

RESTITUIRI

IOSIF BRUCĂR, PLANUL *ETHICA REPETITA* *

Introductory Note: *Iosif Brucăr (1888-1960), born in Bukovina, was a philosopher and historian of philosophy, concerned with metaphysics, knowledge theory, philosophical historiography, logic and phenomenology. He dealt, especially, with Benedict Spinoza and his philosophy. In 1930, in order to mark 250 years from Spinoza's death, Iosif Brucăr published his most famous work, The Philosophy of Spinoza. His interest in Spinoza was the constant of his life. He worked so hard to finish another important volume about his favorite philosopher, but only the plan of this projected volume survived, as it was sent to a very good friend of Brucăr, professor Theodor Lavi Löwenstein, from Hebrew University of Jerusalem. This material refers to their correspondence and also to the plan of Ethica Repetita. The plan comes from the File RM 349 of The Central Archives for the History of the Jewish People in Jerusalem.*

Keywords: *History of Philosophy, Interwar Romanian Philosophy, Benedict Spinoza, Ethics, the Idea of God, Correspondence, Index.*

INTRODUCERE

Iosif Brucăr (1888-1960), născut în Bucovina, a fost filosof și istoric al filosofiei, preocupat de metafizică, teoria cunoașterii, istoriografie filosofică, logică și fenomenologie. S-a ocupat, cu predilecție, de Benedict Spinoza și filosofia acestuia. În 1930, la 250 de ani de la moartea lui Spinoza, Iosif Brucăr a publicat cea mai cunoscută lucrare a sa, *Filosofia lui Spinoza*¹. După cum mărturisea în *Prefață*, „lucrarea este rezultatul unei munci de câțiva ani, pornită din convingerea valorii deosebite a filosofiei lui Spinoza pentru cugetarea filosofică”.

Materialul reprodus aici i-a fost trimis, prin poștă, lui Theodor Lavi Löwenstein (1905-1983), profesor, scriitor, psiholog, cercetător, lider sionist, ziarist, bun prieten al lui Iosif Brucăr. Cei doi au corespondat între anii 1957-1959. Scrisorile lor, importante pentru cei interesați de istoria filosofiei românești și recuperarea

* Transcriere, editare, note și introducere de Mihaela Gligor. Planul reprodus aici face parte din Dosarul RM 349, aflat în custodia *The Central Archives for the History of the Jewish People* din Ierusalim și a fost consultat în luna iunie 2017, ca urmare a unei deplasări în cadrul schimbului inter-academic dintre Academia Română și The Israel Academy of Sciences and Humanities.

¹ Iosif Brucăr, *Filosofia lui Spinoza*, București, Societatea Română de Filosofie, 1930. În 2017, Editura Seneca din București a publicat o ediție anastatică după exemplarul cu numărul 80 tipărit în anul 1930.

personalităților evreiești care au avut contribuții remarcabile la cultura română, au fost publicate în 2017 în Revista de filosofie².

În scrisoarea din 15 februarie 1958, Brucăr îl anunță pe corespondentul său că „lucrez acum la ultima parte din *Ethica Repetita*. Este o lucrare de mare respirație mintală.”³ De nenumărate ori îi scrie lui Theodor Lavi despre importanța acestei lucrări care face apologia cunoașterii adamice, în opoziție cu cunoașterea prometeică a omului sapiens, căutând în același timp să arate și rațiunea noastră de a fi, ca și rațiune de a fi a lumii, lume pe care a văzut-o ca pe un sistem tautologic, în care cunoașterea, virtutea și iubirea se împletesc, identificându-se în unitatea substanței numite, de Spinoza, Dumnezeu⁴.

În cele din urmă, la 19 iunie 1958, Brucăr îi trimite lui Lavi planul lucrării *Etica Repetita*⁵, asigurându-l că îi așteaptă cu nerăbdare sugestiile.

Scrisorile, precum și acest Sumar Index, fac parte din Dosarul RM 349, aflat în custodia *The Central Archives for the History of the Jewish People* din Ierusalim. Sumarul *Ethicii Repetita* a fost redactat în limba română și a fost bătut la mașină. Transcrierea și editarea lui s-a făcut cu respectarea normelor ortografice actuale. Excepția majoră o constituie scrierea cuvântului „dumnezeu”, redat cu literă mică, așa cum apare în manuscris.

Alte câteva cuvinte au rămas neschimbate din dorința de a păstra întocmai limbajul folosit de filosof („adecuația”, „noietică”, „deasemeni”, „judaic”, „judeu”, „aeternă”, „Daseinului”). Am optat pentru păstrarea titlurilor originale (în franceză, germană sau latină) pentru lucrările (volume, studii sau capitole în volume) citate de Iosif Brucăr. Acolo unde a fost absolută nevoie, am introdus scurte note explicative. Completările sau corecturile minore s-au făcut între paranteze drepte. La fel, între paranteze drepte sunt redată cele câteva fragmente șterse de Brucăr la momentul scrierii Sumarului. Le-am amintit însă aici pentru că facilitează o mai bună înțelegere a ceea ce avea în vedere autorul. Nu am încărcat textul cu explicații pentru persoanele, cărțile sau evenimentele bine cunoscute de cititorul avizat. Pentru uniformizare, titlurile cărților și revistelor menționate au fost redată cu italice, iar cele ale articolelor, între ghilimele.

