această lumină, pasivitate la *modul afectării*. Afectarea simțirii pasive a trupului este o primă modalitate a fenomenului simțirii: „Natura mă învață, de asemenea, prin aceste senzații de durere, de foame, de sete etc. că nu sunt numai instalat în trupul meu, precum un cârmaci în corabia sa, ci, pe lângă aceasta, că îi sunt foarte strâns legat [*arctissime esse conjunctum*] și într-atât de confundat și de amestecat cu el, încât parcă alcătuiesc cu el un singur tot [...]. Căci într-adevăr toate aceste senzații de foame, de sete, de durere etc. nu sunt altceva decât anumite moduri confuze de a gândi, care provin și depind de uniunea și parcă de amestecul dintre minte și trup” (AT, IX-1, 64). De aici, două observații: (i) Descartes nu descrie faptul uniunii lui *ego* întrupat potrivit cuplului aristotelic *dynamis-entelécheia*²⁰ (unde *entelécheia* ca *psyché* definește starea de împlinire, de desăvârșire a trupului) sau potrivit doar analogiei dintre cârmaci și corabie²¹, ci prin apelul la senzațiile interoceptive (îndeosebi la cea de durere). Faptul că durerea preia în discursul cartezian o funcție de temei al dovezii uniunii strânse dintre minte și trup, este recunoscut de către Descartes ca fiind propria sa inovație în privința temei uniunii minte-trup: „m-am slujit de temeiuri care sunt astfel încât nu-mi aduc aminte să fi citit vreodată altundeva altele într-atât de puternice și de convingătoare”²²; iar către discipolul său, Regius: „poți [să explici uniunea] ca mine în *Metafizica* mea, spunând că percepem că senzația de durere, și toate celelalte, nu sunt gânduri pure al minții distincte de trup, ci percepții confuze ale acesteia, care este unită în chip real [cu trupul]”²³. (ii) În al doilea rând, tema uniunii minte-trup face parte, în cadrul *Meditației a șasea*, din tema mai largă a fenomenului simțirii lucrurilor materiale. Într-o ordine a evidențierii acestui fenomen, uniunea minte-trup primează: în trup, prin trup, între alte corpuri – celelalte lucruri materiale își dezvăluie fenomenalitatea, plecând de la *ego* trup. Înainte, așadar, ca lucrurile să fie cunoscute clar și distinct prin intelect, ele își dezvăluie fenomenalitatea simțirii lui *ego* întrupat.

O a doua modalitate a fenomenului simțirii lucrurilor materiale este *facticitatea*. La fel ca *afectarea*, *facticitatea* este o modalitate a simțirii pasive. Simțirea trupului – simțirea lucrurilor materiale *se dau* „fără ca consimțământul meu să fie cerut în privința lor, astfel încât eu nu puteam simți vreun obiect, oricâtă voința aș fi avut,

²⁰ „[...] sufletul este actul prim [*entelécheia he proté*] al corpului natural având ca potență viața”, Aristotel, *Despre suflet*, trad. și comentarii de Alexander Baumgarten, București, Univers Enciclopedic Gold, 2015 (2013), II, 1, 421a, 27–28.

²¹ Atribuită de tradiție lui Platon și criticată de Aristotel: „Apoi, nu este limpede dacă sufletul este actul corpului astfel sau dacă el este ca și corăbierul [*plotèr*] pentru corabie”, *Despre suflet*, II, 1, 413a, 8–9; respectiv de Plotin: „[...] se spune și că sufletul se află în corp asemeni corăbierului [*kubernétes*] în corabie. Pentru că arată că sufletul este separabil de corp, afirmația este bună, dar pentru modul în care este prezent [...] ea nu mai explică nimic. Ca și călător [*plotèr*], el se află pe navă accidental; dar cum se află ca și corăbier? Căci el nu se află în toată corabia, așa ca sufletul în corp”, *Enneade*, III–V, IV, ediție bilingvă, trad. și comentarii de Vasile Rus, Liliana Peculea, Marilena Vlad, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea, Elena Mihai, București, Iri, 2005, IV, 3, 21, p. 285.

²² *Quatrième Réponses* (AT, IX-1, 177).

²³ *Descartes către Regius* [sfârșit de ianuarie 1642] (AT, III, 493).

dacă el nu s-ar fi aflat prezent la organul unuia dintre simțurile mele; și nu era nicidecum în puterea mea să nu îl simt, atunci când el era prezent acolo” (AT, IX–1, 59). Fără consimțământul lui *ego*, împotriva voinței acestuia, lucrul material *se dă*. Simțirea și resimțirea impresiei pe care lucrul o imprimă plasticității trupului simțitor *se dau*. Lucrul se donează factic lui *ego*. Vine la el, vine peste el ca *advenire*. Îi confruntă libertatea de a dispune de lucru, la fel cum îi confruntă libertatea de a dispune de sine. Această facticitate a donației lucrurilor materiale pe care *ego* trup pasiv o simte este cea care atestă existența lucrurilor materiale. Lucrurile materiale nu există pentru că *ego* le vede, ci pentru că *ego* le primește indiferent de libertatea lui. Lucrurile materiale există prin facticitatea lor simțită.

