

Viorel ȚUȚUI*

Percepție, atenție și cunoaștere în cartezianism, malebranchism și în empirismul humean¹

Abstract. In this paper I investigate the way in which a specific philosophical theme, namely that of the relation between perception, attention and knowledge, could be used to shed some light on some of the most important theories of modern philosophy: cartesianism, malebranchism and the empiricism of David Hume. I would argue that, despite their obvious differences, these great thinkers share a common concern for the aforementioned problem. Moreover, I will try to underline that a better way to understand not only the differences, but also the common assumptions of their views, is to describe them as different interpretations of the same relation between perception, attention and their objects and also, as different perspectives regarding the role played by each of these elements in the process of knowledge.

Keywords: perception, attention, knowledge, Cartesianism, Malebranchism, empiricism

1. Introducere

O temă care pare a fi perenă în studiile de istorie a filosofiei este aceea a originii ideilor sau temelor de reflecție filosofică. Astfel, cercetătorii istoriei ideilor sunt adesea preocupați să răspundă la întrebarea referitoare la sursa acestora, să descopere adevărata lor origine și să stabilească importanța contribuțiilor realizate de marii gânditori, raportându-se, în special, la originalitatea lor. Acest tip de abordare se confruntă însă cu problema că, în cazul celor mai multe dintre ideile filosofice este practic imposibil să li se stabilească originea. Și aceasta din motivul că, pentru orice contribuție pretins inițială, se pot indica atât

* Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași.

¹ **Acknowledgement:** This article was supported by a grant of the Romanian National Authority for Scientific Research, CNCS-UEFISCDI, project number PN-III-P1-1.1-TE-2016-0941, within PNCDI III.

contribuții anterioare, ce reprezintă cel puțin o anticipare a lor, cât și sistematizări și clarificări ulterioare, care le-au conferit respectivelor idei forma devenită clasică, precum și influența lor semnificativă. Cu privire la diferitele tipuri de „influență” pe care o pot exercita sistemele filosofice unele asupra altora, Alexandra Roux consideră (Roux 2017, 26) că aceasta se materializează, în istorie filosofiei, sub patru forme: intenția (*l'intention*), tendința (*la tendance*), structura (*la structure*), negânditul (*l'impensé*) unui sistem.

Astfel, ceea ce ar trebuie să înțelegem este că miza filosofică autentică nu poate fi redusă la aceea a originii, a momentului și modului în care o temă a fost inițial formulată, pentru că, așa cum am precizat mai sus, un asemenea moment inițial este foarte greu de stabilit. Cred că este vorba, mai degrabă, despre faptul că, pentru majoritatea temelor filosofice, se poate indica cu aproximație o perioadă în care ele, deși existaseră și anterior ca teme secundare, ajung să devină parte a tonalității dominante în care se vor purta controversele dintre marii gânditori și viziunile lor filosofice. Iar adevărata miză tocmai în asta constă: în a analiza modul în care o temă devine un loc comun al dezbaterii filosofice, un loc al întâririi și dialogului dintre diferitele concepții. Iar aceste teme, devenite locuri comune, reprezintă totodată elemente privilegiate pentru interpretul ce dorește să înțeleagă atât asemănările și deosebiriile dintre diferitele teorii, cât și modul în care ele s-au conturat raportându-se unele la altele în cadrul acestui dialog. Ele devin astfel cheia pentru înțelegerea viziunilor filosofice nu doar ca sisteme autonome și unitare de idei, izolate unele față de altele, ci ca teorii ce se conturează doar în dialogul dintre ele și care au o evoluție ce este, cel puțin în parte, comună.

În opinia mea, așa stau lucrurile și în privința temei principale a acestui articol: problema percepției, a atenției și rolului acestora în cunoaștere așa cum apar ele în cartezianism, malebranchism și în empirismul humean. Înclin să cred că modelul hermeneutic care se pretează pentru a analiza această temă (sau mai degrabă fascicul de teme) este cel al *tendinței*. Așa cum spune Gouhier, „ideile unui filosof țin de două lumi. Este vorba despre acele idei care sunt produsul reflecției; ele au fost aranjate și rearanjate după dorința filosofului, purificate prin analiză și unite unele cu altele într-un sistem, ca într-un poem logic care celebrează triumful rațiunii [...] Însă deasupra acestor idei clare există acelea care [...] sunt mai degrabă tendințe decât concepte; ele nu au fost încă fixate într-o definiție și ele se prelungesc unele în celelalte, ca un peisaj fără contururi clare, precum culorile cerului” (Gouhier 1926, 135). Astfel, chestiunea percepției și a atenției constituie o nu doar o temă

comună, ci o *tendință* centrală la filosofii moderni preocupați în mod deosebit de problematica epistemologică. Pentru aceștia obiectul principal al reflecției filosofice îl va constitui cunoașterea. La Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz, Locke, Malebranche, Berkeley, Hume și la ceilalți mari filosofi moderni, calea spre elucidarea problemelor filosofice perene, de la cele metafizice până la cele politice și morale, va constitui o *tendință* ce va contribui mereu la configurarea unei metode noi de descoperire a adevărului din științe. Ei devin astfel, implicit sau explicit, preocupați de problema facultăților umane de cunoaștere, într-o asemenea măsură, încât, analiza virtuților și limitelor acestora, a rolului fiecăreia și a relației dintre ele, devine pentru ei tema esențială de reflecție filosofică².

Se creează astfel, grație *tendinței* care reunește diferitele sisteme, acel registru comun al dezbaterilor despre care aminteam mai sus: diferitele concepții filosofice se întâlnesc în preocuparea lor comună pentru limitele și virtuțile facultăților umane de cunoaștere și se diferențiază prin poziționări personale cu privire la problema rolului și relației lor. Iar aceste diferențe sunt uneori atât de subtile, încât diferențele dintre ele pot fi evidențiate în mod corect doar printr-o analiză atentă a modului în care se articulează respectiva concepție și în care se diferențiază de altele, analiză ce se concentrează asupra unui aspect anume, de detaliu. Astfel, ca printr-un instrument ce potențează și rafinează calitatea investigației, se pot surprinde atât punctele comune și diferențele, cât și dialogul subtil dintre respectivele doctrine filosofice.

Argumentația din secțiunile următoare se dorește a fi tocmai o astfel de investigație, fie și sumară, a cartezianismului, malebranchismului și empirismului humean prin prisma tendinței comune de a gândi raportul dintre *percepție* și *atenție* în actul cunoașterii. Voi argumenta că la toți cei trei mari gânditori moderni regăsim o preocupare specială pentru această temă și că diferențele dintre viziunile lor pot fi

² O afirmație interesantă în acest sens este făcută de către autorul Nicholas Jolley care remarca faptul că Descartes inventează practic un nou concept al minții, mult mai cuprinzător, care ajunge să conțină tot ceea ce conform criteriilor stricte ale secolului al XVII-lea nu putea fi caracterizat drept fizic. Astfel, concepte, gânduri, imagini mentale, percepții, senzații etc., ajung să fie toate identificate ca „idei”. Iar acest concept este preluat ca atare de către Locke și de către alți filosofi moderni, cum ar fi, de exemplu, Leibniz, dar și de către filosofii iluminiști influențați de prestigiului lui Locke. Se formează astfel un concept dominant al ideilor, în filosofia modernă, pe care Jolley îl etichetează ca fiind unul „Cartezian-Lockean”. Această viziune are însă potrivit lui Jolley o „dezvoltare dialectică” pe măsură ce evoluează disputa pe această temă dintre Descartes, Malebranche, Leibniz și alți filosofi moderni (1990, 1-6).

înțelese mai bine dacă sunt interpretate drept *soluții diferite* (guvernaate de o *unică tendință*) oferite *aceleiași probleme*.

2. Relația atenție-percepție și rolul ei în cunoaștere la Descartes

În articolul recent *Mos geometricus et attention après Descartes, Spinoza, Malebranche et la méthode de la philosophie*, Cristina Santinelli (2018) subliniază că deși reflecția filosofică a ținut mereu seama de tema atenției, aceasta devine semnificativă din punct de vedere teoretic în secolul al XVII-lea, când va fi asociată de către Descartes cu metoda cercetării adevărului, primind apoi o funcție determinată și constitutivă și la autori precum Spinoza, Malebranche, Leibniz și alții. La Descartes atenția are pentru, prima oară, un rol epistemologic esențial, reprezentând un element din structura ideilor clare și distincte. Astfel, observă Santinelli, încă din lucrarea *Reguli de îndrumare a minții*, atunci când caracterizează intuiția, Descartes vorbește despre faptul că aceasta este o reprezentare care este produsul „inteligenței pure și atente”, reprezentare atât de facilă și distinctă încât nu există nicio îndoială în privința lucrului pe care îl înțelegem prin intermediul ei.

Referirea la atenție sau la termeni aflați în legătură cu acesta revine în discuția multor altor reguli. Astfel, chiar în detalierea celei de-a patra reguli ce afirmă că este nevoie de metodă pentru cercetarea adevărului, Descartes susține că o cercetare lipsită de orice rânduială presupune un fel de „întunecare a luminii firești a minții” precum slăbirea ascuțimii vederii celui care s-a deprins să umble în întuneric sau o „cheltuială zadarnică a puterilor minții” (Descartes 1992, 147). În formularea regulii a cincea el susține chiar că întreaga metodă „constă în rânduirea și așezarea chibzuită a acelor lucruri asupra cărora trebuie îndreptată, spre a afla un adevăr oarecare, ascuțimea minții noastre” (Descartes 1992, 154). Iar această „îndreptare a minții” către cercetarea lucrurilor este, desigur, atenția. Regula a șaptea și regula a unsprezecea vorbesc despre cercetarea realizată „printr-un act de gândire continuu și nicăieri întrerupt”, iar regula a noua vorbește în mod similar despre modul în care „pătrunderea minții noastre trebuie îndreptată asupra lucrurilor celor mai ușoare” (Descartes 1992, 171), alte formulări ce trimit fără îndoială la procesul de îndreptare și menținere a atenției minții. Iar termenii de „atenție a minții” sau „minte atentă” apar menționați explicit în regulile a cinsprezecea și a șaisprezecea. Deci, putem spune că atenția reprezintă un element esențial al metodei carteziene de descoperire a adevărului din științe.

