

INTRODUCERE

Volumul de față reunește actele celei de-a patra ediții a Colocviilor Naționale de Filozofie de la Casa Lovinescu, București. Evenimentul, desfășurat între 25 și 27 octombrie 2007, a fost organizat de Societatea Română de Fenomenologie și Centrul de Studii Fenomenologice, afiliat Universității din București.

Sub titlul „Filozofie și dualism“, această ediție continuă o salutară tradiție ce s-a conturat și a prins vigoare prin cele trei evenimente care i-au premers și urmărește să creeze cadrul propice al unei dezbateri inter- și pluri-disciplinare în jurul unei problematici specific filozofice, dar relevantă pentru întreaga arie a disciplinelor umaniste. Pentru a relua ideea ce a stat la baza celorlalte întâlniri, acest volum își dorește să propună, la rândul său, „un spațiu de joc în care să ia naștere un dialog fertil între reprezentanții mai multor direcții filozofice, animați de diverse perspective istorice și metodologice“, scopul fiind acela „de a aborda o anumită temă, un concept filozofic fundamental, cu o largă elocvență istorică, din mai multe unghiuri posibile, urmărindu-i metamorfozele și multipla funcționalitate de-a lungul istoriei filozofiei, într-un travaliu de «istorie a ideilor filozofice», ce ar căuta să surprindă atât similitudinile de abordare cât și discontinuitățile inerente care apar de la o perspectivă filozofică la alta.“¹

Întrebarea generală care a ghidat această a patra ediție a fost următoarea: este gândirea filozofică occidentală prin însăși natura ei dihotomică? Multe din momentele centrale ale istoriei ideilor din spațiul european oferă o serie de răspunsuri afirmative. Individual-general, bine-rău, analitic-sintetic, adevărat-fals, afirmație-negație, ființă-neființă, spiri-

1 Cristian CIOCAN & Dan LAZEA (ed.), *Intenționalitatea de la Plotin la Levinas*, Zeta Books, București, 2007, p. 7.

tual-corporal, transcendent-transcendental, metafizic-antimetafizic, credință-cunoaștere, timp-eternitate, finitudine-nemurire sunt doar câteva dintre dihotomiile ce s-au încetățenit peren în mecanismele de gândire ale filozofiei. Într-un cadru mai larg, aceste reflexe dihotomice pot fi observate cu prisosință și în spațiul teologiei, psihologiei sau esteticii. Volumul de față își mai propune să deceleze câteva încercări de depășire a gândirii dihotomice, cuprinzând totodată și argumente din perspectiva cărora această depășire nu ar fi într-un tot cu puțință. Pe de altă parte, contribuțiile care pledează pentru o asemenea depășire ne vor prezenta atât reperele principale, cât și consecințele acestei poziții filozofice. În prealabil, însă, considerăm necesară familiarizarea cititorului cu coordonatele semantice ale conceptului de dualism, urmată de o scurtă (și, într-adevăr, simplificatoare) survolare a momentelor de cotitură din istoria ideatică a temei.

UN CONSENS CVASI-GENERAL

Din punct de vedere semantic, termenul dualism nu pune foarte multe probleme de definire. În fapt, putem constata o uluitoare convergență a majorității definițiilor, atât în cazul sistemelor de gândire, dar și al religiilor dualiste. De pildă, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy* consideră dualistă „orice teorie metafizică, opusă monismului, susținând că realitatea este formată din două entități fundamentale, care nu pot fi reduse una la cealaltă”². În vreme ce R. McInerny califică dualismul drept o teorie care, spre deosebire de monism și pluralism, „invocă două principii explicative opuse și eterogene”³, Ugo Bianchi ia drept dualistă „doctrina potrivit căreia două principii, coetern sau nu, determină și justifică realitatea a ceea ce există și se manifestă în

2 „Dualism”, in: Nicholas BUNNIN & Jiyuan YU, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Malden/Oxford/Carlton, Blackwell Publishing, 2004, p. 193.

3 R. M. McINERNY, „Dualism”, in: *The New Catholic Encyclopedia*, Second Edition, 15 vols., Gale/Detroit/New York etc., 2003, pp. 914-916; p. 914.

lume⁴. După cum se poate vedea, singurul aspect ce diferențiază o versiune a dualismului de alta privește caracterul „co-primordial” (sau lipsa acestuia) al principiilor aflate în opoziție. Mai important, însă, este faptul că aproape întreaga istorie a religiilor și a filozofiei (fie ea occidentală sau orientală), dar și cea a psihologiei, a epistemologiei și chiar a științelor politice este consecvent și riguros traversată de un tip de gândire bazat pe dihotomii ireconciliabile. Cele mai cunoscute dintre acestea opun binele răului, ființa devenirii, iubirea urii, trupul sufletului, rațiunea simțurilor, raționalul iraționalului, interioritatea specific umană obiectivității naturii, cuvântul imaginii, reprezentarea obiectului, lumina întunericului, atracția repulsiei, și lista ar putea continua *ad nauseam*. În orice caz, dacă încercările de definire ne pun în fața unui consens intelectual rar întâlnit, lucrurile nu sunt la fel de bine așezate și-n privința tipologiei conceptului.

DESCHIDERI TIPOLOGICE

Privitor la conotațiile divergente atribuite noțiunii de dualism, considerăm că articolul lui Ugo Bianchi din *Encyclopedia of Religion*, ediția din 1987, revizuit de Yuri Stoyanov cu ocazia ediției secunde din 2005, reprezintă o introducere utilă în complexitatea subiectului dintr-o perspectivă religioasă.⁵ Clasificarea oferită de Bianchi și Stoyanov atribuie

4 Concetta Giuffre SCIBONA, „How Monotheistic Is Mani’s Dualism?: Once More on Monotheism and Dualism in Manichaeism Gnosis”, in: *Numen*, 48.4 (2001), pp. 444-467; p. 446. Machamer și di Poppa definesc la rândul lor dualismul ca fiind „o doctrină ce instituie două principii metafizice antagoniste, egale ca putere, care sunt constitutive lumii și trebuie să dea seama de experiența omului în lume”, Peter MACHAMER, Francesca di POPPA, „Dualism”, in: *New Dictionary of the History of Ideas*, 6 vols., Maryanne Cline Horowitz (ed.), Gale Detroit, New York etc., 2005; vol. 2, p. 605.

