

# FILOSOFIE UNIVERSALĂ

## EPOCA RAȚIUNII

ADRIAN NIȚĂ

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române

**The age of reason.** The paper, part of the study *The age of spirit*, shows the evolution from soul to reason and spirit. The age of soul stays under Augustins idea1`s, who offers the philosophical ground of Saint Paul, and the age of reason under Descartes, Leibniz and Kant.

**Keywords:** age of soul; age of spirit; philosophy of history; soul; reason; spirit; Descartes; Leibniz; Kant

### 1. COGITO ERGO SUM

Meditațiile lui Descartes, făcute în mod declarativ asemenea lui Augustin, pentru a se afla existența lui Dumnezeu și nemurirea sufletului, își au punctul de plecare în cugetare (*cogito*)<sup>1</sup>. Eu sunt un lucru ce cugetă (*res cogitans, chose qui pense*), adică ceva ce se îndoiește, dorește, iubește, urăște, simte etc. În virtutea faptului că cuget și că mă pot îndoii de orice, am ajuns la prima idee evidentă ce vizează relația dintre cugetare și îndoială: *cogito, ergo dubito*. Doar dacă cuget, pot ajunge la îndoială, dar de faptul însuși al îndoielii nu mă pot îndoii. Dacă m-aș îndoii de îndoială, aș nega chiar îndoiala. Ajung astfel la ideea că îndoiala îmi arată cert că sunt, că exist: *dubito, ergo sum*. Am ajuns astfel la două idei absolut certe: cuget, deci mă îndoiesc; mă îndoiesc, deci exist. Pe această bază se poate ușor obține: cuget, deci exist (*cogito ergo sum*).

Să notăm un aspect esențial pentru discuția de față: cele trei propoziții de mai sus apar ca fiind proprii unui raționament numai din considerente de expunere, de prezentare a ideilor; cele trei propoziții nu trebuie văzute nicidecum drept raționament, căci ele sunt intuiții, sunt enunțuri certe, evidente, neobținute din alte enunțuri. Nici măcar propoziția a treia, ce pare a fi dedusă din primele două enunțuri, nu este pentru Descartes altceva decât o intuiție.

<sup>1</sup> Textul „Epoca rațiunii” este o (mică) parte dintr-o lucrare în curs de pregătire cu titlul *Epoca spiritului*, în care pun în evidență trecerea omului de la vârsta sufletului la cea a rațiunii; apoi, odată cu încheierea virtuților constructive ale rațiunii, arăt trecerea la epoca spiritului. Dacă prima epocă stă sub semnul lui Augustin (ce întemeiază filosofice ideile Sfântului Pavel), cea de-a doua stă sub semnul lui Descartes (dar și Leibniz, Kant și alții).

Vedem cum, la un prim nivel, Descartes abordează cugetarea din *Meditații* asemenea lui Augustin din *Solilocvii*, dar și că, la un alt nivel, părintele raționalismului se îndepărtează foarte mult de acesta. Voi sublinia îndepărtarea prin două aspecte. În primul rând, Descartes pleacă de la cugetare, trece prin îndoială și ajunge la existență. Or, Augustin pornește de la existență, trece prin gândire și ajunge la cunoaștere. În al doilea rând, demersul augustinian este circular în sensul că se pleacă de la existență și se ajunge la existență; mai concret, se pleacă de la existența mea ca ființă gânditoare și se ajunge la existența lui Dumnezeu din mine; apoi, de la existența lui Dumnezeu se trece la altă existență, și așa mai departe indefinit. În schimb, demersul cartezian este deschis, liniar, infinit.

Descartes trece de la suflet la minte în mod explicit, în aproape toate lucrările – fapt ce face din el în mod eminent un reprezentant de bază al epocii rațiunii. De exemplu, în prima lucrare pregătită pentru a fi tipărită, *Discurs de metodă* (1637), susține că omul este o substanță a cărei esență sau natură nu este altceva decât gândirea<sup>2</sup>. În *Meditații despre filosofia primă*, după ce arată că o ființă cugetătoare se îndoiește, afirmă, neagă, simte etc., subliniază că toate acestea se află în mine, cu alte cuvinte, nu se află în suflet<sup>3</sup>.

Personajul principal al meditației carteziene nu mai este sufletul, cum era cazul la Augustin, ci mintea (sau cugetarea, sau rațiunea în sens larg): mintea este cea care se îndoiește, afirmă, neagă etc.; mintea caută și găsește principii certe de cunoaștere și existență; mintea este convinsă de existența mea etc. Departe de a fi o parte a sufletului, mintea sau cugetarea este cea care ne conduce meditația și cea care ajunge la principiile cunoașterii. Dar, pentru ca lucrurile să se complice, dacă vom înțelege prin minte ceea ce cuprinde procesele cognitive, volitive, senzitive etc., mintea se identifică cu spiritul. În *Răspunsuri la al cincilea și de întâmpinări*, Descartes susține că: „Noțiunea de suflet e luată de obicei într-un înțeles nu prea limpede, cuprinzând atât principiile vieții, cât și pe cele ale activității spiritului. De aceea autorul a preferat să întrebuițeze cuvântul «spirit» ca exprimând forma principală a omului. Iar spiritul nu trebuie luat ca o parte a sufletului, ci ca un întreg suflet cugetător.”<sup>4</sup> Mintea ne ajută să ne ridicăm deasupra lucrurilor sensibile și să ne folosim de alte facultăți sau capacități mentale în afara imaginației. Ne putem gândi la lucruri abstracte, generale, așadar, putem avea concepte abstracte, ce nu au corespondent propriu-zis în realitate. Concepte ca bine, adevăr, frumos, existență și multe alte concepte filosofice sunt atât de abstracte și de generale încât pentru mulți oameni sunt dificil de înțeles și de utilizat<sup>5</sup>.