Anticipat deja în două rânduri în studiul de față, o a treia modalitate a fenomenului simțirii lucrurilor materiale este *hyleticul*. Lucrurile materiale există pentru că simțirea lor pasivă nu este pur și simplu o receptare neutră, redată prin realitatea obiectivă a percepției lor. *Hyleticul* este modul în care vibrează simțirea pasivă și care nu poate fi pus pe seama lui *ego cogito* pur, ci a lui *ego* întrupat afectat de lucrurile materiale. Să înțelegem mai precis acest lucru. Identificarea și descrierea stratului *hyletic* al percepției lui *ego* întrupat este unul dintre rezultatele remarcabile ale fenomenologiei lui Husserl, expusă mai cu seamă în *Ideii II*. Cuprinzând tot felul de senzații (sentimente senzuale (*simlichen Gefühle*), senzații de tensiune energetică sau de relaxare, senzații de constrângere interioară (paralizie, eliberare, ușurare), stimuli senzoriali etc.), stratul senzorial *hyletic* aparține trupului, este localizabil în trup. Acesta constituie stratul primar pe care se sprijină viața conștiinței intenționale perceptivă, judicativ-volitivă și de valoare²⁴. Tematizarea genetic-fenomenologică a stratului senzorial-*hyletic* nu se regăsește, desigur, în proiectul metafizicii *Meditațiilor*; Descartes, metafizician, nu urmărește o constituire genetică a experienței sensibile drept sol al experienței de cunoaștere a lumii²⁵. Regăsim însă la Descartes o identificare a *hyleticului* ca reziduu în cuprinsul percepției sensibile. Este vorba, mai precis, despre un reziduu *hyletic* obținut prin comparația dintre percepțiile lucrurilor sensibile și ideile obiectelor metafizice puse în evidență de către cel care meditează (AT, IX–1, 60; VII, 75). Așa cum notam mai sus, acest reziduu privește simțirea ca atare și nu realitatea obiectivă a percepției sensibile; el privește efectul trăit, subiectiv al simțirii lui *ego*. Reziduuul *hyletic* este ceea ce este subiectiv prin excelență într-o senzație – subiectivitatea resimțitoare. Intim simțirii, el este totuși și cel mai străin/straniu simțirii, pentru că nu este animat de un *ego*, ci *ego* îl experimentează pasiv. Cel mai intim lui *ego* sensibil, reziduuul *hyletic* trimite în cea mai mare măsură către un altceva decât *ego*. Reziduuul *hyletic* atestă existența diferită de *ego*. Descartes conchide pe baza acestui reziduu: „era necesar ca [ideile lucrurilor sensibile] să fie cauzate de mine de către alte lucruri” (AT, IX–1, 60).

²⁴ Vezi Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book, Studies in the Phenomenology of Constitution*, trad. de Richard Rojcewicz și André Schuwer, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2000 (1989), § 39, pp. 160–161.

²⁵ După cum vom vedea în curând, existența și cunoașterea lucrurilor materiale aparțin unor planuri distincte (cel al simțirii, respectiv, al intelectului) fără continuitate între ele.

Într-un ultim rând, *pragmaticul* este o altă modalitate a fenomenului simțirii pasive a lucrurilor materiale. Este vorba despre pragmaticul împletit cu afectivitate și suportat pasiv de către un *ego* trup. Afectat pasiv de lucruri sau de propriul trup, *ego* trup simte și resimte lucrurile potrivit întotdeauna unui indice pragmatic-afectiv: senzațiile interoceptive sunt resimțite potrivit plăcerii sau durerii; percepțiile sensibile sunt trăite drept „agreabile sau dezagreabile”; lucrurile apar simțirii drept surse de comodități și incomodități (AT, IX-1, 64-65)²⁶. Dincoace de cunoașterea lucrurilor, de determinarea lor ontologică operată judicativ; dincoace chiar de intenția/vizarea ustensilică a lucrurilor lumii pe baza unui sens de prealabil a lumii ca „ansamblu ustensilic” (Heidegger), lucrurile își dezvăluie simțirii pasive fenomenalitatea lor pragmatic-afectivă²⁷.

Examinată astfel, în lumina ipotezei meditației metafizice, simțirea este calea privilegiată în *Meditația a șasea* prin care existența lucrurilor materiale este „dovedită”. Dovada, atât cât poate fi vorba de așa ceva, este mai curând o evidențiere a fenomenului simțirii lucrurilor materiale. Ceea ce există este atestat prin modurile și în straturile simțirii pasive. Într-un anume sens, nu neapărat îndepărtat de filosofia lui Descartes, simțirea *este* fenomenul lucrurilor materiale.

3. MEDITAȚIE ȘI CUNOAȘTEREA LUCRURILOR MATERIALE

Lucrurile materiale existente sunt cunoscute însă prin simțire? Simțirea lucrurilor materiale este ea un fapt de cunoaștere? Cum sunt cunoscute lucrurile materiale și proprietățile lor? – este cea de-a doua temă majoră a *Meditației a șasea*. Această temă atinge subiecte precum cunoașterea clară și distinctă a lucrurilor materiale prin intelect, distincția reală dintre minte și corpul fizic extins (trupul mașina fiind aici inclus), explicația mecanicistă a fiziologiei subiacente percepțiilor sensibile. Îmi propun în această secțiune să examinez tema cunoașterii lucrurilor materiale din perspectiva ipotezei meditației metafizice. Cunoașterea intelectuală, distincția reală, explicația mecanicistă a fiziologiei senzațiilor pun în evidență, voi susține mai întâi, modul în care mintea și lucrurile materiale sunt articulate împreună în actul cunoașterii.

Privitor la *cunoașterea lucrurilor materiale*, ceea ce putem observa este faptul că percepțiile sensibile sunt situate de la bun început în exteriorul acestei problematice. Descartes „eludează”²⁸ analiza percepției sensibile în vederea determinării

²⁶ Vezi și *Principes de la philosophie*, II, § 3 (AT, IX-2, 64-65); *Passions de l'âme*, I, § 52 (AT, XI, 372).

²⁷ Jean-Luc Marion comentează judicios modul pragmatic în care *ego* întrupat deschide sau primește fenomenalitatea lumii: „Afecțiunea trupului prin prima exterioritate nu se joacă, așadar, în termeni de cunoaștere (clară și distinctă, potrivit naturilor simple materiale), ci în termeni de uzaj, potrivit in/conveniențelor sau in/comodităților lucrurilor lumii pentru viața trupului meu”, *ibidem*, p. 81.