5 Ugo BIANCHI (1987) & Yuri STOYANOV (2005), „Dualism”, in: *Encyclopedia of Religion*, Lindsay Jones (ed.), 15 vols., Gale, Detroit/New York etc., 2005; vol. 4, pp. 2504-2517; pp. 2507-2509. Aici pot fi găsite o bibliografie orientativă asupra subiectului și o radiografiere a tuturor variantelor majore ale dualismului religios.

dualismului următoarele caracteristici posibile: radical sau moderat, dialectic sau escatologic, procosmic sau anticosmic.

Dualismul radical, prin opoziție cu cel moderat, postulează două principii ce sunt coetern și la fel de puternice (precum în orfism, zoroastrismul medieval, metafizica antagonistă empedocleană a Iubirii și Urii, filozofia lui Heraclit și cosmologia platoniciană din *Omul politic*). Spre deosebire de versiunea radicală, dualismul moderat susține că la originea lumii se află un singur principiu. Al doilea principiu, oarecum derivat din primul, capătă existență odată cu crearea lumii, iar aceasta într-un mod fortuit. Pentru exemplificare, Bianchi și Stoyanov menționează sistemul gnostic valentinian, care, plasând criza ontologică în perimetrul divinului însuși și evidențiind caracterul conflictual al transcendenței, postulează în același timp un antagonism dur între cosmosul creat și adevăratul Dumnezeu.⁶ În versiunea sa dialectică, cele două principii originare (adesea concepute, etic și metafizic, ca Rău și Bine) există din eternitate, așa cum se întâmplă în speculația orfică asupra unului și multiplului, în opoziția hindusă între *atman* și *maya* sau în învățăturile chineze despre interacțiunea continuă și armonizantă dintre yin și yang.⁷ Ceea ce particularizează dualismul escatologic este credința potrivit căreia principiul răului va fi în cele din urmă (adică, la capătul istoriei) învins în cadrul unor scenarii complicate și, uneori, traumatice. Bianchi și Stoyanov includ aici zoroastrismul, maniheismul, gnosticismul, bogomilismul și catharismul, dovedind astfel că tipologia lor tripartită nu este atât de rigid structurată. De fapt, ei admit că „în timp ce dualismul dialectic este întotdeauna un dualism radical, dualismul escatologic poate fi întemeiat atât pe dualismul radical, precum în cazul zoroastrismului și maniheismului [...], cât și pe dualismul moderat, cum se întâmplă în cazul tradițiilor gnostice, în bogomilism și în catharism.”⁸ Demn de menționat în acest sens este și A. Armstrong, care împarte sistemele dua-

6 Alte exemple de dualism moderat pot fi găsite în *Timaios*-ul lui Platon sau în doctrinele religioase ale catharilor și bogomililor.

7 Vezi nota 12 *infra*.

8 BIANCHI & STOYANOV, *art.cit.*, p. 2508.

liste în două categorii: prima, numită cosmică, în care existența ca întreg este înțeleasă în termenii unei opoziții între două principii fundamentale, în timp ce a doua, numită de el „dualismul celor două lumi“, pleacă de la două niveluri ale realității, ordonate ierarhic și axiologic.⁹

DUALISM ȘI SACRU

În ciuda complexității sale incontestabile, dualismul a avut, în opinia noastră, două mari expresii: una religioasă și alta secular-filozofică. Cu privire la prima, există argumente potrivit cărora primele forme de dualism au derivat din încercările metafizice de explicare a enigmei răului din punct de vedere moral, dar și fizic sau organic.¹⁰ Important este,

9 A. H. ARMSTRONG, „Dualism: Platonic, Gnostic, and Christian“, in: *Neoplatonism and Gnosticism*, edited by Richard T. Wallis, New York, 1992, pp. 33–55. Trebuie de asemenea amintit că Ioan Petru Culianu a adăugat acestei scheme taxonomice distincția între un dualism „antihylic“ (opus materiei) și unul „prohylic“. CULIANU, *The Tree of Gnosis: Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism*, Harper, San Francisco, 1992 (trad. rom.: *Arborele gnozei: mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la nihilismul modern*, Nemira, București, 1999; Polirom, Iași, 2005, traducere de Corina Popescu). În același timp, Simone Pétrement detectează un dualism orizontal (în care diviziunea este plasată între ființe aflate la același nivel ontologic, ca în zoroastrism și-n dualismul qumranian), spre deosebire de dualismul vertical (unde diviziunea se aplică ființelor aflate la niveluri ontologice diferite, ca în cazul dualismelor platonice, creștine și gnostice, dar și al sistemelor filozofice cartezian sau kantian). PÉTREMENT, *Le Dieu Separé*, Editions du Cerf, Paris, 1984. O altă tipologie este propusă de James Charlesworth, în legătură cu textele comunității de la Qumran. Arheologia sa tipologică aduce la lumină nu mai puțin de zece feluri de gândire dualistă: metafizic, cosmic, spațial (cer *vs.* pământ), escatologic sau temporal (opunând prezentul unui timp viitor mântuitor), etic (divizând umanitatea într-o tabără virtuoasă și una viciată), soteriologic sau mesianic, teologic (opunând Creatorului creația sa), fizic (opunând spiritul materiei), antropologic (i.e., antagonismul dintre trup și suflet) și psihologic (care distinge net între înclinația umană către rău și cea către bine). James H. CHARLESWORTH, „A Critical Comparison of the Dualism in IQS 3:13–4.26 and the Dualism contained in the Gospel of John“, in: *New Testament Studies* 15 (1968/69), pp. 389–418.