Mulțumirile noastre se îndreaptă către personalul *The Central Archives for the History of the Jewish People* din Ierusalim și, în special, către doamna dr. Miriam Caloianu, care ne-a oferit detalii importante despre receptarea lui Iosif Brucăr în cadrul comunității evreiești și ne-a facilitat o mai bună înțelegere a contextului și istoriei personale a acestuia.

² Vezi Iosif Brucăr, *Correspondență (1957-1959). Către Th. L. Löwenstein. 13 scrisori inedite*. Transcriere, editare, note și introducere de Mihaela Gligor”, „Revista de filosofie”, tomul LXIV, nr. 6, 2017, p. 835-858.

³ *Ibidem*, p. 842.

⁴ *Ibidem*, p. 846, scrisoarea din 15 aprilie 1958.

⁵ *Ibidem*, p. 852, scrisoarea din 19 iunie 1958.

ETHICA REPETITA

Sumarul-index

Prefața

Introducere

I.

Asupra problemei dacă cele cinci părți ale *Eticii* lui Spinoza corespund celor cinci cărți ale *Penthateuhului*.

1. Partea întâi a *Eticii* tratează more geometrico, adică strict obiectiv, despre existența lui Dumnezeu, pe când cartea întâi a *Penthateuhului* tratează despre creația lumii și a omului.

[șters: a. Spinoza n-a acceptat ideea creației lumii.

b. Creația lumii presupune dualitatea dintre creator și lumea creată.

c. Scrisoarea către Oldenburg cu privire la relația dintre întindere și gândire.

d. Despre sensul conjuncției „sive” în filosofia lui Spinoza.

e. Caracterul monist și psiho-panteist al acestei filosofii]

2. Partea a doua a *Eticii* tratează despre natura și originea sufletului, pe când cartea a doua a *Penthateuhului* despre exod; partea a treia a *Eticii* tratează despre natura și originea pasiunilor, iar cartea a treia a *Penthateuhului* vorbește despre preoție (*Leviticul*); partea a patra a *Eticii* tratează despre sclavia umană sau puterea afectelor, pe când cartea a patra a *Penthateuhului* vorbește despre numărătoarea evreilor (*Numeri*); partea a cincea a *Eticii* tratează despre puterea cunoașterii sau libertatea umană, pe când cartea a cincea a *Penthateuhului* despre repetarea legii (*Deuteronomium*).

3. Atât *Etica* cât și *Penthateuhul* tratează însă același subiect: despre om și destinul său. Numai în adâncimea acestei tematici putem găsi corespondența pe care o căutăm.

4. Despre deosebirea dintre cunoașterea prometeică, socratică, tehnică a lumii și cunoașterea ei adamică, moisitică, etică.

[șters: a. Cunoașterea prometeică corespunde mitului biblic al invenției „metalurgiei” de către Tubal-Cain.

b. Istoria umanității s-a mișcat mai mult pe linia cunoașterii prometeice sau canaitice, decât pe linia cunoașterii etice descrisă prin mitul păcatului originar.

c. Omul privit ca om care ucide (*homo necans*)

- d. Omul poate ajunge la cunoașterea prometeică, în care scop Spinoza a scris *Etica* sa.
- e. Cunoașterea adamică nu poate fi privită ca un păcat.
- f. În cele cinci părți ale *Eticii*, Spinoza face critica cunoașterii inteligibile sau conceptuale, punând în primul plan problema binelui și a răului.
- g. *Etica* și *Penthateuhul* arată că omul trebuie judecat după „mărimea” sa etică].

II.

În ce măsură lucrarea aceasta corespunde în cele cinci părți ale ei celor cinci părți ale *Eticii*.

1. Din titlurile lucrării se vede că numai partea întâi și partea a doua, care tratează despre critica cunoașterii transcendente (ceea ce corespunde cu expunerea critică a cunoașterii din partea a doua a *Eticii*) și partea a cincea pot fi puse în relație cu părțile respective ale *Eticii*. Nu tot astfel se poate spune și despre părțile trei și patru ale lucrării.

2. Despre scolia prop. X, din partea a doua a *Eticii*, care ne cere să vorbim în primul rând despre Dumnezeu, deoarece această problemă este „întâia în ordinea cunoașterilor”.

III.