În prima lucrare scrisă de Descartes, *Reguli pentru îndrumarea minții* (*Regule ad directionem ingenii*), importanța schimbării propuse este subliniată încă din titlu: se folosește termenul *ingenium*. Acest concept are mai multe sensuri, cele mai importante fiind: spirit, adică ceva opus substanței întinse; conținutul

<sup>2</sup> Descartes, *Discours de la méthode* IV, Paris, Hatier, 1990.

<sup>3</sup> Idem, *Meditații despre filosofia primă* III, trad. de Constantin Noica, București, Humanitas, 1992.

<sup>4</sup> Idem, *Meditații*, Răspunsuri, V, b4, ed. cit., p. 353.

<sup>5</sup> Vezi Descartes, *Discours*, ed. cit., p. 52.

spiritului, adică rațiune, memorie, imaginație etc.; ceea ce se opune sufletului scolastic. Chiar dacă termenul „minte” redă numai o mică parte din aceste sensuri, este evidentă îndepărtarea lui Descartes de tot ce ține de suflet și plasarea sa pe un aliniament al rațiunii, minții, substanței cugetătoare.

Deși reprezentant al raționalismului și ineismului, Descartes susține că cunoștințele noastre au ca obiect lumea în care trăim, chiar dacă, privind dintr-o anumită perspectivă, ideile se află în noi. Putem deci avea o bună metodă care să ajute mintea să afle adevărul și să evite eroarea.

Ca să avem o cunoaștere bine întemeiată, adică o cunoaștere certă, așa cum e cazul cu matematica și fizica, este nevoie ca enunțurile noastre să fie clare și distincte. Avem nevoie de lumina rațiunii, de intuiție, căci numai în acest fel mintea este pură și atentă, putând concepe ușor și distinct sau putând deduce cert, astfel încât despre lucrul pe care îl înțelegem să nu mai rămână nicio îndoială<sup>6</sup>.

Deși regulile de metodă expuse în această primă lucrare carteziană sunt numeroase, lucrul cel mai important de notat este că aici găsim aproape toți germeii ideilor susținute mai târziu de Descartes; de exemplu, metoda propusă constă în ordonare, în reducerea treptată a propozițiilor complexe la enunțuri simple, apoi în ridicarea treptată de la intuiția celor mai simple la cunoașterea tuturor celorlalte<sup>7</sup>.

Descartes arată că, deși oamenii procedează adesea fără metodă, adevărul trebuie căutat prin utilizarea unei metode precise care să ne ghideze cercetarea. Nu trebuie să ne rezumăm la aflarea unei soluții în mod întâmplător. Hazardul, căutarea la întâmplare fac oamenilor mari deservicii, întrucât slăbesc ceea ce Descartes numește lumina naturală. „Înțeleg deci prin metodă acele reguli simple și sigure, a căror respectare conștiințioasă să facă întotdeauna și pe oricine să deosebească adevărul de eroare, și să-l ajute astfel să atingă – fără o cheltuială zadarnică a puterilor minții, ci treptat și printr-o neîncetată îmbogățire a cunoștințelor – știința adevărată a tuturor lucrurilor, pe care va fi fost el în stare să le cunoască”<sup>8</sup>.

Regula a patra, și anume „este nevoie de metodă în cercetarea adevărului din lucruri”, pune în evidență două importante precepte: să nu luăm niciodată nimic fals drept adevărat; să dobândim cunoașterea tuturor lucrurilor.

Metoda utilizată pentru aflarea adevărului, descrisă în *Discursul asupra metodei*, permite folosirea rațiunii în toate domeniile cunoașterii, fiind o metodă sigură, clară, ordonată. Descartes pune în evidență patru reguli ale metodei de a ne conduce bine rațiunea:

1. *Regula evidenței*: a nu accepta niciodată un lucru ca adevărat dacă nu apare astfel în mod evident. Regula cere să se evite precipitarea și prejudecata, să nu se introducă nimic în judecăți decât ceea ce ni s-a prezentat clar și distinct, neputând fi pus la îndoială.

<sup>6</sup> Vezi Descartes, *Reguli de îndrumare a minții*, 3, traducere de Constantin Noica, București, Humanitas, 1992 (ed. pr. 1935).

<sup>7</sup> *Ibidem*, Regula 5.

<sup>8</sup> Descartes, *Reguli*, ed. cit., p. 147.

2. *Regula analizei*: a împărți fiecare dificultate în tot atâtea elemente cât este posibil și necesar pentru a fi mai bine rezolvată.

3. *Regula sintezei*: conducerea în ordine a gândurilor, începând cu obiectele cele mai simple și mai ușor de cunoscut, pentru a ne ridica puțin câte puțin la cunoașterea celor mai complexe.

4. *Regula enumerării*: a se face peste tot enumerări atât de complete și revizuiți atât de generale încât să fim siguri că nu am omis nimic<sup>9</sup>.

Chiar și o privire aruncată, sumar, asupra terminologiei poate să pună în evidență importanța schimbării de paradigmă inițiată de Descartes. De exemplu, în *Meditații*, termenul *anima*, atât de des folosit de Augustin, este prezent de numai 7 ori; în schimb, termenul *mente* apare de 86 de ori.

S-ar putea obiecta că uneori Descartes, la fel ca și Augustin, subliniază asemănarea sau chiar identitatea semantică dintre minte, suflet, intelect, rațiune<sup>10</sup>. Într-adevăr, în sens larg, lucrurile așa stau, mai ales dacă avem în vedere dualismul, separarea corpurilor de suflete. Pe de altă parte, se afirmă într-un sens extrem de tare că în noi nimic nu există cu excepția minții<sup>11</sup>; astfel că îndoiala, iubirea, simțirea, înțelegerea etc. țin de minte, se desfășoară în minte, nu în suflet.