10 McINERNY, „Dualism“, p. 914. Răul fizic era legat de constituția defectuoasă a unui întreg organic precum o plantă, un animal sau corpul uman. Răul de tip moral a dat naștere concepției asupra interiorității umane ca loc al unor tendințe conflictuale.

însă, faptul că dualismul a pătruns masiv în sfera religiilor, dominându-le, aproape integral, metafizica implicită. Iată numai câteva exemple. În India, întâlnim școala Samkhya, care pleacă de la premisa relației opozitive dintre materie (*prakriti*) și sinele uman (*purusha*). Eliberarea celui din urmă survine prin depășirea individuației mundane, depășire obținută prin detașarea deplină față de tot ce ține de *prakriti*.¹¹ În spațiul chinez de reflecție religioasă, există polaritatea dintre două principii primare, simultan independente și complementare, dominate perpetuu de o armonie infailibilă.¹² În miturile Egiptului antic, viața este înțeleasă prin intermediul relației conflictuale între Seth, zeul haosului și al sterilității, și Osiris, zeita fertilității și a ordinii. În Persia secolului al VI-lea î.H., zoroastrismul privea lumea ca fiind rezultatul unei aprige confruntări între tatăl binelui, Ormuzd, și Ahriman, principiul întunericului, confruntare al cărei punct culminant constă în mult-așteptata înfrângere a răului de către Ormuzd.

Tradiția iudeo-creștină, deși nu constitutiv dualistă, este interpretată adesea ca pornind de la distincția metafizică (cu urmări adesea antagonice) dintre Dumnezeu-creatorul și toate celelalte substanțe create. Mai mult, din punct de vedere uman, salvarea sufletului căzut necesită o luptă susținută și, pe alocuri, eroică împotriva tentațiilor trupești.¹³ Cu toate acestea, actualizarea cea mai radicală a potențialului dualist al creștinis-

11 MACHAMER & di POPPA, „Dualism“, p. 605.

12 Joseph A. ADLER, *Chinese Religious Traditions*, Prentice Hall, Upper Saddle River, 2002. Julia CHING, *Chinese Religions*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1993. Marcel GRANET, *The Religion of the Chinese People*, Blackwell, Oxford, 1975, tr. Maurice Freedman. *Readings in Classical Chinese Philosophy*, Philip J. IVANHOE and Bryan W. van NORDEN (eds.), Hackett, Indianapolis, 2005. O bibliografie orientativă despre polaritățile religioase chineze poate fi găsită în „Yinyang Wuxing“, *Encyclopedia of Religion, ed.cit.*, vol. 14, p. 9890. O analiză completă a substratului dualist al daoismului este oferită de Hans-Georg MOELLER, *The Philosophy of the Daodejing*, Columbia University Press, New York, 2006, în special, cap. 3, pp. 33-53.

13 Opoziția trup-spirit este mai acută în Noul Testament, cu precădere în epistolele pauline. Vezi, de asemenea, 1 Ioan 5,19. *Nota bene*, creștinismul proclamă simultan că puterea răului asupra lumii a fost fundamental compromisă, dacă nu distrusă în întregime, de incarnarea hristică.

mului (deplina sa actualizare fiind *a fortiori* ne-creștină) a avut loc, prin mijlocirea eclectismului bizantin, în școlile gnostice. Ceea ce împărtășesc multe din aceste școli este stigmatizarea sau demonizarea, lipsită de orice echivoc, a Dumnezeului vetero-testamentar, a cărei consecință directă a fost dualismul anti-cosmic. Lumea materială era astfel respinsă ca fiind creația – fie imperfectă, fie pur și simplu malefică – unui demiurg căzut, în contrast absolut cu ființa divină a adevăratului, unului și imuabilului, deși distant și incognoscibil, Dumnezeu.¹⁴ Prin liantul maniheist¹⁵, viziunea gnostică supraviețuiește până în secolul al XII-lea prin catharii din sudul Franței, precedați de paulinii din Armenia și Albania (secolele VII-VIII), și bogomilii de pe teritoriul Bulgariei actuale (secolul al X-lea).

Un alt potențial dualism, specific creștin, e oferit de dihotomia netă dintre natură/natural și grație/supranatural.¹⁶ Din pricina posturării

14 Nu trebuie să uităm că, deși a existat un gnosticism creștin și unul non-creștin, originile gnosticismului sunt fundamental sincretiste. Vezi în acest sens Wilhelm BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973; Richard REITZENSTEIN, *Hellenistic Mystery-Religions: Their Basic Ideas and Significance*, Pickwick Press, Pittsburgh, 1978, tr. by John E. Steely; Robert M. GRANT, *Gnosticism and Early Christianity*, Columbia University Press, New York, 1966; Birget A. PEARSON, „Jewish Elements in Gnosticism and the Development of Gnostic Self-Definition“, in: *Jewish and Christian Self-Definitions*, Edward P. SANDERS (ed.), SCM Press, London, 1980; *id.*, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, Fortress Press, Minneapolis, 1990. Vezi, de asemenea, contribuția lui Silviu Lupașcu la prezentul volum. Despre posibilele legături dintre monoteismul teologic și dualismul ontologic, SCIBONA, „How Monotheistic Is Mani’s Dualism?“.

15 Mani (216–276 sau 277 d.H.) a dezvoltat o formă de gnosticism care încerca să combine elemente creștine cu dualismul zoroastrian. Referitor la dualismul Luminii și Întunericului elaborat de Mani, vezi contribuția lui Silviu Lupașcu *infra*.

