

IOSIF BRUCĂR

COSMODICEEA ETICA REPETITIA

**Ediție critică, cuvânt înainte, note și
bibliografie de Adrian Michiduță**



2017

CUPRINS

Cuvânt asupra ediției / 5

Prefață / 13

I. Introducere / 17

II. Despre critica cunoașterii transcendente / 74

III. Despre ieșirea din cosmos / 146

IV. Despre reîntoarcerea în cosmos / 177

V. Despre libertatea adamică sau moisitică / 219

Note și comentarii / 256

Scrierile lui Iosif Brucăr / 269

I. Introducere

I

1. Să zăbovim, mai întâi, asupra deosebirii fundamentale dintre cunoașterea prometeică, socratică și tehnică a lumii și cunoașterea ei adamică, mistică și etică. Cunoașterea proemeteică coincide cu mitul biblic al descoperirii „metalurgiei” de către Tubal-Cain, fiul lui Lameh, de către „canaiți”, care purced de la Cain, fiul lui Adam. Au înființat cetăți și au creat civilizația tehnică, dar am scris, așa după cum și aceia care au furat focul din ceruri, au creat o civilizație războinică, întemeiată pe născocirile inteligenței, devenind oameni care ucid. Este mitul Minervei, zeiță a înțelepciunii, care a ieșit, din capul lui Zeus, complet înarmată. Istoria umanității s-a mișcat mult mai mult pe linia cunoașterii prometeice sau canaitice, decât pe linia cunoașterii adamice, întemeiată pe mitul cunoașterii binelui și răului. Din această pricină, umanitatea se prăvălește în prăpastia fără fund a uciderilor și războaielor. Așa că, istoria umanității este din nefericire istoria crimelor pe care omenirea le-a săvârșit. Un dar ciudat dat oamenilor de zei, sau hrana cerută de un moloh, insatiabil de sânge uman. Și cred că este totuși adevărat și următorul fapt: că, ucigând, omul nu ucide pur și simplu. Întâlnirea sa cu semnul său pe care îl înfruntă și-l ucide nu-l lasă nepăsător, iar „căința faptei” pe care o săvârșește ucigând, nu întârzie să-i tulbure somnul. Semn incontestabil că urmele unei conștiințe vagi, adamice, mai mocnesc în el. Ceea ce este însă prea puțin. A doua oară, întâlnirea sa cu semenul său pe care trebuie să-l înlăture, duce la aceeași căință, poate mai accentuată la unii din acești canaiți, întrucât înainte de a ucide și de a porni la crimă pentru cine știe ce nevoi lacome, el cere, prin crucea pe care o schițează aproape ca un act reflex, iertarea anticipată a păcatului. Din *homo sapiens* el devine cu toată căința sa, om care ucide: *homo necans*. Urma de conștiință etică a dispărut prin repetarea faptei sale, așa că simbolic și mitic, conștiința etică mai rămâne ancorată numai în conștiința fiilor lui Set, al treilea fiu al lui Adam, născut de Eva după uciderea lui Abel de către Cain. Adică mai rămâne în conștiința poporului evreu, întrucât dintre toate popoarele lumii, el este singurul care a primit în întregime „învățătura” etică a lui Dumnezeu. De aceea, el își stabilește genealogia sa de la Set încoace. Și este, desigur, o întrebare răscolitoare, dacă popoarele lumii, care nu și-au întemeiat viața pe conștiința binelui și răului, cu toate că și ele vorbesc de păcatul originar, ar putea ajunge să-și dezvolte viața pe linia ei patică. Pentru aceasta, ele ar trebui, poate, să restituie inteligența și focul, zeilor, sau să șteargă urmele păcatului canaitic, țâșnit din focul sângelui și să înceapă, la rândul lor, numerotarea generațiilor de la Set.

Ceea ce ar însemna e să cerem aproape imposibilul, deoarece biologic și mitic, vorbind, a restitui focul zeilor și a începe din nou o nouă genealogie este un act ce depășește puterile omului. De aceea, omul în genere, pare mai curând sortit să rămână la cunoașterea prometeică, metalurgică, a lumii. Din această

pricină, este ceva aproape de la sine înțeles că aceea cunoaștere adamică rămâne numai câtorva. Al evreilor, în primul rând, și chiar și în privința lor, numai al acelor dintre ei, care nu și-au pervertit sufletul saturându-l „științific” și uitând în totul că, sufletul uman nu poate rămâne surd la chemările inimii. Psihologia învățaților evrei localizează inteligența în inimă, nu în creier. Și dacă învățătura lor vorbește de „iluminarea” noastră, această iluminare se referă la cunoașterea binelui și răului, așadar, nu la o cunoaștere teoretică. Întocmai după cum și cunoașterea în filosofia lui Spinoza are caracterul unui afect. Ceea ce reiese limpede, nu numai din (prop. XXXII), din partea a cincea a *Eticii*, [1] dar și din propozițiile pregătitoare, cât și din toate celelalte propoziții care o urmează, până la finalul (prop. XLII) care dovedește că tot ce este greu de dobândit, adică tot ce este greu de cunoscut, nu numai că este ceva rar, dar mai e și sublim.

