

TEORIA CARTEZIANĂ A IDEILOR – RUPTURI FAȚĂ DE TEORIA TOMISTĂ A CUNOAȘTERII

COSMIN-PETRU VRACIU

The Cartesian Theory of Ideas. The seventeenth century theory of ideas, as represented by Descartes, Arnauld and Malebranche marks a radical transformation in relation to the scholastic tradition, especially the thomist doctrine of knowledge. This transformation has, as features, the constitution of a representational knowledge, the modification of the role of intellect, from an ontological to an epistemological entity, and the definition of knowledge within the boundaries set up by consciousness. This transformation is expressed in Descartes' distinction between objective and formal reality.

Keywords: Descartes, Arnauld, Malebranche, representational knowledge, objective reality, formal reality.

În acest eseu, voi încerca să prezint care a fost inovația secolului al XVII-lea în teoria ideilor. Linia carteziană de gândire reprezentată, pe lângă Descartes, de către Arnauld și Malebranche, se caracterizează prin faptul că ideile posedă un conținut reprezentational, astfel încât ceea ce face ca ele să fie cunoaștere nu mai este o adecvare la lucrul cunoscut, ci o reflectare detașată a lui și o identificare transparentă cu el.

Ruptura față de tradiția aristotelico-scolastică, reprezentată, în special de către Toma din Aquino, se configurează, în ceea ce privește modul cum sunt gândite mintea și cunoașterea, în jurul unei comprimări a diferitelor nivele de cunoaștere în percepție, în jurul unei simplificări și reorganizări a multiplelor mecanisme de cunoaștere legate prin formă și materie într-un pol ireductibil al unui subiect cunoscător, și, deci, în jurul unei detașări, a unei desprinderi din formele variate ale lumii în care intelectul uman figura ca parte, cu consecința unei nevoi a reprezentării, a intermediului mental care nu se mai constituie prin asemănare, ci prin voința de a fi despre ceva și prin capacitatea purtătorului lui de a-și atribui această reprezentare și, atribuindu-și-o, de a se regăsi în ea ca „eu”, deci, de a-și constitui reprezentarea nu ca prelungire a naturii în care se află inserat, ci ca marcă a capacității sale de cunoaștere. Astfel, cunoașterea este dezontologizată, sustrasă raportului formă–materie în care abstragerea universalilor din lucrurile materiale figura, pentru a califica actul intelectului drept cunoaștere, ca o parte a lumii, anume ca o treaptă superioară a ei, iar mecanismul ei de funcționare – raportarea unui intelect potențial la o specie inteligibilă în act – este comprimat în mintea individuală a unui subiect cunoscător,

desprins astfel de regulile publice ale unui joc guvernat de Dumnezeu ca formă pură și rearanjat ca atribut al ființei umane. În acest sens, intelectul uman care cunoaște nu mai este doar o instanță ontologică care receptează formele lucrurilor, ci este redesperit ca „conștiință”, ca o facultate particulară a fiecărui individ în parte, ca un spațiu în care ființa umană își auto-atribuie actele intelectului: conștiința este cea care dă seamă, astfel, de dezontologizarea intelectului.

În prima secțiune a eseului, voi prezenta fundalul împotriva căreia apare o revoluție în teoria ideilor în secolul al XVII-lea, anume teoria cunoașterii la Toma din Aquino. În următoarele secțiuni, voi prezenta modul cum diferențele în teoria carteziană a ideilor față de doctrina tomistă se reflectă sub patru aspecte: cunoașterea dezontologizată, discontinuitatea cunoscător–cunoscut, cunoașterea reprezentățională și inventarea conștiinței. Pe tot parcursul acestei investigații, voi asuma că teoria carteziană îi este specifică nu numai lui Descartes, ci și lui Arnauld și Malebranche.

CUNOAȘTEREA LA TOMA DIN AQUINO

Conform lui Toma din Aquino, ființa umană cunoaște prin intermediul a două facultăți, preluate din tradiția aristotelică, anume facultatea sensibilă și cea intelectuală. Ambele facultăți operează separat, însă ambele se supun aceluiași mecanism de activitate, anume: 1). Ele sunt în potență față de forma lucrului receptat, adică specia sensibilă pentru simțuri și specia inteligibilă pentru intelect. 2). Forma lucrului este asimilată (fără schimbare fizică, ci doar intențională sau spirituală) în facultatea respectivă. 3). Atunci când acest lucru se produce, facultatea, aflată în potență, preia ca act al ei, forma lucrului, astfel încât „sensibilul în act este simțirea în act, iar inteligibilul în act este intelectul în act”¹. În cadrul teoriei lui Toma, sunt mai multe aspecte care merită evidențiate:

1. *Cunoașterea ontologizată*. Imersat astfel într-o lume de forme și materii, intelectul uman este plasat pe o ierarhie a intelectelor după relația act–potență pe care o presupune fiecare. Astfel, Dumnezeu este actul tuturor inteligibilelor (vedem aici că a vorbi de cunoaștere a universalilor este echivalent cu a vorbi despre o preluare sau o transpunere în formele existente în lume care îl indică pe Dumnezeu ca act al lor, arătându-ne mai clar că a cunoaște înseamnă a parcurge o distanță ontologică), intelectul angelic este o potență care se află mereu în actul inteligibilelor, în timp ce intelectul uman este o potență care nu se află mereu în actul inteligibilelor sale, ci trebuie să treacă, de fiecare dată când cunoaște, din potență în act².

2. *Continuitatea cunoscător – obiect cunoscut*. În percepția senzorială are loc o asimilare a speciei sensibile, i.e. a formei sensibile a lucrului (sau starea configurațională în care este aranjată materia unui obiect³), sub forma unei schimbări

¹ Toma din Aquino, *Summa Theologica*, Polirom, Iași, 2009 [de acum încolo, *ST*], I, qu. 14, art. 2.

² *ST*, I, qu. 79, art. 2.

³ Eleonor Stump, *Aquinas*, Routledge, Londra și New York, 2003, p. 249.

intenționale. Aceasta este deosebită de schimbarea fizică prin faptul că aceasta din urmă este primită de un obiect prin schimbarea obiectului însuși în sensul prescris de forma receptată, în timp ce în schimbarea intențională o asemenea transformare fizică a obiectului nu are loc⁴. Astfel, forma culorii verde este asimilată de către ochi fără ca acesta să devină verde (în cazul celorlalte organe de simț, are loc și o schimbare fizică)⁵.

3. *Cunoașterea nu este reprezentatională*. Datorită faptului că forma obiectului cunoscut este identică cu operația facultății de a cunoaște, nu există nicio instanță intermediară între cunoscător și cunoscut. În cazul simțului, nu există reprezentări sau date senzoriale reprezentationale care se interpun între obiecte și perceptor⁶. În cazul cunoașterii intelectuale, avem același lucru. Dar aici există o problemă. Specia inteligibilă care este identică cu intelectul în act nu este decât un universal predicat despre lucrul material, astfel încât particularul este cunoscut doar indirect (prin recurs la fantasmale formate prin înmagazinarea informațiilor obținute prin simț)⁷. În acest sens, Toma spune că forma lucrului din intelect este „ceva asemănător lucrului înțeles”⁸. Dar această asemănare a formei prin care ceva este înțeles cu lucrul înțeles nu ar trebui să fie luată în sensul unui tablou care reprezintă o realitate externă, ci ca un proces natural⁹, cu diferența că, spre deosebire de o similitudine prin împărtășire de forme (analoagă schimbării fizice), aici avem de-a face cu o similitudine prin reprezentare, unde cunoscătorul și lucrul cunoscut sunt legate prin reprezentarea pe care o are cunoscătorul despre cunoscut¹⁰. Faptul că această reprezentare nu este ea însăși cunoscută (așa cum se va întâmpla în scolastică începând cu Suarez, iar apoi în cazul lui Descartes, când lucrul cunoscut direct este obiectul din ideea mentală, adică o instanță mediatore între intelect și obiectul extramental) este explicit din celebra expresie al lui Aquino din ST, I, qu. 85, art. 2: „*Așa cum specia sensibilă nu este ceea ce este simțit, ci mai degrabă ceva prin care simțul simte, tot așa specia inteligibilă nu este ceea ce este înțeles, ci ceva prin care intelectul înțelege*.” Există, deci, prin receptarea speciei inteligibile – care este un mediator între lucruri și intelect – o cunoaștere directă a lucrului, și nu o cunoaștere a speciei inteligibile însăși: ceea ce este cunoscut în primă instanță este *id quod intelligitur* („ceea ce este înțeles”), nu *id quo intelligitur* („ceea ce prin care [altceva] este înțeles”).