În opinia mea, raportarea la atenție este implicită și în reformularea mult mai sintetică a regulilor din lucrarea *Discurs asupra metodei*, unde numărul acestora este redus la patru, ce vor fi denumite de către interpreți regula evidenței, a analizei, a sintezei și a enumerării. Regula evidenței presupune, în explicitarea oferită ei de către Descartes, să se accepte ca adevărat doar ceea ce apare în mod evident ca fiind astfel, ceea ce înseamnă „a înlătura cu grijă graba și prejudecata”. Analiza presupune împărțirea dificultăților pentru a le examina pe fiecare în parte. Sinteza implică ordonarea gândurilor și investigația pas cu pas, de la simplu la complex. Enumerarea este echivalentă cu inventarul atent al celor cercetate pentru a fi sigur că nimic nu a fost omis (Descartes 1999, 24). *Prin urmare atenția este prezentă în explicitarea fiecărei reguli.*

Atenția este implicată în mod direct și în procedura carteziană a îndoielii hiperbole. Astfel, în prezentarea pe scurt a acesteia din *Discurs* atenția are un rol esențial. Descartes susține că „examinând cu atenție” propria natură a ajuns la certitudinea că, din simplul fapt că se îndoiește de toate lucrurile, rezultă în mod evident și foarte sigur că există (Descartes 1999, 37).

La cele prezentate mai sus aș adăuga observația că, în lucrarea *Meditații metafizice*, tema atenției revine aproape obsedant. Astfel, în prima meditație regăsim tema atenției asociată în mod direct cu aceea a îndoielii atunci când Descartes afirmă: „Dar, gândindu-mă cu o mai mare atenție la acestea, îmi amintesc că, în timp ce dormeam, m-am înșelat adesea cu iluzii asemănătoare” (Descartes 1997, 27). Și mai clar reiese rolul esențial al atenției din meditația a doua unde el subliniază că percepția bucății de ceară reprezintă „o inspecție a spiritului care poate fi imperfectă și confuză, așa cum a fost ceva mai înainte, sau mai degrabă clară și distinctă, cum este ea în prezent, în funcție de cum atenția mea se îndreaptă mai mult sau mai puțin spre lucrurile care sunt în ea, și care o alcătuiesc” (Descartes 1997, 44). De asemenea, în meditația a treia el precizează că tot ce a prezentat în argumentația de până acolo poate fi cunoscut prin lumina naturală de către toți cei care vor să se gândească la asta „cu mare grijă”, după cum, pe de altă parte, el însuși poate pierde șirul acestor gânduri atunci când *relaxează atenția spiritului său*: „dar când relaxez cu ceva atenția pe care o am, spiritului meu i se întâmplă să se întunece și, ca orbit de imaginile lucrurilor sensibile, nu-și mai amintește cu ușurință motivul pentru care ideea pe care o am despre o ființă mai perfectă decât ființa mea, trebuie să fi fost produsă în mine de o ființă care să fie în fapt mai perfectă” (Descartes 1997, 63). Iar în meditația a patra subliniază cum s-a deprins să-și detașeze spiritul de

simțuri, și să-și „abată” fără nicio dificultate gândirea de la luarea în considerare a lucrurilor sensibile și imaginabile pentru a o purta asupra celor în exclusivitate inteligibile (Descartes 1997, 70).

Pentru Cristina Sentinelli cea mai importantă mutație adusă de viziunea lui Descartes este transformarea diadei epistemologice tradiționale *subiect-obiect*, în triada *subiect-obiect-orientare a subiectului către obiect* (Sentinelli 2018, 51-52). Astfel, fără orientarea subiectului către obiect în actul cognitiv, deci fără îndreptarea atenției, subiectul și obiectul ar rămâne în izolare și cunoașterea nu s-ar putea produce: „Descartes pune deci accentul asupra rolului decisiv al atenției pentru realizarea actului intelectual: între două entități care sunt în condiția lor optimală – un subiect integrat în funcționalitatea sa și un obiect simplu în esența sa – atenția constituie al treilea element, la fel de necesar ca și primele două” (Sentinelli 2018, 53). Atenția nu este însă nici lucru, nici facultate, ci este o *dispoziție psihologică* care leagă subiectul de obiectul cunoașterii.

Până în acest punct analiza pare să se concentreze asupra problemei atenției, fără a în considerare problematica percepției în cartezianism. Este însă doar o omisiune aparentă, iar pentru a înțelege acest lucru cred că trebuie să ne delimităm de viziunea comună și reducționistă potrivit căreia Descartes ca raționalist nu acordă percepției un rol important în cunoaștere.

Pentru că în filosofia, dar și în psihologia contemporană, noțiunea de „percepție” este asociată doar cunoașterii bazate pe simțuri, suntem tentați să credem că și filosofii moderni ar fi împărtășit acest punct de vedere. Însă, după cum voi sublinia mai jos în legătură cu Descartes și în celelalte secțiuni în legătură cu Malebranche și Hume, sensul pe care aceștia îl acordă acestei noțiuni este unul mult mai larg. „Percepția” este un termen care, pentru acești autori, cuprinde nu numai „simțul extern”, cunoașterea de tip senzorial a obiectelor exterioare, ci și „simțul intern” sau „comun” ce are ca obiect celelalte conținuturi și stări ale minții noastre pe care le asociem cu gândirea, voința, afectivitatea etc. Tote sunt într-un sens sau altul percepții.

Revenind la Descartes, putem observa faptul că însăși caracterizarea pe care el o face gândirii ca „bun simț” (*le bon sens*), capacitate ce este cea mai bine răspândită dintre toate, potrivit frazei de început a *Discursului asupra metodei*, ne trimite direct la modelul percepției. Rațiunea sau capacitatea de „a distinge ce-i adevărat de ce este fals”, după cum o descrie el în aceeași lucrare, este, prin urmare, explicitată prin directă trimitere la percepție. Chiar și diferențele dintre opiniile oamenilor nu sunt explicate prin aspecte ce ar ține de funcționarea

diferită a rațiunii lor, ci prin faptul că „noi călăuzim gândurile noastre pe căi diferite și nu avem în vedere toți aceleași lucruri” (Descartes 1999, 7).

Gândirea reprezintă astfel un fel de *simț*, care ne ajută să discernem adevărul de fals. Există chiar destule locuri în care Descartes însuși asimilează gândirea unui tip de simțire sau folosește cei doi termeni ca sinonimi. Spre exemplu, în *Principiile filosofiei* precizează că sufletul este „singurul care are facultatea de a simți, sau mai precis de a gândi” (Descartes 2000, 82). Iar în meditația a treia, atunci când explică ce înseamnă un lucru care gândește, precizează: „care se îndoiește, care afirmă, care neagă, care cunoaște puține lucruri, care ignoră multe, care iubește, care urăște, care vrea, care nu vrea, care își imaginează și care simte” (Descartes 1997, 48). De altfel, locurile din opera carteziană în care a gândi este echivalent cu a simți sunt suficiente pentru a vorbi de o constantă metafizică a reflecției carteziene cu privire la activitatea epistemică a *ego-ului*³. Exegeți de marcă precum Jean-Luc Marion (Marion 1991, 168) și Michel Henry (Henry 1995, 28) o confirmă, dovedind că nu este vorba despre ceva accidental sau pasager în opera carteziană.

Comparația aceasta dintre rațiune și percepția “senzitivă” (iar prin senzitiv este vorba despre *auto-simțirea cogito-ului*) apare frecvent în opera lui Descartes. Rațiunea este prezentată, după cum am subliniat și mai sus, ca reprezentând „lumina naturală” dată nouă de divinitate și care ne permite să descoperim adevărul. Tot ce trebuie să facem este să *orientăm* corect această lumină, folosind regulile metodei, și să acceptăm ca adevărat doar ceea ce se prezintă clar și distinct. Iar acest proces însuși de descoperire a adevărului, este caracterizat ca o *percepție interioară clară și distinctă* atunci când, în meditația a treia, afirmă că „în această primă cunoștință, nu există nimic decât o percepție clară și distinctă a faptului pe care îl cunoșc”. Iar mai jos transformă percepția clară și distinctă în chiar criteriul certitudinii: „Și în consecință, mi se pare că pot deja stabili ca regulă generală, că toate lucrurile, pe care le concepem clar și distinct, sunt toate adevărate” (Descartes 1997, 49).

De altfel, Descartes face referire la atenție și la relația dintre certitudine și percepție și atunci când explicitează aceste noțiuni

³ Vezi în acest sens AT I, 413, 14 : „videre ut nos, hoc est sentiendo sive cogitando” [noi vedem că este același lucru a simți sau a cugeta], Principia Philosophiae I, § 9: „nostram mentem, quae sola sentit sive cogitat se videre aut ambulare” [mintea noastră, care singură simte sau cugetă că vede sau că se plimbă], AT VII, 74, 8: „isto cogitandi modo, quem sensum appello” [acest mod de a cugeta, pe care îl numesc simț], AT VII, 29, 16-18: „hoc est proprie quod in me sentire appellantur ; atque hoc praecise sumptum nihil aliud est quam cogitare” [acest lucru este ceea ce, în mine, se numește propriu-zis a simți; și această fapt, strict vorbind, nu este nimic altceva decât a cugeta].

fundamentale ale epistemologiei sale și anume *claritatea și distincția*. Astfel, în lucrarea *Principiile filosofiei* el precizează „Numesc clar ceea ce este prezent și evident unui spirit atent, așa cum spunem că vedem clar obiectele, atunci când prezente fiind ochilor noștri acționează destul de puternic asupra lor și sunt predispuse a fi privite și distinct, ceea ce este atât de precis și diferit de toate celelalte, încât nu conține în sine decât ceea ce apare vădit celui ce ia seama cum trebuie” (Descartes 2000, 100).

Care este prin urmare pentru Descartes relația dintre percepția, explicitată în maniera de mai sus, și atenție? Pentru a înțelege mai bine cred că trebuie să ținem cont de caracterizarea actului de a gândi oferită în lucrarea menționată mai sus. Astfel, atunci când răspunde la întrebarea „Ce înseamnă a gândi?”, Descartes precizează: „Prin cuvântul a gândi înțeleg tot ce se petrece în noi în așa fel încât intuim aceasta în mod nemijlocit prin noi înșine; iată de ce nu numai a înțelege, a vrea a imagina, ci și a simți este același lucru aici cu a gândi” (Descartes 2000, 82).