²⁸ Cf. Gary Hatfield, „The senses and the Fleshless Eye: the Meditations as Cognitive Exercises”, în *Essays on Descartes' Meditations*, ed. de Amélie Oksenberg Rorty, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1986, p. 68.

valorii ei reprezentative și deplasează problema cunoașterii lucrurilor materiale în orizontul *ideilor clare și distincte ale intelectului*: „Cu toate acestea, [lucrurile materiale] nu sunt poate în întregime așa cum le percepem prin simțuri, căci această percepție a simțurilor este foarte obscură și confuză în mai multe privințe; dar, cel puțin, trebuie să recunoaștem că toate lucrurile pe care le concepem în mod clar și distinct despre ele, adică toate lucrurile, în general vorbind, care sunt cuprinse în obiectul Geometriei speculative [*dans l'objet de la Géométrie spéculative; in purae Matheseos objecto*] se regăsesc în ele cu adevărat” (AT, IX-1, 63; VII, 80). Cunoașterea este un fapt al clarității și distincției concepției intelectului. Obiectul cunoașterii clare și distincte nu poate fi decât obiectul lui *Mathesis*, știință a ordinii și a măsurii, sau obiectul geometric cu proprietăți cantitative și cinematice (număr, figură, mărime, situare în raport cu alte figuri, dispunere sau aranjament al părților, mișcare locală și privație a mișcării). Puse în corespondență, obiectul geometric este cunoscut cu *claritate* întrucât este accesibil în chip eidetic; esențialitatea sa inteligibilă este un obiect al percepției lui *ego* intelect. Cunoașterea obiectului geometric este *distinctă* pentru că se aplică unui singur registru de inteligibilitate (extensiunea pură) în cadrul căruia obiectul se distinge prin proprietățile sale de alte obiecte. Obiectul geometric este *cert* deoarece nu suportă variații de percepție care să îi modifice sensul; certitudinea sa este accesibilă deodată percepției intelectuale și este independentă de timpul subiectiv, de ocaziile în care subiectul cunoașterii îl are în vedere. Privită din acest orizont (cel al clarității și distincției concepției intelectului) și pe baza acestui sens de cunoaștere (este cunoscut/adevărat doar ceea ce poate fi obiect clar și distinct), percepția sensibilă rămâne exterioară cunoașterii. Percepția sensibilă nu poate primi sensul de cunoaștere. Ea este caracterizată, notează Descartes, de obscuritate și confuzie. Obiectul simțit al percepției sensibile nu se poate oferi în chip clar cunoașterii pentru că percepția sa este însoțită/adumbrită de variațiile senzoriale proprii lui *ego* întrupat. Confuz, obiectul percepției sensibile nu aparține nici numai minții, nici numai extensiunii, ci uniunii dintre ele. Incert – întrucât conținutul obiectului sensibil se modifică cu fiecare variație a experienței sensibile lui *ego* întrupat (modificări ale simțirii trupului, ale perspectivei percepției și a poziției trupului, a condițiilor externe de percepție etc.). Pe scurt, simțirea nu poate primi sensul de cunoaștere. Cunoașterea este un fapt exclusiv al concepției clare și distincte a intelectului: „Căci mi se pare că minții singure [*ad mentem solam*], și nu compusului minții și a trupului, îi aparține cunoașterea adevărului acestor lucruri” (AT, IX-1, 65-66; VII, 83).

Se regăsesc însă cu adevărat în lucrurile materiale proprietățile cuprinse în obiectul lui *mathesis*? Determinațiile ordinii și măsurii, determinațiile obiectului geometriei analitice sunt atribuite, în toate operele filosofiei lui Descartes, de la *Reguli* până la *Pasiunile sufletului*, drept determinații ontologice ale lucrurilor materiale. Au aceste determinații o valabilitate ontică? *Există* ele în lucruri?²⁹ La care putem

²⁹ Potrivit deciziei lui Descartes, filosof natural (fizician), eidetica obiectului geometriei analitice este suprapusă existenței lucrurilor materiale percepute sensibil. Nu este vorba, altfel spus, despre o simplă priză a matematicului în cadrul experienței sensibile, ci de o constituire a obiectivității

să răspundem, mai întâi, că ceea ce poate fi cunoscut în chip clar și distinct (figura, mărimea etc.) nu este un obiect de percepție sensibilă. Cunoașterea clară și distinctă a lucrurilor materiale nu pleacă de la lucrurile materiale percepute, ci, dintr-o direcție opusă, de la cunoașterea matematică înnăscută sau accesibilă intelectului *independent* de experiența sensibilă: „[...] în primul rând, am avut, în general, în vedere toate noțiunile clare și distincte care pot fi în intelectul nostru cu privire la lucrurile materiale, și că, negăsind altele decât cele pe care le aveam despre figuri, mărimi și mișcări, și reguli potrivit cărora aceste trei lucruri pot fi diversificate unul prin celălalt, reguli care sunt principiile Geometriei și ale Mecanicii, am socotit că era necesar ca toată cunoașterea pe care oamenii o pot avea despre natură să fie scoasă din aceea singură.”³⁰ Într-un mod indirect, figura (lucrurile sensibile au un contur figurat), mărimea (lucrurile sensibile au o mărime), mișcările, numărul nu sunt totuși percepute sensibil? La care Descartes avea să răspundă, tot în *Principiile filosofiei*, că acestea sunt cunoscute „cu totul altfel” decât calitățile sensibile: „tot la fel, simțurile noastre sau mai degrabă intelectul face să le percepem” (IX–2, 57–58). Figurile, mărimile etc. pe care, într-adevăr, le percepem sensibil sunt, de fapt, obiecte ale intelectului nostru. În cadrul experienței sensibile, intelectul nostru este cel care efectuează, cu o promptitudine implicită, judecăți și raționamente prin care cunoaștem, în fapt, mărimea, figura etc.: „mărimea, distanța, figura nu sunt percepute decât prin raționament, deducându-le unele din altele”³¹. Cunoaștem, mai pe larg, determinațiile geometrice ale unui lucru sensibil nu pentru că suntem afectați de el/avem contactul sau senzorial (necesar, desigur, dar nu suficient), ci pentru că, pe baza cunoașterii matematice înnăscute minții, noi efectuăm spontan și prompt judecați și raționamente: nu vedem distanța, dar o deducem în funcție de situarea trupului și mărimea obiectului perceput sensibil; nu vedem mărimea unui obiect, dar o cunoaștem în funcție de trupul reper și de distanța până la obiectul respectiv; nu vedem figura, dar o cunoaștem, luând în calcul: distanța, mărimea, modul perspectiv al lui *ego* întrupat de a vedea. Cunoașterea lucrurilor materiale se petrece, așadar, pe baza unei cunoașteri clare și distincte înnăscute minții omenești prin care prelucrăm matematic percepțiile lucrurilor date senzorial. Este ca și cum cunoașterea intelectului ar produce de la sine noi obiecte „accesibile” senzorial sau, mai bine spus, împletite cu senzațiile în experiența sensibilă. Proprietățile matematice

