

CONSIDERAȚII ASUPRA PERCEPȚIEI ÎN ISTORIA FILOSOFIEI

Asist. univ. dr. Călin HERȚEG

Universitatea de Vest „Vasile Goldiș” din Arad

De la începuturile filosofiei, percepția a fost o temă de neevitat de către marii gânditori, pentru că ea a fost considerată „drept poarta către lume a minții sau a conștiinței”¹. Ea a fost o temă importantă încă de la vechii greci, motiv pentru care și Francis E. Peters îi acordă termenului de *aísthēsis*² un spațiu important în lucrarea sa *Termenii filosofiei grecești*³. Percepția intră în preocupările filosofiei cu primii *physikoi*, ca o încercare de explicare a proceselor fiziologice ce au loc în percepția unui obiect, iar soluția dată este în termeni de contact, ca pătrundere a corpurilor antrenate în procesul percepției⁴. Conform lui Peters, ulterior percepția ridică o serie de probleme generate de schimbări în alte zone ale filosofiei:⁵

Aísthēsis este considerată un tip de cunoaștere lipsit de încredere, odată cu separarea percepției senzoriale de un alt tip de percepție, mai demn de încredere, ce nu are legătură cu procesele sensibile. Această îndoială epistemologică aparține lui Parmenide și Heraclit.

Teoria corpusculară a *physikoi*-lor pe care se baza teoria percepției este înlocuită de o teorie a schimbării la nivelul lucrurilor, a dinamicii și „puterii lucrurilor”, o teorie pe care o împărtășește și Aristotel, care este un dinamist, și care schimbă și viziunea asupra procesului de percepție.

¹ Herbert Schnädelbach, *Introducere în teoria cunoașterii*, trad. de Mihail-Radu Solcan (Pitești, Ed. Paralela 45, 2007), p.63.

² Termenul grecesc pentru percepție este „*aísthēsis*”, cuvântul românesc „percepție” își are rădăcinile în latinescul „*perceptio*” sau „*percipio*”. În traducerile românești termenul „*aísthēsis*” a fost redat de multe ori prin termenul de „senzație”.

³ Francis E. Peters, *Termenii filosofiei grecești*, trad. Dragan Stoianovici (București, Ed. Humanitas, 1993), pp.24-33.

⁴ Peters, *op.cit.*, p.24.

⁵ Peters, *op.cit.* pp.24-25.

A treia schimbare este legată de o viziune ce se accentuează, despre natura necorporală a sufletului, principiul vieții și izvor al activității senzitive. Dacă înainte raportul dintre *aísthēsis* și corp era unul strâns, acum e necesar un proces în mai multe etape prin care ceea ce este material perceput să devină ceva imaterial, accesibil sufletului.

Ultima schimbare i se datorează lui Parmenide, care atacă *aísthēsis* și pune pe primul loc *episteme* ca sursă a adevărului. Gândirea (*noesis*) nu mai e o formă de *aísthēsis* cantitativ diferită, ci un tip superior de percepție.

Acest complex de probleme se regăsește, în diferite forme, la toți filosofil antichității. Autoritatea antichității în materie de simțuri și percepție este Theofrast (372-288), care scrie un tratat *Despre simțuri*⁶, în care consemnează teoriile despre *aísthēsis* așa cum au fost elaborate până la el. El identifică două școli⁷. Una explică modul de producere a *aísthēsis* prin asemănare, pe principiul că asemănătorul provoacă asemănătorul, recele provoacă recele etc. Aici, spune Theofrast, se încadrează Parmenide, Empedocle și Platon. Cealaltă școală explică modul de producere a *aísthēsis* prin opoziția dintre cunoscător și cunoscut: percepem recele pentru că suntem calzi, de exemplu. Reprezentantii acestei școli sunt Anaxagora și Heraclit.

Herbert Schnädelbach⁸ identifică două mari întrebări legate de percepție care îi preocupă pe gânditorii antici. Prima întrebare este: *Dacă percepția este o capacitate generică a sufletului, care implică și capacitățile minții, sau dacă se limitează doar la raza de acțiune a celor cinci simțuri?*, iar cealaltă întrebare este: *Cum pot lucrurile fizice să influențeze și să dea naștere la fapte psihice?*

⁶Theophraste, *Sur les sensations*, <http://remacle.org/bloodwolf/erudits/theophraste/sensations.htm>

⁷ Theophraste, *op.cit.*, 1-2.