Acest fragment, precum și altele menționate mai sus întăresc ideea că actul de a gândi reprezintă un fel de percepție. Însă, așa cum rezultă din caracterizarea naturii omului ca *res cogitans*, ca lucru care gândește, este evident că Descartes a avut în vedere cel puțin două sensuri atunci când a folosit termenul de „gândire”: l-a folosit pentru a se referi la *activitatea gândirii* ce poate lua forma voinței, imaginației, simțirii etc., dar l-a folosit și pentru a se referi la gândire ca *substanță*, ca esență a naturii umane. Astfel spus, oamenii nu doar gândesc, în una sau alta dintre formele enumerate mai sus, ci sunt „lucruri gânditoare”. După cum rezultă din fragmentul citat mai sus, Descartes consideră că gândirea presupune a intui „ce se petrece în noi”, adică acele conținuturi prezente în natura noastră de ființe cugetătoare, percepând acestea „în mod nemijlocit prin noi înșine”, deci percepându-le noi direct, ca *agenți cunoscători*.

Cu alte cuvinte trebuie să distingem substanța gânditoare ce reprezintă natura noastră, de modurile acestei substanțe reprezentate de *percepția intelectului și voință*: „Căci toate modurile gândirii pe care le sesizăm în noi pot fi reduse la două generale, dintre care unul constă în a intui prin intelect și celălalt a te determina prin voință. Astfel, a simți, a imagina și chiar a concepe lucruri pur inteligibile nu sunt decât moduri diferite de a intui; dar a dori, a urî, a crede, a nega, a sta la îndoială sunt moduri diferite de a vrea” (Descartes 2000, 94). Însă, pentru că voința este infinită, iar intelectul este finit, voința ne împinge dincolo de ceea ce cunoaștem clar și distinct, ceea ce ne face să ne înșelăm sau să cădem în eroare.

Întrebările care s-ar putea pune în acest punct ar fi: De ce nu sunt atunci oamenii condamnați la eroare din moment ce raportul dintre voință

și intelect va rămâne mereu același? Cum reușesc ei totuși să depășească această problemă și să corecteze erorile, respectiv să descopere adevărul? Atunci când abordează această a doua problemă, Descartes afirmă doar că erorile sunt greșeli ale modului nostru de a acționa și nu ale naturii noastre și că „alegem ceea ce este adevărat, atunci când distingem adevărul de fals printr-o hotărâre a voinței noastre” (Descartes 2000, 96).

Privit ca atare răspunsul nu este unul satisfăcător. Pentru a înțelege poziția lui Descartes într-un mod mai nuanțat, explicarea rolului atenției și a tipologiei acesteia devine esențială. Astfel, potrivit autoarei Cristina Sentinelli, este importantă înțelegerea distincției carteziene dintre *atenția voluntară și metodică* și *atenția involuntară*, pasivă, legată de emoții și provocată de stimuli externi⁴. Numai prima are un rol decisiv în cunoaștere având o natură activă: reprezentând o formă de activitate. După cum reiese și din etimologia termenului, *ad-tentio* presupune o atitudine dinamică a subiectului „de a se întoarce către ceva”. Este însă, crede ea, un tip special de activitate. Astfel, folosind terminologia aristotelică, va spune că nu este nici *poiesis*, pentru că nu are ca rezultat un produs, nu este nici *praxis*, pentru că nu presupune acțiune, nu este nici *theoria*, pentru că nu produce prin ea însăși cunoștințe. Atenția voluntară este asociată cu „o determinare pur internă a minții care poate fi plasată în dinamica circulară care constituie relația dintre intelect și voință: dacă în actul de judecare voința achiesează pe baza percepțiilor pe care intelectul le prezintă, voința doritoare este cea care solicită intelectul în cercetarea sa. Este o relație în ambele sensuri în care atenția susține ambele facultăți până aproape la identificarea cu ele” (Sentinelli 2018, 54).

Însă, de fapt, atenția nu este determinată nici de către intelect nici de către voință, neimplicând astfel nicio determinare necesară și reprezentând un spațiu al libertății pure și gratuite. După cum remarcă Sentinelli, „atenția este un mod de a fi, o condiție, o stare, dar de asemenea un proces care implică spiritul uman în integralitatea lui, sub forma unei tensiuni a tuturor facultăților sale într-un singur efort de concentrare sau de reculegere interioară” (Sentinelli 2018, 56).

⁴ Referindu-se la aceeași aspect, dar utilizând o terminologie diferită, autorul Walter Ott va susține că diferența dintre percepția autentic umană și cea mai degrabă mecanică determinată de influența stimulilor externi asupra creierului, ce apare atât la animale, cât și la oameni atunci când percep ceva fără să fie conștienți de asta, este tocmai fenomenul atenției voluntare. Fără contribuția atenției voluntare, fenomenul percepției ar fi practic unul „corporal”, ce nu ar fi foarte diferit față de cel redat de viziunea medievală referitoare la speciile emise de obiecte care pătrund în minte prin organele de simț (vezi Ott 2017, 1-3).

Această libertate este cea care, în cartezianism, conferă *cogito*-ului statutul său de autonomie. Gândirea nu este doar o facultate de cunoaștere, ci este o realitate, o substanță ce descoperă în sine ideile înnăscute cu condiția de a își concentra atenția asupra a ceea ce în sine este perceput cu claritate și distincție: „Grație ei intelectul se poate elibera din închisoarea ‘prejudecății’, se poate emancipa față de principiul autorității și poate ‘descoperi’, în perfectă autonomie, realitatea ‘primă, dată, și certă’ a ideilor înnăscute” (Sentinelli 2018, 57).

3. Atenția ca „rugăciune naturală” și cele două tipuri de percepție la Malebranche

Influența pe care opera lui Descartes a avut-o asupra lui Nicolas Malebranche reprezintă desigur un loc comun. Ferdinand Alquié, într-o lucrare clasică (Alquié 1974) identifică nu mai puțin de 7 stadii ale acestei “influențe” (interpretare care merge mult mai departe decât modelul hermeneutic propus recent de Alexandra Roux pe care l-am menționat mai sus), care se manifestă sub formele unui cartezianism *explicit, implicit, modificat, transformat, abandonat, generalizat* și, finalmente, *ruinat*.

Prin urmare, nu este de mirare că problematica principală a filosofiei oratorianului va fi în linii mari aceeași cu cea a lui Descartes, că multe teze ale acestuia vor fi de factură carteziană și că inclusiv modul de delimitare față de autorul *Meditațiilor* va urmări o schema progresivă (așa cum o dovedește Alquié), adică o interpretare diferită în cadrul unei tendințe comune. Astfel, chiar tema capodoperei sale de tinerețe, *De la recherche de la vérité (Cercetare asupra adevărului)*, este una specific carteziană: cercetarea adevărului și eliminarea erorii, prezentate la începutul lucrării ca fiind cauza suferinței și răului specific naturii umane. Iar modul în care definește spiritul uman ca fiind „o substanță simplă, indivizibilă, fără o compoziție alcătuită din părți” ca și teza potrivit căreia facultățile acestei substanțe sunt „înțelegera” și „voința” sunt fără îndoială teze carteziene.

Cu alte cuvinte, Malebranche își plasează încă de la început analiza în cadrele trasate de Descartes, justificând demersul său filosofic ca o încercare de a explica „ideile pe care le avem despre aceste facultăți” pentru că acestea nu sunt atât de clare și nici atât de distincte. Astfel analiza sa va fi una de detaliu ce va urmări prezentarea relațiilor dintre aceste două facultăți pe care le caracterizează inițial prin analogie cu cele două „proprietăți sau facultăți” ale materiei, cea de a primi anumite figuri, și cea de a fi mișcată: „La fel spiritul uman cuprinde două facultăți: prima,

care este înțelegerea, este cea de a primi mai multe *idei*, sau cu alte cuvinte de a percepe mai multe lucruri; a doua, care este voința, este cea de a primi mai multe *înclinații* sau de a vrea diferite lucruri” (Malebranche 1958a, 42).

Dacă asumarea problematicii carteziene este un loc comun, la fel este și modul original în care oratorianul s-a delimitat de unele importante teze ale lui Descartes, cum ar fi problema naturii ideilor și a modalității de cunoaștere a lor, delimitare ce i-a atras și principalele critici din partea unor cartezieni de seamă precum Antoine Arnauld, care s-a referit cu precădere tocmai la asimilarea vederii lucrurilor corporale, cu vederea de către spirit a ideilor, asimilare care l-a condus la negarea tezei că acestea sunt modificări ale spiritului uman susținând că sunt doar „entități reprezentative” (vezi Moisuc 2015, 83-84).

Înainte însă de a prezenta mai detaliat aceste teze ale lui Malebranche, se impune să observăm că analiza sa urmărește clarificarea unei probleme specifice și anume aceea a relației dintre aceste „facultăți” ale spiritului uman și a relației lor cu cele două „facultăți” ale materiei, pentru a explica procesul cunoașterii. De ce este necesară prezentarea mai detaliată a acestora și delimitarea față de Descartes? Pentru că, în opinia sa, Descartes nu a examinat în profunzime acest tip de probleme, cum ar fi cea referitoare la natura ideilor, el considerând afirmațiile lui Descartes pe această temă ca fiind „obscure” și „generale” sau afirmând chiar că Descartes nu a avut o opinie definitivă cu privire la acest subiect (vezi Moisuc 2015, 87). Astfel, întregul său demers este justificat ca reprezentând o încercare de a elucidă ceea ce la Descartes rămânea obscur sau chiar neanalizat. Iar în acest demers, după cum vom argumenta mai jos, interpretarea relației dintre percepție și atenție și a rolului lor în cunoaștere se va dovedi a fi decisivă.

O primă constatare pe care o putem face în acest sens o reprezintă faptul că Malebranche reinterpretează natura celor două modalități ale spiritului uman într-un mod ce le transformă în *facultăți mult mai pronunțat receptive* decât fuseseră pentru Descartes. După cum reiese și din fragmentul citat mai sus, facultatea înțelegerii este caracterizată ca o capacitate de „a primi idei”, iar cea a voinței ca o capacitate de a „a primi înclinații”, pe când la Descartes ele presupuneau capacitatea de a intui prin intelect, respectiv de a *te* determina prin voință, caracterizări ce denotau caracterul activ al intervenției spiritului. De altfel, încă din *De la recherche de la verite*, el va preciza în mod explicit: „înțeleg, prin acest cuvânt *înțelegere*, această facultate pasivă a spiritului prin care el primește toate diferitele modificări de care este capabil” (Malebranche

1958a, 43). Această pasivitate sau receptivitate va reprezenta o marcă definitorie a malebranchismului⁵.