lucrurilor sensibile prin cunoașterea matematică intelectuală. De aici, insurmontabile aporii, dintre care cea mai vizibilă ține de principiul individualității lucrurilor sensibile: la nivel sensibil, corpurile naturale apar în individualitatea lor (neproblematică); la nivel intelectual matematic, obiectul geometric este „individualizat” prin intermediul figurii și a proprietăților sale esențiale; suprapusă corpului natural sensibil, individuarea prin figură poate să asigure o individuare coerentă a corpului natural sensibil? Cu privire la două posibile alternative de răspuns, vezi Mihnea Dobre, „The Vanishing Nature of Body in Descartes’s Natural Philosophy”, în *Vanishing Matter and the Laws of Motion. Descartes and Beyond*, ed. de Dana Jalobeanu și Peter R. Anstey, New York, Routledge, 2013, pp. 11–30; respectiv, Vlad Alexandrescu, *Croisées de la Modernité. Hypostases de l’esprit et de l’individu au XVIIe siècle*, București, Zeta Books, 2012, Cap. 2. „Mais ou commence le corps physique?”, pp. 54–81.

³⁰ *Principes*, II, § 203 (AT, IX–2, 321).

³¹ *Sixième Réponses* (AT, IX–1, 237).

se regăsesc în lucrurile materiale, dar nu ca obiecte ale percepțiilor senzoriale. Independente de acestea, proprietățile matematice ale lucrurilor materiale sunt cunoscute prin *ego* intelect. *Independența* intelectului față de simțuri este, putem admite, un prim element al modului în care mintea și lucrurile sunt articulate în cunoaștere.

Distincția reală este, mai departe, cel de-al doilea subiect tratat de către Descartes în orizontul cunoașterii lucrurilor materiale. Distincția reală dintre minte și corp sau *dualismul substanțial* este, fără îndoială, cea mai cunoscută concepție ontologică din filosofia lui Descartes. Fără a-mi propune, în continuare, o reconstrucție istorico-filosofică a concepției dualismului cartezian³², interesul meu este mărginit la evidențierea modului în care această concepție este stabilită de către Descartes și a semnificației sale pentru tema cunoașterii lucrurilor materiale.

În acest sens, distincția reală este un fapt de cunoaștere clară și distinctă a intelectului: „[...] pentru că, pe de o parte, am o clară și distinctă idee despre mine însumi, întru cât sunt doar un lucru care gândește [*une chose qui pense; res cogitans*] și neîntins, și că, pe de altă parte, am o idee distinctă a corpului, întru cât este doar un lucru întins [*une chose étendue; res extensa*] și care nu gândește, este cert că acest eu, adică sufletul meu, prin care sunt ceea ce sunt, este în întregime și în chip veritabil distinct de trupul meu, și că el poate fi sau exista fără el” (AT, IX–1, 62; VII, 78). Privit din perspectiva cunoașterii clare și distincte, *ego cogito* este cunoscut cu certitudine ca fundament al tuturor actelor sale, adică al actelor operate prin *cogitatio de și pentru un ego*. *Cogitatio* este funcția generală a acestor acte și o proprietate sau un atribut esențial al lui *ego* (cf. *Meditației a doua*). Spre deosebire de *cogitatio*, întinderea sau extensiunea pură este determinația esențială a tuturor obiectele geometrice și a proprietăților lor. Din perspectiva cunoașterii clare și distincte (nu a simțirii lui *ego* întrupat), dublată de veracitatea divină, *ego cogito* este un lucru adevărat (un *res*), la fel cum *extensio* este un lucru adevărat (un *res*), deosebite și distincte în realitate unul de altul. Cu o deosebire însă pe care putem să o precizăm: dacă *res cogitans* există prin simplul act al lui *ego cogito* și este pus în evidență nu prin simțire, ci prin *negație* (un act de recuperare a lui *ego* din orice fenomen, din orice *positum*), *res extensa* are, în continuare, nevoie de simțire. *Res extensa* este un obiect de cunoaștere în care simțirea nu intervine; dar simțirea intervine pentru a-i asigura existența. Într-un mod nu lipsit de dificultăți, simțirea susține distincția reală, asigurând existența pentru *res* întins. În lipsa simțirii, distincția reală și-ar pierde realitatea; recursul la veracitatea divină, oricât este de important din punct de vedere metafizic, nu întemeiază decât adevărul posibilității, nu și realitatea sau efectivitatea lui *res*.