16 Filon din Alexandria distinge între realitatea inteligibilă (localizată la nivelul Logosului divin) și realitatea sensibilă a cosmosului, care este susținută activ de Logos. Aici, granița dintre inteligibil și corporal pare destul de vagă. D.T. RUNIA, „A Brief History of the Term *kosmos noetos* from Plato to Plotinus“, in: *Traditions of Platonism: Essays in Honour of John Dillon*, J.J. CLEARY (ed.), Ashgate, Aldershot, 1999, pp. 151-171; vezi mai ales pp. 154-158. Despre dualismul trup-suflet la Sf. Irineu de Lyon, *Ad. Haer.* 5, 7, 1. Sf. Grigorie de Nyssa, în comentariul său la Geneza 3,21, face referință la camuflarea corporală a principiului noetic pur. J. DANIELOU, *Platonisme et theologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de*

păcatului (sau a Căderii, în limbaj doctrinar), binele și răul, perfecțiunea și imperfecțiunea, frumosul și urâtul au fost atribuite unor lumi și, în cazul omului, unor existențe calitativ diferite. Acest proces fusese deja inițiat de premisele dualiste ale platonismului, la care se pot adăuga învățătura stoică referitoare la opoziția dintre moderația rațională și pornirile iraționale ale pasiunilor, pe de-o parte, și tendința post-aristotelică de a diferenția net între viața interioară a conștiinței sau a spiritului și realitatea sensibilă externă, pe de alta. Toți acești factori au contribuit la adâncirea hiatusului dintre lumea aceasta și cea de dincolo, și, mai ales, dintre trup și spirit. Mai mult, etica raționalității, prudenței și armoniei interioare din filozofia clasică este înlocuită de un *Weltanschauung* redemptiv, binele și frumusețea sunt atribuite unei meta-lumi, în timp ce, de partea aceasta, tot ce este bun sau frumos e doar o umbră a valorilor absolute din tărâmul suprasensibil. Materia *per se* nu este considerată doar imperfectă, ca în hylemorfismul aristotelic, ci și potențial maculantă, dacă nu chiar rea. Trupul păcătos transpare ca închisoare a spiritului, iar scopul ultim al vieții devine mântuirea, eliberarea din spațiul (de)căzut al înclășării dintre oameni, al morții, disperării și durerii. Viața umană ajunge astfel să fie gândită în strictă concordanță cu dualismul dintre minte și corp ori dintre natură și spirit. Spiritul se simte afîn cu o altă lume, ce reprezintă dimensiunea cea mai *reală* a existenței, sălașul ultim al binelui. În consecință, spiritualizarea cere transcenderea ordinii naturale, pervertite de apostazia aproape imemorială a omului.¹⁷

Nu trebuie uitat aici că o punte de legătură între mișcările filozofico-religioase ale perioadei elenistice¹⁸, teologia patristicii creștine și gândirea

saint Grigoire de Nyse, Paris, 1944, pp. 60-65. Subliniind importanța introspecției și conștiinței de sine, Sf. Augustin susține că nici o cunoaștere a sufletului nu poate fi derivată din cugetările asupra trupului. Umanitatea, la Augustin, este compusă din două substanțe, corporalul și imaterialul spiritual. *De Anima Quantitate* 13.22., *De Genesi contra Manicheos* II 11.

17 Gilbert Kelly ROBINSON, „Dualism, Naturalism, and Spiritual Life“, in: *The Journal of Religion*, 15.1 (Jan., 1935), pp. 42-50.

18 Plotin poate fi considerat drept paradigmatic pentru perioada elenistică, el însuși confruntându-se cu probleme specific dualiste. E.g., *Enneade* IV, 7 și 8. Importantă, în acest sens, este și contribuția lui Andrei Cornea la prezentul volum.

medievală e furnizată de dualismul platonice dintre lumea sublunară și spațiul formelor sau prototipurilor ideale.¹⁹ Mai mult, deja menționatului antagonism dintre Dumnezeu și lume sau dintre corp și suflet i s-a alăturat doctrina dualității formei și materiei, gândită și descrisă magistral de Aristotel. Acesta făcea o distincție netă între Dumnezeu ca formă pură și structura compozită a tuturor lucrurilor naturale, determinate de combinația indisolubilă între o cauză materială și una formală. Mai mult, deși vehement opus distincției tari, operate de Platon, între modelele ideale și simulacrele lor pământești, Aristotel păstrează contrastul indelibil dintre rațiune (*nous*) și corporalitate.²⁰ Elenismul, înrădăcinat masiv în idealismul platonician și hyleomorfismul aristotelic, dar și fenomenul gnostic și escatologia iudeo-creștină pot fi, așadar, interpretate ca prolegomene la cea de-a doua semnificație majoră a dualismului din cadrul gândirii filozofice occidentale.

CONTRIBUȚIA SECULARĂ

Deși o parte semnificativă a traseului ideatic conturat mai jos este, într-o bună măsură, inseparabilă de precedentele reflecții religioase asupra relației lumii cu temeiul său transcendent, asistăm, pe teritoriul gândirii seculare post-renascentiste sau moderne, la o obnubilare crescândă a tuturor referințelor metafizice sau trans-mundane (în sens soteriologic) din cadrul pozițiilor dualiste. Se pare că primul pas important făcut în această direcție îi aparține, de fapt, lui Platon însuși, care, așa cum amintit deja, divide realitatea între un tărâm al vizibilului sau corporalului și un univers al inteligibilului și invizibilului,

19 Filozofia Greciei antice e traversată de la un capăt la altul de o varietate de sisteme filozofice construite pe baza unor elemente duale și ireductibile. Pitagora din Samos (c. 580–c. 500 î.H.), Anaximandru (c. 610–c. 547 î.H.), Heraclit (c. 540–c. 470 î.H.), Empedocle (c. 490–c. 430 î.H.), și Anaxagora (c. 500–c. 428 î.H.) sunt figuri grăitoare în această perspectivă.