4. *Abstragerea universalilor este un act al intelectului*. Lucrurile nu sunt cognoscibile prin ele însele. La fel ca subiectul cunoscător, care are nevoie de o transformare pentru a cunoaște (prin trecerea intelectului din potență în act), la fel și lucrurile trebuie făcute „gândibile”, apte pentru a fi gândite, prin abstragerea

⁴ ST, I, qu. 78, art. 3.

⁵ Anthony Kenny, *Aquinas on Mind*, Routledge, Londra și New York, 1993, pp. 33–34.

⁶ *Ibid.*, p. 35.

⁷ *Ibid.*, p. 113.

⁸ ST, I, qu. 85, art. 2.

⁹ Anthony Kenny, *op. cit.*, p. 106.

¹⁰ Eleonor Stump, *op. cit.*, p. 256.

universalilor din ele¹¹. Este nevoie de o operație a intelectului pentru a face acest lucru¹², pentru că nu există forme ale lucrurilor independent de un intelect, așa cum exista pentru Platon: lucrurile nu pot fi inteligibile prin natura lor, ele devin astfel doar ca obiect al unui cunoscător¹³.

Considerând, la modul general, teoria tomistă a cunoașterii sub aceste 4 aspecte și luând-o ca marcă a unei întregii tradiții scolastice, ne putem uita acum la transformările care survin prin teoria ideilor din secolul al XVII-lea. Corespunzător lui (1), voi încerca să arăt modul în care noua concepție a ideilor – comună lui Descartes, Arnauld și, într-o măsură de analizat, lui Malebranche – presupune o *cunoaștere dezontologizată*. Corespunzător lui (2), voi discuta *discontinuitatea dintre cunoscător și obiectul cunoscut*, iar modificările din teoria ideilor a secolului al XVII-lea care corespund lui (3) vor fi discutate sub forma problemei *reprezentationalismului* la Descartes și Arnauld. (4) tratează ce invenții metafizice implică fiecare teorie în parte: așa cum teoria tomistă a cunoașterii implică existența unui *intelect agent* care abstrage universalile, invenția metafizică care rezultă din teoria carteziană a cunoașterii este *conștiința*.

CUNOAȘTEREA DEZONTOLOGIZATĂ

În secolul al XVII-lea, specia inteligibilă este identificată cu obiectul ca existând în intelect. Astfel, atât la Locke, cât și la Descartes, în locul unei instanțe universale care să medieze între cunoscător și obiectul cunoscut, avem de-a face cu o ființă obiectivă în intelect, separată de obiectul extramental, căruia îi corespunde¹⁴. Aceasta retransformare a speciei inteligibile în obiect inteligibil sau ființă obiectivă arată măsura în care cunoașterea nu mai este un complex de treceri din potență în act, în care intelectul uman este o parte și în care specia inteligibilă era *exterioară* în sensul în care 1). Ea era abstrasă cu necesitate din lucruri de către intelect (lucrurile parcă așteptau să fie predicate de către un intelect *conform* esenței lor) și în care 2). Odată abstrasă, intelectul, până la asimilarea ei, era față de specie o potență în raport cu un act. Acum, în teoria ideilor inaugurată de Descartes, nu mai avem de-a face cu un mecanism de cunoaștere exterior, ci asistăm la interiorizarea lui, la comprimarea lui în ideile unui subiect, idei care nu ies din cadrul minții sau ale substanței gânditoare ale cărei moduri sunt.

¹¹ Anthony Kenny, *op. cit.*, p. 43.

¹² Acest rol este îndeplinit, însă, de intelectul agent, nu de către cel potențial. Spre diferență de tradiția aristotelică și cea avicenniană, Toma susține că intelectul agent nu este unul în toți, unindu-se, în acest sens, cu corpul. Motivul pentru care o face este că speciile inteligibile trebuie abstrase din fantezme sau imagini, nefiind posibilă o situație în care „orbul din naștere ar putea cunoaște culorile [ca specie]” (ST, I, qu. 84, art. 4).

¹³ ST, I, qu. 79, art. 3. Nu același lucru se întâmplă cu specia sensibilă. În qu. 79, art. 3, ad 2, Toma admite că ele nu au nevoie de ceva analog unui intelect agent pentru că ele se găsesc ca sensibile „în afara sufletului”.

¹⁴ John W. Yolton, „Ideas and Knowledge in Seventeenth Century Philosophy”, în *Journal of the History of Philosophy*, vol. 13, 2, 1975, pp. 146–149.

Astfel, atunci când Descartes definește *ideea* ca „*un termen prin care înțeleg forma oricărui gând*”¹⁵, el ia forma ca însemnând mod al unei substanțe, astfel încât, așa cum faptul că un obiect este, de exemplu, pătrat, este un mod al substanței întinse, la fel faptul că eu am o idee despre x este un mod al substanței gânditoare¹⁶. Ideile nu mai derivă, așadar, ca la Toma, dintr-un complex exterior intelectului, ci *numai* din intelect: în acest sens, toate ideile sunt produsul minții, adică, luate formal (i.e. din perspectiva realității lor actuale, „extramentale”, nu a realității reprezentate în ele), ele sunt acte ale intelectului¹⁷, și nu specii „plutind” între intelect și obiecte. Aceste idei sunt depozitățile unor *realități obiective*, adică a unor ființe care nu există în afara minții care le reprezintă. Tocmai în măsura în care este aceeași idee cea care din punct de vedere formal este act al intelectului, iar din punct de vedere obiectiv conține un obiect ca reprezentat, putem spune, și acest lucru devine evident la Arnauld, că vorbim de o percepție a realității exterioare dependentă în întregime de minte.

Astfel, Arnauld îl critică pe Malebranche pentru faptul că prin distincția pe care a operat-o între modificări ale minții (în care include doar senzațiile care nu au realitate obiectivă, deci conținut reprezentational) și idei reprezentative, existente în Dumnezeu, dar pe care oamenii le cunosc „în Dumnezeu”¹⁸, el a făcut greșeala să postuleze că există idei reprezentative pe care un intelect le poate cunoaște în afara intelectului însuși, adică având o altă realitate formală decât aceea de a fi modificări ale minții¹⁹. Conform lui Arnauld, noi percepem „corpurile reale și veritabile” și nu corpuri inteligibile, existente astfel în afara minții noastre²⁰. Această critică, îndreptată împotriva lui Malebranche, ar putea fi văzută la fel de bine îndreptată împotriva ideii tomiste de specie inteligibilă, exterioară actului de percepție al minții.

1. *Descartes*. În „Prefața autorului către cititor” din *Meditații metafizice*, Descartes precizează ceea ce înțelege el prin termenul *idee*. Nevoia de clarificare vine din ceea ce va susține în Meditația a Treia, anume că realitatea obiectivă a unei idei poate fi mai perfectă decât mine însumi – de exemplu, *ideea de Dumnezeu*. Dar de aici „nu urmează că această idee este mai perfectă decât mine”²¹. Vedem aici că avem o distincție între *ideea ca atare* – ca act al minții, și ceea ce reprezintă *ideea*. Acest lucru devine clar când Descartes spune că există „un echivoc” în folosirea termenului *idee*: luat „într-un mod material”, ea este „o operație a minții mele”, sens în care „nu se poate spune că ea este mai perfectă decât mine”. Dar dacă termenul *idee* este „luat într-un mod obiectiv”, atunci el nu mai desemnează operația intelectului, ci „lucrul care este reprezentat prin acea operație”²².

¹⁵ Descartes apud Michael J. Costa, „What Cartesian Ideas are Not”, în *Journal of the History of Philosophy*, vol. 21, 4, 1983, p. 541.