Un al doilea argument întrebuițat de către Descartes în *Meditația a șasea* în vederea stabilirii distincției reale pleacă de la analiza celor două *naturi* cuprinse în ideile clare și distincte de minte și corp: „este o mare deosebire între minte și corp,

³² Vezi, în acest sens, Marleen Rozemond, *Descartes's Dualism*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.

prin faptul că corpul, prin natura sa, este întotdeauna divizibil, și că mintea este în întregime indivizibilă” (AT, IX-1, 68). În orizontul aceleiași cunoașteri clare și distincte, analiza naturilor de gândire și întindere adâncește realitatea distincției. *Indivizibilitatea* naturii minții este stabilită prin cunoaștere clară și distinctă: deși *ego* este subiectul unei varietăți de acte (voliție, concepție, imaginație, simțire etc.) desfășurate temporal, aceasta varietate și succesiunea lor temporală nu îl împart pe *ego*. Actele lui *ego* sunt traversate de aceeași funcție cogitativă de la un capăt la altul. Temporalitatea lui *ego* este *cogitatio* (cf. *Meditației a doua*). Identitatea temporală a funcției cogitative asigură identitatea/permanența în timp a lui *ego* și unitatea acestuia. Desigur, *ego* și *cogitatio* sunt mai degrabă corelate drept *ego cogitans* – funcție *egotică* sau *egocentrică* pur și simplu. Este însă *divizibilitatea* o proprietate de esență a corpurilor materiale? Sunt corpurile naturale divizibile prin natură? Nu, în măsura în care corpurile naturale sunt concepute potrivit *phýsis*-ului aristotelic; privite astfel, corpurile naturale au o mișcare proprie reglată de *ousía* în vederea împlinirii lor ca *entelécheia*, mișcare care nu poate fi divizată prin natură. Da, câtă vreme extensiunea geometrică, obiect al ideii clare și distincte, constituie natura lucrurilor materiale. Extensiunea pură geometrică asigură, prin figură, individualitatea corpurilor materiale. Iar prin natura sa extinsă, figura poate fi divizată. Fără a mai fi vorba despre aceeași figură cu proprietățile sale esențiale și, implicit, despre același corp, ceea ce rezultă în urma diviziunii nu sunt mai puțin figuri și, implicit, mai puțin corpuri, *alte* corpuri însă. Divizibile, astfel, potrivit naturii lor extinse, corpurile materiale își pierd individualitatea (unitatea) pentru a deveni alte corpuri materiale. Divizibilitatea lucrurilor materiale extinse prin natură se opune, așadar, indivizibilității lui *ego cogitans*. În lumina analizei naturii de gândire și de extensiune cuprinse în ideile lor clare și distincte, raportul indivizibil-divizibil confirmă distincția reală și aprofundează realitatea acestei distincții.

Concepția trupului mașină este, mai departe, în *Meditația a șasea* (IX-1, 67), rezultatul conjugat al cunoașterii clare și distincte și al distincției reale dintre minte și corp: „Și așa cum un orologiu, compus din roți și din contragreutăți, nu respectă mai puțin exact toate legile naturii, atunci când este prost făcut [...] tot așa și dacă iau în considerare trupul omului ca fiind o mașină astfel construită și compusă din oase, nervi, mușchi, vene, sânge și piele, încât chiar dacă nu s-ar afla în el o minte, nu ar înceta să se miște în exact aceleași feluri în care o face în prezent, atunci când nu se mișcă prin îndrumarea voinței, nici, în consecință, cu ajutorul minții, ci doar prin dispunerea organelor sale” (AT, IX-1, 67). Să înțelegem, mai precis, concepția trupului mașină ca obiect al cunoașterii clare și distincte și al distincției reale. Trupul mașină este, mai întâi, obiect de cunoaștere, ceea ce înseamnă că trupul nu este avut în vedere ca simțire sau ca *ego* întrupat. Cunoașterea operează în exteriorul simțirii. Ea pune la distanță și instituie un obiect. Obiectul trup mașină nu este trupul simțit/trăit de un *ego*, ci, în sens radical, altceva, un „alt” obiect. Este un obiect de percepție intelectuală, accesibil percepției sensibile prin descrierile și imaginile anatomice sau prin analogie cu obiectele tehnice. Important de subliniat

este însă caracterul perceptiv intelectual și non-sensibil al obiectului trup mașină. Obiectul trup mașină este un obiect matematic; el este esențialmente un sistem integrat de sisteme constituite și descriptibile matematic. În al doilea rând, trupul mașină este obiect al distincției reale. Trupul mașină este distinct real de minte pentru că de la bun început el este conceput fără minte, fără un *ego*. Este trupul descris „în parte”³³, fără *ego*; este trupul fără „nici un suflet rațional”³⁴. Conceput clar și distinct, trupul mașină aparține registrului de inteligibilitate a lui *res extensa*. Este determinat, în acest sens, potrivit proprietăților geometrice și cinematice: are o figură, este un asamblaj de părți/figuri. Funcțiile sale (digestia, bătaia inimii, circulația sângelui în artere și în vene, respirația, recepția stimulilor senzoriali, locomoția etc.) sunt explicabile prin legile de mișcare ale naturii (mișcarea rectilinieară, respectiv, transmiterea cantității de mișcare prin contact sau coliziune particulelor) și sunt produse de dispunerea organelor, de căldura inimii și de agitația „spiritelor animale” (particule subtile de materie rezultate prin încălzirea și rarefierea sângelui în inimă, și responsabile de transmiterea excitațiilor nervoase). În registrul lui *res extensa*, trupul este alcătuit și funcționează în analogie cu mașinile sau automatele. Asemenea automatelor, trupul mașina este (principial) transparent cunoașterii, explicabil, predictibil, reparabil în caz de funcționare naturală în dezacord cu teleologia atribuită lui (conservarea sănătății omului întreg).

Distincția minte–corp potrivit concepției clare și distincte, distincția potrivit naturii minții indivizibile și a naturii divizibile a corpului, trupul mașină distinct de minte și *ego* întrupat – cele trei concepții reunite în examinarea subiectului distincției reale pun în evidență un al doilea mod care structurează cunoașterea lucrurilor materiale: *distincția*. *Distincția* este un element structural al cunoașterii lucrurilor materiale: pe de o parte, *ego*, pe de altă parte, lucrurile cunoscute. Pe de o parte, *ego* centru luminos al condițiilor cunoașterii clare și distincte, pe de altă parte, lucrurile obiecte geometrice corespunzătoare acelei cunoașteri. *Distincția* este modul în care *ego* și lumea sunt poziționate în și prin cunoaștere.