[șters: Despre rațiunea noastră de a fi:]

- 1. Despre tipul omului adamic.
- 2. Despre omul prometeic.
- 3. Despre conflictul dintre inteligență și tendințele noastre etice.
- 4. Dezvoltarea omenirii pe două planuri neparalele: planul descoperirilor legilor naturii și al progresului științific și planul cunoașterii adamice, singura în măsură să-l salveze pe om de crimele sale.
- 5. Tendința de a ne descătușa de încătușările „canaitice”, ceea ce explică încercările omului de a ieși din cosmos; reîntoarcerea omului în cosmos spre a-și îndeplini finalitățile sale etice înăuntrul existenței (ceea ce face obiectul părților trei și patru din lucrare).

[șters: 6. Ceva despre explicarea și justificarea existenței noastre.

- a. După felul rațional și nu relevant în care a fost explicată de Spinoza.
- b. Justificarea omului prin conștiința sa moisitică sau etică.
- c. Justificarea sa prin iubirea intelectuală de Dumnezeu.]

Partea I

Despre Dumnezeu

I

1. Demonstrarea existenței lui Dumnezeu în prop. XI, din partea întâi a *Eticii*.
[șters: a. Demonstrarea ontologică.
b. Demonstrarea cosmologică.
c. Demonstrarea apriori și aposteriori a existenței lui Dumnezeu]

II

1. Demonstrarea existenței lui Dumnezeu în scrisorile lui Spinoza din 1663 către Ludwig Meyer și din 1666 către Christian Huygens.
2. Despre eternitatea lui Dumnezeu care există, este *causa sui* și cauza tuturor lucrurilor.
 - a. Dumnezeu este substanța eternă și nu poate fi explicat prin durată sau timp.
[șters: Despre raționalitatea lumii]
 - b. Cunoașterea, iubirea și fericirea se unesc într-un singur concept, în unitatea și eternitatea lui Dumnezeu.
 - c. Unirea aceasta nu este rezultatul unei conversiuni alexandrine.
 - d. Ideea de eternitate folosită nu numai ca metodă (sub specie *aeternitatis*), ci totodată ca atribut ontologic, exprimând ca și atributul de întindere și de gândire esența eternă și infinită a lui Dumnezeu.
 - e. Există un singur Dumnezeu [șters: ceea ce Spinoza a precizat și în *Cogitata methaphisica*, cap. II, p. 2, și în *Tratatul teologico-politic*, cap. XIV, iar în *Etica* în prop. XIV, din partea întâi a *Eticii*].
3. Scrisoarea lui Spinoza din 1667 către Ielles, în care se arată că nu ne putem forma despre Dumnezeu nicio idee generală și că este numit impropriu unul sau unicul – propoziție ce se deslușește dacă o punem în relație cu prop. V, VI și VII din partea întâi a *Eticii*. În aceste propoziții se arată că în natură nu pot fi două sau mai multe substanțe, ci una singură a cărei unicitate este de la sine înțeleasă; prin aceasta Spinoza a voit să evite toate consecințele unei viziuni antropomorfe despre Dumnezeu și a unei viziuni dualiste despre lume.
 - a. [șters: Prin intuirea lui Dumnezeu sub speță eternă] Spinoza a căutat să dea lumii o etică întemeiată pe ideea eternității și unicității lui Dumnezeu.
 - b. Spinoza nu poate fi învinuit de les-judaism (Graetz, H. Cohen, L. Roth).
 - c. *Etica* privește ca un strălucit comentariu al primei porunci decalogale.

III

Despre demonstrarea existenței lui Dumnezeu, conform scrisorilor către Meyer și Huygens.

1. În scrisoarea către Meyer, Spinoza înlătură dovada existenței lui Dumnezeu pe temeiul progresului la infinit al cauzelor.

- a. Prin clasificarea ideilor de infinit, substanță, mod, eternitate și durată.
- b. Substanța nu poate exista ca un multiplu, fiind prin definiție unică „și de aceeași natură”.
- c. Scrisoarea lui Leibniz către Breguet, prin care arată că în gândirea lui Spinoza este vorba de o singură substanță, pe când în a sa este vorba de infinite.

2. Din demonstrarea existenței lui Dumnezeu pe temeiul unui progres infinit al cauzelor, rezultă că tot ce este trebuie să fie cauzat.

- a. Ideea că în natură n-ar exista nimic ce ar putea exista după esența sa în mod necesar (absurditatea văzută și de R. Chasdai (Crescas)).

[șters: b. Forța de demonstrare a argumentului progresului la infinit al cauzelor: „în presupunerea că lucrurile care prin natura lor nu există în mod necesar n-ar putea fi determinate să existe de lucruri care după natura lor există în mod necesar”].

- c. Pe temeiul argumentului „regressus ad infinitum” nu putem deduce existența lui Dumnezeu, deoarece „ar fi să vorbim de un Dumnezeu cauzat”, când el constituie cauza sa însuși, sau să abandonăm ideea substanței unice (ceea ce ar face abstracție de definițiile din partea întâi a *Eticii* și de conținutul prop. V, VI, VII și VIII din aceeași parte.)