Spinoza n-ar fi putut ajunge la aceste încheieri, dacă n-ar fi întrezărit posibilitatea cunoașterii adamice a lumii. Altminteri, nici n-ar fi scris *Etica* sa. Spinoza, judecând ca și Maimonide, [2] ca și Ibn Esra, care nici nu au gândit ceva nou, ci au văzut numai lucrurile ca mulți alți vechi evrei, nici n-ar fi „știut” că acea cunoaștere adamică este totuși posibilă, dacă n-ar fi purtat în conștiința lor ideea că umanitatea a fost de la început și o umanitate etică, întocmai după cum tot de la început a fost și o umanitate divină.

Închei acest paragraf, astfel: dacă în partea întâi a „Pentateuhului”, în *Genesa*, ni se vorbește de toți acei „eroi” ai umanității care au născocit și metalurgia și de la care au moștenit civilizația tehnică, trebuie să vedem că tot acolo ni se vorbește și de genealogia lui Set și de cunoașterea adamică. Și să deducem: dacă această cunoaștere este privită de unii ca un păcat, ea dă totuși omului o etică. În măsura în care conștiința sa patică a depășit sau întors privirea de la cunoașterea inteligibilă sau strict conceptuală a lumii. În cele cinci părți ale *Eticii*, Spinoza face tocmai critica acestei cunoașteri, punând în primul plan problema binelui și a răului. Vorbindu-ne totodată despre beatitudine și virtute, fără ca beatitudinea să fie prețul virtuții noastre, ca și despre eliberarea noastră de toate inadecvațiile cunoașterii pe care le dădurăm stăpânirii afectelor și erorilor imaginației.

În felul acesta a fost depășită pentru a doua oară ideea de a mai spune că, între cele cinci părți ale *Eticii*, nu ar exista nimic comun cu cele cinci cărți ale „Pentateuhului”. Și *Etica* și „Pentateuhului”, vor să arate filosofia adâncă pe care o cuprind, că adevărata demnitate a omului stă în „mărimea” sa etică.

În acest caz, împărțirea *Eticii* în cele cinci părți, nu poate să mai apară în ochii noștri, ca simplă potrivire întâmplătoare, cu cele cinci părți ale „Pentateuhului”.

II

1. Dacă în cele de mai sus am răspuns întrebării privitoare la coincidența numerică a părților *Eticii*, cu numărul cărților „Pentateuhului”, socotesc că, răspunsul meu mai trebuie să lege lucrurile și cu următoarea problemă: În ce măsură, lucrarea de față coincide în cele cinci părți ale ei, cu cele cinci părți ale *Eticii*? Și cu toate că această întrebare poate să nu fie de importanța problemei pe care am tratat-o până aici, gândesc că, scriind și în această privință, nu greșesc totuși, deoarece este cert că, oprindu-mă și asupra acestei teme, cititorii vor dobândi un câștig: pe acela de a le fi împărțit de la început o seamă de probleme noi, care sunt de cel mai mare interes.

Cele cinci părți ale cărții mele tratează:

- Resp a) Despre Dumnezeu; părți
 b) Despre critica cunoașterii transcendente;
 c) Despre ieșirea din cosmos;
 d) Despre reîntoarcerea în cosmos;
 e) Despre eliberarea adamică sau moisitică, patică.