Acesta este și motivul pentru care termenul „percepție” și metaforele de tip perceptiv sunt mult mai prezente în lurările oratorianului decât în cele ale lui Descartes. Astfel, una dintre distincțiile fundamentale ale malebranchismului este cea dintre cele două tipuri de percepții pe care spiritul le are cu privire la idei, *percepțiile pure* și *percepțiile sensibile*: „Am putea spune chiar că percepțiile pe care spiritul le are cu privire la idei sunt de două tipuri. Primele, pe care le numim percepții pure, sunt ca să spunem așa superficiale pentru suflet; ele nu îl penetrează și nu îl modifică într-un mod sensibil. Cele din a doua categorie, pe care le numim sensibile, îl penetrează cu mai multă sau mai puțină vivacitate” (Malebranche 1958a, 42).

Prezența metaforelor de natură perceptivă, și în special a celor vizuale se asociază și cu prezența metaforelor *spațiale* și cu concepția intrinsec spațială pe care Malebranche o are cu privire la cunoașterea ideilor, concepție care marchează o altă diferență semnificativă față de cartezianism și care a constituit un alt punct central al controversei lui cu Arnauld. Astfel, după cum remarcă Cristian Moisuc, dacă la Descartes regăsim imediatitatea auto-afectării cogito-ului aceasta devine la Malebranche proximitatea *spațială* a ideii care atinge sau modifică spiritul. Astfel, această metaforă spațială a *îndepărtării* sau *proximității* ideii „descrie mecanismul cunoașterii malebranchiste” (Moisuc 2015, 110).

Însă această modificare a viziunii carteziene cu privire la cunoașterea ideilor ridică, pe de-o parte, problema contribuției umane la cunoaștere, dată fiind caracterizarea înțelegerii umane și a voinței ca facultăți pasive, și, pe de altă parte, problema „locului” în care ideile subzistă și a modului în care ele „afectează” spiritul uman. Răspunsul la aceste probleme va fi furnizat de către teoria ocazionalistă specifică malebranchismului, dar și de rolul cu totul special acordat atenției în cadrul acestei teorii.

Pentru a ajunge la afirmarea concepției sale, Malebranche insistă în a asimila cunoașterea ideilor cu vederea și enumeră cinci moduri posibile de a vedea ideile obiectelor, criticându-le pe primele patru și afirmându-l pe ultimul, ce corespunde propriei sale viziuni. Conform

⁵ Nicholas Jolley vorbește chiar despre două modele ale minții și ale relației acesteia cu Dumnezeu pe care le-am regăsi la Malebranche, pe de o parte, și la Descartes, pe de altă parte: „Un model prezintă mintea ca fiind neputincioasă din punct de vedere cognitiv fără asistența divină; celălalt model o rezintă ca fiind în mare măsură auto-suficientă din punct de vedere cognitiv” (1990, 7).

primei teorii, de sorginte empiristă, lucrurile ar putea fi văzute datorită unor specii pe care le-ar emana și care ar fi transportate de la simțurile exterioare la simțul comun. Teza este criticată pornind, în special, de la impenetrabilitatea corpurilor și de la implauzibilitatea întregului mecanism. Conform celei de-a doua doctrine, spiritele umane au puterea să producă ideile lucrurilor la care doresc să se gândească. Este respinsă pe motivul că îi conferă omului puterea creatoare a divinității. Cea de-a treia concepție este cea ineinstă potrivit căreia ideile sunt înăscute, iar el o critică pentru că este imposibil pentru spirit să conțină în sine o infinitate de idei. A patra teză susține că ideile obiectelor sunt văzute printr-o perfecțiune pe care spiritul însuși o are, care îi permite să cunoască lucrurile externe. Este criticată pentru că atribuie omului privilegiul esenței divine de a conține în sine ideile lucrurilor. Prin urmare Malebranche va susține că a cincea teză este corectă, și anume propria teorie cu privire la *vederea lucrurilor în Dumnezeu* (Moisuc 2015, 111-121).

După cum observă Cristina Sentinelli, la Malebranche relația dintre individ și adevăr este reformulată în mod radical în contextul metafizicii sale teocentrice în care Dumnezeu este singura cauză a tuturor lucrurilor. Această „exclusivitate a eficacității divine” transformă toate cauzele în „cauze ocazionale” ale acțiunii divine ce se manifestă atât în plan fizic, cât și psihic și cognitiv. Prin urmare, atenția devine „ocazia cunoașterii intelectuale” (Sentinelli 2018, 64). Spre deosebire de Descartes, Malebranche nu va accepta teza că ideile înăscute sunt prezente în mintea umană de la naștere unde au fost implantate de Dumnezeu. Sentinelli precizează că „Dumnezeu este unicul producător și depozitarul exclusiv al ideilor”, ideile își pierd statutul de dar, ele nu mai sunt prezente în spiritul uman, ci devin pentru acesta doar obiect de contemplație: „tot ceea ce poate omul face este să-și îndrepte inteligența sa către lumină, să devină un semn sensibil al acesteia, un martor al revelației de sine a lui Dumnezeu prin intermediul ideilor (în ‘vederea în Dumnezeu’ a ideii este realitatea lui Dumnezeu ce se oferă pe sine, oferind omului ‘participarea’ la esența sa în forma singulară a ‘reprezentării’)” (Sentinelli 2018, 65). Astfel, după cum remarcă Nicholas Jolley în lucrarea *The Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche and Descartes*, această doctrină ocazionalistă împreună cu teoria sa privind vederea lucrurilor în Dumnezeu „îl plasează pe om într-o condiție de extremă dependență față de Dumnezeu” reprezentând „versiunea ontologică și cea epistemologică a acestei teme” (Jolley 1990, 99).

În acest fel, atenția capătă un rol cu adevărat central în viziunea lui Malebranche. Ea devine singurul act specific uman ce are atât valențe

epistemice, cât și morale și religioase. Potrivit autoarei amintite, gândirea asumă în malebranchism forma meditației și a ascultării Celui ce răspunde atenției omului (Sentineli 2018, 65). Astfel, atenția este asimilată rugăciunii, reprezentând „rugăciunea naturală” după cum o numește Malebranche în *De la recherche de la vérité*.

În ceea ce privește modul în care Malebranche definește atenția, autorul Elmar Kremer subliniază că atenția este „un act de voință prin care cineva dorește ca un obiect să fie prezent în minte cu o mai mare claritate și vivacitate” (Kremer 2006, 204). Și Kremer continuă cu precizarea că această rugăciune naturală de a obține o înțelegere mai clară și mai vie a obiectului își primește întotdeauna răspunsul, fiind cauza ocazională a înțelegerii pe care o dorea. Iar această dorință este în sine un act liber al nostru: depinde de noi către care dintre două obiecte ce sunt prezente în minte ne îndreptăm atenția (Kremer 2006, 204). Și el citează acest fragment din capitolul XII din *Entretiens sur la métaphysique et la religion (Dialoguri cu privire la metafizică și religie)*: „Deci, dacă nu am fi stăpânii atenției noastre, sau dacă atenția noastră nu ar fi cauza naturală a ideilor noastre, nu am fi nici liberi, nici în poziția de a avea vreun merit. Pentru că am fi incapabili chiar să ne suspendăm consimțământul, din moment ce nu am avea puterea să luăm în considerare argumentele care ne-ar conduce la suspendarea lui” (Malebranche 1958b, 289).

În studiul „Malebranche and Method” din *Cambridge Companion to Malebranche*, Thomas Lennon subliniază faptul că, potrivit lui Malebranche, în căutarea adevărului nu este suficient să urmărim regula negativă de a nu accepta decât ceea ce este evident, ci trebuie să parcurgem etapa pozitivă a ceea ce el numește „aplicarea minții”. Iar aplicarea minții este o condiție suficientă pentru că disponibilitatea adevărului este o condiție ce este întotdeauna satisfăcută: „Soarele care luminează mintea” nu este la fel ca soarele care iluminează corpurile; nu este eclipsat niciodată și pătrunde totul fără să-și piardă puterea (vezi Lennon 2006, 21). Iar, potrivit lui Lennon, aplicarea minții are două forme, atenția și sporirea capacității minții. În ceea ce privește atenția, el crede că „minte trebuie să facă un efort pentru a fi atentă la idei pentru că acestea o afectează mai puțin decât simțurile, imaginația și pasiunile, care sunt prin asta mari ocazii pentru eroare” (Lennon 2006, 21).

Teoria vederii ideilor lucrurilor în Dumnezeu a ridicat o altă problemă spinoasă referitoare la relația dintre Dumnezeu și ideile lucrurilor prezente în el. Astfel, după cum remarca recenzorul cărții sale *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, în textul publicat în *Mémoires de*

Trévoux, acest tip de prezență a ideilor a ridicat și suspiciunea că el ar asimila pe Dumnezeu totalității lumii, nimicind divinitatea sau afirmând existența unui Dumnezeu corporal (Malebranche 2016, 68-70).

Malebranche va încerca să soluționeze aceasta problemă utilizând teoria conform căreia în Dumnezeu nu sunt prezente lucrurile în mod actual, ci în mod „eminent” așa cum sunt prezente configurațiile în mintea creatorului. Iar pentru a explica modul în care oamenii ajung să vadă ideile lucrurilor în Dumnezeu el va folosi una dintre metaforele sale esențiale, aceea a „atingerii” (*touche*) divine ce explică toate formele de cunoaștere umane. Este o metaforă de tip teatral ce evocă un proces în care „Dumnezeu care se ‘reprezintă’ sau se oferă spiritului uman prin intermediul ‘atingerii’ sale continue, dar abia perceptibile” (Sentinelli 2018, 69). Prin urmare vederea în Dumnezeu presupune ceea ce el numește „prezența” lui Dumnezeu, și „atingerea” divină a spiritului uman. Însă obiectul acestei „vederi” nu este însăși esența divinității care, fiind o ființă infinită, nu poate fi cuprinsă într-un spirit finit. Obiectul ei va fi constituit de „reprezentările” lucrurilor create (Malebranche 1958a, 437-438).