⁸Schnädelbach, *op.cit.*, p.64.

Prima întrebare duce la o problemă pe care o regăsim până la Aristotel, și anume, dacă a percepe înseamnă a ști, dacă percepțiile senzoriale (*aisthéseis*) sunt o formă de a ști (*epistéme*). Sub această formă apare la reprezentării școlii eleate: Xenofan, Parmenide și Zenon. Trăsătura comună a gândirii acestora este aceea că valorizează cunoașterea prin rațiune, care este superioară celei prin simțuri. Rațiunea trebuie cultivată cu predilecție pentru a ajunge la unica și adevărata natură (*physis*), care e dincolo de multiplicitatea aparentă a lumii pe care o cunoaștem prin simțuri, susțin aceștia. Pentru Xenofan, „în intuiția sensibilă există contrariul pentru noi, anume o mulțime de lucruri, schimbările lor, nașterea și pieirea lor, amestecul lor. În felul acesta, cea primă cunoaștere apare, alături de aceasta, a doua cunoaștere, care pentru conștiința obișnuită este tot atât de certă ca și prima”⁹. Xenofan nu neagă caracterul de cunoaștere al percepțiilor senzoriale, așa cum nu o vor face nici ceilalți eleați, ci doar că prin ea nu putem ajunge la o cunoaștere a adevărului despre *physis*.

Aceeași poziție o regăsim și la Parmenide, care nu neagă că percepția nu ar fi o formă de a ști¹⁰:

„Parmenide, scrie Theofrastus, nu dă explicații generale ci doar arată că există două elemente și cunoașterea corespunde celui preponderant. [...] Cea preponderantă este gândirea. El vorbește despre senzație și gândire ca fiind același lucru. [...] În general, tot ceea ce există percepe ceva”.

El afirmă doar faptul că nu putem cunoaște prin ea adevărul despre Ființă, ci numai lumea sensibilă ce are o ființă neautentică. Peters pune la îndoială textul din Theofrast, pe care l-am reprodus și noi în subsol, contestând că Parmenide ar fi pus vreodată egalitate între senzație și gândire¹¹: „Ceea ce se desprinde însă din rezumatul lui Theofrast (*Sur les sensations*, 3-4), este că „Parmenide” considera că senzația și gândirea (*phronesis*)

sunt identice (orice va fi gândit altminteri, în mod sigur adevărul Parmenide n-a susținut niciodată *această* idee) [...]”.

Parmenide afirmă superioritatea gândirii raționale și necesitatea ruperii gândirii de senzații și de lumea percepțiilor senzoriale, de lumea mișcării, a devenirii, fără a-i contesta însă existența¹²: „Parmenide, spune Plutarh, nu tăgăduiește niciuna din cele două naturi – a lucrurilor inteligibile și a însușirilor părelnice –, ci dă fiecăreia locul ce i se cuvine, pune inteligibilul în ideea unității și a Ființei [...], iar sensibilul în aceea a dezvoltării și a mișcării”.

Zenon va duce mai departe gândul lui Parmenide că prin simțuri nu putem cunoaște adevărul despre ceea ce se află dincolo de lumea sensibilă și dezvoltă în acest scop acele paradoxuri (aporii) ale mișcării, spațiului și timpului. Ceea ce percepem nu este adevărat în ordinea gândirii, vrea să spună Zenon, când arată că Ahile nu poate întrece broasca țestoasă, discreditând percepția senzorială în spirit parmenidian.

Gânditorii din școala eleată sunt primii care vorbesc despre percepția senzorială ca o formă de a ști, ce-i drept inferioară. Chiar dacă o recunosc ca o formă de a ști, ea nu este calea pe care un filosof trebuie să o urmeze, spun ei, dacă vrea să ajungă la adevărul despre ființa unică, indivizibilă și nemișcată, care se află dincolo de lumea mișcătoare și neautentică pe care o cunoaștem prin simțuri. Percepția ducea la o gândire slabă, accesibilă tuturor, dar înșelătoare, pe când numai gândirea pură, accesibilă câtorva, este calea spre adevăr. De altfel, și aceasta este observația lui Schnädelbach¹³, începând cu vechii greci, „percepția era interesantă pentru filosofi doar ca un nivel preliminar în raport cu teoria ca atare”. *Theoria* însemna în greaca veche „spectacol” și este legată de participarea pasivă la procesiuni festive, Olimpiade sau reprezentării teatrale¹⁴. Expresia „știință teoretică” înseamnă știință în care avem o atitudine contemplativă și „a trăi pentru teorie (*biós theoretikós*) trece de la Platon și Aristotel încoace drept forma de

⁹ G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, trad. de: D. D. Roșca (București, Ed. Academiei, 1963), p. 229.