Dacă din titlul întâi, poate fi dedusă cu ușurință potrivirea cu prima parte a *Eticii*, din titlurile celorlalte părți, nu se mai poate deduce, cu aceeași ușurință, potrivirea cu celelalte patru părți ale *Eticii*. Cu toate acestea, deși partea a doua a *Eticii* se ocupă cu natura și originea sufletului, ea constituie totuși expunerea critică a cunoașterii (problemă pe care Spinoza o reia, de altfel, și în partea a cincea a *Eticii*). Așa că, în felul acesta, partea a doua a lucrării nu se îndepărtează de problema tratată de Spinoza, în partea a doua a *Eticii*. Nu tot așa s-ar potrivi lucrurile, cu partea a treia a *Eticii*, care se ocupă cu problema naturii și originii pasiunilor și cu partea a patra, care tratează despre puterea prin care pasiunile pot pune stăpânire pe sufletul și gândirea omului, ceea ce i-a permis lui Spinoza să vorbească de sclavia umană (deși ne-a arătat și mijlocul prin care am putea să ne eliberăm de pasiuni și afecte). Partea a treia și a patra a lucrării mele tratează *despre ieșirea din cosmos și reîntoarcerea în el*. Așa că, oricât am privi conținutul lor, luat laolaltă, ca mărturie a „tendințelor”, elanurilor și înfrângerilor noastre icarice, și oricât am încerca să legăm aceste „tendințe” mai mult cu afectele decât cu cunoașterile noastre, tot nu am fi îndreptățiți să spunem că, le puteam apropia și cu atât mai puțin identifica, cu conținutul de probleme din partea a treia și a patra a *Eticii*. Conținutul părților trei și patru din lucrarea mea, întrucât tratează despre cunoașterea adecvată și neadecvată când privim lucrurile nu numai neotic ci, totodată și prin prisma afectelor, nu trece totuși cu vederea conținutul propozițiilor de bază din (partea III, IV și chiar a V-a *Eticii*), oprindu-mă îndelung asupra lui, după cum mă opresc asupra lui și în (partea V) a lucrării.

Cât privește însă conținutul părții a cincea a *Eticii* și partea a cincea din lucrarea prezentată, titlurile lor vorbesc îndeajuns despre potrivirile respective de conținut. Dacă partea a cincea a *Eticii* se intitulează: „Despre puterea cunoașterii sau libertatea umană”, partea a cincea a cărții mele se intitulează „Despre eliberarea adamică sau moisitică, etică”, eliberarea pe care o văd ca singura în măsură să dea demnitate și „mărimă” omului. Așa după cum Spinoza a văzut în cunoașterea lui Dumnezeu, prin iubirea intelectuală, despre care vorbește în (prop. XXXII), din partea a cincea a *Eticii*, singura modalitate de eliberare a omului de sub stăpânirea afectelor și de cunoașterea inadecvată. Prin eliberarea sa, omul patetic se învâluie în nimbul beatitudinii și al sfințeniei.

Elucidând, așadar, și întrebarea: În ce măsură lucrarea de față coincide, în cele cinci părți ale ei, cu cele cinci părți ale *Eticii*? nu pot socoti că am încheiat prin aceasta tot ce se cuvine amintit în acest capitol introductiv. Apreciez că este necesar să stărui și asupra problemei, următoare:

Consider că într-o lucrare care reia, în felu ei, problemele *Eticii*, a începe cu problema despre Dumnezeu și a sfârși cu problema eliberării noastre etice, reprezintă singura cale ce ne poate duce la rezultatele cele mai juste. Mă călăuzesc aici de următoarele precizări ale lui Spinoza, din (scolia XXXX, prop. X), din partea a doua a

Eticii: „oamenii” greșesc ori de câte ori nu consideră mai întâi natura lui Dumnezeu, deoarece ea este atât din punctul de vedere al cunoașterii cât și al naturii sale, prima în ordinea cunoștințelor”. Ei au pus-o, dimpotrivă, la urmă, cât despre lucrurile pe care le numim „obiecte ale simțurilor”, ei le-au pus în primul rang. Ceea ce a făcut ca, în timp ce considerau lucrurile naturii, ei să nu se gândească la nimic mai puțin decât la natura lui Dumnezeu, și când spiritul lor a încercat să considere natura lui Dumnezeu, ei nu sau gândit la nimic mai puțin decât la aceste prime fantezii, peste care au ridicat cunoașterea lucrurilor naturii, deoarece aceste fantezii nu puteau să fie de nicio utilitate pentru a-l cunoaște pe Dumnezeu. În consecință, nu este nimic surprinzător în faptul că ei se contrazic din când în când.

Voind, așadar, să evit greșeala la care se referă Spinoza, sper că voi izbui urmând calea arătată de el, să dezvolt fără prea mari dificultăți cele cinci părți ale lucrării.