Deși meditația carteziană cere existența mai multor niveluri, cel puțin două, la care să se desfășoare procesele mentale, nu este clar dacă Descartes era conștient de acest aspect. Atunci când se susține că gândirea este un fel de inspectare a conținuturilor minții, se pare că, după Descartes, mintea este atât la nivelul de bază, cât și la nivelul superior. Abia Kant va introduce mai multe niveluri, unul din ele fiind apercipția: nu numai că gândesc, dar mă gândesc că gândesc. Această conștiință de sine este ceea ce ne deosebește pe noi, oamenii, de restul ființelor care utilizează limbajul. Dar, deși mintea apare atât ca obiect, cât și ca obiect secund, Descartes reușește să inaugureze o eră a minții conștiente. Chiar dacă nu folosește termenul „conștiință”, conținuturile mentale analizate de Descartes reprezintă azi obiectul disciplinei numite „filosofia minții” (sau, chiar mai specific, „filosofia conștiinței”).

Afirmând că în mine nu se află nimic în afară de minte<sup>12</sup>, Descartes are bune temeiuri să susțină că putem cunoaște mai sigur, mai evident aceste conținuturi sau procese mentale. Noi percepem corpurile cu ajutorul simțurilor și intelectului, le concepem prin intermediul minții, adică le prindem în concepte, astfel încât putem să le înțelegem. În acest sens, mintea este mai ușor de cunoscut decât orice altceva<sup>13</sup>.

Eliberarea de formele și calitățile scolastice este una dintre cele mai importante aspecte ale revoluției carteziene a rațiunii. Atât linia de gândire Platon-Augustin, cât și linia Aristotel-Toma d'Aquino dau o clară teorie a cunoașterii bazată pe noțiunea de formă (*eidōs*). Prima linie de gândire accentuează ineismul, adică elementele înnăscute, puse de Dumnezeu în mintea omului, se află în conflict cu

<sup>9</sup> *Discours*, ed. cit., p. 41.

<sup>10</sup> Vezi, de exemplu, *Meditații*, ed. cit., p. 254.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 258.

<sup>12</sup> *Meditații*, II, ed. cit., p. 258.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 259.

cea de-a doua tocmai prin nevoia de a se găsi acele elemente care să ne asigure necesitatea și universalitatea cunoștințelor. Concepând sufletul drept entelehie primă, Aristotel îi oferă lui Toma materiale pentru constituirea teoriei formelor substanțiale – prin care toată epoca sufletului explică complicatul mecanism al cunoașterii.

Din perspectiva problemei cunoașterii, pentru scolastici, sufletul și corpul au nevoie să reprezinte o unitate indisociabilă; deși cu rol mai puțin proeminent, simțurile au nevoie să fie luate în calcul. Nu numai Platon și Augustin, dar aproape toți marii filosofi, au minimalizat rolul simțurilor, deși teoria formelor substanțiale avea nevoie și de simțuri. Explicația este că numai prin simțuri luăm cunoștință de formele sensibile, de culori, gusturi, texturi etc. Aceste forme sunt apoi transmise de la obiectele experienței la organele de simț. Apoi, prin abstragerea formelor, intelectul (sau sufletul, în termeni scolastici) poate să aibă acces la obiectul real, dat simțurilor. La capătul acestui proces, sufletul prinde obiectul, adică se formează conceptele<sup>14</sup>.

Descartes susține că ideile sunt în minte, că aici avem tot ceea ce este necesar pentru a cunoaște. Schimbarea adusă de el este tocmai eliminarea simțurilor, adică nu o simplă minimalizare a rolului simțurilor, ci o radicală eliminare a lor. În acest fel, se elimină vechea teorie a cunoașterii bazată pe teoria formelor substanțiale. Înțeles în acest fel, ineismul – sau raționalismul – este una din cele mai importante consecințe a celebrului dualism cartezian.

## 2. DUALISMUL CORP-SUFLET

Descartes face din separația corpului de suflet un element fundamental al teoriei sale metafizice. Încă din prima sa lucrare, *Discurs de metodă* (1637), separația îi permite să susțină că sufletul (*l'ame*) este mai ușor de cunoscut și că nu încetează să fie ceea ce este<sup>15</sup>. Mai mult, separația îi permite să susțină nemurirea sufletului, căci, spre deosebire de sufletul animalelor, sufletul omului este rațional (*l'ame raisonnable*), adică situat pe o treaptă superioară a ierarhiei spiritelor<sup>16</sup>.

Fiind separată, mintea (*mente*) rămâne mereu la fel, nu se schimbă odată cu schimbarea dorințelor sau simțămintelor; corpul, în schimb, este alcătuit dintr-o mulțime de părți, acestea se schimbă sau pier, astfel că piere și corpul ca întreg – după cum vedem prezentată deosebirea în sinopsis-ul *Meditațiilor* (1641). Luând aminte mai atent la natura corpului și respectiv la natura minții, observăm cu ușurință că avem mâini, picioare, ochi etc., adică avem un corp. În plus, constat cu ușurință că pot merge, că mă hrănesc sau simt, sau cuget, acțiuni raportate la suflet (*anima, l'ame*). Cred astfel, își continuă Descartes meditația, că sufletul este un fel

<sup>14</sup> Pentru detalii, vezi Tom Sorell, *Descartes*, trad. de Teodor Gugiu, București, All, 2009, pp. 63–69.

<sup>15</sup> Descartes, *Discours*, IV, ed. cit., p. 50.