- d. Concluzia despre forța de demonstrare a argumentului regresului la infinit este mai mult o slăbiciune decât o forță, de vreme ce trebuie să oprim regresivitatea, dacă știm că Dumnezeu este *causa sui* și în consecință nu poate fi cauzat.

[șters: e. Demonstrarea rațională a existenței lui Dumnezeu, din prop. XI, din partea întâi a *Eticii*].

- f. Întrebarea: de ce este necesar să dovedim existența lui Dumnezeu când el este, iar existența sa se impune cu stringență convingerii noastre.

- g. Demonstrarea existenței lui Dumnezeu ne duce la cunoașterea lucrurilor sub specie *aeternitatis*, așa că prin aceasta devenim mai desăvârșiți, înlăturând și pasiunile, și afectele, ceea ce duce și la fericirea noastră, mijlocită prin iubirea de Dumnezeu.

3. Importanța scrisorii către Meyer rezultă:

- a. Din faptul că Spinoza respinge demonstrarea existenței lui Dumnezeu pe temeiul regresului la infinit al cauzelor și din faptul că argumentul acesta nu se aplică decât lucrurilor care nu-și datorează existența esenței lor; el nu se aplică substanței eterne și infinite care nu poate fi exprimată prin niciun număr, a cărei esență implică existența.

[șters: Spinoza repetă în scrisoarea către Meyer conținutul propozițiilor din partea întâi a *Eticii*, de la prop. I la prop. XV (nicio substanță, adică Dumnezeu, nu poate fi produsă sau creată de alt lucru).

Analiza celorlalte propoziții din partea întâi, de la prop. XV până la prop. XXXVI: Despre Dumnezeu, văzut drept cauza eficientă a tuturor lucrurilor, despre ideea de determinism, despre ideea că orice idee trebuie să coincidă cu obiectul său (după cum rezultă și din axioma a 6-a, din aceeași parte), despre voință, care nu poate fi numită cauză liberă, ci numai necesară – despre identitatea dintre voință și inteligență, probleme care dovedesc că în această parte a *Eticii* Spinoza a vorbit mai mult despre Dumnezeu decât despre om, ceea ce i-a impus să întregască ideea despre relația dintre Dumnezeu și om cu propozițiile ce urmează după prop. XX, din partea a cincea a *Eticii*].

IV

Demonstrarea existenței lui Dumnezeu în scrisorile lui Spinoza către Huygens.

1. Scrisoarea din ianuarie 1666 demonstrează atât unicitatea lui Dumnezeu, cât și adevărul că natura sa cuprinde existența necesară.

a. Ideea că „definiția valabilă a unui lucru nu cuprinde în sine altceva decât natura acelui lucru”, oricare ar fi numărul de indivizi la care definiția s-ar referi.

b. Orice lucru care există trebuie să posede fie în natura sau definiția sa sau în afară de el o cauză pentru care există.

[șters: c. Dumnezeu nu poate fi decât unic (ceea ce se poate deduce și din prop. V, VI, VII și XI, din partea a doua a *Eticii*).

2. Întrebarea lui Huygens dacă poate fi o esență care să existe prin însăși suficiența ei și prin propria ei forță.

a. Răspunsul lui Spinoza din scrisoarea din aprilie 1666, prin argumentul că este în natura lui Dumnezeu să cuprindă în mod necesar existența [șters: argumentul cunoașterii lui Dumnezeu, dezvoltat în prop. II din *Principiile filosofiei lui Descartes*].

b. Despre însușirile unei esențe pentru a cuprinde în sine și în mod necesar existența: de a fi eternă, simplă, infinită, indivizibilă și desăvârșită (iar orice lucru care cuprinde în sine în mod necesar existența nu poate fi decât desăvârșit; desăvârșirea presupune o esență care există prin însăși suficiența ei și prin forța ei proprie).

c. Există o singură esență de acest fel: Spinoza o numește Dumnezeu (postulatul existenței lui Dumnezeu).

3. Scrisoarea a treia din iunie 1666; Spinoza adaugă aici:

a. Eternitatea și simplitatea sunt axiome.

b. Ar constitui o contradicție să gândim că un lucru a cărui definiție cuprinde existența ar putea fi limitat, și nu infinit.

- c. O esență care cuprinde în sine existența în mod necesar nu poate fi divizibilă și niciuna din părțile ei n-ar putea să exprime natura „totului”.
- d. Desăvârșirea stă în existență, pe când nedesăvârșirea în „privațiunea” ei [șters: de exemplu nedesăvârșirea întinderii ar sta în faptul că și-ar pierde întinderea.
- e. Despre existența unei esențe absolut infinite și desăvârșite pe care o numim Dumnezeu].

V

1. Comentar[iu]: În scrisoarea din ianuarie 1666, Spinoza deduce existența lui Dumnezeu din ideea unicității sale, pe când în *Etica*, Spinoza deduce unicitatea lui Dumnezeu (prop. XIV, din partea întâi) din existența sa (prop. XI din aceeași parte).