¹⁰ Theophrastus, *De Sensu*, 1 sq. (A 46), apud. W. K. C. Guthrie, *O istorie a filosofiei grecești*, vol I, trad. de Mihnea Moise și Ioan Lucian Munteanu (București, Editura Teora, 1999) p. 59.

¹¹ Peters, *op.cit.*, p.25.

¹² Ioan Banu, *Filosofia greacă până la Platon*, vol I, partea a II-a, (București, Ed. Științifică și Enciclopedică), p.223.

¹³ Schnädelbach, *op.cit.*, pp.81-82.

¹⁴ *Tò théatron* - locul unde asști la spectacol.

viață umană superioară – în orice caz, mai valoroasă decât viața dedicată politicii, adică viața activă în cadrul pólis-ului (*biós politikós*)¹⁵. Faptul că în tradiția noastră culturală am ajuns să privilegiam teoria își are rădăcinile în disprețul antic pentru muncă, nedemnă pentru un om liber, spune Schnädelbach¹⁶, și numai cu valorizarea pozitivă a muncii de către moderni și mai ales de către protestanți, „numai odată cu această mutație a valorilor au început și filosofii să «muncească»”¹⁷.

Am făcut acest excurs pentru că nu considerăm nesemnificativă o anumită atitudine a cunoscătorului față de ceea ce este de cunoscut și se pot identifica, așa cum am arătat anterior, trei modele importante ale acestui raport.

Revenind la antichitatea greacă, la Heraclit nu întâlnim,¹⁸ o condamnare categorică a percepției ca la Parmenide. Fragmentul heraclitean ce susține această afirmație este: „Lucrurile ce pot fi văzute, auzite, învățate – acestea sunt cele pe care eu le prefer”¹⁹. Percepția trebuie să fie însoțită de *nous*-ul care trebuie să tragă concluziile, percepția fără el fiind demnă de dispreț. Ceea ce este nou în valorizarea percepției la Heraclit este că ea reprezintă „preambulul necesar descoperirii Logos-ului care le întemeiază și le explică”²⁰, este principalul canal de comunicare cu Logos-ul „divin și comun, și astfel, devenim *logikoi* (capabili de gândire)”²¹ și ceea ce este comun oamenilor fiind demn de încredere²²: „ceea ce le apare tuturor ca fiind comun este demn de încredere pentru că este stăpânit de Logos-ul divin, comun; ceea ce se petrece însă unuia singur nu trebuie crezut”. Totuși, ceea ce este comun și divin este rațiunea umană, și percepțiile personale și disparate rămân doar niște canale²³.

Anaxagora se înscrie în tradiția lui Parmenide, Empedocle și Xenofan și neagă posibilitatea de a obține cunoaștere sigură prin intermediul simțurilor. Intellectul este cel capabil să treacă dincolo de simțuri și doar el știe că „există o parte din toate în toate”²⁴ și de aceea „fenomenele sunt vederea nevăzutului”²⁵. Anaxagora face parte din școala despre care Theophrast spune că atribuie senzația neasemănătorului. Dacă pipăim un obiect, ni se pare rece sau cald în funcție de cum este mâna care-l atinge, rece sau caldă. El mai pretinde că puterea senzației este dată de mărimea organului de simț și orice senzație este însoțită de durere, ca probă aducând disconfortul provocat de expunerea prelungită la un stimul²⁶.

Empedocle, o figură importantă a antichității, care-i va influența și pe atomiști, a acordat o atenție mare simțurilor²⁷. Lucrurile materiale sunt formate din patru elemente (*stoicheia*), apă, aer, pământ și foc, spune Empedocle, care se întrepătrund²⁸. Fiecare obiect emană în continuu și aceste emanații pătrund prin porii (*poroi*) potriviți lor în organele de simț²⁹. E nevoie să existe simetrie între efluvii și por, dar mai e nevoie să vină în contact asemănătorul cu asemănătorul la nivelul substanței: pământul îl vedem prin pământ, focul prin foc³⁰. Empedocle face distincția dintre gândire (*phronesis*) și senzație, dar la nivel cantitativ. Gândirea, ca și pentru atomiști, este un tip special de senzație care se produce în sânge, inima fiind sediul gândirii, fiind cel mai desăvârșit amestec de *stoicheia*³¹.