Tema cunoașterii lucrurilor materiale atinge, în al treilea rând, subiectul *explicației mecaniciste a fiziologiei subiacente percepțiilor sensibile*. Încă din 1633, odată cu tratatul de filosofie naturală, *Omul*, fiziologia întregii mașinării a trupului omenesc primea o explicație mecanicistă, elaborată pe baza fundamentelor fizicii carteziene (ontologia geometrică a corpurilor laolaltă cu legile de mișcare ale naturii). În *Meditația a șasea*, Descartes are în vedere în mod deosebit explicația fiziologiei senzației de durere: „[...] când resimt durerea în picior, fizica mă învață că această senzație se transmite prin intermediul nervilor răspândiți în picior, care, fiind întinși precum corzile de acolo până la creier, atunci când se trage de ei în picior, ei trag în același timp și de locul din creier de unde vin și în care ajung și excită acolo o anumită mișcare, pe care natura a instituit-o pentru a da minții

³³ *L'Homme*, I (AT, XI, 118).

³⁴ *Discours de la méthode*, V (AT, VI, 46).

senzația de durere, ca și cum durerea era în picior” (AT, IX–1, 69). Durerea, senzație a rănirii sau a bolii lui *ego* întrupat³⁵, este explicată aici din perspectiva funcționării fiziologice a trupului mașină. Fără a intra în detaliile anatomice și fiziologice expuse de către Descartes în *Omul*, putem totuși nota că senzația de durere este prilejuită de o excitație puternică a nervilor cauzată de modificarea violentă a figurii și a dispunerii părților membrului afectat. Această excitație este transmisă creierului, în mod rectilinear, prin intermediul nervilor. Acolo, la nivelul glandei pineale, este produsă o agitație a spiritelor animale, resimțită de către *ego* întrupat ca durere localizabilă în membrul său.

Important de subliniat în privința exemplului ales de care Descartes este semnificația sa paradigmatică pentru explicația tuturor celorlalte percepții: „trebuie să judecăm la fel despre toate celelalte percepții ale simțurilor noastre” (IX–1, 69). În acest sens, de exemplu, percepția vizuală a culorii, tratată pe larg în *Dioptrica* (I, IV), este produsă de o modificare a dispunerii părților organului de simț în urma contactului cu particulele de lumină reflectate de pe suprafața corpurilor materiale. Atingând ochiul cu viteze de rotație diferite, particulele de lumină modifică variat părțile ochiului. Acestea determină, mai departe, variații ale excitațiilor nervului optic, care, transmise glandei pineale, produc variații în agitația (curgerea) spiritelor animale. Culoarea, în perspectiva explicației fiziologic mecaniciste, este percepția lui *ego* întrupat prilejuită de „variațiile din (amplitudinea?) curgerii spiritelor animale”³⁶.

Deopotrivă de importantă este însă semnificația explicației mecaniciste a percepțiilor sensibile pentru tema cunoașterii lucrurilor materiale. Cunoașterea lucrurilor materiale stă, la Descartes, sub semnul *neasemănării*: între senzația de durere și modificarea figurii membrului sau excitația nervoasă, nu există un raport de asemănare sau de similitudine. Între percepția simțită a culorii și modificările variate ale organului de simț sau variațiile excitațiilor nervoase, nu poate fi admis un raport de asemănare. În această privință, cunoașterea lucrurilor materiale la Descartes are o semnificație opusă față de cea a cunoașterii la Aristotel. Pentru acesta din urmă, cunoașterea lucrurilor materiale prin percepție este o mediere de la neasemănător la asemănător. Culoarea corpului, accident real al acestuia, este percepută, prin mediul transparent, de sufletul senzitiv situat în ochi. Neasemănători în primă instanță, culoarea corpului și sufletul senzitiv devin asemănători (*tá homoía*) în actul percepției³⁷. Opusă teoriei percepției sensibile la Aristotel, cunoașterea lucrurilor materiale la Descartes se află într-un raport de neasemănare cu percepția lor sensibilă.

Este însă tema cunoașterii lucrurilor materiale reconstruită pe temeiul unui exercițiu de meditație metafizică? Experiența temporală, desprinderea de simțuri și

³⁵ Vezi Vincent Aucante, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, pp. 367–369.

³⁶ Gary Hatfield, *op. cit.*, p. 58.

³⁷ Vezi *Despre suflet*, II, 5.

de prejudecăți sunt ele operaționale în tematizarea modului în care *ego* și lucrurile sunt articulate în cunoaștere? Ceea ce trebuie subliniat de la bun început este faptul că *scientia*, cunoașterea sau filosofia naturală la Descartes (fizica, laolaltă cu domeniile specifice de aplicație: mecanica, medicina și morala³⁸) sunt deosebite de meditația metafizică. Atât în dimensiunea sa teoretică, cât și în exercițiul aplicării sale experimentale, știința nu este un obiect de meditație metafizică. Cele două se deosebesc prin funcțiile lor: funcția cunoașterii, nota Descartes în *Principii*, IV, § 199, este explicația tuturor fenomenelor: „[...] nu există nici un fenomen în natură a cărui explicație să fi fost omisă în acest tratat” (IX–2, 317). Funcția meditației metafizice este de a reconduce pe cel care meditează de la experiența sa sensibilă și chiar de la exercițiul științei către principiile acestor experiențe: *ego*, Ființa infinită și veracitatea divină, regula adevărului etc. Meditația este o întoarcere la viața de cunoaștere și la experiența întemeietoare a lui *ego*. Cunoașterea se orientează către lucrurile materiale sau către fenomenele sensibile. Două funcții și două orientări diferite deosebesc cunoașterea lucrurilor materiale și meditația metafizică.