- a. Există un singur Dumnezeu și natura sa este exprimată printr-un singur lucru, ceea ce nu este cazul în privința acelor noțiuni sau idei generale, a căror natură poate fi determinată dacă ne referim la un număr de indivizi.
- b. Prin demonstrarea unicității lui Dumnezeu, Spinoza a voit să înlăture din gândirea creștină a lui Huygens, care acceptase dogma trinității, orice reprezentare politeistă a deității.
- c. Prin inversarea demonstrării unicității lui Dumnezeu și a existenței sale, Spinoza a lucrat cu principiul identității urmat de toți aceia care au dedus [șters: deductiv și tautologic (afirmând de pildă, ca și vechii evrei, că la început a fost Logosul și la început a fost Dumnezeu etc.) existența lui Dumnezeu].

2. Comentar[iu]: În scrisoarea din aprilie 1666, Spinoza demonstrează existența lui Dumnezeu, inversând șirul definițiilor din partea întâi a *Eticii*, șir care pornește de la ideea de *causa sui*, spre a ajunge la definiția eternității lui Dumnezeu; în această scrisoare Spinoza pornește de la ideea eternității pentru a dovedi că poate fi o esență care să existe „prin suficiența ei însăși și prin propria ei forță”. Adică să fie *causa sui* (să existe *per se*).

- a. Prima condiție pe care urmează să o îndeplinească o esență care cuprinde în mod necesar existența este condiția eternității ei.
- b. Din ideea de eternitate rezultă și celelalte condiții: simplitatea, infinitatea, vizibilitatea și desăvârșirea ei.
- c. Din esența, care există în mod necesar și pe care o numim Dumnezeu, deducem că nimic nu poate fi în afară de Dumnezeu (ceea ce deducem și din prop. XV, XVII, XIX și XXI din partea întâi a *Eticii*).
- d. Lucrurile n-au putut fi produse în altă ordine decât în care au fost produse (prop. XXXIII din partea a doua a *Eticii*).
[șters: e. Din nou despre porunca întâi decalogică ca pivot al întregii filosofii spinoziste].

f. Despre identitatea ideii substanță (din prop. V din partea întâi a *Eticii*) cu ideea desăvârșirii (din scrisoarea către Meyer) și cu ideea natura (din scrisoarea către Huygens, din aprilie 1666), scrisori care [se] încheie cu ideea că de vreme ce este o esență care există în mod necesar, posedând și toate desăvârșirile, o astfel de esență nu poate fi decât în Dumnezeu; iar dacă am presupune că ar fi în afară de el, atunci ar trebui să gândim „că una și aceeași natură, care cuprinde în sine existența necesară, ar exista de două ori”. Ceea ce este absurd, când totul nu este decât în Dumnezeu și nu poate fi conceput decât prin el.

g. Despre ideea greșită a mulțimii că „întinderea” este nedemnă de natura lui Dumnezeu.

h. Despre opinia greșită a mulțimii despre corporicitatea [corporalitatea] divinității (înțelegând prin corp o masă considerată în lungimea, lățimea și adâncimea ei), deși admite că substanța întinsă a fost creată de Dumnezeu.

[șters: i. Substanța întinsă constituie unul din infinitele attribute ale lui Dumnezeu].

3. Comentariu: În scrisoarea din iunie 1666, Spinoza se referă și la ideea că de-am gândi că substanța n-ar fi simplă sau că ar fi divizibilă, aceasta se datorește faptului că o percepem prin imaginație, adică faptului că o percepem conceptual sau transcendent, printr-o cunoaștere de genul întâi, dacă o percepem însă prin intelect, adică sub speță eternă, cunoscând-o prin al treilea gen de cunoaștere, ea este simplă, indivizibilă, infinită, etc.

a. Esența și existența lui Dumnezeu exprimă o tautologie.

[șters: b. Ideea din scrisoarea din 1677 către Ielles, anume că „un lucru poate fi numit unul sau unic numai cu referire la existența sa, dar nu cu referire la esența sa”, valabilă teoretic pentru orice lucru, nu poate fi ontologic valabilă pentru ideea de Dumnezeu.]

c. A vorbi despre unicitatea lui Dumnezeu când îl cunoaștem prin imaginație, și nu prin intelect înseamnă să vorbim despre el în mod necesar, înseamnă a spune că gândirea ca gândire și întinderea ca întindere sunt limitate.

c.1. Dacă am considera că gândirea și întinderea sunt limitate am contrazice însăși definiția atributelor, care ca attribute exprimă esența eternă și infinită a lui Dumnezeu.

c.2. Când spunem că ceva este limitat, nu afirmăm ceva pozitiv, ci „lipsa existenței” unui lucru care prin natura sa este limitat.

c.3. Existența unui lucru sau a modurilor este numai posibilă.