¹⁶ Michael J. Costa, *op. cit.*, p. 542.

¹⁷ John W. Yolton, *op. cit.*, p. 148.

¹⁸ Steven Nadler, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, Manchester University Press, Manchester, 1989, pp. 61–78.

¹⁹ *Ibid.*, p. 84.

²⁰ *Ibid.*, p. 89.

²¹ René Descartes, *Meditații metafizice*, Crater, București, 1993, p. 8.

²² *Ibid.*

Faptul că acum este posibil ca intelectul să cunoască un lucru perfect, fără ca intelectul să fie supus unor transformări – unei treceri de la potență la act, ca în cazul lui Toma –, arată tocmai această interiorizare a mecanismelor cunoașterii: ideea, care pe plan obiectiv poate ajunge la cea mai înaltă perfecțiune, nu este nimic mai mult decât o operație a intelectului, o modificare a minții. În acest sens, toate ideile, atunci când sunt luate material sau formal, adică „doar întrucât reprezintă anumite moduri de a gândi”, din moment ce toate sunt acte ale aceluiași intelect, nu se poate „distinge între ele nici o diferență sau inegalitate”, pentru că toate „par a proveni din mine într-un singur fel”²³. Doar atunci când ideile sunt comparate din punctul de vedere al conținutului reprezentational, adică când sunt luate „în considerare ca imagini”, doar atunci sunt ele „diferite unele de altele”, pentru că lucrul reprezentat – despre ceea ce este ideea – diferă de la caz la caz („unele reprezintă un lucru și altele altul”)²⁴.

Realitatea obiectivă a ideii este ceva ce există în idee, nu ca un act real, dar ca ceva reprezentat: este aceeași idee care, din punct de vedere obiectiv, reprezintă ceva, iar în același timp, din punct de vedere formal, este doar o modificare a intelectului. Astfel, în cazul lui Descartes, actul concepției și conținutul unui asemenea act nu sunt tratate ca două lucruri distincte, așa cum era în tradiția tomistă²⁵. Pentru a produce această unificare a inteligibilului și a actelor intelectului, lucrul de înțeles sau conținutul nu mai trebuia tratat ca o realitate formală, pe același plan ontologic cu actul intelectului. El trebuia, în schimb, explicat prin actul de concepție însuși, integrat lui, dar, în același timp, corelativ acestei „interiorizări”, trebuia dezontologizat, desprins de modurile existenței actuale. Vorbind despre realitate obiectivă, Descartes se inserează într-o tradiție scolastică, ce merge înapoi până la Ockham, și care este motivată de susținerea faptului că obiectul cunoașterii (nu obiectul extramental, ci conținutul concepției) nu este un *ens rationis*, o ființă rațională, care, subzistând în intelect ca subiect al ei, este doar o modificare a intelectului, ci este un *esse obiectivum*, adică un obiect reprezentat al minții, care este separat de actul gândirii²⁶. Această separabilitate la nivel ontologic dintre realitatea obiectivă a concepției și cea formală are ca rezultat, la Descartes, pe de o parte, că cele două realități constituie două aspecte diferite ale aceleiași idei, iar pe de altă parte, că conținutul gândirii, nemaifiind tot o realitate formală, este adus în interiorul actelor intelectuale ca reprezentare.

2. *Arnauld*. La fel ca pentru Descartes, ideile sau, cum le numește el mai frecvent, percepțiile sunt moduri ale minții, comprimând sub cele două aspecte diferite – al realității formale și al realității obiective – actul percepției și conținutul percepției, și reducând astfel cunoașterea la actele mentale ale cunoscătorului, deci

²³ *Ibid.*, p. 38.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Michael Ayers, „Ideas and Objective Being”, în Daniel Garber, Michael Ayers (ed.), *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 1066.

²⁶ Roger Ariew, *Descartes and the Last Scholastics*, Cornell University Press, Ithaca și Londra, 1999, pp. 41–44. Cf. și Steven Nadler, *op. cit.*, pp. 149–156.

la statutul de atribut al unei singure substanțe gânditoare. În acest sens, Arnauld critică teoria lui Malebranche, conform căreia ideile sunt doar percepute de intelect, nu sunt ele însele produse ale intelectului²⁷. Ceea ce cade sub critica lui Arnauld este, deci, faptul că realitatea obiectivă a ideilor nu rezidă în modificările intelectului, adică nu este produsă de mintea umană. Reprezentările obiectelor sunt incluse în operațiile mentale, astfel încât ideea unui obiect este identică cu actul de percepție formal²⁸. Ceea ce l-a făcut pe Malebranche să postuleze ideile ca fiind separate de modificările minții este că mintea percepe lucrurile formal apropiate ei, pe când realitatea obiectivă a ideilor presupune o capacitate de a reprezenta lucruri care nu sunt reconstruibile pe baza informațiilor senzoriale, de exemplu, ea poate reprezenta lucruri infinite, iar din moment ce mintea umană nu are modificări care sunt infinite, astfel încât să o facă aptă să aibă reprezentări ale unei extensii infinite, ideile nu pot fi produse de către mintea umană²⁹. Îndreptându-se împotriva acestei teorii, Arnauld susține că actul formal de percepție (care, atribuibil minții umane, nu poate, conform lui Malebranche, să cunoască lucruri infinite) nu trebuie distins de idee ca entitate, ci doar ca aspect: „[percepția] este gândul nostru însuși, în măsura în care el conține în mod obiectiv tot ceea ce este în obiect în mod formal”³⁰. Ceea ce îl face pe Malebranche să postuleze o realitate independentă a ideilor este faptul că nu distinge între existență formală și existență obiectivă. Astfel, faptul că o idee poate să fie despre lucruri infinite este pentru că lucrul infinit reprezentat în ea are o existență obiectivă, în timp ce ideea ca atare are o existență formală: ideile pot fi infinite *in repraesentando* (în ceea ce reprezintă, adică luate în mod obiectiv), chiar dacă ele sunt numai finite *in essendo* (luate formal), de aici, decurgând că nu e nevoie să postulezi o idee formal infinită pentru a fi aptă să poarte cunoaștere despre ceva infinit, așa cum a făcut Malebranche³¹.

Aceasta ne arată modul în care reprezentarea în cunoaștere, adică existența obiectivă a ceva în intelect, operează dezontologizarea cunoașterii, separarea actului de a cunoaște de relațiile formale dintre lucruri. Astfel, împotriva lui Malebranche, care, presupunând, așa cum am văzut, că trebuie să existe o legătură formală între obiectul cunoașterii și cunoscător, susținea, în analogie cu principiul din fizica renascentistă al „niciunei acțiuni la distanță”, că, pentru a avea acces la toate lucrurile materiale (asumând că mintea umană, unită cu corpul, nu deține un asemenea acces, din cauza unei localizări particulare a corpului), trebuie ca cunoașterea să aparțină unui intelect infinit capabil de o asemenea legătură formală³², Arnauld susține că *prezența formală* este irelevantă pentru cunoaștere, ceea ce este relevant fiind doar *prezența obiectivă*, adică faptul că obiectul cunoașterii este reprezentat în intelect³³.

²⁷ Steven Nadler, *op. cit.*, p. 87.

²⁸ *Ibid.*, p. 108.

²⁹ Idem, *Malebranche and Ideas*, Oxford University Press, 1992, pp. 35–36.

³⁰ Arnauld apud idem, *Arnauld...*, p. 128.

³¹ Idem, *Malebranche...*, p. 40.

³² Idem, *Arnauld...*, pp. 69–71.

³³ *Ibid.*, p. 171.