III

Adeseori, reflectând asupra problemelor filosofice, m-am întrebat de ce filosofia greacă care are un caracter prin excelență *noetic* [3] și încearcă să definească conceptele cele mai generale a luat și o direcție etică, după cum se vede nu numai din filosofia stoicilor, care încheie oarecum această direcție, dar și din filosofia cinicilor, a cirenaicilor și a epicureicilor. Și, cu toate că Platon încearcă în *Dialogurile* sale să analizeze rațional conceptele cele mai abstracte, pune deasupra tuturor ideilor, ideea de bine. Gândirea elină, așadar, deși a întruchipat inteligența și înțelepciunea în mitul zeiței Minerva, și deși a simblizat în felul acesta direcția războinică pe care omul sapiens a luat-o în dezvoltarea sa, a fost totuși o filosofie, care n-a ignorat sensul, nici finalitățile etice ale vieții umane.

1. Mi-am pus, de altfel, aceste întrebări și în legătura cu ideea că homo sapiens este homo necans, care născocеște armele din ce în ce mai perfecționate spre a ucide. Dar și cu ideea că, numai evreii au opus inteligenței (omului prometeic, socratic), conștiința etică a existenței lor, izvorâtă din mitul păcatului adamice. Acesta a pus accentul nu pe cunoașterea noetică a lumii, ci pe cunoaștere ei etică, pe patos și pe etos. Și cu toate acestea, omul adamice, înzestrat cu cunoașterea etică (opusă cunoașterii științifice, tehnice), a înțeles că Dumnezeuul său este și Dumnezeuul armelor, așadar, și a războaielor. De aceea, evreul a denumit cetatea sa cea mai sfântă (după numele colinelor ei), cu numele Zion, cea ce înseamnă cetatea armelor, dar a denumit-o și Ierusalim, cuvânt în componența căruia intră și cuvântul „șalom”, care înseamnă pace.

2. Deduc, așadar, că omul prometeic [4] nu este lipsit de tendințe etice, iar omul adamice nu disprețuiește nici el armele, este necesar să găsim răspunsul și următoarei probleme: cum ne-am realizat, în definitiv, noi oamenii în decursul existenței noastre de până astăzi, zbuciumați cum suntem de conflictul dintre inteligență și tendințele noastre etice (omul elin, european), sau dintre etosul și gândirea noastră (omul iudaic), gândire folosită de evrei numai pentru cunoașterea „învățăturii” lor și lăsând în cele din urmă ca făurarii armelor să rămână homo sapiens.

3. Întrebându-mă neîncetat cum am rezolvat noi aceste conflicte, socotesc acum că omenirea s-a dezvoltat pe două mari planuri: pe acela al *descoperirii legilor naturii* și al *dezvoltării științifice, tehnice*, și pe planul *cunoașterii adamice, etice*, care a evoluat prin iudaism și creștinism (aici mai mult formal) și a rămas cu toate

acestea mult în urma dezvoltării sale pe linia tehnicității. Mântuirea omului nu vine din inteligența sa, ea vine din patosul și etosul său. Omul patitic, adaug, este numai evreul care părăsind „metalurgia” s-a dezvoltat adâncind „învățătura” sa, iluminându-și în felul acesta viața cu înțelesurile multiple și profunde, pe care paginile „scripturii” i le deschid. În aceste pagini sunt trecute toate „sensurile” vieții umane. De aceea, evreii nici nu au nevoie de altă învățătură decât cea a scripturii. Și nici nu vor să știe prea mult că aceste sensuri pot fi cuprinse și în filosofia greacă, și în filosofia lui Maimonide, care a îmbrățișat și învățătura lui Aristotel, și în filosofia lui Spinoza, care a cuprins și filosofia eleaților.

4. Dezvoltarea omenirii pe cele două planuri, cu toate că ar fi putut să fie paralele, nu sunt totuși conștiente omului. Omul încearcă fie tendința de a se libera din încâtușările adeseori „canaitice” ale cosmosului, fie să iasă temporar din el, sau pentru totdeauna într-o viață de apoi, ori tendința de a se reîntoarce în cosmos, rămânând mai departe în el, împlinindu-și în mai mare sau mai mică măsură finalitățile sale etice, înnăscute.

Reflectând, așadar, și asupra acestei tendințe, am notat minuțios diversele forme, pe care aceste încercări au putut să le ia, glosând, sub forma unor noutăți rapide asupra câtorva din ele. Cum însă liberările despre care vorbesc nu au decât un caracter de temporalitate, am notat cu aceeași minuțiozitate și formele diverse ale reveniri omului în cosmos, glosând, de asemenea, rapid asupra câtorva numai. Aceste forme de ieșire din cosmos și revenire în cosmos, formează miezul părților a treia și a patra a lucrării de față. Ele îmi dau posibilitatea ca pe temeiul rătăcirilor sau tendințelor etice ale omului adamic să trag unele încheieri cu privire la rostul și sensul existenței noastre. Doresc să-l explic pe om după felul în care a fost explicat și justificat nu numai de învățătura evreiască, dar mai ales după felul rațional (opus celui revelat), în care a fost explicat de Spinoza. Așa că acum, în mintea mea, totul nu apare decât ca o „repetare”, mai generică a *Eticii*.