20 Albert G. A. BALZ, „Dualism and Early Modern Philosophy“, in: *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 15.8 (Apr. 1918), pp. 197-219; pp. 208-212.

pe scurt, al Ideilor. Pentru Platon, de altfel un continuator al doctrinei orfice²¹, natura umană reprezintă compusul eclectic și conflictual format dintr-un trup perisabil și irațional, și un suflet nemuritor, ghidat de rațiune. Trupul și mintea au acces la două realități diferite, pe care Platon le descrie uneori nu doar ca fiind esențial diferite, ci și opuse, sau cel puțin corelate strict ierarhic. Pentru filozoful grec, ideile, precum cele de dreptate, bine sau egalitate, au o existență independentă atâta vreme cât: a) ele nu pot fi derivate exclusiv din experiența umană (i.e., două obiecte perfect egale nu pot fi niciodată percepute senzorial) și b) ființa umană dispune de o înclinație înăscută spre moralitate, prin intermediul căreia imită (nu în sensul lui René Girard²²) sau trăiește în conformitate cu valori pure precum binele, dreptatea, frumosul etc. Acest tărâm aparte, nesupus schimbării și perfect, e considerat de iubitorul de înțelepciune drept cel mai adevărat și mai înalt, tărâmul empiriei, devenirii și finitudinii nefiind pentru el decât o palidă imitație a adevăratei realități. La rândul ei, cunoașterea adevărată va trebui să se raporteze doar la lumea atemporală și imobilă a paradigmatelor ideale, desconsiderând programatic fenomenalitatea în continuă prefacere din lumea de aici. În măsura în care realul și adevărul sălășluiesc dincolo de simțurile umane, iar raporturile primelor cu fenomenele mundane sunt atât ierarhice, cât și întemeietoare (realitățile efemere de aici nu sunt decât niște imitații precare ale arhetipurilor transcendente), Platon ajunge să introducă un dualism incontestabil între cunoaștere și opinie,

21 Erwin Rohde a făcut explicită influența antropologiei tracice asupra concepției despre eterogenitatea sufletului cu trupul, specifică Greciei antice. Elemente ale unui contrast metafizic și moral rigid pot fi identificate în cultul lui Eleusis și Dionysos. ROHDE, *Psyche: the Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*, Routledge & Kegan Paul, London, 1950; BALZ, *art.cit.*, pp. 206-207. Despre categoriile dualiste ale pitagoreicilor și influența acestora asupra lui Platon, Aristotel, *Metafizica*, 985b 23–986b 1 și contribuția lui Alin Tat la prezentul volum.

22 Vezi mai ales René GIRARD, *Violența și sacralul*, Nemira, București, 1995, traducere de Mona Antohi. *Id.*, *Prăbușirea Satanei*, Nemira, București, 2006, traducere de Ion Doru Brana și *Țapul ispășitor*, Nemira, București, 2000, traducere de Theodor Rogin.

ființă și devenire, trup și suflet, pe scurt, între formele perfecte și surogatele lor sensibile. Deși situat la confluența (obscură) dintre un trup predispus poftelor sau dorințelor incontroleabile și insașiabile, pe de o parte, și lumea Ideilor, de cealaltă parte, sufletul uman se bucură de un miez pur, imaterial sau spiritual, care-i demonstrează superioritatea și chiar incomensurabilitatea față de organic, material sau corporal.

Am spus deja că, în pofida opoziției sale manifeste și neechivoce față de acest radicalism dualist, discipolul lui Platon, Aristotel, nu a rămas cu totul imun tentațiilor dualiste. Într-adevăr, filozoful din Stagira a susținut că această lume este infinită în timp, iar mișcarea îi este coeternă. Pe de altă parte, dat fiind că orice mișcare necesită un mișcător, iar numărul mișcătorilor *nu* poate fi nesfârșit, Aristotel a sugerat că trebuie postulată existența unui mișcător *primordial* și *nemișcat*, aflat la originea tuturor celorlalți și, deci, a oricărei translații. Astfel, el concepe Primul Motor ca act pur, având drept obiect materia, înțelegând la rândul-i ca potență pură. De asemenea, în privința lucrurilor predispușe la schimbare, Aristotel arată că ele trebuie gândite ca un agregat format din materie și formă, perceperea senzorială sau empirică a materiei pure și a formei pure fiindu-ne absolut imposibilă. În experiență, noi întâlnim lucruri care sunt simultan (sau „co-primordial“) materiale și in-formate. Cu toate acestea, pentru Aristotel, materia nu poate fi plasată la același nivel ontologic cu Primul Motor. Lucrurile stau la fel și când vine vorba de sufletul uman, și asta mai ales dacă realizăm că mecanismele interioare ale sufletului nu sunt legate exclusiv de materie. Aristotel distinge între intelectul teoretic (*nous*) și suflet (*psyché*), tocmai pentru a argumenta că intelectul în act este infinit diferit de corporal.²³ Drept consecință, materie *versus* formă, corp *versus* intelect, substanță materială *versus* Primul Motor sunt doar

23 Vezi ARISTOTEL, *De Anima*, I 1, 403a5-18, a5; II 1, 412a27-412b1; 412b4-6. Cf. Abraham P. BOS, „«Aristotelian» and «Platonic» Dualism in Hellenistic and Early Christian Philosophy and in Gnosticism“, in: *Vigiliae Christianae* 56.3 (Aug., 2002), pp. 273-291, care argumentează că ontologia lui Aristotel „a dus la separarea Intelectului transcendent și teoretic de Sufletul demiurgic al Lumii, imanent cosmosului“. Pentru influențele dualismului regional aristotelic asupra sco-

câteva dintre manifestările potențialului dualist aristotelic. *Nota bene*, toate acestea sunt mai degrabă dualisme regionale, nu universale, din moment ce, pentru Aristotel, tot ce există tinde teleologic și armonios înspre Primul Motor.