Însă aici intervine o altă problemă legată de argumentul său pentru existența lui Dumnezeu. Astfel, spre exemplu, în lucrarea *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu (Convorbirea unui filosof creștin cu un filosof chinez asupra existenței și naturii lui Dumnezeu)*, Nicolas Malebranche încearcă să dovedească existența lui Dumnezeu pornind de la principiul conform căruia „a te gândi la nimic și a nu gândi deloc, a apercepe nimic și a nu apercepe este același lucru”. El va utiliza acest principiu pentru a susține că prezența gândului ce are ca obiect infinitul în mintea noastră, a percepția infinitului, reprezintă o dovadă a existenței acestuia: „Or, eu mă gândesc la infinit, apecep în mod nemijlocit și direct infinitul. Urmează că el este. Căci dacă nu ar fi, apercepându-l, nu aş apercepe nimic, ca urmare nu aş apercepe deloc. Astfel, în același timp aş apercepe și nu aş apercepe, ceea ce este o contradicție vădită” (Malebranche 2016, 35).

Iar acest argument va constitui fundamentul pe care el construiește argumentația cu privire la natura și existența divinității, pentru că „într-o minte finită nu se găsește destulă realitate pentru a vedea infinitul”, prin urmare acesta trebuie să fie o realitate independentă de mintea noastră. Iar argumentația continuă cu precizarea că Ființa infinită a cărei idee este prezentă în mintea noastră există și în plus în ea apercepem toate lucrurile ceea ce înseamnă că ea conține în sine în mod „eminent”, adică în potență, toate lucrurile: „Deci nu putem apercepe în *Li* toate lucrurile, decât dacă el conține în mod eminent toate ființele, decât dacă *Li* este

Dumnezeu la care noi ne închinăm. În el putem vedea cerul și aceste spații infinite pe care simțim că nu le putem isprăvi, deoarece într-adevăr el cuprinde în sine realitatea” (Malebranche 2016, 37).

Însă, aici se dezvăluie mai clar problema cu care se confruntă. Astfel, pe de o parte, el susține că spiritul uman nu poate conține în sine esența Ființei Infinite, fiind un spirit finit, însă, pe de altă parte, are nevoie să invoce „apercepția” ideii infinitului care să aibă ca obiect natura lui Dumnezeu, pentru că altfel dovada pentru existența sa prezentată mai sus nu se susține. Prin urmare, va căuta o cale de mijloc conform căreia ideea Ființei Infinite este percepută, însă într-un mod special: „Dar, iată ce se întâmplă. Percepția prin care infinitul vă atinge este atât de ușoară, încât socotiți un nimic ceea ce vă atinge atât de ușor” (Malebranche 2016, 38).

Va încerca să explice această situație paradoxală invocând distincția dintre *percepția sensibilă* și cea *intelectuală* pe care o teoretizase în *De la recherche de la vérité*. Conform acestei viziuni, percepțiile sensibile sunt caracterizate prin mai multă *vivacitate* decât cele intelectuale. Motivul nu este însă aceea că primele ar reda mai multă realitate decât cele din urmă: „Dar, vă rog, trebuie judecată realitatea ideilor prin vivacitatea percepțiilor pe care ele le produc în domnia voastră? De-ar fi așa, va trebui să credem că există mai multă realitate în vârful unui spin care ne înțeapă, într-un tăciune care ne arde sau în ideile lor decât în întreg universul sau în ideea lui” (Malebranche 2016, 38).

Prin urmare, soluția sa va fi aceea de a deprecia semnificația *vivacității* percepțiilor și va realiza acest lucru utilizând, din nou, o metaforă de tip spațial. Explicația pentru care percepțiile sensibile au mai multă *vivacitate* decât cele intelectuale este aceea că ele, cu cât sunt mai vii, cu atât „umplu” o mai mare parte sau capacitate a minții noastre. Însă, ideea întinderii infinite nu ar putea fi cuprinsă, în granițe atât de înguste, în modul acesta caracterizat prin *vivacitate*. Acesta este motivul pentru care Malebranche spune despre percepția cu care „ne atinge” ideea infinitului că este cea mai „ușoară” dintre toate sau chiar „infini de ușoară”. Ea ar fi reprezenta astfel singura manieră în care realitatea infinitului ar putea fi cuprinsă în „capacitatea” finită a spiritului uman.

Prin urmare, încercând să explicitizeze complexa relație dintre cele două facultăți ale spiritului și raportul acestora cu ideile obiectelor în procesul cunoașterii, ce nu fuseseră, în opinia sa, analizate suficient de către Descartes, Malebranche realizează o amplă și subtilă investigație ce îl conduce către concepția sa ocazionalistă. Conform acesteia, facultățile spiritului sunt pasive, singura cauză eficientă, atât în plan fizic, cât și cognitiv este Dumnezeu. El este, totodată, depozitarul ideilor pe care le

face cunoscute prin atingerea sa continuă, dar abia perceptibilă, prin care se reprezintă vederii umane, cu condiția ca omul să-și îndrepte atenția asupra acesteia, atenția fiind rugaciunea naturală care nu rămâne fără răspuns. Astfel, rolul atenției este unul similar celui pe care l-am identificat la Descartes, dar mult potențat: ea este actul liber prin excelență, cel de care depinde totul din perspectiva contribuției umane, atât în plan cognitiv, cât și în plan moral și religios.

4. Vivacitate a percepțiilor, atenție și cunoaștere la David Hume

David Hume a fost perceput adesea de către istoricii ideilor, la care făceam trimitere la început, doar prin prisma disputei dintre raționalismul și empirismul modern. Astfel, încadrându-l în orientarea filosofică opusă cartezianismului, relația dintre filosofia sa empiristă și raționalismul cartezian și postcartezian a fost receptată doar ca una de opoziție. Această interpretare ignoră însă nu doar dialogul și influențele reciproce dintre cele două tabere, ce sunt demonstrate de celebrele dispute dintre aceștia, care practic structurează unele dintre operele lor fundamentale, ci chiar numeroasele trimiteri explicite la numele și tezele celorlalți. Spre exemplu, în ceea ce îl privește pe David Hume, trimiterile la opera lui Malebranche realizate explicit sunt suficient de numeroase încât să atragă atenția exegeților. Astfel, chiar un interpret al operei lui Hume cum a fost Alfred Ayer, care aparținea orientării neopozitiviste, remarca faptul că modul în care Hume tratează tema cauzalității în cartea *Cercetare asupra intelectului omenesc* reprezintă o „replică adresată de Hume lui Malebranche” (Ayer 2009, 27).

Mai importantă însă decât referirile explicite la tezele malebranchismului sau cartezianismului, consider că este preocuparea lor comună față de problematica epistemologică, în general, și față de tema analizată aici, în special. Aceasta pentru că, ea demonstrează un aspect semnificativ, dar care nu s-a bucurat de toată atenția pe care o merită: autorii la care facem referire în acest articol nu s-au situat doar pe poziții de adversitate, ci între operele lor a existat tipul de dialog subtil, la care făceam trimitere în prima secțiune, și, în raport cu care, diferențele dintre concepțiile lor pot fi înțelese ca interpretări diferite ale relației dintre percepție, atenție și obiectele acestora, precum cu privire la rolul lor în cunoaștere.

Astfel, putem remarca încă de la început că termenul de percepție joacă un rol esențial în teoria humeană cunoașterii, ce amintește de viziunile expuse mai sus, în care nu doar sensibilitatea, ci și gândirea, sunt descrise folosind metafore perceptive. Hume împărtășește această

concepție, ba mai mult, trebuie subliniat că extensiunea pe care el o oferă termenului de „percepție” este una într-adevăr maximală. După cum remarcă Ayer, Hume numește *percepție* „orice se poate prezenta minții, fie că ne folosim simțurile, fie că suntem animați de afecte sau că ne exercităm gândirea sau reflecția” (Ayer 2009, 32). Prin urmare, orice conținut al minții umane va reprezenta pentru el o percepție.

Tipurile de percepții diferențiate în chiar prima frază a lucrării *A Treatise of Human Nature (Tratat asupra naturii umane)* sunt două, *impresiile și ideile*, diferența dintre acestea fiind dată de „gradul de forță sau de vivacitate” cu care ele afectează mintea noastră și își fac loc în gândire sau conștiință. Astfel, impresiile sunt acele percepții care pătrund „cu cea mai mare forță și violență”, și în categoria lor sunt cuprinse senzațiile, pasiunile și emoțiile, așa cum își fac apariția pentru prima dată în suflet, iar ideile sunt „imaginile estompate ale acestora în gândire sau rațiune” (Hume 1960, 1). Iar el face chiar trimitere la experiența comună a oamenilor pentru care este evidentă această distincție, chiar dacă admite că sunt și unele situații în care diferențierea celor două categorii nu mai este la fel de simplă: spre exemplu, în somn, în stare de boală sau de emoție puternică ideile noastre pot fi asemănătoare impresiilor, iar în alte situații (pe care însă nu le descrie) impresiile pot fi atât de slabe încât nu le putem distinge de idei (Hume 1960, 2).

Caracterizarea din lucrarea *Cercetare asupra intelectului omenesc* este ceva mai amplă, dar presupune și unele mici diferențe:

„Putem, prin urmare, împărți toate trăirile spiritului în două clase sau specii, care se disting prin gradele lor diferite de intensitate și vivacitate. Cele mai puțin puternice și vii sunt numite de obicei *gânduri* (thoughts) sau *idei* (ideas). Celelalte specii nu au un nume în limba noastră și în multe altele, probabil fiindcă nu a fost nevoie să fie subsumate unui termen sau denumiri generale pentru alte scopuri în afara celor filosofice. Să ne fie îngăduită libertatea de a le numi *impresii* (impressions), folosind acest cuvânt într-un sens oarecum diferit de cel obișnuit. Prin termenul *impresie* înțeleg, așadar, toate trăirile noastre mai vii, pe care le avem când auzim, vedem sau pipăim, iubim, sau urâm, sau dorim sau voim. Impresiile sunt deosebite de idei, care sunt trăiri mai puțin vii, de care devenim conștienți când reflectăm asupra oricăreia dintre senzațiile sau pornirile amintite mai sus (Hume 1987, 99).