<sup>16</sup> *Ibidem*, V, p. 66.

de suflu, de natură subtilă răspândită prin toate părțile corpului. Despre corp, s-ar părea că nu avem vreo îndoială, dat fiind faptul că toți credem că îl cunoaștem suficient de bine.

Dar să presupunem că un spirit rău vrea să mă înșele, adică să ofere o cunoaștere amăgitoare. Am avea temeiuri să ne îndoim de tot, mai puțin de îndoială. Intuitiv, ajung la ideea de cugetare, și astfel la primul principiu pe care ne putem construi noua înțelegere a minții.

Descartes ajunge la ideea că suntem ființe cugetătoare și că putem cunoaște mai ușor, mai clar și mai distinct mintea (așadar, mai confuz tot ce ține de corp), tocmai printr-o inspectare a minții (*mentis, l'esprit*)<sup>17</sup>, și astfel la ideea că suntem spirite. „Și iată până la urmă m-am întors de la sine acolo unde voiam; căci, întrucât e cunoscut acum faptul că înseși corpurile nu le percep în definitiv prin simțuri ori prin facultatea imaginației, ci doar prin intelect, nici nu sunt prinse cu mintea, prin aceea că sunt pipăite sau văzute, ci doar prin faptul că sunt înțelese, știu în chip limpede că nimic nu poate fi perceput mai lesne de mine sau mai evident, decât spiritul meu.”<sup>18</sup>

Deși în 1642, Descartes se confruntă cu problema condamnării (susținută de către teologii de la Universitatea din Utrecht), în *Principiile filosofiei* (1644), el oferă baza metafizică pentru metoda pe care o propune pentru a ne conduce bine rațiunea. Separația dintre corp și suflet (spirit, minte) se face pe baza ideii că ambele sunt substanțe, adică ceva ce există în așa fel încât nu are nevoie decât de sine pentru a exista<sup>19</sup>. În acest fel, atât sufletul poate exista fără corp, cât și corpul fără suflet – o idee greu de acceptat înainte de modernitate, dar și după.

După Descartes, sufletul apare drept substanță cugetătoare în sensul că are ca atribut principal gândirea, iar corpul poate fi înțeles ca o substanță întinsă, având ca atribut principal întinderea<sup>20</sup>. În *Meditații*, se ridică problema în acest fel, dar abordarea este numai interogativă, așa cum e stilul meditațiilor. Este aici o temă de etapă, pe care el o ridică și o dezbate în felul în care au procedat predecesorii lui, dar are grijă să pregătească terenul pentru o schimbare radicală de perspectivă. Acesta e motivul pentru care nu avem în *Meditații* un răspuns clar la problema fundării raportului dintre suflet și corp<sup>21</sup>.

Să luăm exemplul, celebru, al unei bucăți de ceară. Am despre ea o cunoaștere confuză, neclară, deci adevărul este departe de a fi găsit în mod cert. Văd că bucata de ceară are un gust de miere, are un miros de flori, are o culoare anumită, formă, mărime. S-ar părea că conține tot ceea ce îi trebuie unui corp pentru a fi cunoscut. Dar, dacă apropiem ceara de foc, începe să se topească, mirosul se risipește, gustul se modifică, culoarea la fel, forma trece din stare solidă în stare lichidă. Deși sunt nevoit să admit că am aceeași ceară, totuși care este temeiul acestei identități?

<sup>17</sup> *Meditații*, ed. cit., p. 257.

<sup>18</sup> *Ibidem*, ed. cit., p. 259.

<sup>19</sup> *Principii*, par. 51, ed. cit., p. 103.

<sup>20</sup> *Ibidem*, ed. cit., 53.

<sup>21</sup> Vezi Tom Sorel, *op. cit.*

Trebuie să fie ceva ce ține nu de simțuri, căci am constatat că mirosul, culoarea, pipăit etc. sunt complet schimbate. Este schimbat chiar și ceea ce ține de simțul intern și de imaginație. Admitem deci că ceara este un lucru întins<sup>22</sup>. La întrebarea „ce este întinderea?”, Descartes nu aduce aici un răspuns, căci meditația sa este concentrată, după cum am văzut deja, pe accentuarea rolului minții.

Celebrul dualism cartezian, deși la un prim nivel pune în relație sufletul cu corpul, dintr-o altă perspectivă, face ca cele două entități să fie complet independente – iar acest aspect trebuie să fie văzut ca fiind mai important decât este relaționarea sufletului față de corp. Independența minții ce cunoaște este cerută de investigația științifică. Știința avea nevoie să se elibereze de tot ce ține de simțuri, de corporalitate și să facă apel numai la inspectarea minții, iar în acest fel să fie independentă ideologic. Deși fizica lui Descartes a rămas ascunsă, începând cu 1633 (când el a aflat de condamnarea lui Galilei), ulterior reușește să-i modifice bazele, să lucreze la aspecte metafizice tocmai pentru a nu intra în conflict cu Biserica. Desigur, a fost o încercare fără succes. A avut parte de multe treceri la index și de multe condamnări. De exemplu, condamnarea din 1662 a vizat tocmai tezele din *Principii*, discutate mai sus: definiția substanței; respingerea formelor substanțiale; ideea că întinderea este un atribut esențial al substanței (la care trebuie adăugate susținerea că universul se întinde în mod indefinit și respingerea ideii de universuri multiple)<sup>23</sup>.

### 3. NATURA RAȚIUNII

Raționalismul cartezian se bazează, după cum am arătat mai sus, pe critica radicală a cunoașterii senzoriale și pe o încredere uriașă în posibilitatea cunoașterii științifice; am văzut de asemenea că, deși are intenția de a se demonstra existența sufletului și a lui Dumnezeu, sufletul lui Descartes este departe de a fi sufletul augustinian (și, în general, scolastic); destul de asemănător se poate susține că este cazul și despre Dumnezeul lui Descartes în raport cu Dumnezeul propriu epocii sufletului. Mai mult, celebrul dualism cartezian este departe de a reuși să demonstreze existența sufletului, reușind, de fapt, să distrugă încrederea scolastică în suflet.