Atomiștii sunt cei care elaborează o teorie materialistă a percepției, una complexă și influentă. Democrit, cea mai ilustră figură a atomiștilor, alături de Leucip, înțelegea percepția ca pe o pătrundere a unor atomi speciali în organele de simț, precum și în suflet care e și el tot o entitate materială. Atomiștii reduceau orice senzație la contact și

¹⁵Schnädelbach, *op.cit.*, p.81.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Tomiță Ciulei, *Mic tratat de gnoseologie* (Iași, Ed. Lumen, 2009), p. 111.

¹⁹ Ion Banu, *op.cit.*, Heraclit, fr.55.

²⁰ G. S. Kirk, *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, (Cambridge, 1954), p.61 apud Ciulei. *op.cit.*, p.111.

²¹ Ciulei, *op.cit.*, p.111.

²² Banu, *op.cit.*, Heraclit, fr.1 și 2.

²³ Ciulei, *op.cit.*, p.112.

²⁴ R. Mathewson, *Aristotle and Anaxagoras: an examination of F.M. Cornford's interpretation*, Cambridge, 1958, pp. 67 și urm apud Ciulei, *op.cit.*, p.113

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ cf. Ciulei, *op.cit.*, p.113.

²⁷ Theophraste, *op.cit.*, fr.9-13.

²⁸ Theophraste, *op.cit.*, fr.13-14.

²⁹ Theophraste, *op.cit.*, fr.7.

³⁰ cf. Peters, *op.cit.*, p.26.

³¹ *Ibidem*.

percepția se realiza prin ceea ce ei numeau *eidola*, emanațiile produse de corpuri a căror formă se aseamănă cu cea a lucrurilor din care au emanat, un fel de mulaje. Aceste *eidola* pătrund în cel ce simte sau, mai degrabă, atomii din acestea influențează atomii din interiorul corpului și așa se produce percepția³². Astfel, atomiștii se înscriu în linia pe care Theofrast o numește tradiția conform căreia „asemănătorul-cunoaște-pe-asemănător”. Imaginea vizuală (*emphasis*) este explicată într-un mod asemănător, dar ea nu se formează în ochiul privitorului, ci în aer, unde are loc contactul dintre obiect și privitor. După aceea, odată formată, *emphasis* fiind umedă se propagă prin aer și este primită de ochiul umed al privitorului³³.

Clasificarea calităților lucrurilor în primare și secundare făcută de Democrit o vom reîntâlni și în empirismul englez, mai precis la George Berkeley și John Locke. Conform acestei clasificări, calitățile lucrurilor sunt de două tipuri: primare și secundare. Calitățile primare sunt proprii lucrurilor și nu depind de felul în care sunt cunoscute, sunt obiective. Calitățile secundare (culoarea, mirosul, gustul etc.) sunt rezultatul contactului dintre cunoscut și cunoscător și de aceea sunt relative³⁴.

Democrit, anticipându-l pe Leibniz, ajunge la concluzia că există două tipuri de cunoaștere: pe calea simțurilor și pe calea intelectului, cea din urmă oferindu-ne cunoașterea autentică. El afirmă că cunoașterea se află undeva dincolo de percepția senzorială, dar prin intermediul senzațiilor devenim conștienți atât de calitățile secundare cât și de cele primare. Gândirea nu e un proces total diferit de cel care se întâmplă în cazul percepției, greșeala apare când căutăm însă adevărul la nivelul simțurilor.³⁵

La două momente din istoria concepțiilor despre percepție mai facem referire și sunt momentele care l-au pregătit pe Platon din *Theaitetos*, principalul dialog unde va aborda problema percepției, alături de cea a cunoașterii în general, și este vorba de sofisti și Alcmaion din Crotona.

³² *Ibidem*.

³³ Theofraste, *op.cit.* fr.50.

³⁴ Banu, *op.cit.*, II, I, p.491.

³⁵ Ciulei, *op.cit.*, p.117.