La începutul epocii moderne, asistăm la o deplasare fundamentală de accent a problematicii dualiste, în strânsă legătură cu așa-numita mecanizare a naturii și emergența spiritului științific. La această dezvoltare au contribuit mai mulți factori, eterogeni și totodată contingenți. Printre ei, putem aminti influența crescândă a matematicii (sau a categoriilor cantitative) și dispariția idealismului platonician al formelor din cadrul teoriilor asupra naturii. În plus, resuscitarea atomismului și a scepticismului antice subminează de o manieră decisivă autoritatea epistemologică a metafizicilor tradiționale și a teologiei iudeo-creștine, ce provenea din fizica aristotelică, în timp ce apariția nominalismului scolastic pledează pentru confirmarea experimentală a oricărei speculații naturaliste. Nu în ultimul rând, prin primatul romantic al subiectivității se încurajează exprimarea neîngrădită a spontaneității individuale și gândirea autonomă.

Cu siguranță, acestea sunt doar câteva din variile ingrediente, a căror combinare unică a dus la nașterea scientismului modern. O trăsătură majoră a acestuia din urmă o constituie, însă, afirmarea irevocabilă a cantității în defavoarea categoriilor calitative, acoperite odinioară de Ideile platonice sau de formele aristotelice.²⁴ Ceea ce timp de secole fusese considerat simplu accident, devine acum însăși esența unei materii amorfe, destinate integral analizei matematice. Pe scurt, natura începe să fie gândită ca un enorm sistem mecanic, ale cărui legi sunt scoase la lumină de către disciplina numită matematică, în timp ce formele, luate în sens tradițional, sunt evacuate din domeniul naturii și materiei, devenind

lasticii, în genere, și a gândirii lui Toma din Aquino, în particular, vezi BALZ, *art. cit.*, pp. 213-215; Toma din AQUINO, *Summa Theol.*, Partea I, 75, 79, 84-85.

24 Urmăm aici analiza magistrală a lui Albert G. A. BALZ, „Dualism and Early Modern Philosophy. II“, in: *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 15.9 (Apr. 1918), pp. 225-241.

incomensurabile cu orice determinație materială imanentă. În ce sens? Atunci când lumea e concepută prin prisma unui monism natural (o singură substanță îi explică esența), conceptul de formă pare din ce în ce mai eteric sau spiritualizat, până acolo încât toate calitățile formale ajung să formeze o substanță separată, ce poate fi surprinsă doar prin gândire (și niciodată prin simțuri). Într-adevăr, ceea ce Aristotel lua drept cauză formală și finală nu dispare întru totul din câmpul noii gândiri filozofice; ele încetează, pur și simplu, să mai fie relevante ca obiecte ale cunoașterii naturale. Mai precis, formele și *telos*-ul lucrurilor sunt relegate domeniului metafizicii, iar esența mecanică a naturii e văzută ca ireconciliabil eterogenă față de teleologia naturii. Așa apar primele semne ale unei diferențe radicale între corp și minte. Cunoașterea clasică a grecilor structurată de conceptele de actualitate și potențialitate este complet abandonată, iar singurele forme acceptabile, din punct de vedere epistemologic, sunt cele aparținând geometriei. Doar configurațiile substanței întinse fac obiectul subiectului cunoscător. Prin urmare, întreaga cunoaștere ajunge să fie definită pe baza dualismului ce opune substanța formală/spirituală a gândirii „obiectualității“ materiale a exteriorului, și astfel modernitatea își pune în mișcare dinamul reflexiv dualist, precum filozofia grecească de odinioară, deși cu scopuri și instrumente complet diferite.²⁵

Fără îndoială, gânditorul emblematic care a orientat dualismul înspre epistemologia seculară modernă²⁶, oferind simultan cea mai elocventă

25 După cum precizează și A. Balz, „Disimilaritatea, ivită din dualism, dintre lucruri și gândire, dintre trup și suflet este conservată, chiar și când sufletul-substanță e transformat în pulbere a minții. Existența își păstrează duplicitatea ei ireductibilă. Teoria substanțelor duale face loc teoriei celor două serii de stări, mentale și fizice. [...] doctrina corespondenței cognitive între idee și lucru este particularizată de corelarea unei stări psihice cu un eveniment fizic din afara organismului, stările psihice fiind tratate ca existând la fel de autonom precum fenomenele dinafara trupului.“ „Dualism and Early Modern Philosophy. II“, *art.cit.*, p. 236.

26 În epoca modernă, dualismul a început să se refere aproape exclusiv la cunoaștere, fiind prezentat după tiparul unor diade (minte și trup, gândire și ființă, certitudine și opinie) ale căror elemente apăreau ireductibile unele la altele. McINERNEY, „Dualism“, p. 914.

versiune a antagonismului antropologic este René Descartes (1596–1650). Înainte de toate, se cuvine menționat faptul că, respingând paradigma aristotelică a scolasticii, Descartes introduce principiul echivalenței dintre cunoaștere și certitudine. Pentru el, adevărat este doar ceea ce este perceput ca irefutabil într-un mod clar și distinct. Prin urmare, în *Expunere despre metodă* (1637)²⁷, și mai apoi în *Meditații despre filozofia primă* (1641)²⁸, Descartes dezvoltă un argument complex, din ale cărui concluzii face parte și aceea că procesele și rezultatele gândirii umane sunt fundamental diferite de materia inertă. Realitatea carteziană este, așadar, împărțită în *res extensa* (substanța întinsă) și *res cogitans* (substanța cugetătoare), două substanțe cu proprietăți reciproc incompatibile. În același timp, deși susține neobosit caracterul *unitar* al naturii umane compozite (i.e., formate din trupul material și rațiune, a căror conlucrare rămâne un mister), intenția lui Descartes e de a demonstra că gândirea omului (*cogito*) este atât imaterială, cât și neperisabilă.