Se poate obiecta că impactul filosofiei carteziene a fost făcut pe o perioadă de mică întindere, deceniul 4 – deceniul 9 din secolul 17. Dar cei aproximativ cincizeci de ani scurși între 1637 și 1686, când au fost publicate *Discursul de metodă* al lui Descartes și *Principiile matematice ale filosofiei naturale* de Newton, au făcut ca în Franța, cel puțin, să existe mulți adepți ai cartezianismului, iar în alte țări să existe numeroase reacții. Dintre cele mai interesante reacții, voi schița cazurile lui Leibniz și Kant (ambii contribuind decisiv la rotunjirea epocii rațiunii și, mai ales, Kant, contribuind la sădirea de germeni proprii distrugerii rațiunii).

<sup>22</sup> Descartes, *Meditații*, ed. cit., pp. 256–257.

<sup>23</sup> Despre detalii, vezi Roger Ariew, *Descartes and the Last Scholastics*, Ithaca Cornell University Press, 1999, cap. 8.

Leibniz este primul mare filosof care scrie o lucrare ce conține în titlu termenul „rațiune”: este vorba despre *Principiile naturii și harului întemeiate pe rațiune* (1714). Aici, el vrea să arate că atât cunoașterea naturii, cât și cunoașterea lui Dumnezeu se bazează pe principiul rațiunii suficiente (orice există are un temei suficient pentru a exista). Cu alte cuvinte, își arată nemulțumirea față de Descartes, dar și față de gândirea scolastică ce au admis explicații nesatisfăcătoare pentru domeniul metafizic, adică pentru lumea dominată de finalitate. Atât Galilei și Descartes, cât și Newton au explicat lumea pe baza științelor naturale, folosindu-se de matematică și fizică, și de proprietățile mișcare, figură, întindere, dar au lăsat de o parte importantul domeniu al scopurilor, dorințelor, înclinațiilor.

Odată cu lipsa de recunoaștere a percepției inconștiente (numite de Leibniz „mici percepții”), Descartes și adepții lui au nesocotit sufletul animalelor și astfel o clasă largă de procese mentale. „Cartezienii au greșit, nefăcând această distincție, nesocotind percepțiile de care nu suntem conștienți, așa cum omul simplu nesocotește corpurile imperceptibile. De asemenea, acest fapt i-a făcut pe cartezieni să creadă că singurele spirite sunt monadele, că animalele nu au deloc suflet și cu atât mai puțin alte *principii de viață*. Și cum ei au șocat foarte tare opinia obișnuită a oamenilor respingând ideea că animalele ar avea simțăminte, ei s-au acomodat dimpotrivă prea mult prejudecăților vulgului confundând un *lung leșin*, care rezultă din confuzia percepțiilor, cu *moartea*, în care orice percepție încetează; ceea ce a confirmat opinia neîntemeiată a distrugerii anumitor suflete și opinia greșită a unor spirite pretențioase care au respins nemurirea sufletului nostru.”<sup>24</sup>

După Leibniz, omul este un spirit, adică un suflet rațional ce ocupă un loc superior în ierarhia monadelor. La un nivel inferior se află monadele nude, adică cele înzestrate cu percepție și apetite, apoi urmează cele cu percepție, apetite, simțăminte (cum ar fi plantele), apoi, la nivelul cel mai de sus, se află monadele cu percepție, apetite, simțăminte și memorie (cum sunt animalele)<sup>25</sup>.

Într-un sens, sufletul apare ca fiind acea monadă ce posedă percepție și apetite; așadar, toate substanțele ar putea fi numite suflete. Leibniz lasă loc aici pentru un adevărat panpsihism, deși, mutând accentele, vom vedea că lucrurile sunt mai complicate. Ajungem la un alt sens al termenului „suflet”, și anume cel aplicat substanței simple ce are percepție distinctă și memorie. Vedem cum, în sens larg, sufletul este ceea ce cuprinde toată existența creată, iar în sens restrâns, sufletul vizează existențele din domeniul animal (animale și oameni, deopotrivă). În sens larg, totul este plin de viață, tot ce există este monada și calitățile ei. Sunt deci monade și entelehiile, și sufletele și spiritele.

Dar, după autorul *Monadologiei*, sufletul este mai propriu numit acea substanță simplă ce caracterizează animalitatea, în timp ce spiritul este în sens mai propriu

<sup>24</sup> Leibniz, *Principiile naturii și harului întemeiate pe rațiune* (1714), în Leibniz, *Metafizica*, coord. Adrian Niță, traducere de Rucsandra Dascălu, Dana Dinu, Magdalena Indrieș, Adrian Niță, Delia Șerbescu, Elena Emilia Ștefan, studiu introductiv și note de Adrian Niță, Editura Univers Enciclopedic, București, 2015, pp. 510–511.

<sup>25</sup> Leibniz, *Monadologie*, 19.



ceea ce are rațiune și conștiință. Avem aici o subliniere a superiorității omului în raport cu restul ființelor vii. Numai omul are rațiune, deci nu numai inteligență, dar și capacitatea de a discerne ce este bine de ce este rău. Omul este singura ființă ce gândește, o idee cu care și Descartes ar fi de acord, dar care, în plus, știe că gândește.