Sofiștii sunt figuri controversate ale istoriei filosofiei, dar ceea ce ne interesează pe noi este părerea lor conform căreia cunoașterea este relativă la subiectul sensibil³⁶. Protagoras este cel care, scrie Aristotel, a afirmat că *omul este măsura tuturor lucrurilor*³⁷, atât în ceea ce privește gândirea, cât și în ceea ce privește senzația: „de parcă l-ar avea în vedere pe cel știutor sau pe cel care are senzații. Dar aceștia sunt în realitate măsura lucrurilor, unul – fiindcă posedă senzația, celălalt – fiindcă posedă știința, despre care noi spunem că sunt măsurile obiectelor”³⁸. Așadar, omul cunoaște prin senzație și gândire și el este criteriul realității. Ceea ce cunosc prin senzație variază de la cunoscător la cunoscător și, prin urmare, nu există un adevăr obiectiv. Consecința imediată este că majoritatea devine arbitru a ceea ce trebuie să credem și astfel Protagoras devine promotorul convenției, atât în viața socială a omului cât și în teoria cunoașterii³⁹. Gorgias duce până la capăt acest gând și arată că nimic nu există. Contradicțiile ce apar dacă admitem contrariul tezelor pe care el le afirmă îl conduc la afirmarea celor trei imposibilități: 1) că nu există nimic; 2) dacă ar exista ceva, nu ar putea fi cunoscut și 3) dacă ar putea fi cunoscut, n-ar putea fi comunicat. A doua teză, dacă ceva există atunci nu poate fi cunoscut, pornește de la ideea că dacă tot ceea ce gândim ar exista, am ajunge la absurdul că ar exista tot ce gândim. Iar cea de-a treia teză este întemeiată pe diferența dintre cuvânt și obiectul său, cuvântul nu este lucrul și astfel celui care îl aude nu-i este semnalat un lucru, ci un nume⁴⁰. Filosofia lui Gorgias, și a sofistilor în general, va declanșa în lumea veche greacă discuția asupra subiectivității cunoașterii, temă ce va fi preluată de Socrate și, de aici, de Platon și Aristotel:

„gândirii grecești i-a rămas străină noțiunea de subiect epistemic activ și singurele două puteri pe care Aristotel le va atribui

³⁶ W. K. Guthrie, *Sofiștii*, trad. Mihai C. Valma, Ed. Humanitas, București, 1999, p.46 apud. Ciulei, *op.cit.*, p.118

³⁷ Aristotel, *Metafizica*, trad. Andrei Cornea (București, Ed. Humanitas, 2001) XI, 1062b

³⁸ Aristotel, *Metafizica*, X, 1053b

³⁹ Ciulei, *op.cit.*, p.119

⁴⁰ Ciulei, *op.cit.*, p.120

subiectului sunt aceea de a deveni conștient în ce privește formele și aceea de abstracție, pornind de la percepții care permit să se ofere un conținut formelor. Sofiștii au insistat desigur asupra unei anumite forme de subiectivitate, dar pentru un scop mai ales critic și fără a se ridica la subiectul epistemic. Când Protagoras susținea că omul este măsura tuturor lucrurilor, el, sau nu depășea subiectul individual sau întrevedea un relativism epistemologic”⁴¹.

Alcmaion din Crotona, un discipol timpuriu al pitagorismului⁴², este susținător al ideii că asemănătorul se cunoaște prin neasemănător, consideră creierul drept sediu al lui *psyche* și, cel mai important, că există deosebire între *aisthesis* și *phronesis*. Aceasta îl separă pe om de animale și declanșează căutarea unei facultăți superioare, imateriale a sufletului, *logistikon*-ul lui Platon și *dianoetike* a lui Aristotel, „fiind precursora rolului eminent acordat *nous*-ului în istoria ulterioară a filosofiei grecești”⁴³.

Platon abordează senzația și procesul percepției în *Theaitetos*. Observația lui Peters este că teoria senzației a lui Platon⁴⁴ ar fi de factură heraclitiană, prin relativismul ei și deoarece ea se regăsește și în fragmente din alte dialoguri, s-ar putea să reprezinte chiar punctul lui de vedere asupra acestui subiect⁴⁵. Descrisă pe scurt⁴⁶, ea ar fi următoarea: *aistheta* nu sunt substanțe, ci sunt calități, ele sunt puteri (*dynamis*) ce au capacitatea de a afecta (*poiein*) alte lucruri sau de a fi afectate (*paschein*) de ele. Senzația sau percepția senzorială este o formă de cunoaștere pentru că este întotdeauna senzația a ceva prezent, „senzația vine, deci, de la ceva existent și este nemincinoasă, ca fiind cunoaștere”⁴⁷, ceea ce este discutabil este dacă este o formă de a ști (*episteme*)⁴⁸. Și aici răspunsul dat de Platon este unul negativ pentru că: „dacă a ști ar coincide pe deplin cu a percepe, relativizarea la individ operată de