Una din premisele dualismului cartezian este că toate obiectele întâlnite în procesul cunoașterii sunt compuse din proprietăți sensibile și o realitate substanțială sau un temei ce asigură identitatea obiectului de-a lungul schimbărilor pe care acesta le suferă. Exemplul faimos al lui Descartes (din cea de-a doua *Meditație*) este acela al unei bucăți de ceară. Ceara, ca orice alt obiect, are anumite atribute bine definite, cum ar fi mărimea, duritatea, forma, culoarea, temperatura, mirosul ș.a.m.d. Însă, dacă mărim îndeajuns de mult temperatura bucății de ceară, toate proprietățile sale se modifică dramatic, și totuși, ea însăși rămâne neschimbată (nu devine apă, de exemplu). Descartes deduce de aici că, din moment ce nu se transformă în cu totul altceva, ceara ca atare (ori ca substanță) trebuie diferențiată de atributele sale care sunt predispușe la variații semnificative. De reținut din acest exemplu este că a) gândirea și numai ea (nu simțurile, imaginația, memoria sau voința) este

27 René DESCARTES, *Expunere despre metodă*, Paideea, București, 1995, tr. Dan Negrescu.

28 In: René DESCARTES, *Două trate filozofice*, Humanitas, București, 1992, tr. Constantin Noica.

agentul cunoașterii; b) experiența noastră sensibilă nu poate furniza absolut nici o certitudine cu privire la existența lucrului perceput; mai degrabă, de o manieră clară și distinctă e stabilită numai existența unei *substanțe cugetătoare* capabile să reflecteze asupra relației dintre lucruri și percepție; și-n sfârșit, c) că substanței întinse nu îi poate fi atribuită nici o capacitate de cugetare, în timp ce ideea clară și distinctă pe care subiectul și-o face asupra lui însuși ca *res cogitans* e incomensurabilă cu corporalitatea sa.²⁹

Aporia carteziană provine din faptul că gândirea și trupul apar drept două substanțe esențial diferite, dar în același timp ele sunt concepute ca inextricabil unite în ființa umană. De exemplu, de fiecare dată când trupul simte o nevoie anumită, cum ar fi setea sau foamea, sau e vătămat în vreun fel (fapt resimțit ca durere), omul nu se poate desprinde de acea experiență senzorială; dimpotrivă, el este, într-un sens, acea experiență, separarea de ea fiindu-i, de altfel, imposibilă. Motivul pentru care Descartes respinge simțurile ca sursă validă de cunoaștere este tocmai unitatea intimă dintre trup și suflet, născătoare de confuzii și erori. Totuși, Descartes nu ajunge să formuleze sau să explice tranșant și neechivoc cum poate fi reconciliată unitatea trupului cu sufletul, pe de-o parte, și faptul, susținut cu egală hotărâre, că mintea și corpul constituie două substanțe distincte, pe de alta. Tocmai din acest motiv, secolele XVIII și XIX s-au remarcat prin numeroase reacții critice la adresa dualismului cartezian, subliniind incoerența oricărei teorii construite pe conexiunea cauzală între două sau mai multe substanțe diferite.³⁰

Următoarea figură notabilă în sinuoasa istorie a istoriei dualismului occidental este Immanuel Kant, care, inspirat de David Hume, susține că experiența reprezintă un temelie insuficient pentru judecățile universale ale metafizicii tradiționale. Cu toate acestea, spre deosebire de Hume, Kant realizează că interacțiunea inteligibilă dintre om și lume, laolaltă cu cunoașterea ce decurge din ea, ar fi imposibile fără combinarea formelor intuiției sensibile (spațiul și timpul), cu conceptele rațiunii (cauză,

29 Vezi, de asemenea, *Meditația* a șasea, unde Descartes demonstrează separația dintre gândire și corp, *ed. cit.*, pp. 288-301.

30 Idealismul și materialismul sunt consecințele directe ale acestei aporii.

efect și substanță) și categoriile înțelegerii (unitate, totalitate, existență etc.). Kant le definește pe toate acestea drept *a priori*, adică nederivabile în mod empiric. Din contră, experiența însăși trebuie să se conformeze aparatului *a priori* ca întreg pentru a fi sursă de cunoaștere. La fel de important, Kant argumentează că noi cunoaștem numai acele fenomene rezultate din întâlnirea eclectică dintre o formă specifică subiectivității și o materie obiectivă din afara noastră. Noumenul sau *das Ding an sich* rămâne, potrivit lui Kant, veșnic incognoscibil minții umane, și, deci, *opus* realității fenomenale, înțelese ca materie primă a cunoașterii.

Ca reacție suplimentară la dualismul substanțialist cartezian, sfârșitul secolului al XIX-lea ne mai oferă două sisteme de gândire cu implicații majore pentru filozofia secolului următor. Primul îi aparține lui Wilhelm Dilthey (1833–1911) și are ca premisă distincția clară dintre cunoașterea accesibilă științelor umaniste (*Geisteswissenschaften*), care se bazează pe *Verstehen* sau pe hermeneutica istoriei umane, mediate de obiectele culturii, și cunoașterea științelor naturale, survenită prin combinarea inferențelor cauzale, non-temporale și raționale, cu experimente presupus obiective, adică total independente de orice imixtiune umană. Pe de altă parte, Edmund Husserl (1859–1938),³¹ fondatorul școlii fenomenologice, a trasat o distincție netă între conștiință, singura sursă legitimă a cunoașterii umane, și lumea fizică, care trebuie suspendată (prin intermediul unei mișcări reflexive denumite *epoché*) întru atingerea adevăratei cunoașteri. Aici mai merită menționat „dualismul proprietăților” sau teoria aspectelor duale, prin care se sugerează că mentalul și fizicul sunt două proprietăți, ireductibile una la cealaltă, ale unei unice realități.³²

31 Cu referire la Edmund Husserl vezi și contribuțiile lui Victor Popescu și Mihail Neamțu din prezentul volum.

32 Pentru alte exemple de dualism al proprietăților vezi F. JACKSON, „Epiphenomenal Qualia”, in: *Philosophical Quarterly* 32/1982, pp. 127-136; D. J. CHALMERS, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1996; J. KIM, *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton University Press, Princeton, 2005. Mai multe despre dualismul proprietăților, dar și despre dualismele substanțelor și predicatelor, la <http://plato.stanford.edu/entries/dualism/#VarDuaOnt>, accesat la 6 Septembrie 2008.