Ne putem însă întreba dacă Descartes desfășoară un demers propriu-zis științific în *Meditația a șasea*. Că Descartes introduce acolo teze de filosofie naturală (*res extensa*, trupul mașină, explicația mecanicistă a fiziologiei) nu încapă îndoială. Că *Meditația a șasea* trebuie concepută drept un tratat științific asemănător *Dioptricii*, *Meteorilor* sau *Principiilor filosofiei* (II-IV) este însă dificil de admis. Contrar acestei direcții, ipoteza inițială din secțiunea de față a fost să parcurg subiectele și tezele științei lui Descartes potrivit unei intenții laterale științei: tematizarea „științificității”³⁹ cunoașterii lucrurilor materiale, ceea ce face ca lucrurile materiale să fie cunoscute în modul certitudinii. Pe scurt, am urmărit reconstrucția sensului cunoașterii lucrurilor materiale. Este însă această reconstrucție un fapt de meditație metafizică? – rămâne să arătăm în rândurile următoare.

Evidențierea sensului cunoașterii lucrurilor materiale presupune, mai întâi, o *abductio mentis a sensibus*. Independența intelectului în cunoaștere, distincția dintre *ego* și lumea cunoscută, neasemănarea dintre ceea ce este simțit și obiectul geometric care prilejuiește simțirea sunt recunoscute de către cel care meditează printr-un act de desprindere a minții de simțuri. Ceea ce trebuie avut în vedere cu precizie în privința simțirii lui *ego* întrupat este animarea *hyletică* pe care orice simțire o posedă. *Hyleticul* senzației nu numai că atestă cu certitudine existența lucrurilor materiale, dar înclină pe *ego* întrupat să judece atât în privința gradului lor de realitate – „Și de vreme ce [mintea] era într-atât de tare întunecată [*offusquée; immersa*] de trup [...] ea judeca că era mai mult sau mai puțin realitate în fiecare obiect, după cum impresiile pe care [trupul] le cauza îi păreau mai mult sau mai puțin puternice”⁴⁰ – cât și a asemănării dintre obiectul percepției senzoriale

³⁸ Vezi *Principes*, *Lettre de l'auteur à celui qui a traduit le livre* (AT, IX–2, 14).

³⁹ Vezi Alexandru Boboc, *Rațiune și spirit în reconstrucția modernă în filosofie. De la Descartes la Hegel*, vol. I, București, Editura Academiei Române, 2015, pp. 11–28.

⁴⁰ *Principes*, I, § 71 (AT, IX–2, 59; VIII, 36).

și obiectul geometric extins (AT, IX-1, 60). Într-un sens cât se poate de simplu, tematizarea sensului cunoașterii lucrurilor materiale presupune o desprindere de *hyletic*.

În al doilea rând, cunoașterea lucrurilor materiale este tematizată printr-o *abductio mentis ab praejudiciis*. În repetate rânduri, Descartes tratează despre prejudecățile întemeiate pe experiența simțurilor care blochează accesul la o concepție veritabilă a cunoașterii lucrurilor materiale. Este vorba despre prejudecăți formate în primii ani din viața omului, suscitade de experiența sensibilă și fără a fi precedate de un examen rațional al intelectului (AT, IX-1, 66)⁴¹. Prejudecățile sunt avute în vedere atât în privința conținutului lor judicativ („există calități sensibile”, „există vid”), cât și din perspectiva habitualității lor eficace. Susținute neconținut de experiența sensibilă a fiecărui om (inclusiv de cea a omului de știință), aceste prejudecăți sunt anevoie de înlăturat chiar și în urma experienței cunoașterii desfășurate prin intelectul ajutat de imaginația spațială⁴². Dar poate cea mai importantă contribuție a operației de *abducere ab praejudiciis* evidențiată de către Descartes se referă la distincția dintre *judecăți de utilitate* și *judecăți de cunoaștere*. Judecățile sprijinite pe experiența sensibilă sunt judecați de utilitate, referindu-se la ceea ce este convenabil sau dăunător, ajutând omul să se orienteze în lume și contribuind la conservarea sau integritatea sa. Deprins însă cu judecățile de utilitate, *ego* întrupat le acordă valoare de cunoaștere. *Abținerea* judicativ-volitivă de a judeca pe baza simțurilor (cf. *Meditației a patra*), atribuirea minții singure efectuarea judecăților de cunoaștere (judecăți despre ce există și proprietățile lor esențiale) sunt rezultate ale operației de *abducere ab praejudiciis*, importante pentru tema cunoașterii lucrurilor materiale.

Cunoașterea lucrurilor materiale – tematizată printr-un act de *meditatio*? Referindu-se strict la recunoașterea distincției reale dintre minte și corp, Descartes apelează la actul meditației propriu în cea mai mare măsură *Meditației a cincea*: „[...] cu toate acestea, nu neg că această strânsă legătură a minții cu trupul, pe care o experimentăm în toate zilele, nu este cauza pentru care nu descoperim cu ușurință, și fără o profundă meditație [*profonde meditation; attenta meditatione*], distincția reală dintre unul și celălalt”⁴³. Un act de atenție, în sensul unui exercițiu al prelungirii timpului percepției intelectuale, este necesar în vederea recunoașterii distincției reale dintre minte și corp. *Ego* întrupat, întrucât lui i se adresează necesitatea acestui exercițiu, nu poate ajunge la vizibilitatea distincției reale fără exercițiul intelectual al atenției. Timp din timpul vieții trăite a lui *ego* întrupat, atenția intelectuală preia din timpul experienței simțirii, „slăbește” acest timp, îl „relaxează”, astfel încât *ego* întrupat să capete posibilitatea desprinderii de simțuri în vederea recunoașterii distincției reale. Într-un sens mai larg, dincolo de subiectul distincției reale, cunoașterea lucrurilor materiale este ea însăși tematizată printr-un

⁴¹ Vezi și *Principes*, I, § 67, § 68, § 70.

⁴² Vezi *Principes*, I, § 72.