către Protagoras ar fi de neocolit și ea n-ar furniza niciun fel de obiectivitate cunoașterii”⁴⁹. Platon are însă în *Theaitetos* una dintre acele intuiții geniale și în privința percepției. Percepția nu este o formă de a ști, dar ea este un mijloc prin care mintea intră în posesia a ceea ce știe pentru că cuprinde și acte de gândire, iar acest lucru îl precizează și Schnädelbach⁵⁰. „Ar fi de-a dreptul înspăimântător, copile, dacă în noi, ca niște cai de lemn, s-ar depune o grămadă de senzații, fără ca ele toate să tindă spre o singură formă – că trebuie să îl numim suflet sau altcumva *cu* care, *prin* mijlocirea (ca a unor unelte) a acestor senzații, percepem toate câte sunt sensibile”⁵¹ spune Platon prin gura lui Socrate. Așadar, este vorba de intervenția a ceva în plus pe lângă senzații în actul percepției prin care percepția devine „un mijloc prin care mintea dobândește ceea ce știe”⁵². Acest ceva în plus este inferența și percepția nu este un act imediat, ci un proces de sinteză:

„percepția depășește caracterul individual sau întâmplător al stării subiective: ea afirmă sau infirmă existența obiectelor, le numește, le numără, le identifică sau le deosebește. Mai mult, există niște categorii ale gândirii, în care actul de a percepe constă într-o comparație (*analogisma*), de unde rezultă stabilirea anumitor relații. Or, acest proces nu este și nu poate fi opera vreunui din simțuri, pentru că relațiile nu pot constitui obiectul acestora. În concluzie, spre deosebire de senzație, percepția nu este un act imediat, ci reprezintă un proces de sinteză (*sylogismos*)”⁵³.

Să fie Platon primul care face distincția dintre senzații și percepție? Și, mai mult, să fie primul care a afirmat că percepția presupune inferențe dacă ține cont de afirmația lui Peirce care spune că: „Raționamentul prin analogie, pe care un cunoscut logician îl numește raționare de la particular la particular, își dobândește validitatea din combinarea caracteristicilor inducției și ipotezei, fiind analizabil fie într-o deducție, fie într-o inducție, fie într-o deducție și o

⁴¹ J. Piaget, *Înțelepciunea și iluziile filosofiei* (București, Ed. Științifică, 1970), pp. 79-80.

⁴² Theofrast, *op.cit.*, fr.25-26.

⁴³ Peters, *op.cit.*, pp.27-28.

⁴⁴ Platon, *Theaitetos*, 155d-157d.

⁴⁵ Peters, *op.cit.*, pp.28.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Platon, *Theaitetos*, 152c.

⁴⁸ Schnädelbach, *op.cit.*, pp.66-67.

⁴⁹ Schnädelbach, *op.cit.*, p.67.

⁵⁰ Schnädelbach, *op.cit.*, p.68.

⁵¹ Platon, Platon, *Theaitetos*, 184d.

⁵² Schnädelbach, *op.cit.*, p.68.

⁵³ Ciulei, *op.cit.*, p.129.

ipoteză”⁵⁴? Până acum, nu putem să dăm decât un răspuns afirmativ.

Pentru Platon, percepția constituie doar un mijloc prin care mintea dobândește ceea ce știe și îi oferă acesteia posibilitatea să formuleze propoziții care pot fi adevărate sau false, așadar respinge percepția ca formă de cunoaștere. Aristotel, în schimb, rezolvă problema „restrângerii și relativizării certitudinii acestei cunoașteri” prin acceptarea percepției ca o condiție necesară, dar nu și suficientă pentru a ști, ca punct de plecare pentru tot ceea ce știm⁵⁵. Ceea ce știm „se naște” din percepție, spune Aristotel în *Metafizica*, dar omul, spre deosebire de alte animale, dispune de memorie (*mneme*) și de reprezentări (*phantasiai*) și așa devine capabil de experiență, artă (*techne*) și raționament:

„Prin natură, viețuitoarele se nasc cu posesia senzației (*aisthesis*), dar, pornind de la senzație, la unele nu se naște memoria, la altele – da. Din această pricină, ultimele sunt mai inteligente și mai capabile să învețe decât sunt cele ce nu pot să memoreze. [...] Restul animalelor trăiește având reprezentări și amintiri, dar rămâne, puțin părtaș la experiență. Neamul omenesc, însă, trăiește fiind în posesia artei și a raționamentelor. Iar experiența, la oameni, se naște din memorie. Căci numeroasele amintiri asociate aceluiași lucru produc capacitatea unei experiențe unitare. Așadar, se pare că experiența este ceva asemănător cu arta și cu știința”⁵⁶.