3. *Malebranche*. Teoria ideilor al lui Malebranche, deși, sub atacul criticii lui Arnauld, pare asimilabilă teoriei tomiste în privința cunoașterii ontologizate, este un răspuns la o exigență modernă, împărtășită cu Arnauld, de a institui un pol ireductibil al cunoașterii, chiar dacă acesta nu va fi mintea umană, ci ideile cunoscute în Dumnezeu. Astfel, pentru Malebranche, ideile sunt reprezentative, adică posedă o realitate obiectivă³⁴, dar neagă compatibilitatea dintre o realitate infinită obiectivă și o idee formală finită³⁵. Motivul acestei negații pleacă de la o teorie cu privire la cunoașterea formelor sensibile sau a materiei. Ideile pe care le avem despre lumea exterioară, adică despre substanța întinsă, trebuie să fie adecvate, în sensul în care trebuie să ofere o cunoaștere completă și perfectă, iar nu o cunoaștere limitată la perspectiva empirică a unui cunoscător³⁶. A fi o idee adecvată înseamnă a reprezenta toate modificările posibile pe care le poate cunoaște o substanță întinsă. Acest proiect al lui Malebranche derivă din Meditația a Doua, în care Descartes susținea că intelectul depășește simțurile și imaginația prin faptul că el poate concepe și modificările posibile ale cerii, de exemplu³⁷. În acest sens, pentru Malebranche, ideile sunt „pentru lucrurile care nu sunt în mod actual gândite de către noi, așa cum e figura lui Hercule în marmura brută”³⁸. Figura lui Hercule este una dintre infinitele posibilități de modificare a substanței: pentru a avea o cunoaștere adecvată, toate aceste moduri posibile ale substanței trebuie reprezentate sub formă de realitate obiectivă (*in repraesentando*) în idee.

Astfel, din moment ce fiecare obiect este o virtualitate infinită de modalități³⁹, această infinitate nu poate fi reprezentată de către modurile finite ale minții, pentru că acestea sunt limitate empiric la a percepe stările actuale ale corpurilor, neputând percepe și posibilele modificări care ar putea surveni în ele⁴⁰. Ideile nu pot să fie, așadar, în mințile umane, pentru că acestea nu pot să le conțină în mod eminent, așa cum poate intelectul divin: adică, ele nu pot fi conținute astfel încât să stea în locul corpurilor materiale cunoscute⁴¹. Astfel, în Dumnezeu există o *extensie infinită inteligibilă*, în care sunt cunoscute toate modificările pe care un corp le poate suferi⁴². Acest argument, deși bazat pe cel cartezian din Meditația a Doua, nu numai că întrece ambițiile carteziene, dar, în încercarea de a da de seamă asupra unui pol ireductibil al cunoașterii, de a desprinde reprezentările despre lucruri din procesele naturale – iar marcă a acestui proiect este faptul că Malebranche critică „prejudecata

³⁴ Idem, *Malebranche...*, p. 19.

³⁵ *Ibid.*, p. 41.

³⁶ *Ibid.*, p. 54.

³⁷ *Ibid.*, p. 55. Ted Schmaltz, „Malebranche on Ideas and the Vision in God”, în Steven Nadler (ed.), *The Cambridge Companion to Malebranche*, Cambridge University Press, 2012, pp. 67–68.

³⁸ Malebranche apud Geneviève Rodis-Lewis, „L'arrière-plan platonicien de débat sur les idées: de Descartes à Leibniz”, în *Idées et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*, Vrin, Paris, 1985, p. 30.

³⁹ Geneviève Rodis-Lewis, „Connaissance par idées chez Malebranche”, în *Idées et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*, Vrin, Paris, 1985, p. 65.

⁴⁰ Steven Nadler, *op. cit.*, pp. 44–45.

⁴¹ Ted Schmaltz, *op. cit.*, p. 63.

⁴² Steven Nadler, *op. cit.*, p. 55.

comună”, după care senzațiile sunt în obiectele percepute, expresie a aderenței sale la teza carteziană conform căreia nu există nimic în corpuri care să se asemene senzațiilor pe care le avem despre ele⁴³ –, Malebranche critică ideea lui Descartes după care cunoaștem mai bine mintea decât corpul. Potrivit lui Malebranche, sufletul nu poate fi inclus în extensia inteligibilă, pentru că modificările posibile ale sufletului nu sunt apretate unei cunoașteri *a priori*, ci doar corpurile întinse⁴⁴.

Vedem cu acest fapt că, pentru Malebranche, ideile nu sunt nicidecum specii inteligibile tomiste, pentru că acestea din urmă erau abstrase de către un intelect agent din fantasmе, în timp ce la Malebranche, vedem că ordinea este inversată: întreaga magnitudine a lumii corporale, cu tot ce este posibil în ea, este dată *a priori* ca reprezentare a ideilor; în acest sens, cunoașterea este detașată complet de lumea a cărei cunoaștere este. În plus, cunoașterea nu este o chestiune de transformare, de parcurgere a distanței de la potență la act sau de la fantasmе la specia inteligibilă: ea este ceva dat o dată pentru totdeauna ca reprezentare obiectivă a tot ce e posibil să existe. Chiar dacă nu identifică această cunoaștere cu mintea umană, ea este în mod esențial constituită în jurul unui subiect, care cu atât mai mult este mai autonom și mai desprins de relațiile formale ale lumii, cu cât reprezentarea obiectivă pe care o conține depășește operațiile formale ale intelectului uman.

DISCONTINUITATEA CUNOSCĂTOR – OBIECT CUNOSCUȚ

1. *Descartes*. În Meditația a Treia, Descartes spune că gândurile cărora li se potrivește „în mod deplin numele de idee” sunt cele „*ca niște imagini ale lucrurilor*”, adică sunt gânduri care posedă un conținut reprezentational: „precum atunci când îmi reprezintă un om sau o himeră, sau cerul, sau un înger, sau pe însuși Dumnezeu”⁴⁵. Prin faptul că susține că ideile sunt ca niște imagini ale lucrurilor, pare să avem o metaforă a unui portret care reprezintă o realitate exterioară, fiind exclusă ideea tomistă a asemănării dintre ceea ce cunoaște și ceea ce este cunoscut. Datorită faptului că ceea ce este cunoscut în mod direct este lucrul luat obiectiv, adică așa cum este el reprezentat în idee, corespondentul său formal, adică lucrul extramental, s-ar putea să nici nu existe. Astfel, conform lui Descartes, „din aceea că eu am în minte ideea a ceva [...] nu urmează [...] că există ceea ce este reprezentat prin această idee”⁴⁶.

În acest sens, pentru Descartes, existența obiectivă a unui lucru, ca obiect al reprezentării, stă pe „picior de egalitate” cu existența formală a aceluia obiect. Astfel, el arată că din faptul că ideea de soare este un simplu nume, o denumire extrinsecă, care nu adaugă nimic soarelui actual existent, nu decurge că soarele nu poate exista obiectiv, și anume în intelect⁴⁷.

⁴³ Ted Schmaltz, *op. cit.*, p. 66.

⁴⁴ Nicholas Jolley, „Malebranche and the Soul”, în Steven Nadler (ed.), *The Cambridge Companion to Malebranche*, Cambridge University Press, 2012, pp. 44–46.

⁴⁵ René Descartes, *op. cit.*, p. 36.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 8.

⁴⁷ John W. Yolton, *op. cit.*, p. 149.

Putem spune că există două tipuri de reprezentări: o reprezentare internă, a obiectului așa cum există în intelect (adică a obiectului luat obiectiv), și o reprezentare externă, a lucrului extramental, care este posibil să nu existe în realitate, dar, în cazul în care există, el este „oglintit” de idee⁴⁸. Modul în care ideea se raportează la un obiect extramental, din moment ce nu prin asemănare, nu prin continuitatea naturală cu obiectul cunoscut, este prin circumscrierea detașată de către idee a caracteristicilor lucrurilor, prin oglindirea lor la distanță, astfel încât în locul similitudinii, îngemănării, prelungirii obiectului cunoscut în cunoscător, avem *suprapunerea identificatoare*⁴⁹, ideea având rolul de a constitui obiectul extern, de a-i trasa cu precizie marginile, de a-i stipula proprietățile, de a-l contura din exterior. Relația dintre realitatea obiectivă a ideii și lucrul extramental este ca o relație dintre *definiens* și *definiendum*: prima stabilește, fixează esența și trăsăturile celei de-a doua⁵⁰.