În acest caz, deși încerc să ajung la o explicare a omului, după cum au constatat și alți filosofi, punctul meu de vedere este nou. Doresc să arăt în cele ce urmează că în gândirea mea, planurile de dezvoltare și justificările omului apar originar prometeice (socratice și adamice, în același timp), fără a fi vorba de primatul unuia din aceste planuri asupra celui alt.

Dezvoltarea omului pe cele două planuri care ar fi putut să fie paralele, dar nu sunt totuși, a determinat însă în om, conștient sau nu tendința de a se elibera din încâtușările adeseori „canaitice” ale cosmosului, încercând să iasă temporar din el, sau pentru totdeauna într-o viață de apoi, fie tendința de a se reîntoarce în cosmos, rămânând mai departe în el, împlinindu-și într-o mai mare sau mai mică măsură finalitățile etice, înnăscute.

*

Propoziția din scrisoarea lui Spinoza către Meyer corespunde enunțului (prop. III), din partea întâia a *Eticii*, care are această formulare: „orice substanță este în mod necesar infinită”. Ceea ce ar putea naște în mintea noastră, ideea existenței mai multor substanțe, ca și textul din scrisoarea către Meyer, de vreme ce și aici se spune „orice substanță”. Spinoza pare a fi vorbit de mai multe substanțe și nu de una singură, dar Leibniz n-a citat acest text în favoarea răspunsului său la nedumeririle lui Breguet.

Acesta îi arătase că teoria monadelor pare să fie luată din (prop. XIII), din partea a doua a *Eticii*, propoziție în care ni se arată că modurile infinite ale naturii naturata sunt însuflețite. Dacă Leibniz ar fi fost mai puțin orgolios și dacă n-ar fi voit să arate în răspunsul său către Breguet că tocmai în aceasta constă originalitatea sa, anume că, în gândirea lui Spinoza substanța este unică, pe când în *Monadologia* [5] sa el vorbește de o multiplicitate de substanțe, el ar fi putut să stăruie că însuși Spinoza vorbește despre o multiplicitate de substanțe, fie în (prop. VIII), din partea întâia a *Eticii*, fie în scrisoarea sa către Meyer, ceea ce ar fi putut să întărească poziția lui Leibniz. Cu toate acestea, cunoscând mai mult textul (prop. VIII), de când cercetase manuscrisul *Eticii*, obținut de la Tschirnhaus, iar după 1677, cunoscuse și textul scrisorii către Meyer, Leibniz nu s-a referit la ele. Fiindcă de l-ar fi folosit, ar fi dovedit că l-a citit la repezeală pe Spinoza. Adaug, de aceea, rămânând strict în materie: dacă Leibniz ar fi folosit numai enunțul (prop. VIII), el ar fi dovedit că n-a citit demonstrarea ei, deoarece în demonstrare este vorba numai de „substanța unică”. În textul însă al scoliei I, ca și în acela al scoliei II a acestei propoziții, este vorba de mai multe ori de modificările „substanțelor”, de „substanțele” privite în ele însele, nu în modificările lor. Dacă Leibniz s-ar fi călăuzit și de textele găsite în ambele scolii, ar fi dovedit ca este superficial. Aici, în aceste scolii, folosind ca și în enunț, de câteva ori, termenul „orice substanțe”, Spinoza înțelege prin acest termen „substanța unică”. Altminteri, nu ne-ar fi vorbit de „substanțele privite în ele însele”, ci ne-ar fi vorbit de modurile lor. Și nici n-am înțelege de ce menționează în scolia II că, nefiind obișnuiți să cunoaștem cauzele adevărate ale lucrurilor, atribuim „substanțelor” un început. Când din definițiile și propozițiile anterioare (prop. VIII) se vede că „substanța” sau Dumnezeu este cauza sui, că există în sine și prin sine, că pentru a fi cunoscută nu este necesară existența sau cunoașterea vreunui alt lucru că, în consecință, nici nu putem spune despre ea, ca despre celelalte lucruri, că ar avea un început, existența ei eternă fiind cuprinsă în însăși definiția ei. Deduc: dacă Spinoza vorbește despre „substanțe”, el vorbește despre „substanța unică”, întrebuițând termeni improprii. Ceea ce probabil a văzut și Leibniz, când, răspunzându-i lui Breguet, a specificat că în gândirea lui Spinoza este vorba de o singură substanță, pe când în gândirea sa este vorba de mai multe.