Dincolo de micile diferențe dintre aceste fragmente teza principală afirmată este aceeași: că diferența dintre impresii și idei constă în *forța* sau *vivacitatea* superioară a primelor față de cele din urmă. Însă, dacă la

Descartes sau Malebranche acestei forțe brute a percepțiilor senzoriale li se opunea evidența superioară din punct de vedere epistemic a percepțiilor intelectuale, la Hume superioritatea impresiilor față de idei, nu este doar o forță brută, care s-ar opune evidenței epistemice. Dimpotrivă, pentru Hume nu mai există nicio confruntare: *vitalitatea sau forța cu care impresiile se impun spiritului și evidența sau superioritatea de natură epistemică reprezintă unul și același lucru*. Astfel, filosoful scoțian operează o *reducție* pe baza căreia elimină orice referire la un alt tip de evidență în afara celei empirice.

Acesta este motivul pentru care el va susține cunoscuta sa teză potrivit căreia rațiunea nu poate niciodată să depășească limitele experienței: „Dar deși gândirea noastră pare să aibă această libertate nelimitată, vom găsi totuși, la o examinare mai atentă, că în realitate, ea este obligată să rămână între limite foarte strâmte, și că toată această putere creatoare a spiritului nu depășește facultatea de a compune, de a transpune, de a spori sau micșora materia pe care ne-o oferă simțurile și experiența” (Hume 1987, 100). Prin urmare, teoria sa pare să specifice clar că fundamentul cunoașterii îl reprezintă această forță cu care impresiile se impun spiritului uman, rațiunii revenindu-i doar rolul foarte modest de „compunere, transpunere, sporire sau micșorare” a acestui dat oferit de simțuri.

Dacă analizăm însă cu mai mare atenție fragmentele prezentate mai sus, și în special pe cel din *Tratat*, observăm că lucrurile nu mai sunt la fel de clare atunci când ne propunem să înțelegem natura acestei vivacități a impresiilor. Astfel, Hume însuși admite că, uneori, și mai ales în stări de somn, boală sau emoție puternică, ideile pot avea o forță comparabilă cu cea a impresiilor, după cum impresiile, pot fi uneori atât de estompate încât pot fi confundate cu ideile. Prin urmare, pe de o parte, distincția dintre cele două categorii de percepții nu pare a fi una clară, de natură, care să aibă drept criteriu vivacitatea lor. În al doilea rând, chiar acest criteriu însuși nu mai pare a fi unul la fel de demn de încredere, dacă ținem cont de faptul că vivacitatea apare și în stări (vise, boli, emoții puternice) ce sunt mai degrabă cunoscute pentru iluziile generate, iar nu pentru cunoaștere.

Remarcând acest aspect, Janet Broughton susține că, ceea ce privește diferența dintre impresii și idei, pentru Hume aceasta nu este una de natură, ci de grad (Broughton 2006, 44). Impresiile sunt percepții sau stări mentale precum senzațiile, pasiunile și emoțiile caracterizate prin vivacitatea lor. Ideile sunt imagini mai slabe ale acestora la nivelul gândirii. Ideile sunt copii ale impresiilor asemănătoare și nu pot fi formate

în absența acestora. Ce înseamnă însă această vivacitate sau forță nu este foarte clar.

După cum observă aceeași autoare, există cel puțin *trei sensuri* pe care Hume pare să le acorde acestui termen. Astfel, *un prim sens*, ce reiese din unele afirmații ale sale, este acela conform căruia vivacitatea se referă *forța cu care impresiile intră în mintea noastră*, care se comportă pur receptiv sau pasiv. Cum spune el în *Tratat* impresiile rezultă din „modul în care este constituit corpul, din spiritele animale sau din aplicarea obiectelor la organele externe” (Hume 1960, 275).

Al doilea sens al vivacității trimite la unul dintre conceptele cheie pentru analiza noastră, și anume la cel de *atenție*. Astfel, remarcă ea, din alte fragmente ale lui Hume reiese că vivacitatea se referă și la *gradul de atenție cu care noi suntem conștienți* de lucrurile din afara noastră. Spre exemplu, atunci când susține că unele impresii sunt atât de slabe încât nu le putem diferenția de idei. În acest sens, crede autoarea amintită, atenția sporită acordată anumitor senzații (spre exemplu că în curtea mea este un stol de egrete) m-ar putea împiedica să resimt cu aceeași forță o altă senzație (că pisica mea a mieunat). Iar dacă lucrurile stau astfel, atenția acordată anumitor idei atunci când citesc, spre exemplu, ar putea să-mi capteze atenția mult mai mult decât o impresie precum mieunatul pisicii.

Al treilea sens se referă la faptul că, în alte locuri, vivacitatea este asociată cu *capacitatea impresiilor de a influența acțiunile și pasiunile noastre*, gradele variate de vivacitate explicând gradul diferit de influență (Broughton 2006, 45).

La acestea cred că s-ar putea adăuga și un al *patrulea sens*, dacă ținem cont de același fragment din *Tratat* pe care l-am invocat mai sus, în care el face distincția dintre impresii și idei și le caracterizează pe fiecare în parte. Astfel, el susține că senzațiile, pasiunile și emoțiile sunt impresii atunci când sunt considerate în modul în care ele „își fac apariția pentru prima dată în suflet” (Hume 1960, 1). La fel, în *Cercetare asupra intelectului omenesc*, el argumentează că dacă, din cauza unei imperfecțiuni a organelor de simț, un om nu ar avea anumite senzații, cum ar fi auzul sau văzul, nu și-ar putea forma ideea corespunzătoare sunetelor sau culorilor (Hume 1987, 101). Prin urmare, putem vorbi despre vivacitatea impresiilor în sens de *originalitate și anterioritate temporală* în raport cu ideile care, așa cum sunt caracterizate în alte locuri, nu sunt decât simple copii sau reproduceri ale unor impresii anterioare. De aici derivă și principiul potrivit căruia, pentru a verifica dacă anumiți termeni au semnificație, adică trimit la o idee, ar trebui să indicăm impresia din care este derivată respectiva idee (Hume 1987, 103; Ayer 2009, 32).

Ceea ce complică lucrurile și mai mult este faptul că Hume diferențiază între *impresiile originare* (asociate celor cinci simțuri sau senzațiilor de durere sau plăcere) și cele *secundare* cum ar fi frica, tristețea, bucuria, speranța care sunt direct dependente de prima. Astfel, experimentez o impresie originară de durere dacă mă mușcă un câine și experimentez frică la vederea câinelui amintindu-mi prima experiență. Impresiile secundare pot fi la rândul lor *directe* (tristețea, bucuria, frica, speranța) dacă rezultă direct din durerea sau plăcerea experimentată sau *indirecte* (precum mândria, smerenia, iubirea sau ura), dacă rezultă din durerea sau plăcerea experimentată atunci când ni se prezintă un lucru bun sau rău, ținând cont și de alte calități, cum ar fi faptul că lucrul ne aparține nouă sau altora (Broughton 2006, 47).

Ideile sunt, la rândul lor, împărțite în *idei ale memoriei*, ce repetă ordinea și poziția experienței avute și *idei ale imaginației*, ce au la bază *principiul asocierii ideilor* pe bază de asemănare, cauzalitate sau contiguitate (Hume 1960, 8-11). Acesta, la rândul său, se întemeiază pe principiul mai fundamental al *obișnuinței*, bazat pe apariția repetată unor lucruri împreună în experiență, ce le va face să apară unite în imaginație. Iar la aceste distincții se adaugă și cea dintre *precepțiile simple* (ex. albastru) și cele *complexe* ce sunt alcătuite din componente simple aparținând primei categorii (ex. percepția unui măr).

O problemă care îl va preocupa pe Hume va fi aceea a modului în care sunt asociate între ele ideile spiritului uman astfel încât ele să se succedă nu în mod haotic, ci, după cum remarca el în lucrarea *Cercetare asupra intelectului omenesc* „cu o anumită metodă și regularitate” (Hume, 1987, 104). Iar întrebarea se pune în special în legătură cu modul de asociere a ideilor în procesul de cunoaștere a lumii externe. Problema era pentru el una semnificativă pentru că, spre deosebire de Descartes, el nu admitea teza că această ordine ar putea fi introdusă de rațiune, care prin asta ar avea un rol esențial, ireductibil la experiență, în procesul de cunoaștere a lumii. De asemenea, așa cum vom vedea, el nu admite nici teza lui Malebranche conform căreia principiul de ordine este însăși divinitatea în care noi „vedem” ideile.

Soluția aleasă de filosoful scoțian va fi, așa cum am menționat, cea de a susține că există *trei principii* ale conexiunii ideilor: asemănarea, contiguitatea în timp și spațiu și relația dintre cauză și efect. Ultimul principiu este și cel mai important fiind singurul fundament al cunoașterii faptelor, și care ne ajută să depășim evidența directă oferită de memorie și simțuri: „Toate raționamentele noastre referitoare la fapte par să fie bazate pe relația dintre cauză și efect. Numai cu ajutorul acestei relații putem

trece dincolo de evidența (evidence) pe care ne-o oferă memoria și simțurile noastre” (Hume 1987, 106).

Problema este însă, că în analiza pe care el o face cauzalității, Hume ajunge la concluzia că raționamentele bazate pe ideea de succesiune cauzală nu au un fundament obiectiv atât timp cât noi nu avem acces la „puterile ascunse” ale naturii, ce asigură legătura dintre cauză și efect, nici pe calea rațiunii, nici pe calea experienței trecute. Singurul fundament este unul *subiectiv*, și anume *obișnuința noastră* de a ne aștepta ca din cauze asemănătoare să decurgă efecte asemănătoare (Hume 1987, 115).