Corpul ca mașină a naturii, adică un fel de automat material, programat de creator să execute mișcări proprii, apare ca fiind pus în contrapartidă cu sufletul, ce este tot un fel de automat, dar unul nematerial. Deși nu ajunge la dualism, Leibniz este strâns înrudit cu Descartes prin ceea ce se poate numi paralelism metafizic existent între suflet și corp. Deosebirea principală de Descartes este că Leibniz accentuează armonia, echilibrul dintre suflet și corp – tocmai pentru că avem una și aceeași substanță, monada. Monada este ceea ce dă unitate, dar și existență și realitate sufletului și corpului. În plus, după Leibniz, nu există suflete fără corp și nici corpuri fără suflete (desigur, cu excepția, îngerilor; în cazul lor corpul este înțeles în alt sens decât cel organic).

Se poate obiecta că Leibniz ajunge la dualism, chiar dacă nu este unul de substanțe, ci de proprietăți. Pentru a răspunde acestei obiecții, am propus o teorie interpretativă care să evite atât un pur monism, cât și un pur dualism: *cvasi-monism*. Omul, înțeles ca suflet și corp, sau mai degrabă ca unitate corporal-sufletească, este la o privire mai profundă unitatea unei monade dominante și a mai multor monade subordonate: la un nivel și mai adânc, vom găsi formă substanțială și materie secundă; la un nivel și mai profund, găsim forțe pasive primitive și materie secundă etc.

Vedem cum una din cele mai importante critici aduse de Leibniz lui Descartes vizează tocmai natura și rolul sufletului. Respingerea formelor substanțiale, ce a condus la condamnări venite dinspre Biserica Catolică, este echivalentă cu respingerea sufletului, astfel că de aici și până la a considera că Descartes a ajuns la ateism nu mai este decât un mic pas. Prin criticile pe care le aduce lui Descartes, Leibniz joacă un rol important în această poveste: dacă în prima parte a carierei sale, din 1679 până în 1695, Leibniz este cu un picior în epoca sufletului și altul în epoca rațiunii, în etapa de maturitate (de după 1695), autorul *Monadologiei* este cu un picior în epoca rațiunii și cu altul în epoca spiritului.

Rațiunea, înțeleasă drept facultatea de a apercepe legătura dintre lucruri (cauze–efecte) sau dintre adevăruri (temeiuri, rațiuni), este bine explicată în *Noi eseuri asupra intelectului uman* (1703–1704). Leibniz poartă aici un dialog cu Locke, ce a publicat o lucrare cu titlul *Eseu asupra intelectului uman* (1690), în care rațiunea este legată uneori de principii, alteori de concluzii deduse din principii, alteori la cauze. Considerând ca și Locke că rațiunea este ceea ce ne deosebește de animalitate, Leibniz arată că animalele pot avea așteptări legate de evenimente din trecut, dar că aceasta este o „umbră de rațiune”. Pe un același nivel se pot afla și unii oameni, în special cei care își reduc toată cunoașterea la experiența strict empirică. În schimb, demnitatea omului este dată de faptul că el poate ajunge la aflarea de propoziții necesare și universale – de exemplu, prin demonstrație<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> Leibniz, *Noi eseuri asupra intelectului omenesc*, trad. de Marius Teianu, control științific și note Adrian Niță, prefață de Mircea Flonta, București, All, 2003, cartea IV, cap XVII, p. 363.

Se poate obiecta că încă de la Aristotel s-a inventat raționamentul silogistic și, mai mult, că autorul *Analiticilor prime* a fundamentat demonstrația ca bază a cunoașterii în sens de *episteme*.

Răspunsul la obiecție are nevoie să pună în prim plan diferențele uriașe semantice dintre aristotelicul *nous* (intelect, rațiune) și leibnizianul *raison* (rațiune). Pentru Aristotel, rațiunea este parte a sufletului, a minții (*psyche*), dar preia din caracterele generale ale sufletului faptul de a fi într-un sens toate lucrurile<sup>27</sup>. Intelectul este în mod potențial tot ceea ce va cunoaște în mod actual. Cum trecerea de la potență la act reclamă un alt principiu prezent în act, este nevoie de alt intelect<sup>28</sup>. Distanța dintre intelect activ și intelect pasiv vine să sublinieze că primul este pieritor, al doilea este nepieritor. Vedem cum *nous* are o origine divină, având nevoie să fie deosebit de *energeia*: noi raționăm pentru că intelectul pasiv este activitate, devenind forma inteligibilă a obiectului cunoscut grație acțiunii intelectului activ<sup>29</sup>.

Pentru a înțelege rațiunea în sens leibnizian, nu avem nevoie nici de noțiunile act-potență, nici de formă-materie, nici de intelect pasiv – intelect activ, ci este suficient să vedem că mintea poate să pună în evidență forma logică a unei propoziții sau forma unui raționament. Rațiunea este strict legată de cunoaștere, căci are o relație indisociabilă cu adevărul: cunoașterea nu este nimic altceva decât aflarea adevărului prin intermediul rațiunii. Ca opinie adevărată și întemeiată<sup>30</sup>, cunoașterea trimite la relațiile dintre idei, respectiv dintre idei și lucruri<sup>31</sup>. Cum există o clară conexiune între lucruri și cuvinte<sup>32</sup>, Leibniz critică criteriile cunoștințelor propuse de Descartes. Astfel, în *Meditații cu privire la cunoaștere, adevăr și idei* (1684), el arată că o idee este adevărată atunci când noțiunea sa este posibilă, adică nu cuprinde nicio contradicție.

#### 4. RAȚIUNEA TEORETICĂ VERSUS RAȚIUNEA PRACTICĂ

Edificiul rațiunii este rotunjit de către Immanuel Kant (1724–1804), ce reușește să pună cupola, totuși, pe un edificiu aflat mereu în construcție. Firul de continuitate cu Descartes și Leibniz este vizibil, din perspectiva independenței rațiunii în raport cu sufletul: rațiunea contribuie decisiv la cunoaștere și la știință. O rațiune care construiește o teorie cu privire la suflet, așa cum vedem la Kant, ar fi fost pentru Augustin și, în general, pentru scolastică ceva de neconceput.