Fiind vorba, atât după scrisoarea lui Spinoza către Meyer, cât și după (prop. VIII), din partea întâia a *Eticii*, de adevărul etern al unei singure substanțe, iar după (prop. V, VI, VII), din aceeași parte a *Eticii* de adevărul că, nu pot exista mai multe substanțe de „aceeași natură”, ci numai una singură, orice încercare de a găsi unele contradicții în textele citate din scrisoarea lui Spinoza către Meyer, rămâne inoperantă.

a. Spinoza deduce că, în ceea ce privește existența și durata modurilor putem să le divizăm în părți mai mari sau mai mici, ori de câte ori ne referim la esența lor. În ceea ce privește însă eternitatea și substanța „întrucât nu pot fi gândite decât ca infinite”, acest lucru este imposibil, deoarece orice diviziune de acest fel este de natură să contrazică însăși definiția lor. În consecință, toți aceia care cred că „substanța întinsă” ar fi compusă din părți diferite flecăresc sau sunt nebuni. Lucrurile ar fi ca și cum am crede că, „din adunarea sau îngrămădirea mai multor cercuri”, putem construi un pătrat sau un triunghi, sau ar fi ca și cum ne-am asemui acelor filosofi care cred că substanța întinsă este infinită „fiindcă este compusă din părți corporale”. Dacă ne întrebăm însă, adauga Spinoza, de ce suntem totuși

încelinați să gândim substanța întinsă ca divizibilă, găsim răspunsul, după cum ni se arată aici și în (solia II, prop. XV), din partea I a *Eticii*, în faptul că gândim cantitatea în doua feluri: „odată abstract sau superficial, așa după cum o avem în reprezentarea noastră cu ajutorul organelor de simț și altă dată ca substanță, ceea ce se întâmplă numai prin intelect”. Când privim cantitatea după cum apare în reprezentare, ea ne apare finită și divizibilă; când însă o privim prin cunoșterea intelectului, ea ne apare indivizibilă, infinită și unică.

De vreme ce putem determina „după voie durata și cantitatea”, putem să vorbim despre timp și măsură ori de câte ori le gândim făcând abstracție de substanța sau de faptul că izvoresc din lucrurile eterne.

Mai departe : „timpul se referă la durată, măsura la cantitate”, iar numărul apare de acolo că despărțim stările substanței în părți și le clasificăm ca să ni le putem reprezenta pe cât mai ușor posibil. De aici reiese însă limpede că „măsura, timpul și numărul, nu sunt decât moduri ale gândirii sau mai curând ale reprezentării”. Din toate acestea se vede că unele lucruri sunt infinite și nu pot fi gândite ca finite, pe când altele sunt infinite numai pentru că sunt în relație cu cauza lor.

Spinoza adaugă că, aceia care vor să dovedească existența lui Dumnezeu pe temeiul unui progres infinit al cauzelor, „argumentează că tot ce este, trebuie să fie cauzat”. De asemenea, că nici un lucru cauzat nu poate exista „prin forța naturii sale”. Urmează că, în natură nu ar exista nimic care după esența sa ar exista în mod necesar.

Din expunerea conținutului scrisorii lui Spinoza către Meyer, închei, la rândul-mi, că date fiind precizările lui Spinoza în legătură cu substanța, modurile, eternitatea, durata, timpul, măsura și numărul, ca și precizările sale în legătură cu acel „regresus ad infinitum” al cauzelor lucrurilor, termen preferabil aceluia al progresului la infinit, folosit de Spinoza, nu putem să deducem pe temeiul acestui argument existența lui Dumnezeu. Dacă am deduce totuși pe temeiul lui existența lui Dumnezeu, nu numai că ar fi necesar să vorbim de un Dumnezeu „cauzat”, dar ar mai fi necesar să abandonăm definiția substanței, care este „causa sui” și care, după esența sa, există în mod necesar, după cum rezultă din (prop. VII), din partea I a *Eticii*.