Această analiză va fi utilizată de el și pentru a respinge tipul de depășire a limitelor experienței pe care îl presupunea argumentul ontologic bazat pe ideea proiectului divin, care ar fi evident din ordinea existentă în natură, sau cel bazat pe ideea de cauză necesară: „Dar nu suntem oare la fel de neștiutori în ceea ce privește modul sau forța prin care un spirit, chiar și spiritul suprem, acționează fie asupra lui însuși, fie asupra corpurilor? De unde, rogu-vă, dobândim noi vreo idee despre această forță? Nu simțim în niciun fel această putere și nu avem conștiința ei în noi înșine” (Hume 1987, 140). Iar în lucrarea *Dialoguri asupra religiei naturale*, va respinge argumentul proiectului divin folosind inclusiv un substanțial citat din lucrarea *De la recherche de la vérité (Cercetare asupra adevărului)* a lui Malebranche în care acesta denunța antropomorfismul celor care au pretenția de a-l cunoaște pe Dumnezeu atribuindu-i calități umane (vezi Hume 2015, 93-94). În ceea ce privește însă viziunea ocazionalistă a acestuia, care face doar din Dumnezeu cauza eficientă a tuturor lucrurilor, Hume o respinge categoric, în lucrarea *Cercetare asupra intelectului omenesc*, ca pe tip de filosofie ce presupune aventurarea „într-un ținut de basm”⁶, sau în „abisuri imense” în care experiența noastră comună nu mai are nicio autoritate, astfel încât, nu mai avem niciun temei pentru a ne încrede în ea (Hume 1987, 144-146).

Această concluzie sceptică referitoare la cauzalitate îl îndepărtează pe Hume de soluțiile metafizice la care au ajuns Descartes și Malebranche pornind de la argumentul ontologic și de la analiza ideii de Ființă Perfectă sau Infinită. Este însă evident, în același timp, că ea afectează în egală măsură teza sa conform căreia cunoașterea factuală este temeinică. Dacă aceasta cunoaștere se bazează pe simpla obișnuință ca lucrurile să apară într-un anumit mod în experiență, și dacă această experiență este haotică

⁶ O investigație detaliată a acestei etichete pe care Hume o pune ocazionalismului lui Malebranche este realizată în studiul autoarei Sophie Bergot (2018) intitulat *Hume au « pays des fées »*. *Destins de l'occasionalisme malebranchien dans la philosophie humienne*.

sau neregulată, atunci cunoașterea lumii exterioare ar fi mai mult decât problematică și însuși supraviețuirea speciei umane ar fi de neînțeles. În al doilea rând, ordinea și regularitatea gândurilor noastre bazate pe principiul cauzalității ar fi doar una aparentă: ideile noastre nu s-ar succeda mai ordonat decât ar permite această experiență haotică. În al treilea rând, și chiar mai important din perspectiva problemei analizate în acest articol, s-ar ridica întrebarea care ar mai fi utilitatea cunoașterii oferite de simțuri dacă aceasta nu ar căpăta o formă coerentă care să reflecte, în mod ordonat, o ordine externă a naturii, la care impresiile ne-ar oferi accesul? Și de ce vivacitatea superioară a impresiilor ar mai fi considerată un semn al superiorității lor epistemice?

Prin urmare, Hume are nevoie de un alt principiu care să asigure atât ordinea gândirii noastre de tip cauzal, cât și temeinicia cunoașterii noastre factuale, un principiu care să explice de ce forța impresiilor este un criteriu al superiorității lor epistemice față de idei. Pentru a identifica acest posibil principiu, va trebui să revenim la analiza celor patru sensuri ale vivacității impresiilor la care am făcut referire mai sus.

Astfel, ne putem întreba, care dintre sensurile acestea este cel original sau primordial, dacă există un asemenea sens, sau care dintre ele este capabil să ofere teoriei lui Hume posibilitatea de a justifica teza conform căreia vivacitatea percepțiilor și superioritatea lor epistemică reprezintă unul și același lucru. Așa cum am văzut, primul sens, care face trimitere la forța cu care impresiile pătrund în mintea noastră, nu pare să fie suficient, din moment ce chiar Hume admite că această forță se manifestă și în legătură cu ideile și mai ales în legătură cu stări care produc mai degrabă iluzii decât cunoștințe.

Al doilea sens, ce face referire la gradul de atenție, pare mai promițător. El ar presupune ca procesul cunoașterii să fie explicat nu doar printr-o atitudine pur pasivă a minții noastre, care doar ar înregistra datele simțurilor, ci printr-o atitudine activă, chiar dacă asta ar însemna doar orientarea ei către unele sau altele dintre percepțiile sale. În plus, chiar precizarea că gândirea are doar posibilitatea de compunere, transpunere, sporire sau micșorare a experienței pare să implice un anumit grad de autonomie a gândirii care operează aceste modificări, ce nu se pot face fără îndreptarea atenției către respectivele conținuturi modificate. Ceea ce este însă evident este că, pentru Hume, această activitate a gândirii nu generează alte cunoștințe sau alte certitudini decât cele empirice. Prin urmare, dacă atenția ar fi capabilă prin ea însuși să genereze acel gen de vivacitate a percepțiilor care să întemeieze superioritatea lor epistemică,

atunci ea ar putea genera cunoștințe în mod autonom față de experiență, ceea ce Hume nu poate admite.

Al treilea sens, referitor la influența asupra acțiunilor și pasiunilor noastre, nu este unul epistemic, în sensul obișnuit, normativ, al termenului. Astfel, putem concepe ca anumite percepții să aibă o influență puternică asupra acțiunilor și pasiunilor noastre și totuși conținutul ei să nu fie unul demn de încredere din punct de vedere epistemic sau să nu își aibă originea în impresii, ci în idei așa cum admite și el atunci când se referă la stările de somn, boală sau emoție. Este adevărat însă că, uneori, afirmațiile lui Hume par să fie interpretabile într-un sens conform căruia fenomenul cunoașterii nu ar trebui înțeles în manieră normativă, ci mai degrabă naturalistă. Astfel, în *Cercetare asupra intelectului omenesc*, el vorbește despre existența unui fel de „*armonie prestabilită între cursul naturii și succesiunea ideilor noastre*”. Iar atunci când vorbește despre cauzalitate, el menționează că este atât de esențială pentru supraviețuirea tuturor fapturilor încât, nu este probabil ca ea să fie încredințată deducțiilor înșelătoare ale rațiunii noastre: „Este mai conform cu înțelepciunea obișnuită a naturii, ca o activitate atât de necesară a spiritului să fie asigurată, prin vreun instinct sau vreo tendință mecanică, ce se pot sustrage greșelii în operațiile lor, se pot arăta odată cu primele începuturi ale vieții și gândirii și pot fi independente de toate deducțiile laborioase ale spiritului (Hume 1987, 131). Iar acest tip de argumente sunt reluate atunci când vorbește în aceeași lucrare despre „rațiunea animalelor”.

În sfârșit, dacă ne raportăm la sensul de originalitate sau anterioritate temporală, trebuie să observăm că, spre deosebire de Locke, Hume nu pune la fel de mult accent pe aspectul genezei cunoștințelor noastre. Astfel, așa cum remarcă și Ayer, Hume nu are nicio obiecție cu privire la teza că impresiile noastre sunt înnăscute, însă insistă asupra tezei că „nu merită să cercetăm în ce moment începe gândirea” (Ayer 2009, 32). În plus, ar trebui să ne întrebăm care ar fi relația dintre originalitatea impresiilor și superioritatea lor epistemică. Este evident că această originalitate ar fi importantă dacă ea ar exprima ceva dincolo de simpla fenomenalitate perceptivă, de conținutul acestor impresii. Atât timp cât acest conținut nu ar constitui un principiu de ordine sau nu ar oferi accesul la un asemenea principiu, astfel încât să poată pune bazele unei autentice cunoașteri factuale, nu s-ar putea susține teza superiorității epistemice. Cu alte cuvinte, nici acest sens nu pare a fi unul primordial pentru teoria filosofului scoțian.

Prin urmare, analiza de mai sus ne arată că vivacitatea percepțiilor, în sine, ca forță cu care ele pătrund în minte, nu este suficientă, că teza

vivacității influențate de atenție, deci de o atitudine activă spiritului, nu este compatibilă cu alte teze de bază ale concepției lui Hume, că influența impresiilor asupra acțiunilor sau pasiunilor, în sine, nu pare să determine valoarea lor epistemică și, în final, că originalitatea în sensul genezei ideilor nu pare a avea mare importanță, potrivit unor afirmații ale lui Hume însuși.

Singurul sens care pare consistent cu restul concepțiilor ar fi cel de-al treilea în varianta modificată, *naturalistă*, conform căreia respectiva vivacitate ar putea funcționa ca semn al superiorității epistemice doar dacă ea ar face parte din acel „instinct” sau „tendință mecanică” pe care natura a configurat-o, pentru supraviețuirea noastră (dar și a animalelor), astfel încât să ne ghideze într-un mod mult mai eficient decât ar putea-o face sterilele deducții raționale.

Cu alte cuvinte, principiul la care făceam referire la sus, care să asigure, în același timp, asocierea și ordinea ideilor noastre bazate pe cauzalitate, într-o manieră care să le transforme în cunoaștere temeinică de tip factual, dar și superioritatea epistemică a impresiilor față de idei, bazată pe criteriul vivacității lor, ar putea fi „armonia prestabilită” (de natură) între succesiunea ideilor noastre și cursul naturii. Potrivit expresiilor folosite de Hume, această ordine, ce nu poate fi impusă de către rațiune, ca la Descartes, sau de către Dumnezeu, ca la Malebranche, este oferită de o „tendință mecanică” sau un „instinct” ce se manifestă la toate fapăturile și care asigură supraviețuirea acestora.

În acest mod, pornind de la o problemă similară, Hume va configura o soluție diferită prin interpretarea oferită relațiilor dintre diferitele tipuri de percepție, prin deprecierea rolului rațiunii în cunoaștere, dar și al atenției, înțeleasă ca proces activ, de orientare a minții către obiectele ei. Limitând ideile la statutul de copii ale impresiilor, și subordonând rațiunea cunoașterii oferite de experiență, el neagă legitimitatea oricărei cunoaștințe care ar depăși limitele a ceea ce este experimentat, și astfel, închide orice posibilitate a rațiunii de a accede la cunoaștințe care să depășească domeniul experienței. Între ideile sau gândurile prezente în mintea noastră nu mai admite existența unora care ar fi privilegiate, precum cea de Ființă Perfectă sau Infinită din cartezianism sau malebranchism, la care, dacă mintea ar fi orientată sau atentă, ar putea descoperi calea unei veritabile cunoașteri.