Aristotel este cel pentru care originea cunoașterii este în percepția senzorială⁵⁷, pentru el fie că e vorba de principiile ultime, fie că e vorba de sfera științificului, „punctul de plecare îl constituie întâlnirea dintre subiectul cunoscător și lumea individualelor, iar dacă e vorba despre natură, lumea individualelor sensibile”⁵⁸. Rolul fundamental al sensibilității la Aristotel, rezidă în următoarele două teze: 1) nu există gândire decât ca gândire într-un corp material, sensibil: „Actul gândirii (...) nu poate să existe fără corp”⁵⁹ și 2) nu există

gândire (despre lucruri) decât ca gândire referitoare la corpuri, așadar cu condiția prealabilă a formării unor senzații: „Nimic nu se poate afla nici înțelege în absența oricărei senzații”⁶⁰.

Pentru Aristotel, în termeni de maximă generalitate, după cum spune Peters, *aisthesis* este receptarea unui *eidōs* sensibil fără materia sa⁶¹. Plecând de la cadrele generale ale cunoașterii, care sunt enunțate în *Fizica* și *Metafizica*, ce sunt actul (*energia*) și potența (*dynamis*) și a percepe înseamnă: 1) a fi capabil să percepi ceva, indiferent dacă îl percepi sau nu, și 2) a-l percepe efectiv. Orice facultate senzitivă a sufletului este o capacitate (*dynamis*) în raport cu obiectul perceptibil, „ea este în chip potențial (*dynamis*) ceea ce obiectul este în chip actual (*entelechia*)”⁶², așa cum obiectul trebuie să fie roșu înainte ca ochiul să „devină roșu”⁶³. Explicat în termeni fizici, procesul senzației se desfășoară în felul următor: corpurile fizice au calități perceptibile (contrariile rece-cald, umed-uscat etc.) pe care și subiectul care le percepe le posedă, dar pentru asta organul receptor trebuie să fie în stare de echilibru față de extremele ce sunt contrarii. Așadar, pentru Aristotel, capacitatea de a percepe este un fel de stare medie sau proporțională (*mesotes, logos*) între opușii extremi⁶⁴.

Observația lui Schnädelbach este că la Aristotel nu găsim o explicație despre cum trecem de la forme elementare de a ști la forme superioare de a ști, de la percepție la gândire⁶⁵, „el văzând în gândire o gândire-dusă-până-la-capăt (*dianoesthai*) ca examinare a susținerilor cu caracter general și presupunere (*hypolepsis*, mot-ă-mot), care spre deosebire de percepție poate fi falsă”, chiar dacă în *Metafizica*, cum am arătat mai sus, s-ar părea că trecerea e un proces aproape natural⁶⁶. A ști înseamnă, și pentru Aristotel⁶⁷, a formula „propoziții-ca-judecați-

⁵⁴Peirce, *Semnificație și acțiune*, p.77 (5.277).

⁵⁵Schnädelbach, *op.cit.*, p.69, p.73.

⁵⁶Aristotel, *Metafizica*, I, 980b, ș.u.

⁵⁷Percepția ca proces psihic este analizat cu atenție de către Aristotel în *De anima* (Despre suflet).

⁵⁸Ciulei, *op.cit.*, p.131.

⁵⁹Aristotel, *Despre suflet*, I, 1, 403 a, 7-9.

⁶⁰Aristotel, *Despre suflet*, III, 8, 432 a, 7.

⁶¹Peters, *op.cit.*, pp.29-30.

⁶²*Ibidem*.

⁶³Aristotel, *Despre suflet*, trad. de Ștefănescu, (București, Ed. Științifică, 1969), p.62, II, 425b.

⁶⁴Cf. Peters, *op.cit.*, p.30.

⁶⁵Schnädelbach, *op.cit.*, p.73.