d. Când cunoaștem lucrurile prin intelect și le privim prin gândire, identificăm *natura naturata* sau lumea infinit de variată a modurilor cu *natura naturans* și din pricina acestei identificări în substanțialitatea existenței nici nu mai facem deosebirea dintre subiect și obiect și nu mai vorbim de existența posibilă a lucrurilor, existența lor este certă, necesară.

e. Ideea unei esențe care nu cuprinde existența poate să ducă la afirmarea unui solipsism, valabil numai pentru o lume considerată sub unghiul transcendențialității sau cunoscută conceptual.

f. O esență care cuprinde în sine existența nu poate fi divizibilă dacă o considerăm sub speță eternă, în totalitatea ei unică.

g. Despre deosebirea dintre existența modurilor, care nu poate fi exprimată decât prin durată și nu poate fi cunoscută decât conceptual, și existența substanței sau a lui Dumnezeu, care nu poate fi exprimată decât prin eternitate și nu poate fi cunoscută decât prin intelect sau gândire.

h. A gândi că o esență care cuprinde în sine și în mod necesar n-ar fi desăvârșită înseamnă să o negăm în însăși ființa ei „de a fi” întrucât desăvârșirea constă în existență, după cum nedesăvârșirea în negarea ei.

i. Despre Dumnezeu privit ca *ens realissimum*, cuprinzând în sine desăvârșirea cea mai mare și despre imperfecțiunea „ca privațiune” sinonimă cu nedesăvârșirea.

j. Întinderea nu poate fi considerată ca nedesăvârșire dacă ea nu cuprinde gândirea, întrucât prin natura ei nici nu o cere, neaparținându-i, dar poate fi considerată nedesăvârșită dacă ar fi limitată, fără durată sau fără loc, întrucât în acest caz „și-ar pierde întinderea”.

[șters: k. Este în natura substanței sau a lui Dumnezeu să existe.

4. Toate însușirile: simplitatea, eternitatea, infinitatea, indivizibilitatea, etc. duc la dovedirea existenței lui Dumnezeu, întrucât ne conduc la afirmația că o esență care cuprinde în sine existența trebuie să existe, de vreme ce existența ei nu este numai desăvârșită, dar și absolut infinită, absolut nelimitată etc. Spinoza numește această esență Dumnezeu.

VI

1. *Omnis determinatio est negatio*⁶.

2. Comentariu: Dacă cele șase însușiri sunt determinări ale substanței sau dacă sunt atribute ale substanței și ar avea același rol ca și atributele de gândire și de întindere, adică ar exprima fiecare în parte esența aceleiași unități numită Dumnezeu.

a. Însușirile nu sunt paralele între ele, după cum sunt întinderea și gândirea.

b. Ele nu reprezintă o identitate a ordinii și conexiunii între cele eterne și cele trecătoare, între cele desăvârșite și cele privative de desăvârșire, în sensul că ele nu explică ordinea naturii printr-un fel care să le aparțină, *in certo entis genere*⁷, după cum o exprimă întinderea sau gândirea.

⁶ Orice determinație este negație.

⁷ Într-un anumit sens al lucrurilor.

3. Eternitatea este concepută prin definiție ca un adevăr etern ca și esența lucrului, în acest caz ea exprimă ca și atributele esența substanței:
 - a. Însușirea eternității explică ordinea naturii prin însuși felul ei de a fi și care îi aparține prin definiție. Nici n-am putea concepe această ordine fără a fi eternă.
 - b. Al treilea atribut al eternității explică esența formală eternă și infinită a lui Dumnezeu.
4. Despre critica hegeliană a atributelor infinite și a „opozității” dintre întindere și gândire (*Wissenschaft der Logik*).
 - a. Infirmarea criticii hegeliene, după prop. XVI din partea întâi a *Eticii*, din care rezultă că „din însăși necesitatea naturii lui Dumnezeu trebuie să rezulte lucruri infinite în moduri infinite” și întrucât sunt concepute prin gândirea lui și exprimă ca și gândirea esența lui, sunt prin definiție atribute. Întrucât însă exprimă indirect prin gândire atributele lui Dumnezeu, ele nu sunt atribute, după cum sunt însușirile unei esențe, care cuprinde în mod necesar existența și pe care o numim Dumnezeu.
 - b. Infirmarea ideii de opoziție dintre întindere și gândire, prin prop. VII din partea a doua a *Eticii*.
 - c. Reticențele cu privire la infinitatea atributelor nu-și au nicio justificare dacă privim lucrurile sub speță eternă [*sters*: explicarea prop. XI din partea întâi a *Eticii*]. Sub speță eternă termenii atribut și însușire sunt sinonimii.

VII

Despre *causa sui* sau despre ideea unui lucru care își are cauza în sine. Ea este substanța sau Dumnezeu.