De asemenea, ar mai fi necesar să abandonăm și ideea substanței unice, cauză eficientă și eternă a tuturor lucrurilor. Am face astfel abstracție atât de definițiile din (partea I a *Eticii*), cât și de conținutul (prop. V, VI și VII), din aceeași parte. Și mai ales am face abstracție de partea finală a (prop. VIII), din care se vede că de vreme ce orice lucru care există trebuie să aibă o cauză internă sau externă pentru care există, dar în natură putând să existe un număr oarecare de lucruri de același fel, nici nu putem gândi această cauză decât în afară de acest lucru. Ceea ce nu putem spune și despre Dumnezeu, că ar fi căutat. De vreme ce cauza sa este în sine și El există prin sine și în sine, iar substanța este definită o „singură substanță de aceeași natură”. Urmează că argumentul unui regres în infinit, prin care credem că am putea dovedi existența Lui Dumnezeu, este absurd, după cum s-a arătat de la început.

b. În încheierea scrisorii către Meyer, referindu-se la forța de demonstrare a argumentului „progresului la infinit al cauzelor”, Spinoza nu ne convinge de forța lui de demonstrare, ci mai de grabă de slăbiciunea lui. Căci este numai în natura lui Dumnezeu ca el să existe în mod necesar, întrucât esența sa cuprinde și existența sa, după cum putem afla atât din (prop. VII cât și din prop. XI și XX),

din partea întâi a *Eticii*. Lucrurile privite ca modificări ale substanței nu coincid în definiția lor cu substanța, așa că, deși lucrurile există, putem să ni le reprezentăm că nu există, putem să le imaginăm că ar putea să nu existe în viitor, după cum putem să gândim că nici n-ar fi fost necesar să fi existat în trecut, după cum demonstrează Spinoza în scrisoarea sa către Meyer. Deoarece, dată fiind definiția substanței sau a lui Dumnezeu, vedem că Dumnezeu nu poate fi cauzat de o cauza care îi este externă. El este prin definiție cauza sa proprie. Ca să demonstrăm într-adevăr existența Lui Dumnezeu, trebuie să recurgem la demonstrarea rațională a existenței sale din (prop. XI), din partea întâi a *Eticii*.

c. Se impune totuși această întrebare: De vreme ce este în esența substanței ca substanța să existe, de ce ar mai fi în acest caz necesar să dovedim existența ei? Spinoza a încercat să dovedească existența lui Dumnezeu. Am judeca prea simplist lucrurile sau le-am considera cu un ochi nefilosofic, dacă am gândi în același fel despre filosofi, care au încercat să dovedească existența lui Dumnezeu. Când această încercare n-a fost răspunsul la unele îndoieli proprii, ea a fost mărturia unei convingeri pe care o are mintea lor pătrunzând în esența lucrurilor, a considerat necesar să o împărșească și altora, pe cale rațională, prin cuvinte și argumente. De aceea, mintea noastră interesată să posede dovada unei existențe atât de evidente cum este cea a lui Dumnezeu, pe care Spinoza l-a identificat cu substanța, și în care tot ce este natura naturans nu se deosebește în substanțialitatea ei de tot ce este natura naturată. Nu mai trece acum cu ușurință peste argumentele aduse în dovedirea existenței lui. Fiindcă acum am fi aflat, peste ceea ce era oricum evident că este, unele idei despre „densitatea” și esența sa, idei care ne pot orienta să clasificăm în cele din urmă, și propria sa rațiune de a fi. Ceea ce nu este în ochii mei ceva de prisos.

Spinoza a înțeles mai profund decât mulți alți filosofi necesitatea demonstrării existenței lui Dumnezeu. Aducând argumente proprii, el ne-a deprins să vedem că Dumnezeu este etern, și în plus să vedem că, privind lucrurile nu în actualitatea și durată lor, ci sub speță eternă, izbutim să le cunoaștem prin cunoașterea de genul al treilea. Suntem, în același timp, mai conștienți de noi înșine și de Dumnezeu și suntem și mai desăvârșiți și, în consecință, suntem și mai fericiți. Și mai adaug, cu toate că, pentru a ajunge la această cunoaștere, drumul a fost greu și, cu toate că, această cunoaștere reprezintă străduințelor noastre de a ne elibera de presiuni, dobândind prin aceasta și conștiința să vedem lucrurile și pe Dumnezeu din perspectiva eternității. Dimpotrivă, deși avem la sfârșit conștiința că sufletul nostru este etern, numai este totuși necesar să vedem că ar fi o greșală închipuindu-ne că abia la sfârșitul acestor străduințe am izbutit să vedem și pe Dumnezeu din perspectiva eternității. În realitate însă, după cum rezultă nu numai din scolie (prop. XXXI și scolia prop. XXXIII), din partea a cincea a *Eticii*, deși ni se pare că la sfârșit începem să vedem lucrurile sub specia eternitatis și ne închipuim că abia după ce suntem în posesia acestui fel de a-l vedea pe Dumnezeu, începem să-l iubim, totuși iubirea noastră de Dumnezeu n-a avut un început (ea fiind iubirea cu care Dumnezeu se iubește pe sine dintotdeauna), întocmai după cum și sufletul nostru a avut dintotdeauna toate desăvârșirile. Dacă legăm lucrurile nu numai cu ideea că Dumnezeu este cauza eternă dar și cu ideea că însăși cunoașterea noastră prin atributul etern al gândirii, fiind parte din gândirea cu care Dumnezeu se gândește pe