⁶⁶Schnädelbach, *op.cit.*, p.73.

⁶⁷„Platon este deja un reprezentant al tezei propoziționalității-ca-judecată-asupra-a-ceva, susține Schnädelbach. Platon numește cuprinderea existenței

asupra-a-ceva”, atunci: „care este relația dintre percepție și ceea-ce-știm-din-percepție?” se întrebă mai departe Schnädelbach⁶⁸. Răspunsul este unul apropiat de cel al semioticii, așa cum vom vedea mai încolo: „dacă a ști îmbracă mereu forma unei judecăți, atunci percepția, în măsura în care are de-a face cu ceea-ce-știm sau are o capacitate-de-înnădire cu experiența, respectiv știința, ar trebui să fie ea deja un fel de a ști și ar trebui să îmbrace forma unei judecăți. Relația dintre percepție și judecata-ce-ține-de-percepție a fost astfel configurată de către Aristotel încât judecata-ce-ține-de-percepție avea statutul unei bănuieli sau presupuneri legate de coincidența dintre ceea ce ne arată percepția⁶⁹ și felul în care stau efectiv lucrurile. [...] Eu nu pot să bănuiesc pomul sau «verdele», ci doar să presupun că pomul este verde; orice presupunere sau bănuială cu privire la ceea ce ni se-nfățișează prin intermediul percepției trebuie așadar să se refere la ceva ce a căpătat deja forma unei propoziții-ca-judecată-asupra-a-ceva”⁷⁰.

Aristotel este un empirist radical pentru că el susține că: a) corpul material este format din însușiri sensibile, dintr-un inteligibil formal și dintr-un substrat universal de materialitate care ne e cunoscut doar la modul sensibil, concret, și cum acesta se poate pune în paranteză, ne rămâne de cunoscut sensibilul și inteligibilul; b) și celălalt, că singurul canal de comunicare între subiectul cunoscător și obiectul cunoașterii este acela care atinge la un capăt sensibilul obiectual, iar la celălalt organele de simț⁷¹. Prin acest canal al sensibilității trece atât partea sensibilă, cât și partea inteligibilă proprii unui obiect. Dacă în privința părții sensibile lucrurile stau cum le-am descris mai sus, întrebarea este cum trece partea inteligibilă a unui obiect mai departe

până la *nous*, în condițiile în care organele de simț nu au acces la inteligibil. Răspunsul e tot în termeni de act (*energia*) și potență (*dynamis*): „în ansamblul perceptiv, sensibilul se află în act, iar inteligibilul în potență. Cum însă, în obiect, inteligibilul (forma) se află în act, rezultă că în cursul primului moment al demersului cognitiv, în procesul constituirii senzațiilor, forma obiectuală trece din condiția de act în cea de potență”⁷². Pentru că *nous*-ul nu are nimic corporal, nu poate veni în contact cu ceea ce este corporal pentru a intra în posesia formei obiectuale aflate în potență în simțuri. Pentru aceasta se aplică și în cazul *nous*-ului principiile de act și de potență și avem o distincție între facultățile din interiorul sufletului: un *nous* pasiv (*pathetikos nous*) și un *nous* activ (*nous poietikos*). *Nous*-ul pasiv poate veni în contact cu materialul sensibil receptat și „rezultă cu destulă claritate că gândim pentru că *nous pathetikos* este activat, adică devine forma inteligibilă a obiectului cunoscut grație acțiunii celeilalte „părți” a *nous*-ului, care este deja în act”⁷³.

veritabile în propoziții-ca-judecată-asupra-a-ceva, susceptibile să fie eronate, «*doxazein*», ceea ce se traduce îndeobște cu «a formula o opinie», dar care, pe fondul rețelei semantice în care este prins acest cuvânt în greaca veche, s-ar reda mai exact prin a admite-în-mod-prealabil-ca-adevărat, sau prin a crede, în sensul de a da crezare (englezescul *belief*) unei propoziții-ca-judecată-asupra-a-ceva.”, Schnädelbach, *op.cit.*, p.68.

⁶⁸Schnädelbach, *op.cit.*, p.74.

⁶⁹ cf. Aristotel, *Despre suflet*, 427b (nota lui Schnädelbach).

⁷⁰Schnädelbach, *op.cit.*, p.75.

⁷¹ Ciulei, *op.cit.*, p.133.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Peters, *op.cit.*, p.195.