În acest sens, Descartes atunci când spune, în replica la obiecțiile lui Gassendi, că „o idee reprezintă esența unui lucru”⁵¹, el înțelege prin esență realitatea obiectivă a lucrului⁵² (așa cum *definiens*-ul include câmpul intensional, adică esența lucrului de definit), iar acest lucru este evident dintr-o scrisoare din 1645 sau 1646, în care spune că el înțelege prin *esență* „lucrul în măsura în care este în mod obiectiv în intelect”, iar prin *existență* „același lucru în măsura în care este în afara intelectului”⁵³. Existența este astfel extensiunea obiectului din idee, este câmpul asupra căruia se aplică, într-un fel, din exterior, proprietățile identificatoare care constituie realitatea obiectivă a ideii.

Acest aspect se poate urmări și în modul în care termenul *idee* își schimbă înțelesul odată cu teoria carteziană. Dacă pentru scolastici, ideea era tiparul în care lucrurile existau (atât pentru platonicieni, cât și pentru aristotelicieni, ea se făcea sub forma unei participări ontologice, fie de la lucruri înspre idei, fie de la idei înspre lucruri), pentru Descartes, ideea este un act particular psihologic care servește ca un vehicul pentru conformarea față de lucruri⁵⁴: ideea nici nu participă, nici nu este participată (nu există o astfel de legătură formală sau materială, din moment ce existența ei formală ca mod al minții este independentă de lucrurile extramentale), ci ea este cea care urmărește să surprindă din exterior lucrul cunoscut, să i se conformeze în sensul de a-i defini cu precizie trăsăturile, să-l identifice ca atare.

⁴⁸ Andreas Kemmerling, „‘As It Were Pictures’. On the Two-Faced Nature of Cartesian Ideas”, în Ralph Schumacher (ed.), *Perception and Reality: from Descartes to the Present*, Mentis, Paderborn, pp. 55–58.

⁴⁹ Cf. Michel Foucault, *Cuvintele și lucrurile*, Rao, București, 2008, primele două capitole.

⁵⁰ Andreas Kemmerling, *op. cit.*, p. 60.

⁵¹ Descartes apud Andreas Kemmerling, *op. cit.*, p. 59.

⁵² Andreas Kemmerling, *op. cit.*, p. 59.

⁵³ Descartes apud Andreas Kemmerling, *op. cit.*, p. 59.

⁵⁴ Roger Ariew, *op. cit.*, pp. 74–75. Astfel, dacă pentru scolastici ideea desemna cauza exemplară în raport cu care lucrurile se conformau (ele erau create de către Dumnezeu ca instanțieri ale unei idei), sensul pe care îl atribuie Descartes acestui termen merge în spate până la folosirea lui de către Seneca, care a inversat raportul dintre lucruri și idei, în sensul în care, într-unul dintre exemplele sale, ideea după care pictorul creează copii pe pânză este un model exterior (*ibid.*, pp. 65–67).

2. *Arnauld*. Aceeași funcție a ideii este îndeplinită și în teoria lui Arnauld. Arnauld critică ideea după care reprezentarea presupune un fel de iluzie sau existența lucrului reprezentat mascată de imaginea sa. Identificarea, care este funcția carteziană a ideii, nu permite existența unor categorii intermediare care să pericliteze modul absolut transparent în care ideea fixează, ca o definiție, esența obiectului cunoscut. Astfel, Arnauld critică comparația reprezentării unui lucru într-o idee cu reprezentarea unui lucru într-un tablou, în care ceea ce este reprezentat este lucrul așa cum apare în tablou: un portret al lui Ludovic al XIV-lea nu poate să îl reprezinte, însă, decât pe Ludovic al XIV-lea⁵⁵. La fel, atunci „când cineva se privește într-o oglindă, el se privește pe sine, și nu imaginea sa”⁵⁶. Însă, mai mult, identitățile nu numai că se formează prin faptul că sunt excluse entități care ar putea sustrage procesul reprezentării de la transparența sa identificatoare, cum ar fi imaginile, care ar raporta reprezentarea la contiguitatea spațiului lor sau a oricărei alte trăsături formale ale lor, dar ele nu se pot regăsi în lumea naturală a relațiilor formale decât dacă există o reprezentare mentală primară care să confere identitate. În acest sens, de exemplu, o reprezentare a unui obiect într-un tablou nu poate să identifice acel obiect decât dacă există o reprezentare mentală, care să confere o valoare reprezentativă (secundară) tabloului: doar reprezentările mentale sunt primare⁵⁷.

CUNOAȘTEREA REPREZENTAȚIONALĂ

1. *A fost Descartes un reprezentationalist?* Prin faptul că substituie specia inteligibilă care figura în doctrina tomistă drept un mijloc de cunoaștere a lucrurilor, cu realitatea obiectivă a ideii, care este ea cea care este cunoscută în primă instanță, poate fi considerat că teoria ideilor al lui Descartes implică o cunoaștere prin intermediul unui conținut reprezentational. În timp ce la Toma din Aquino, cum am văzut, în cunoașterea prin specia inteligibilă, nu *id quo intelligitur* este cunoscut în primă instanță, ci *id quod intelligitur*, în cazul lui Descartes, cunoașterea a „ceea ce este înțeles” – lucrul extramental – este dependentă de cunoașterea a „ceea ce prin care [altceva] este înțeles” – adică realitatea obiectivă a ideii.

Ceea ce pare să îl califice pe Descartes drept un reprezentationalist este faptul că realitatea obiectivă a ideii este obiectul de cunoscut în primă instanță, iar nu obiectul formal, astfel încât, conform caracterizării lui D. Brown, dacă, deși atât Toma din Aquino, cât și Descartes admit o instanță mediatoare între cunoscător și obiectul cunoscut, în cazul lui Descartes este nevoie de o inferență din cunoașterea despre realitatea obiectivă la cunoașterea despre lucruri extramentale, în timp ce în

⁵⁵ Steven Nadler, *Arnauld...*, p. 173.

⁵⁶ Arnauld apud Steven Nadler, *Arnauld...*, p. 94.

⁵⁷ Steven Nadler, *Arnauld...*, p. 173.

cazul lui Toma, există o percepție imediată noninferențială a realității extramentale⁵⁸. D. Brown își ia această caracterizare ca țintă pentru a argumenta că Descartes nu a fost reprezentationalist. Dar cred că această caracterizare este falsă, pentru motivul că, în cazul lui Descartes, nu putem vorbi de o cunoaștere în două acte cum vorbeam la Toma: la Descartes, a cunoaște un lucru înseamnă a avea o realitate obiectivă despre el în idee: referința unui cunoscător la obiectul actual era epuizată în întregime prin faptul că acest obiect era reprezentat în intelect; în schimb, la Toma din Aquino, faptul că specia inteligibilă este doar un mijloc arăta că ea este anterioară cunoașterii lucrurilor materiale despre care este predicată, în sensul în care este un act anterior cunoașterii lucrului.

Ceea ce face, în schimb, cunoașterea prin realitatea obiectivă o cunoaștere prin reprezentare este că nu există un acces la realitatea extramentală (a exista un asemenea acces presupune a înceta să cunoști, adică a înceta să iei obiectul cunoașterii ca obiect reprezentat în intelect). Astfel, Descartes, în replica la obiecțiile lui Caterus, nu este interesat de distincția dintre obiect al cunoașterii (în exemplul lui, „soarele cunoscut”) și instanța prin care această cunoaștere este produsă (adică ideea de soare), din moment ce a fi obiect al cunoașterii califică implicit un lucru ca având o existență obiectivă în intelect, ci de distincția dintre soarele ca obiect al cunoașterii și soarele ca având o existență formală, pentru ultimul obiect ideea de soare fiind doar o denominare extrinsecă, „care nu [îi] adaugă nimic”⁵⁹.

Argumentul lui D. Brown împotriva tezei că ideile sunt reprezentationale este că ele au nevoie de o cauză, ceea ce face să nu fie nevoie de o instanță mediatoare între lucrurile extramentale și idei, în sensul în care ceea ce califică o idee ca o idee a ceva este chiar faptul că ea este cauzată de acel obiect⁶⁰. Cerința existenței unei asemenea cauze este stabilită în Meditația a Treia, unde Descartes susține că „o idee trebuie să aibă aceasta [o realitate obiectivă] de la vreo cauză, în care se găsește tot atâta realitate formală câtă realitate obiectivă conține acea idee”⁶¹. La această reconstrucție a argumentului cartezian, putem formula două obiecții.