Apare însă astfel pericolul căderii într-un scepticism radical, potrivit căruia experiența directă senzorială nu s-ar întemeia decât pe forța cu care impresiile afectează mintea noastră, fără a explica sau justifica valoarea aceste forțe, și, mai mult, fără a putea depăși acest tip de experiență directă,

pentru accede la o cunoaștere factuală autentică. Pentru a evita această concluzie, el este nevoit să depășească limitele a ceea ce este direct perceput, prin apelul la un alt principiu ordonator de tip natural.

5. Concluzii

În secțiunile anterioare am argumentat faptul că în opera a trei dintre cei mai importanți filosofi moderni Descartes, Malebranche și David Hume se poate pune în evidență, dincolo de diferențele dintre teoriile lor, o preocupare comună pentru problematica *percepției* de tip sensibil și intelectual și pentru modul în care aceste facultăți conlucrează cu *atenția* în procesul cunoașterii. Însă, această *tendință* comună conduce la viziuni semnificativ diferite pornind de la interpretarea distinctă a relației dintre aceste facultăți și de la rolul acordat fiecăreia dintre ele.

Descartes insistă asupra autonomiei gândirii umane în raport cu conținuturile sale și asupra rolului său activ în procesul de cunoaștere. Gândirea, condusă cu atenție și metodă, descoperă în sine, printr-o lumină proprie, ideile clare și distincte, idei ce sunt opuse celor lipsite de aceste calități și care ne parvin prin intermediul simțurilor. Această superioritate epistemică a ideilor clare și distincte nu derivă dintr-o simplă influență pe care o au asupra spiritului uman, cum ar fi aceea de a îi ține atenția îndreptată spre ele, pentru că asta fac și simțurile, și adesea chiar mai eficient. Ea este o vivacitate sau o evidență de tip rațional. Această evidență de tip rațional se află, pentru Descartes, într-o confruntare permanentă cu vitalitatea brută a percepțiilor sensibile. Iar, pentru a accede la cunoaștere, gândirea umană, ajutată de regulile metodei, ar trebui să meargă pe calea adevăratei evidențe raționale.

Însă, de la această cale ar putea-o deturna forța brută a simțurilor și influența lor asupra intelectului nostru finit, împreună cu caracterul infinit al voinței. Acesta este motivul pentru care, la Descartes, ca și la Malebranche, evidența rațională are nevoie de un fundament ferm pe care să se sprijine în confruntarea ei cu forța percepțiilor sensibile. Iar acest fundament, căutat tot printre conținuturile spiritului uman, este ideea de Ființă Perfectă, respectiv de Ființă Infinită, a cărei prezență nu poate fi explicată decât prin faptul că a fost pusă acolo de chiar Ființa Perfectă sau Infinită ce există în realitate și care nu poate fi decât Dumnezeu. Menținând atenția îndreptată asupra acestei idei, spiritul uman se poate elibera de sub tirania simțurilor și poate avansa pe calea adevăratei cunoașteri. Astfel, de la investigarea conținuturilor minții umane, și a diferitelor tipuri de percepții, se ajunge la transcenderea acestora către o

analiză metafizică a unui domeniu aflat dincolo de spiritul uman și facultățile acestuia de cunoaștere.

Însă, chiar dacă Malebranche împărtășește viziunea carteziană cu privire la necesitatea de a opune evidența rațională forței brute a percepțiilor sensibile și de a-i oferi acesteia un fundament solid în această confruntare prin apelul la ideea de Ființă Infinită, modul în care el reconsideră statutul gândirii umane îl va conduce către concluzii semnificativ diferite. Astfel, pentru el, spiritul uman nu mai are un rol activ, de desoperire a ideilor certe, și nici măcar pe acela mult mai modest de depozitar al lor. Teoria sa ocazionalistă îl conduce la afirmarea tezei că, atât în planul realității, cât și în planul cunoașterii, rolul esențial îi revine divinității. Cunoașterea însăși nu reprezintă decât „vederea ideilor în Dumnezeu”. Astfel, omului nu-i mai rămâne la dispoziție decât un singur act eminent liber, și care reprezintă contribuția sa în ordinea cunoașterii sau a moralității: „rugăciunea lui naturală” ce constă în îndreptarea atenției către Dumnezeu care se face „prezent” și care îi „atinge” sufletul.

Teoria lui Hume pornește de la distincția trasată între *impresii* și *idei*, care amintește de cea a lui Malebranche dintre *percepțiile sensibile*, și *percepțiile intelectuale* sau pure. Asemănarea merge chiar mai departe, dacă ținem cont de faptul că, și pentru acesta din urmă, vivacitatea reprezenta criteriul de bază al distincției dintre cele două categorii de percepții, și, după cum am remarcat, și în viziunea lui, tot percepțiile sensibile au mai multă vivacitate și mai multă forță decât cele intelectuale. Însă, în viziunea oratorianului, vivacitatea lor superioară nu este și un criteriu al superiorității lor epistemice, așa cum susține Hume. Pornind de la viziunea sa „spațială” asupra cunoașterii umane, Malebranche pune această vivacitate doar pe seama faptului că percepțiile sensibile ajung să „umple” capacitatea finită a spiritului uman, motiv pentru care sunt pecepute ca având mai multă forță. Însă, cele pure, cum este cea a Ființei Infinite, sunt „mult mai ușoare” fiind astfel configurate încât să facă posibilă prezența infinitului în acest „spațiu” finit al minții noastre, însă asta nu le face mai puțin demne de încredere din punct de vedere epistemic, ci dimpotrivă.

În concepția lui Hume însă nu mai există niciun alt tip de evidență în afara forței sau vivacității percepțiilor, ceea ce îl face să subordoneze cu totul rațiunea față de experiență și să reducă rolul acesteia la unul strict pasiv de compunere, transpunere, sporire sau micșorare a datelor oferite de impresii. Aceasta îl conduce la ideea că nici atenția, înțeleasă ca orientare voluntară a minții către obiectele ei, nu mai are un rol epistemic

semnificativ. În plus, ideile fiind doar simple copii ale impresiilor nu mai pot dezvălui nici un tip de cunoaște care să depășească domeniul experienței. Mai mult critica pe care el o aduce ideii de cauzalitate pune sub semnul întrebării chiar temeinicia cunoașterii de tip factual, dar și ideea existenței unui principiu care să explice ordinea existentă în natură și cea care descrie succesiunea gândurilor umane. Pentru a evita această concluzie sceptică radicală, Hume invocă, în unele dintre afirmațiile sale, un alt principiu, care transcende simpla fenomenaliitate perceptivă constituită de vivacitatea mai pronunțată sau mai estompată a impresiilor și ideilor, un principiu de tip natural constituit din „armonia prestabilită” dintre ordinea gândirii și ordinea naturii.

Referințe

- ALQUIE, Ferdinand. 1974. *Le cartésianisme de Malebranche*. Paris: J. Vrin.
- AYER, Alfred. 2009. *Hume: o scurtă introducere*. București: Editura ALL.
- BERGOT, Sophie. 2018. „Hume au « pays des fées ». Destins de l'occasionalisme malebranchien dans la philosophie humienne”. În *Spinoza-Malebranche: À la croisée des interprétations*, Raffaele Carbone, Chantal Jaquet et Pierre-François Moreau (dir.). Lyon : ENS Éditions.
- BROUGHTON, Janet. 2006. „Impressions and Ideas”. În *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, edited by Saul Traiger. Oxford: Blackwell Publishing.
- DESCARTES, René. 1992. „Reguli de îndrumare a minții”. În *Două tratate filosofice*. București: Editura Humanitas.
- DESCARTES, René. 1997. *Meditații metafizice*. București: Editura Crater.
- DESCARTES, René. 1999. *Discurs asupra metodei*. București: Editura Mondero.
- DESCARTES, René. 2000. *Principiile filosofiei*. București: Editura IRI.
- DESCARTES, René. 2006. *Oeuvres de Descartes*. 12 volumes, edités par Charles Adam et Paul Tannery (abbreviation: AT). Paris: J. Vrin.
- GOUHIER, Henri. *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*. Paris: J.Vrin.
- HENRY, Michel. 1985. *Généalogie de la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France.
- HUME, David. 1987. *Cercetare asupra intelectului omenesc*. București: Editura Științifică și Enciclopedică.
- HUME, David. 2015. *Dialoguri asupra religiei naturale*. București: Editura Herald.
- HUME, David. 1960. *A Treatise of Human Nature*, edited by L.A Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press.
- JOLLEY, Nicholas. 1990. *The Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche and Descartes*. Oxford: Clarendon Press.

- KREMER, Elmar, J. 2006. „Malebranche on Human Freedom”. In *Cambridge Companion to Malebranche*, edited by Steven Nadler. Cambridge: Cambridge University Press.
- LENNON, Thomas. 2006. „Malebranche and Method”. In *Cambridge Companion to Malebranche*, edited by Steven Nadler. Cambridge: Cambridge University Press.
- MALEBRANCHE, Nicolas. 1958a. *Recherche de la vérité*. In *Œuvres complètes de Malebranche en 20 volumes*, édités par A. Robinet. Paris : J. Vrin.
- MALEBRANCHE, Nicolas. 1958b. *Entretiens sur la métaphysique et la religion*. In *Œuvres complètes de Malebranche en 20 volumes*, édités par A. Robinet. Paris : J. Vrin.
- MALEBRANCHE, Nicolas. 2016. *Convorbirea unui filosof creștin cu un filosof chinez asupra existenței și naturii lui Dumnezeu*. București: Editura Paralela 45.
- MARION, Jean-Luc. 1991. *Questions cartésiennes I*. Paris : J. Vrin.
- MOISUC, Cristian. 2015. *Méthaphysique et théologie chez Nicolas Malebranche: proximité, éloignement, occasionalisme*. Bucarest: Zeta Books.
- OTT, Walter. 2017. *Descartes, Malebranche, and the Crisis of Perception*. Oxford: Oxford University Press.
- ROUX, Alexandra. 2017. *Le cercle de l'idée. Malebranche devant Schelling*. Paris: Honoré Champion.
- SANTINELLI, Cristina. 2018. „Mos geometricus et attention après Descartes, Spinoza, Malebranche et la méthode de la philosophie”. În *Spinoza-Malebranche: À la croisée des interprétations*, Raffaele Carbone, Chantal Jaquet et Pierre-François Moreau (dir.). Lyon : ENS Éditions.