1. Dumnezeu nu poate fi cauzat de ceva care ar fi în afară de substanța sa.
 - a. Privind sub speță eternă, efectul este ontologic identic cu acea cauză care l-a produs și coincide cu cauza în esența și existența sa (actual).
 - b. Despre cauză și efect ca expresii diferite ale cauzei prime, imanente și eterne (prop. XXIII, partea a cincea a *Eticii*), cauză pe care tautologic o numim Dumnezeu.
 - c. Ceea ce este cauzat se deosebește de cauza sa (prop. XVII din partea întâi a *Eticii*), iar intelectul nostru nu poate fi identic cu intelectul lui Dumnezeu, decât la nume, așa după cum nici voința noastră nu poate fi identificată cu voința lui Dumnezeu.
 - d. Despre efect și cauză, analizându-se prop. III, IV și V și axioma IV din partea întâi a *Eticii*.
 - e. Substanța precede efectelor sale (prop. I, partea întâi a *Eticii*).
 - f. Efectul și cauza nu sunt diferite în substanțialitatea lor ontologică de cauza care le-a produs, ele ne vorbesc numai de o succesiune, cauza fiind totdeauna înaintea efectului.

- g. Dumnezeu este cauza unică a lucrurilor, atât după devenirea, cât și după existența lor (scolia prop. X, partea a doua a *Eticii*).
- h. Efectele privite ca moduri ale existenței eterne și infinite nu exprimă altceva decât ceea ce exprimă cauza lor.
- i. Efectele sau modurile privite ca *natura naturata*.
- j. Efectele sau modurile privite prin intelect exprimă aceeași esență eternă și infinită a lui Dumnezeu, existență sau substanță care nu poate fi într-un fel când o privim că este cauza lucrurilor și în alt fel când o privim că este efectul lor.

2. Despre cauzele finale. Dumnezeu n-a putut produce lucrurile în altă ordine și în alt fel de cum au fost produse sau după bunul său plac (scolia XXXIII, partea întâi a *Eticii*) și nici nu poate modifica ordinea lor după cum crede conștiința comună sau să facă totul din punctul de vedere al binelui (ceea ce presupune că Dumnezeu ar putea lucra după un model sau după un scop) sau că ar putea dirija lucrurile spre o finalitate *ad quam*, sau că a creat lucrurile în vederea folosințelor omului, sau pentru a fi adorat.

- a. Problema cauzelor finale presupune răsturnarea ideii că efectul urmează cauzei, așezându-și efectul înaintea cauzei și făcând din ceea ce este primul ultimul și invers.
- b. Despre reducerea succesiunii cauzelor în voința lui Dumnezeu ca într-un fel de azil al ignoranței.
- c. Despre „predeterminarea” tuturor lucrurilor și fenomenelor și actelor noastre, datorită necesității naturii absolut perfecte a lui Dumnezeu.

3. Problema cauzalității în filosofia lui Hegel și Spinoza.

- a. Despre cauza originară independentă de efect, dar care „în necesitate” trece în efect.
- b. Despre tautologia raportului de cauzalitate; efectul și cauza constituie un același conținut.
- c. Despre „cerința sublimă” de a vedea absolutul substanței, iar Hegel a întrezărit problema cauzalității din *Etica* lui Spinoza.
- d. Critica „acosmismului”, aplicată de Hegel filosofiei lui Spinoza.
- e. Poziția hegeliană față de panteismul spinozist.

Adaos. Teoria definiției în filosofia lui Spinoza.

1. Despre necesitatea de a deduce ideile din definițiile cele mai exacte și mai juste, adică din definițiile care exprimă esența cea mai intimă a unui lucru (cap. „De cogitationibus definitioni” din [*Tractatus*] *de Intellectus Emendatione*).

- a. Când este vorba de lucruri „necreate”, înlăturăm orice idee de cauză, deoarece ele nu sunt explicate decât prin existența lor și o bună concluzie se întemeiază pe o esență particulară afirmativă.

- b. Când este vorba de lucruri „create”, definiția trebuie să cuprindă cauza lor proximă, să considere toate însușirile unui lucru și să fie afirmativă în gândirea noastră, deși ea poate fi exprimată și negativ.

[șters: 2. Despre posibilitatea de a cunoaște lucrurile eterne].

2. O bună definiție exprimă natura lucrului de definit și numai a unui lucru și nu cuprinde decât o singură cauză pentru lucrul care există (solia prop. VIII, partea întâi a *Eticii*).