În primul rând, în Meditația a Treia, Descartes vrea să dea de seamă asupra diferențelor dintre realitățile obiective ale ideilor – adică asupra a ceea ce face o idee să fie *despre* un lucru mai degrabă decât *despre* un altul. Realitatea obiectivă a unui lucru infinit nu poate fi explicată ca avându-și cauza într-o realitate formală

⁵⁸ Deborah Brown, „Objective Being in Descartes. That Which We Know or That By Which We Know”, în Henrik Lagerund (ed.), *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, Ashgate, Aldershot, 2007, p. 134.

⁵⁹ John W. Yolton, *op. cit.*, pp. 150–151. Yolton crede că, prin aceasta, Descartes nu este un reprezentationalist. Dar faptul că orice cunoaștere presupune o reprezentare în intelect arată tocmai opusul. Susținerea unei teze în care *id quo intelligitur* ar fi cunoscut în primă instanță, în detrimentul lui *id quod intelligitur* nu este singura variantă de reprezentationalism.

⁶⁰ Deborah Brown, *op. cit.*, pp. 141–147. Brown își sprijină această afirmație pe un pasaj din Replici la al doilea set de obiecții, în care Descartes spune că ideea obiectivă de cer trebuie să aibă o cauză formală, iar aceasta este cerul însuși (p. 147).

⁶¹ Descartes, *Meditații metafizice*, p. 40.

finită. Dar această realitate formală cauzatoare nu presupune recursul la substanța întinsă, adică la o realitate exterioară. În acest sens, cauza acestor realități obiective, cu excepția ideii de Dumnezeu (care, din moment ce e infinită, trebuie să aibă o cauză formală infinită, ceea ce dovedește existența lui Dumnezeu), este mintea însăși, iar nu corpurile despre care aceste idei sunt: „(...) în privința ideilor despre lucrurile corporale, nu recunosc nimic la ele care să fie atât de mare și de excelent, încât să-mi pară că nu poate proveni de la mine însumi (...)”⁶²

În al doilea rând, admițând că realitatea formală cauzatoare se referă la obiecte externe, acest lucru nu implică faptul că relația de reprezentare este înlocuită sau este suplimentată cu o relație formală cu obiectele⁶³. Acest lucru este afirmat chiar de către Descartes când discută, la începutul Meditației a Treia, dacă ideile luate formal sunt cauzate de către lucruri externe. Astfel, Descartes susține că în cazul în care se dovedește că ideile nu pot fi produse fără ajutorul unor lucruri exterioare, „nu este o consecință necesară că trebuie să le fie lor asemănătoare”⁶⁴. Dacă în cazul ideilor luate formal inferența nu există ca reprezentare, cu atât mai mult este ea respinsă în cazul ideilor luate din punctul de vedere al realității obiective.

2. *Arnauld*. La fel ca Descartes, Arnauld nu susține că pentru fiecare obiect mental în parte există un obiect actual. Conform lui Arnauld, faptul că ideea este despre ceva nu presupune că există acel lucru în realitate: această trăsătură a ideii de a fi despre ceva este explicată prin conținutul însuși al ideii⁶⁵. Mai mult, Arnauld susține că calitățile sensibile nu sunt părți ale corpurilor materiale, ci fenomene mentale care sunt proiectate asupra unui corp⁶⁶. Dacă în cazul lui Toma cunoașterea este mediată de un universal, aici nu numai că instanța mediatoare nu este așa ceva, ci o reprezentare mentală a unui lucru individual, dar ceea ce ar corespunde universalilor este „relegat” percepțiilor (pentru Arnauld, complexul de senzații și gânduri caracterizate de posedarea unei realități obiective): dacă percepția primară este a unui obiect, cea secundară este o abstragere a speciei din obiectul primei percepții; dar această specie nu este decât realitatea obiectivă a primei percepții în cea de-a doua⁶⁷.

3. *Ideile false din punct de vedere material*. Lucrurile din realitatea formală pot să nu existe pentru a califica un lucru dintr-o realitate obiectivă ca fiind *despre* el. Dar cunoașterea bazată pe ideile clare și distincte este sigură, pentru că ea se

⁶² *Ibid.*, p. 41.

⁶³ Dar, dimpotrivă, și aici am putea spune că am avea un reprezentationalism, așa cum o face Paul Hoffman, „Direct Realism, Intentionality and the Objective Being of Ideas”, în *Pacific Philosophical Quarterly*, 83, 2002, pp. 163–179, doar că atunci și Toma din Aquino este un reprezentationalist. Ceea ce îi leagă pe Descartes și pe Toma din Aquino în acest sens este faptul că, pentru a avea cunoaștere a lucrurilor, este necesar un alt tip de existență al lucrului raportat la intelect, anume specie inteligibilă pentru Toma și existență obiectivă pentru Descartes (*ibid.*, p. 167).

⁶⁴ Descartes, *op. cit.*, p. 38.

⁶⁵ Steven Nadler, *op. cit.*, p. 146.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 126.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 98.

bazează pe un procedeu rațional care vizează *a priori* modurile posibile de a fi ale obiectelor, în conformitate cu legile corpurilor întinse (fapt pe care l-am mai întâlnit când l-am discutat pe Malebranche): în acest fel, eu pot să am idei clare și distincte doar despre „mărimea sau întinderea în *lungime, lărgime și profunzime; forma* care este instituită de capetele și marginile acestei întinderi; *poziția* pe care o păstrează între ele corpurile având forme diferite; și *mișcarea* sau *schimbarea* acestei poziții; căora li se poate adăuga *substanța, durata și numărul* (subl. mea)”⁶⁸. Faptul că eu am și reprezentări obiective ale unor fenomene din lumea formală care nu sunt deductibile pe baza legității corpurilor întinse („precum lumina, culorile, sunetele, mirosurile, gusturile, căldura, frigul și celelalte calități care țin de pipăit”⁶⁹) nu implică că și acestea sunt idei clare și distincte. Dimpotrivă, lor le este atribuită o „o anumită falsitate materială”, diferită de cea care poate caracteriza judecățile (i.e. „falsitate formală”), prin faptul că „prin intermediul lor [al ideilor]” nu poate fi discernut dacă calitățile percepute sunt reale sau nu⁷⁰ (putem, deci, să observăm că prin această mențiune, „prin intermediul lor”, stabilirea realității nu se face prin confruntarea realității obiective cu o realitate formală, ci doar pe baza realității obiective însăși).

Dar, conform lui Margaret Wilson, ideile false din punct de vedere material nu au realitate obiectivă, ci doar un conținut reprezentational, susținând că, din moment ce Descartes stipulează necesitatea ca în cauza unei idei să existe tot atâta realitate formală câtă realitate obiectivă este în acea idee, faptul că Descartes spune despre ele că „provin din neant” implică faptul că, lipsindu-le o cauză, ele nu posedă realitate obiectivă⁷¹.

Dar această teză este falsă, împotriva ei putând fi formulate două obiecții.

În primul rând, faptul că ideile „provin din neant” exprimă o incapacitate a cunoscătorului: „(...) lumina naturală îmi va face cunoscut că ele [ideile] provin din neant, cu alte cuvinte: că ele nu sunt în mine decât pentru că îmi lipsește ceva naturii mele, și că ea nu este absolut perfectă”⁷². Dar atunci, ceea ce cauzează ideile obscure și confuze nu este neantul ca atare, ci un defect sau o lipsă în natura omului. Această lipsă nu trebuie, însă, asimilată unei cauze căreia îi lipsește realitatea formală, pentru că lipsa, în uzul termenilor scolastici, este o *negație* (este o caracteristică a omului faptul că are defecte), iar nu o *privație* (care este o deposedare a ceva caracteristic unui lucru), ceea ce face ca această lipsă a omului să poată fi încă considerată drept cauză eficientă⁷³.

⁶⁸ Descartes, *Meditații metafizice*, p. 40.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*, p. 42.