sine, nu poate fi decât desăvârșită dintotdeauna. De aceea, Spinoza încheie, în scolia la (prop. XXXIII): dacă bucuria constă în trecerea la o desăvârșire mai mare, atunci, de sigur, fericirea constă în faptul că sufletul este dotat cu desăvârșirea însăși.

d. Importanța scrisorii lui Spinoza către Meyer constă în faptul că Spinoza respinge în încheierile ei, demonstrarea existenței lui Dumnezeu pe temeiul argumentului progresului la infinit al cauzelor.

Importanța acestei scrisori rezidă însă și în faptul că, voind să-i răspundă lui Meyer la întrebarea: Ce trebuie să înțelegem prin ideea de infinit? Spinoza amintește și enumără înainte de a face distincțiile despre substanță, mod, eternitate, durată, timp, măsură și număr, și înainte de a respinge argumentul „reducerii la absurd”, toate dificultățile de care ne lovim ori de câte ori încercăm să definim acest concept. Dificultățile provin din următoarele principii:

a. Fiindcă nu facem deosebirea între infinit și ceea ce este fără limită, adică între „ceea ce există datorită esenței sale și ceea ce există datorită cauzei sale”;

b. Fiindcă nu facem deosebirea „între ceea ce este infinit, deoarece n-are margini și ceea ce nu poate fi exprimat suficient printr-un număr, deși avem despre el o maximă și o minimă”;

c. Fiindcă, în sfârșit, nu facem deosebirea „între ceea ce putem numi să cunoștem, dar nu să ne reprezentăm, și între ceea ce putem să ne și reprezentăm”.

Dacă am fi ținut seama de toate aceste precizări, am fi cunoscut fără nici o contradicție, „care infinit nu poate fi desfăcut în părți, sau care nu le poate avea, sau la care este, dimpotrivă, cazul [de a le avea]”, în tocmă după cum am fi văzut, tot fără contradicție, „care infinit poate fi considerat mai mare și care nu”. Acum însă când le cunoaștem, închei că, ni se deslușește și mai limpede de ce argumentul reducerii la absurd sau al progresului infinit al cauzelor a fost respins de Spinoza.

Acest argument, se aplică numai acelor lucruri care nu-și datorează existența esenței lor, ci cauzei lor, așadar, nu se aplică substanței eterne și infinite a cărei esență implică tocmai existența. În tocmă după cum nu se aplică nici acelor lucruri care nu pot fi exprimate prin număr, substanței, de pildă, căreia Spinoza s-a ferit să-i dea vreo determinare, adăugând doar, cu prudență, că substanța sau Dumnezeu este unic. În felul acesta el a încercat, desigur, să înlăture orice tentativă asemănătoare acelor teologale sau leibniziene de a multiplica ceea ce nu poate fi exprimat prin nici un număr sau de a vedea „dualist” lucrurile. În sfârșit, argumentul nu este imposibil când vorbim de lucruri iminite, dar nu poate fi folosit acolo unde lucrurile nu pot fi decât cunoscute, adică acolo unde vorbim de cunoașterea lui Dumnezeu în esență și existența sa infinită și eternă.

În fond, întregul conținut al scrisorii lui Spinoza către Meyer se mărginește să rezume și să repete în esență lor, minus demonstrația existenței lui Dumnezeu, din (prop. XI), toate definițiile și propozițiile din partea întâia a *Eticii*, de la (prop. I) și până la (prop. XV). Această propoziție exprimă, de altfel, aproape cu aceleași cuvinte, aceleași idei ca și scrisoarea către Meyer. Ceea ce, cunoscând textele *Eticii*, am fi putut observa încă din primele pagini în care cităm din scolia acestei propoziții, pasajul „nici o substanță, adică Dumnezeu, nu poate fi produsă sau creată de alt lucru”. Așa că, în afară de Dumnezeu nu poate exista o altă substanță sau să fie concepută în afară de El. Sau ceea ce în orice caz am fi putut conchide din paginile ulterioare, în care cităm din