<sup>27</sup> Aristotel, *Despre suflet*, II, 1–2; III, 4.

<sup>28</sup> Idem, *De anima*, III, 430a.

<sup>29</sup> Pentru detalii, vezi Francis E. Peters, *Termenii filosofiei grecești*, trad. de Drăgan Stoianovici, București, Humanitas, 1993, pp. 193–195.

<sup>30</sup> Despre sensul clasic al cunoașterii, ca opinie adevărată și întemeiată, a se vedea Mircea Flonta, *Cognitio – o introducere critică în problema cunoașterii*, București, All, 1994.

<sup>31</sup> Leibniz, *Noi eseuri*, cartea IV, cap. I, ed. cit., pp. 261–265, în special p. 262.

<sup>32</sup> Vezi Leibniz, *Dialog privitor la conexiunea dintre lucruri și cuvinte și la realitatea adevărului* (1677), în Leibniz, *Opere filosofice*, trad. de Constantin Floru, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1972, pp. 11–16.

Ca toți modernii, Kant subliniază rolul rațiunii în cunoaștere, dar, spre deosebire de ei, el introduce o importantă distincție între intelect și rațiune: dacă sensibilitatea și intelectul au un rol constitutiv în cunoaștere (pentru că ele dau elementele cunoașterii, respectiv intuițiile pure și conceptele pure), rațiunea are un rol regulativ: rațiunea furnizează o regulă cu privire la felul cum trebuie să ne raportăm la obiectele cunoașterii (pentru că rațiunea nu se raportează la experiență, ci la intelect) sau, din altă perspectivă, ne oferă o limită până la care se poate întinde puterea noastră de cunoaștere<sup>33</sup>.

Ca facultate a principiilor, rațiunea oferă posibilitatea de a cunoaște prin concepte particularul în general<sup>34</sup>. Aceste principii ce fac posibilă obținerea de noi cunoștințe trebuie să fie văzute în raport cu importanta noutate adusă de Kant, și anume judecățile sintetice *a priori*, adică judecăți ce simultan extind cunoașterea și nu sunt obținute din experiență. Să ne gândim la cauzalitate. Când spun „tot ceea ce se întâmplă are o cauză”, nu am nevoie nici de experiență, nici de confirmări empirice pentru a ne da seama că avem aici un enunț adevărat. În plus, enunțul extinde cunoașterea, pentru că se deosebește de o judecată analitică, tautologică, cum este, de exemplu, „bărbații necăsătoriți sunt celibatari”.

Afirmând că rațiunea este facultatea ideilor, Kant are în vedere acele concepte pure, ale căror obiect nu este dat în experiență<sup>35</sup>, și care sunt stabilite pe baza celor trei feluri de raționamente deductive: raționamentul categoric, raționamentul ipotetic și raționamentul disjunctiv. Raționamentului categoric îi corespunde ideea unei unități absolute a subiectului gânditor (cu alte cuvinte, sufletul), raționamentul ipotetic ajunge la ideea de necondiționat absolut într-o serie de condiții date (ideea de lume), iar raționamentul disjunctiv produce conceptul rațional suprem despre o ființă a tuturor ființelor (ideea de Dumnezeu)<sup>36</sup>.

În acest fel, după Kant, metafizica tradițională face din aceste idei scopul fundamental al cunoașterii, prin cele trei discipline ale sale, psihologia rațională, cosmologia rațională și teologia rațională. Dintre acestea, ne interesează psihologia rațională, căci ea se ocupă de problematica sufletului, făcând deci din suflet un obiect ca oricare altul, încercând să formuleze cunoștințe cu privire la natura sufletului, la nemurirea sufletului etc. Or, după Kant, această încercare este sortită eșecului, căci rațiunea pură nu se raportează de-a dreptul la obiecte, ci la conceptele intelectului, adică la categorii. În acest fel, raționamentele pe care le propune psihologia rațională sunt eronate, false din perspectiva formei logice, desemnate de Kant prin expresia „paralogisme ale rațiunii”. Falsitatea acestor raționamente trebuie văzută în sensul că ele își au temeiul în chiar natura rațiunii umane, fiind deci inevitabile, deși nu de nesoluționat. Rațiunea apare astfel și ca o facultate a iluziilor.

<sup>33</sup> Kant, *Critica rațiunii pure* (presc. CRP), trad. de Nicolae Bagdasar, Elena Moisuc, București, IRI, 1994, A302/B359, p. 277.

<sup>34</sup> *Ibidem*, A300/B357, ed. cit., p. 276.

<sup>35</sup> *Ibidem*, A311/B368, ed. cit., p. 282.

<sup>36</sup> *Ibidem*, A381-392/B334-335, ed. cit., p. 295.

Cum sunt o ființă cugetătoare, cum ar spune și Descartes, sunt obiect al simțului intern, astfel că sunt suflet. Totodată, eu sunt obiect al simțurilor externe, căci pot să mă văd, să mă ating etc., astfel că sunt corp<sup>37</sup>.

Psihologia rațională urmărește elucidarea următoarelor aspecte: sufletul este substanță, sufletul este simplu în ce privește calitatea lui; sufletul este numeric identic, adică unitate, în ceea ce privește timpul în care există; sufletul este în relație cu obiecte posibile în spațiu<sup>38</sup>.