Mai amintim în trecere dualismul cauzal al lui Bertrand Russel, care opune legilor cauzale ale fizicii, legitatea aparte a psihologiei umane.³³

DUALISMUL SUB ASEDIU

Gândirea contemporană poate fi văzută drept o încercare decisivă de depășire a dualismului tradițional propus de Descartes, deși semnele acestei contestări apar mai pregnant odată cu fenomenologia lui Husserl și a discipolilor săi³⁴. În domeniul filozofiei minții, Gilbert Ryle condamnă dualismul pentru identificarea minții cu o fantomă într-o mașină.³⁵ Psihologia modernă insistă și ea asupra necesității de a califica drept metafizică (și, deci, dispensabilă) problema relației dintre minte și corp. În psihologie, critica doctrinei celor două substanțe (gândire și materie) a survenit prin eliminarea noțiunii înseși de substanță. Cu toate acestea, într-un mod destul de paradoxal și ironic, odată cu dezvoltarea fizicii, mecanicii, chimiei și a științelor neurologice asistăm la emergența în cadrul acestei discipline a ceea ce Albert Balz numește „concepția seriilor duale“, conform căreia există, pe de-o parte, „schimbări extra-organice și intra-organice“ ce țin de domeniul științelor fizico-chimice, și pe de altă parte, „(ocazionalul) acompaniament al [...] existenței mentale, psihice sau spirituale“³⁶.

33 „Dualism“, in: *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy, ed.cit.*, p. 193.

34 Tânărul Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas, și Derrida sunt cei mai importanți în această privință. Vezi contribuțiile lui Mihail Neamțu și Vlad Puescu la prezentul volum.

35 G. RYLE, *The Concept of Mind*, London, Hutchinson's University Library, 1949.

36 În „Dualism and Early Modern Philosophy“, *art.cit.*, Balz afirmă că stările psihice sunt asociate atât cu „obiectul extra-organic“, cât și cu „procesele neurologice intra-organice“. Prima corelare dovedește că noțiunea tradițională de corespondență cognitivă între obiect și idee nu este atât de perimată precum ne-am fi așteptat. A doua corelare este, potrivit evaluării lui Balz, o altă versiune a clasicei „teorii a obiectelor care acționează cauzal asupra sufletului prin intermediul terminațiilor nervoase și al spiritelor animale“. Psihologia modernă se arată, deci, incapabilă de a depăși în totalitate dificultățile tradiționale ale dualismului cartezian minte-corp.

Dincolo de această perspectivă, s-a constatat că dualismul a devenit cu atât mai vag cu cât a fost aplicat la scară largă și în discipline variate, cum ar fi teologia, etica, epistemologia și psihologia. Spre exemplu, dacă din punct de vedere teologic, criticii sugerează că teoriile dualiste restrâng în mod inevitabil sfera puterii lui Dumnezeu (răul moral este plasat în afara jurisdicției Sale), dualismele epistemologice, postulând o sciziune clară între corporal și spiritual, nu pot explica în mod satisfăcător convergența sau melanjul celor două în perimetrul naturii umane.³⁷ Din punct de vedere etic, dualismul riscă să minimalizeze sau chiar să se dezbrace de această lume, ale cărei dificultăți și pericole cer preocuparea altruistă și acțiunea imediată. Obsesia dualistului pentru liniștea interioară și bunătatea transcendentă îl fac orb în fața răului mundan ce contaminează mediul social din imediata sa apropiere. Binele și bunăstarea celuilalt devin astfel neglijabile, dacă nu inexistente, în timp ce tărâmul de dincolo este investit cu atribute și valori superlative. Absolutizând transcendența, dualismul ignoră în mod violent și nejustificat viața de aici și acum. În consecință, o etică dualistă este o *contradictio in adjecto*.³⁸

În cele din urmă, în postmodernitate exemplară este critica lui Jacques Derrida la adresa întregii istorii a gândirii occidentale, care, în viziunea sa, a orbitat exclusiv și steril în jurul unor opoziții sau dualisme ierarhic-binare. Derrida propune ca polaritățile natură-cultură, bărbat-femeie, minte-corp, obiect-subiect să fie, în consecință, „deconstruite”³⁹. Altfel spus, preluarea lor necritică și caracterul lor de constructe pure ar trebui să fie expuse și totodată depășite, atitudine teoretică practi-

37 R. M. McINERNEY, „Dualism“, p. 916.

38 G. K. ROBINSON, *art.cit.* Vezi de asemenea E. LEVINAS, „The Trace of the Other“, in: *Deconstruction in Context: Philosophy and Literature*, Mark C. Taylor (ed.), University of Chicago Press, Chicago, 1986, pp. 345-359.

39 Vezi, mai ales, *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*, John D. Caputo (ed.), New York, Fordham University Press, 1997. Jacques DERRIDA, *Diseminarea*, Univers Enciclopedic, București, 1997, tr. Cornel Mihai Ionescu. De asemenea, contribuția Teodorei Pavel la prezentul volum.

cată, în prezent, de filozofia științei, feminism, psihanaliză și diversele versiuni ale heteronomiei etice, care încearcă să abordeze netotalizant alteritatea celuilalt.

Prezentul volum poate fi citit și ca o contribuție la această direcție a cercetării contemporane. Acoperind aproape întregul spectru al filozofiei, el demonstrează necesitatea unei relecturi, critice sau nu, a dualismului, decelând în subtext relevanța, deocamdată perenă, a acestui concept.

Leo STAN & Vlad PUESCU