⁴³ *Quatrièmes Réponses* (AT, IX-1, 177; VII, 228–229).

act de atenție. Orientată explicativ către fenomene, cunoașterea lucrurilor materiale nu poate apărea celui care meditează fără un act de atenție, un act reflexiv cu privire la cunoașterea însăși. Modurile în care *ego* și lucrurile materiale sunt articulate în actul cunoașterii devin vizibile printr-o meditație atentă.

Într-un ultim rând, este cunoașterea lucrurilor materiale tematizată din perspectiva unei *meditații metafizice*? La care putem încerca să răspundem că reconstrucția acestei teme este un exercițiu de *meditari abducere* îndelung pregătit de-a lungul *Meditațiilor* lui Descartes. Reconstrucția sa metafizică integrează, mai precis, celelalte acte de meditație metafizică, precum și toate rezultatele teoretice importante ale *Meditațiilor*. Îndoiiala, negarea, admirația, abținerea, atenția intervin, într-un chip sau altul, direct sau indirect, în reconstrucția meditativ-metafizică a sensului cunoașterii lucrurilor materiale. Rezultatele teoretice ale tuturor celor șase *Meditații* converg către reconstrucția temei cunoașterii lucrurilor materiale: *ego cogitans* determinat cu certitudine potrivit tuturor modurilor sale; *Ens infinitum* determinat metafizic-teologic (și, implicit, *veracitas divina*); *regula veritatis* sau adevărul concepției clare și distincte; *res materialis* determinat metafizic-ontologic înaintea existenței sale, potrivit unui sens de ființă necesar matematic; fenomenul *simțirii* lucrurilor materiale, „dovadă” a existenței lor.

Pe deasupra și într-un sens proeminent metafizic, exercițiile de meditație și rezultatele sau temele lor privilegiate stabilesc împreună „structura formală care aduce în același spațiu lucrul și mintea, amândouă participând la ea”⁴⁴. Actele de meditație ale lui *ego cogitans* *întrupat* îl desprind pe acesta de lumea sa și refac, în urma arcului de cerc metafizic, structura formală sau unitatea dintre el și lume. Mai întâi, unitatea simțită a lui *ego* *întrupat* printre alte lucruri materiale. Iar, apoi, unitatea cunoscută a unui *ego* *întrupat* distinct de alte lucruri materiale. Simțită și cunoscută, ambele sunt unitate, o unitate în lumina cunoașterii metafizice, clare și distincte.

BIBLIOGRAFIE

- ALEXANDRESCU, Vlad, *Croisées de la Modernité. Hypostases de l'esprit et de l'individu au XVIIIe siècle*, București, Zeta Books, 2012.
- AUCANTE, Vincent, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006.
- ARISTOTEL, *Despre suflet*, trad. și comentarii de Alexander Baumgarten, București, Univers Enciclopedic Gold, 2015 (2013).
- BOBOC, Alexandru, *Rațiune și spirit în reconstrucția modernă în filosofie. De la Descartes la Hegel*, vol. I, București, Editura Academiei Române, 2015.
- CERNICA, Viorel, *Situațiile existențiale*, București, Paideia, 2007.
- DEPRAZ, Natalie, *La lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001.
- DESCARTES, René, *Œuvres philosophiques de Descartes*, vol. II (1638–1642), ed. de Ferdinand Alquié, Paris, Garnier, 1963.
- DESCARTES, René, *Œuvres de Descartes*, ed. de Charles Adam și Paul Tannery, Paris, CNRS/Vrin, 11 vol., 1964–1974.

⁴⁴ Viorel Cernica, *Situațiile existențiale*, București, Paideia, 2007, p. 21 și urm.

- DESCARTES, René, *Meditații metafizice*, trad. și cuvânt înainte de Ion Papuc, București, Crater, 1997.
- DOBRE, Mihnea, „The Vanishing Nature of Body in Descartes’s Natural Philosophy”, în *Vanishing Matter and the Laws of Motion. Descartes and Beyond*, ed. de Dana Jalobeanu și Peter R. Anstey, New York, Routledge, 2013.
- GILSON, Étienne, *Index Scolastico-Cartésien*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1979.
- GUEROULT, Martial, *Descartes selon l’ordre des raisons*, vol. II, *L’âme et le corps*, Paris, Aubier – Montaigne, 1968 (1953).
- GOUHIER, Henri, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1969 (1962).
- HATFIELD, Gary, „The senses and the Fleshless Eye: the Meditations as Cognitive Exercises”, în *Essays on Descartes’ Meditations*, ed. de Amélie Oksenberg Rorty, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1986.
- HUSSERL, Edmund, *Meditații carteziene*, trad., cuvânt înainte și note de Aurelian Crăiuțu, București, Humanitas, 1994.
- HUSSERL, Edmund, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book, Studies in the Phenomenology of Constitution*, trad. de Richard Rojcewicz și André Schuwer, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2000 (1989).
- KANT, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, trad. Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, ediția a III-a îngrijită de Ilie Părvu, București, Iri, 1998.
- MARION, Jean-Luc, *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.
- PLOTIN, *Enneade*, III-V, trad. și comentarii de Vasile Rus, Liliana Peculea, Marilena Vlad, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea, Elena Mihai, București, Iri, 2005.
- ROZEMOND, Marleen, *Descartes’s Dualism*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.
- VADANA, Mihai-Dragoș, „Despre sensul și rolul meditațiilor în filosofia lui Descartes”, *Revista de filosofie*, vol. LXII, nr. 3, 2015, pp. 367–369.
- VADANA, Mihai-Dragoș, „Meditația lui *abstineo* în *Meditația a IV-a* la Descartes”, *Revista de filosofie*, vol. LXIII, nr. 6, 2016, pp. 687–705.
- VADANA, Mihai-Dragoș, „La *Meditatio Quinta* de Descartes est-elle une méditation métaphysique? Sur la méditation métaphysique de l’attention”, *Revue Roumaine de Philosophie*.