După categorii, ca substanța, sufletul este imaterial; ca substanță simplă, sufletul este incoruptibil; ca identitate și unitate, sufletul este o personalitate; toate cele trei aspecte dau, după Kant, spiritualitatea. În fine, relația cu obiectele în spațiu va da comerțul cu corpurile; în acest fel, conchide Kant, „reprezintă substanța gânditoare ca principiu al vieții în materie, adică substanța ca suflet (*anima*) și ca principiu al *animalității*; acesta, limitată de spiritualitate, reprezintă *imortalitatea*”<sup>39</sup>.

Este interesant de semnalat că în ediția a doua a *Criticii rațiunii pure* (din 1787), Kant elimină discutarea celor patru paralogisme și se mulțumește să facă numai câteva considerații generale despre toate<sup>40</sup>.

Concluzia rațiunii cu privire la suflet este clară: nu putem cunoaște nimic, în nici un mod, oricare ar fi el, despre natura sufletului în ceea ce privește posibilitatea existenței sale separate<sup>41</sup>.

Dar lectura *Criticii rațiunii pure*, neurmată de o lectură a *Criticii rațiunii practice* și alte lucrări dedicate filosofiei practice, va produce o imagine incompletă despre rațiune în sens kantian. Mai mult, numai prin lectura celor două critici (și chiar și a celei de-a treia, *Critica puterii de judecare*) se va putea vedea cum pentru Kant rațiunea pură practică are un primat asupra rațiunii pure speculative (teoretice).

A spune că rațiunea teoretică se subordonează rațiunii practice înseamnă să vedem că teza cu privire la nemurirea sufletului devine postulat al rațiunii; cu alte cuvinte, deși nu putem cunoaște în sensul rațiunii pure teoretice dacă sufletul este sau nu nemuritor, primim asigurarea că este nemuritor de la rațiunea practică; în acest fel, acest enunț reprezintă un adevăr evident, neavând nevoie să fie demonstrat<sup>42</sup>.

Ca și Descartes, autorul *Criticii rațiunii pure* propune abordarea sufletului în raport cu cugetarea, cu enunțul „eu gândesc”. Fără a fi o intuiție, fără a fi un concept, reprezentarea „eu gândesc” deține un rol fundamental în constituirea cunoașterii, căci îmi dă conștiința că sunt<sup>43</sup>. Acest „eu gândesc” însoțește orice reprezentare și asigură existența subiectului cunoscător, precum și continuitatea sa prin timp. Responsabil de existența mea, ea este totodată ceea ce răspunde de identitatea mea: eu mă cunosc pe mine numai așa cum îmi apar. Existența mea nu

<sup>37</sup> *Ibidem*, A342/B400, ed. cit., p. 299.

<sup>38</sup> *Ibidem*, A344/B402, ed. cit., p. 301.

<sup>39</sup> *Ibidem*, A345/B403, ed. cit., p. 301.

<sup>40</sup> *Ibidem*, A351-A404, ed. cit., pp. 303–348.

<sup>41</sup> *Ibidem*, B420, ed. cit., p. 315.

<sup>42</sup> *Ibidem*, ed. cit., pp. 212–214.

<sup>43</sup> Vezi *ibidem*, par 25, ed. cit., pp. 151–152.

este nicidecum dedusă din gândire, ci este identică cu aceasta. În plus, pe lângă faptul că însoțește toate reprezentările mele, având astfel caracter aprioric, ea precede și face posibile reprezentările mele, având astfel și caracter transcendent.

Am schițat mai sus, din perspectiva teoriei sufletului, idealismul transcendent kantian, în raport cu care orice alt sistem de gândire premergător lui Kant apare drept ceva complet diferit. Totuși, ca să sublinem firul roșu propriu epocii rațiunii, atât Descartes, cât și Leibniz au câteva elemente comune. Rolul jucat de Descartes a fost bine subliniat, între alții, de Husserl și fenomenologia contemporană. Leibniz, pe de altă parte, apără o formă de idealism înrudit cu cel kantian, și pe care noi l-am numit „idealism condițional”. Spus în puține cuvinte, Kant susține că spațiul și timpul preced și fac posibilă cunoașterea obiectelor, fiind astfel condiții de posibilitate ale obiectelor experienței ca existențe succesive. După Leibniz, timpul, fără a fi o substanță (cum a crezut Newton), este un principiu de raporturi. „Observăm că timpul nu este o substanță, pentru că o oră sau oricare altă parte de timp pe care o luăm nu există niciodată complet și în toate părțile sale laolaltă. Timpul nu este decât un principiu de raporturi, un temei al ordinii în lucruri, în măsura în care concepem existența lor succesivă sau fără ca ele să existe împreună. La fel trebuie să fie în cazul spațiului. Spațiul este temeiul raportului ordinii lucrurilor, dar în măsura în care le concepem existând laolaltă. Și unul, și altul dintre aceste două temeiuri este veritabil, deși este ideal”<sup>44</sup>.

Timpul este principiu în sensul că structurează obiectele, făcând posibile raporturile obiectelor, și anume simultaneitatea, succesiunea, anterioritatea, posterioritatea. Pentru ca ceva să fie mai devreme, mai târziu sau simultan cu alt lucru este nevoie să existe un principiu.<sup>45</sup>

Introducerea distincției dintre rațiune teoretică și rațiune practică, deși are menirea de a rezolva o serie de aspecte dificile ale epocii rațiunii, în același timp va genera breșe greu de apărut în edificiul rațiunii. Dacă rotunjirea cupolei, efectuată de Kant, arată desăvârșirea rațiunii, în sens de finalizare a edificiului, greutatea cupolei se va dovedi de nesuportat pentru întreaga construcție.

<sup>44</sup> Leibniz, GP VII, 564; *Scriseri filosofice*, ed. cit., p. 88.

<sup>45</sup> Vezi detalii în Adrian Niță, *Timp și idealism*, p. 222.