⁷¹ Margaret Wilson, *Descartes*, Routledge, Londra și New York, 2005 [1978], pp. 89–105.

⁷² Descartes, loc. cit.

⁷³ Dan Kaufman, „Descartes on the Objective Reality of Materially False Ideas”, în *Pacific Philosophical Quarterly*, 81, 2000, pp. 399–400.

În al doilea rând, ideile false din punct de vedere material sunt astfel nu pentru că sunt confruntate cu o realitate formală, ci pentru că însăși pretenția lor de a reprezenta această realitate extramentală este îndoielnică: există o autoreferențialitate ineluctabilă a actelor mentale, iar aceasta este evident și în faptul că ideile clare și distincte nu sunt adevărate, în virtutea unei depășiri a realității obiective și a unei confruntări nonepistemice (sau nondiscursive) cu realitatea formală, ci în virtutea clarității și distincției pe care o prezintă reprezentarea însăși. Astfel, ceea ce face ca o idee să poată fi luată ca falsă nu decurge din faptul că realitatea obiectivă a ideii este ca o propoziție verificabilă despre realitate, ci din modul de în care cunoscătorul se raportează la acea realitate obiectivă⁷⁴. Astfel, atunci când Descartes spune că „ideile pe care le am de frig și de căldură sunt atât de puțin clare, încât prin intermediul lor nu pot discerne dacă frigul este doar o privație a căldurii, sau căldura este o privație a frigului”⁷⁵, ceea ce are în vedere aici Descartes este *discernământul*: posibilitatea cunoscătorului de a lua un lucru ca actualmente existent pe baza clarității intrinseci pe care o prezintă ideea despre acel lucru. O idee despre frig nu este falsă pentru că ia frigul ca o entitate existentă acolo unde nu există decât privație (anume a căldurii), ci pentru că ideea însăși este atât de confuză, încât pe baza ei nu putem discerne dacă frigul este, într-adevăr, o existență pozitivă sau doar o privație.

Există, deci, o *componentă epistemologică* în senzație, o indetașabilitate a ideii de un act reflexiv asupra ei. Aceasta permite ca ideea, care, spre deosebire de judecată, nu putea lua valori de adevăr în teoria scolastică, să ajungă să dețină această proprietate (fapt recunoscut de Descartes în atribuirea judecății de veriditate sau falsitate formale, iar ideilor de falsitate materială). Descartes, totuși, în utilizarea termenului de falsitate materială se inserează în tradiția scolastică, doar că acesta nu era aplicat ideilor. Suarez atribuia senzațiilor o falsitate materială, în sensul în care ele puteau fi despre un obiect greșit (adică ele puteau reprezenta în mod eronat un obiect)⁷⁶. Dar, în raport cu Suarez, translatând falsitatea materială ideilor, Descartes introduce senzațiile în câmpul ideilor⁷⁷ și, dându-le o nouă identitate, dă un alt înțeles falsității materiale. Aceasta nu mai este simpla neconcordanță a senzației cu obiectul reprezentat (verificabil *a posteriori* printr-o judecată), ci o reflexivitate intrinsecă a senzației că realitatea reprezentată este indeterminată în raport cu realitatea actuală, că ceea ce este reprezentat s-ar putea să nu existe. În acest sens, în senzație este comprimat deja un nivel al judecății⁷⁸.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 397.

⁷⁵ Descartes, *op. cit.*, p. 42.

⁷⁶ Norman J. Wells, „Material Falsity in Descartes, Arnauld, and Suarez”, în *Journal of the History of Philosophy*, vol. 22, 1, 1984, p. 41.

⁷⁷ Pentru această asimilare a senzațiilor (care în tradiția aristotelică erau net separate de intelect) cu ideile ca marcă a modernității, vezi, în special, Richard Rorty, *Filosofie și oglinda naturii*, Tact, Cluj, 2014, pp. 69–101.

⁷⁸ Norman J. Wells, *op. cit.*, pp. 47–48.

În acest sens, distincția dintre idee luată din punct de vedere formal sau material și idee luată din punct de vedere obiectiv poate fi considerată a se mula pe o distincție între idee ca fiind despre ceva, dar care nu reprezintă acel ceva minții (în sensul în care există o idee formală despre x) și idee ca reprezentând ceva și, astfel, ca deschisă reflecției⁷⁹. Această distincție arată că intenționalitatea unei idei este separabilă de reflecția asupra obiectului intenționat sau reflectat, dar că aceasta nu este de stabilit între senzație și idee, ci între o *ordine formală* (în care au loc interacțiuni naturale, printre care și faptul că o idee este despre ceva) și o *ordine obiectivă*, în care există o reflexivitate imanentă, o conștiință de sine.

CONȘTIINȚA

Astfel, ceea ce caracterizează actele mentale este conștiința care este implicată în orice reprezentare obiectivă. Această conștiință – capacitate a minții de a-și atribui o reprezentare ca fiind a sa – este o inovație care este, cumva, punctul de convergență al noii teorii a ideilor, în sensul în care cunoașterea, odată dezontologizată, desprinsă din relațiile formale ale lumii și mecanismele de adecvare ale intelectului la formele exterioare, este reconfigurată, redimensionată, ca expresie a unei exigențe de detașare de ceea ce este perceput, într-o interioritate ireductibilă, iar marca dez-exterioarizării sale este conștiința, capacitatea cunoașterii de a se reflecta pe sine însăși⁸⁰.

1. *Descartes*. Această capacitate a minții de a se reflecta, în chiar actul cunoașterii, asupra sie însăși, ne duce la Descartes la o teză a infailibilității: nu există gânduri despre care să nu fim conștienți.⁸¹ Definierea gândurilor într-un sens larg, pentru a cuprinde toate operațiile minții și, astfel, generalizarea conștiinței asupra tuturor actelor mentale (toate fiind reductibile la conștiința care le dublează și astfel la o realitate obiectivă internă, ele exprimă caracterul obiectiv, nonformal al cunoașterii ca marcă a detașării sale), este realizată de către Descartes prin argumentul că orice modificare a intelectului presupune intelecție, aceasta având drept caracteristică conștiința, capacitatea de a reflecta asupra sieși: din moment ce, de exemplu, a imagina un corp întins presupune a avea o anumită concepție al lui,

⁷⁹ Lionel Shapiro, „Objective Being and ‘Ofness’ in Descartes”, în *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 84, 2, 2012, pp. 398–400. Shapiro numește, alternativ, această distincție ca fiind una între un sens preteoretic al ideii și unul teoretic, ultimul fiind identificat cu realitatea obiectivă (*ibid.*, pp. 379–380).

⁸⁰ După remarca lui Anthony Kenny: „Introducând conștiința ca caracteristică definitivă a minții, Descartes a substituit *raționalitatea* [faptul că intelectul era cel care cunoștea, dar intelectul ca figură generală, din moment ce el era doar o poziție ontologică] cu *intimitatea (privacy)* ca marcă a mentalului” (*op. cit.*, p. 17).

⁸¹ Robert McRae, „Descartes’ Definition of Thought”, în R. J. Butler (ed.), *Cartesian Studies*, Basil Blackwell, Oxford, 1972, p. 62.

rezultă că niciun act al minții nu este neacompaniat de inteliecție, precum și prin argumentul că nu putem gândi percepțiile, senzațiile etc. decât ca moduri ale unei substanțe inteligente⁸².

Pentru Descartes, orice operațiune a minții fiind dublată de conștiința ei, iar cum unele idei ale minții sunt, așa cum am văzut, confuze și obscure, în lumina acestei conștiințe, rezultă că cunoscătorul este mai sigur că are o idee decât de realitatea reprezentată de idee: dacă nu se poate spune în toate cazurile că este cunoscută realitatea externă, se poate spune, cel puțin, că ideile prin care această realitate externă este reprezentată în mod corespunzător sau eronat sunt tot timpul cunoscute. În acest sens, legând înțelegerea unei substanțe de cunoașterea atributelor sale (astfel încât cunoaștem mai perfect o substanță, cu cât putem cunoaște mai multe atribute ale ei), Descartes afirmă că noi cunoaștem cel mai bine mintea noastră:⁸³ „indiferent de cât de multe atribute recunoaștem în orice lucru dat, noi putem întotdeauna să listăm un număr corespunzător de atribute în minte pe care aceasta le are în virtutea faptului de a ști atributele lucrului respectiv”⁸⁴.

2. *Arnauld*. La fel ca și pentru Descartes, la Arnauld, există o percepție de sine a actului de percepție, ceea ce Arnauld numește *reflecție virtuală*: „gândul sau percepția noastră este în mod esențial reflectivă asupra ei însăși”⁸⁵. Această reflecție virtuală nu este percepția secundară, pe care am discutat-o mai sus, pentru că nu este un act de percepție îndreptat asupra altuia, ci îndreptat chiar asupra sieși:⁸⁶ dacă percepția secundară era un act de accedere la universalul unui lucru cunoscut printr-o percepție primară, reflecția virtuală nu urmărește să reconstituie trăsăturile formale esențiale (sub formă de universal) al lucrului existând în mod obiectiv în idee, ci să captureze această realitate obiectivă însăși ca existând în idee. Pentru Arnauld, deci, reflecția virtuală nu este un mijloc, o instanță intermediară între cunoscător și percepția sa, ci este o conștiință transparentă a gândului, care se identifică cu el și chiar îl constituie ca atare: ea este o proprietate esențială a percepției în sensul în care ea distinge gândirea umană de cea a ființelor non-inteligente⁸⁷. În acest sens, reflecția virtuală este o condiție necesară a însăși ideii a cărei reflecție este: „Niciodată nu pot să cunosc un pătrat fără să știu, în același timp, că îl știu; niciodată nu văd soarele sau, pentru a pune lucrurile dincolo de orice îndoială, niciodată nu mi se pare că văd soarele fără să fiu sigur, în același timp, că mi se pare că îl văd”⁸⁸.

⁸² *Ibid.*, p. 65. McRae îl compară pe Descartes cu Leibniz, care susținea, la fel ca Descartes, că inteliecția este caracterizată prin conștiință (sau a percepție), dar care diferă de Descartes prin faptul că nu extinde a percepția și la celelalte moduri ale minții.

⁸³ Nicholas Jolley, *op. cit.*, p. 44.

⁸⁴ Descartes apud Nicholas Jolley, *op. cit.*, pp. 44–45.

⁸⁵ Steven Nadler, *Arnauld...*, p. 118.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 119.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 122.

⁸⁸ Arnauld apud Steven Nadler, *op. cit.*, p. 119.

CONCLUZII

Teoria ideilor a secolului al XVII-lea, cel puțin așa cum a fost reprezentată ea de către Descartes și alți doi cartezieni, Arnauld și Malebranche, reprezintă o ruptură față de modul de a gândi cunoașterea în tradiția aristotelică și tomistă, ruptură pe care am discutat-o din perspectiva a patru aspecte: cunoașterea dezontologizată, discontinuitatea dintre cunoscător și obiectul cunoscut, cunoașterea reprezentățională și înlocuirea noțiunii metafizice de intelect agent cu cea de conștiință. Ceea ce aceste aspecte pun în lumină este cum a fost constituită ideea de cunoaștere însăși ca activitate detașată și unilaterală în raport cu lumea externă, ca trecere de la, așa cum o numește Rorty, „cunoașterea – a” la „cunoașterea – că”⁸⁹, adică de la o concepție a cunoașterii ca interacțiune cu lucrul cunoscut, deci, la confluența cu relațiile formale existente în lume, la o cunoaștere propozițională, prin realitatea obiectivă, a cărei ireductibilitate la orice obiect formal garantează descătușarea definitivă a cunoașterii din procesele naturale ale lumii.

Mai e de observat că această detașare a cunoașterii se produce, așa cum poate lectorul a remarcat deja, în două maniere diferite. Pe de o parte, pentru Malebranche, ea presupune o realitate obiectivă supramentală, capabilă să cunoască *a priori* toate modificările posibile ale substanței corporale: vederea în Dumnezeu a lumii conținute în idei nu este altceva decât expresia radicalei separări dintre cunoaștere și lume. Pe de altă parte, pentru Descartes și Malebranche, ceea ce face ca actul cunoașterii să-și obțină autosuficiența este faptul că el este atribuibil unui „eu”, că el este indetașabil de conștiința propriei existențe, că el nu survine decât ca expresie a unei interiorități care nu este alta decât cea a minții umane.

BIBLIOGRAFIE

Literatură primară

Descartes, René, *Meditații metafizice*, Crater, București, 1993.
Toma din Aquino, *Summa Theologica*, Polirom, Iași, 2009.

Literatură secundară

a. Literatură generală

Foucault, Michel, *Cuvintele și lucrurile*, Rao, București, 2008.
Rorty, Richard, *Filosofie și oglinda naturii*, Tact, Cluj-Napoca, 2014.

b. Literatură specială

Ariew, Roger, *Descartes and the Last Scholastics*, Cornell University Press, Ithaca și Londra, 1999.
Ayers, Michael, „Ideas and Objective Being”, în Daniel Garber, Michael Ayers (ed.), *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 1062–1107.

⁸⁹ Cf., pentru discuția generală, Richard Rorty, *op. cit.*, pp. 175–184.

- Brown, Deborah, „Objective Being in Descartes. That Which We Know or That By Which We Know”, în Henrik Lagerund (ed.), *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, Ashgate, Aldershot, 2007, pp. 135–153.
- Costa, Michael J., „What Cartesian Ideas are Not”, în *Journal of the History of Philosophy*, vol. 21, 4, 1983, pp. 537–549.
- Hoffman, Paul, „Direct Realism, Intentionality and the Objective Being of Ideas”, în *Pacific Philosophical Quarterly*, 83, 2002, pp. 163–179.
- Jolley, Nicholas, „Malebranche and the Soul”, în Steven Nadler (ed.), *The Cambridge Companion to Malebranche*, Cambridge University Press, 2012, pp. 31–58.
- Kaufman, Dan, „Descartes on the Objective Reality of Materially False Ideas”, în *Pacific Philosophical Quarterly*, 81, 2000, pp. 385–408.
- Kemmerling, Andreas, „‘As It Were Pictures’. On the Two-Faced Nature of Cartesian Ideas”, în Ralph Schumacher (ed.), *Perception and Reality: From Descartes to the Present*, Mentis, Paderborn, pp. 43–68.
- Kenny, Anthony, *Aquinas on Mind*, Routledge, Londra și New York, 1993.
- McRae, Robert, „Descartes’ Definition of Thought”, în R. J. Butler (ed.), *Cartesian Studies*, Basil Blackwell, Oxford, 1972, pp. 55–70.
- Nadler, Steven, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, Manchester University Press, Manchester, 1989.
- Nadler, Steven, *Malebranche and Ideas*, Oxford University Press, 1992.
- Rodis-Lewis, Geneviève, „Connaissance par idées chez Malebranche”, în *Idées et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*, Vrin, Paris, 1985, pp. 63–88.
- Rodis-Lewis, Geneviève, „L’arrière-plan platonicien de débat sur les idées: de Descartes à Leibniz”, în *Idées et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*, Vrin, Paris, 1985, pp. 19–38.
- Shapiro, Lionel, „Objective Being and ‘Ofness’ in Descartes”, în *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 84, 2, 2012.
- Schmaltz, Ted, „Malebranche on Ideas and the Vision in God”, în Steven Nadler (ed.), *The Cambridge Companion to Malebranche*, Cambridge University Press, 2012, pp. 59–86.
- Stump, Eleanor, *Aquinas*, Routledge, Londra și New York, 2003.
- Wells, Norman J., „Material Falsity in Descartes, Arnauld, and Suarez”, în *Journal of the History of Philosophy*, vol. 22, 1, 1984, pp. 25–50.
- Wilson, Margaret, *Descartes*, Routledge, Londra și New York, 2005 [1978].
- Yolton, John W., „Ideas and Knowledge in Seventeenth Century Philosophy”, în *Journal of the History of Philosophy*, vol. 13, 2, 1975, pp. 145–165.