- a. Definiția aristotelică duce la cunoașterea conceptuală a lucrurilor și se potrivește cunoașterii științifice; ea este un fragment de clasificare.
- b. Prin definiția spinozistă ajungem nu numai la esențe, dar și la adecuația dintre ceea ce este gândit și ceea ce există real (axioma a 6-a din partea întâi și prop. XXXII din partea a doua a *Eticii*); ea se potrivește cerinței metafizice de a defini ontologic natura lucrurilor.
- c. Definiția aristotelică nu cuprinde nici tautologia, nici cercul vicios. Cea spinozistă cuprinde și tautologia, și cercul vicios, spunând același lucru ca și conceptul de definit; definițiile spinoziste ca sinonimii ale unuia și acelui concept (*causa sui*, substanța, eternitate).
- d. Definițiile spinoziste nu sunt definiții nominale – ele urmăresc numai să cuprindă natura lucrurilor, considerându-le sub unghiul eternității.
- e. Eroarea lui Drobisch.
- f. Definițiile metafizice își găsesc justificarea epistemologică în teoria spinozistă a celor trei genuri de cunoaștere (prop. XVII, XL, XLVII, XLIX din partea a doua a *Eticii* și prop. XXV și urm. din partea a cincea).
- g. Critica rickertiană a teoriei aristotelice a definițiilor și extinderea teoriei lui Rickert (*Zur Lehre von der Definition*) în domeniul metafizicii.
- h. Dumnezeu nu poate fi definit, neputându-se afirma nici nega ceva despre el.
- i. Definind ideea de *causa sui*, Spinoza n-a definit ideea cea mai generală, ci ideea care exprimă existența, ca și ideea de substanță, ca și ideea de eternitate (definită prin propriii ei termeni, contrar regulilor aristotelice) – idei care îl exprimă pe Dumnezeu.

Partea a II-a

Despre critica cunoașterii transcendente

I

1. Despre scoliile 1 și 2 ale prop. XL din partea a doua a *Eticii* ca punct geometric al celor trei genuri de cunoaștere.

- a. Prop. III și XI cu corolarul ei din partea a doua a *Eticii* fac puntea spre scoliile 1 și 2 de mai sus.

- b. Expunerea acestor scoli:
 - [sters: b.1. Cunoașterea prin „experiența vagă” și prin formarea conceptelor generale: „cunoașterea de genul întâi, opinie sau reprezentare”.
 - b.2. Despre cunoașterea rațională de genul al doilea.
 - b.3. Al treilea gen de cunoaștere sau „știința intuitivă”].
- 2. Conturarea aceleiași probleme în *De intellectus emendatione*.
 - a. Despre cunoașterea abstractă sau superficială, prin mijlocirea organelor de simț (scrisoarea lui Spinoza din 1663 către Meyer).
 - b. Metoda care duce la idei clare și distincte (scrisoarea din 1666 către Bresser).
 - c. Critica filosofiei lui Descartes și Bacon în scrisoarea lui Spinoza din 1661 către Oldenburg.
 - d. Despre considerarea metodelor experimentale baconiene; inducția baconiană; ipotezele.
 - e. Cunoașterea prin reprezentare și cunoașterea prin intelect.
 - f. Critica cunoașterii științifice prin formarea conceptelor, pe care o mai numesc și critica cunoașterii transcendente.
 - g. Cunoașterea treptată a naturii, din *De intellectus emendatione* a fost abandonată în *Etica*.
 - h. Cunoașterea substanței sau a lui Dumnezeu pe calea științei sau pe calea pe care ne-o arată metafizica.
 - i. Căile metafizice ale lui Spinoza nu coincid cu cele științifice ale lui Bacon.
- 3. Deosebirea dintre cunoașterea prin reprezentare sau imaginație și cunoașterea prin intelect, fundamentală pentru dezvoltările epistemologice spinoziste.
- 4. Împărțirea lucrurilor în existențe după rațiune și existențe după imaginație.
 - a. Când cunoaștem ceva adecuat.
 - b. Cunoașterea de genul întâi este cauza falsității, iar cunoașterea de genul doi și trei este necesar adevărată.

II

- 1. Critica cunoașterii transcendente sau științifice în diversitatea aspectelor ei.
 - a. Despre cunoașterea parțială și confuză a lucrurilor.
 - [sters: b. Din nou despre prop. III și XI și corolarul ei din partea a doua a *Eticii*.
 - c. Corelația cu prop. I din partea a treia a *Eticii*].
- 2. Ce înseamnă „a cunoaște complet și cel mai bine un lucru”.
 - a. Deducția criteriului adevărului.
 - b. Despre perceperea lucrurilor sub un același atribut.
 - c. Despre certitudine:
 - c.1. Despre punctul de plecare al filosofiei, în opoziție cu „Je pense, donc je suis” al lui Descartes.
 - c.2. Despre cauzele erorii.

- c.3. Criteriul gnoseologic-metafizic al adevărului, izvorât din cunoașterea sub speță eternă a lucrurilor.
 - d. Cu privire la ideea certitudinii care reprezintă ceva pozitiv, nu lipsa unei îndoieli (Descartes).
 - e. Critica ideii cartesiene că voința ar depăși intelectul.
3. Critica experienței.
- a. Despre un lucru care odată ce este perceput „se relevă el însuși”, iar pentru demonstrarea existenței lui nu este nevoie decât de un singur exemplu.
 - b. Scopul cunoașterii este să ajungem la esența lucrurilor.
 - c. În știință nu pot fi folosite nici cunoașterea din auzite, nici cunoașterea prin experiență, nici prin metoda de cercetare „a empiricilor și a noilor filosofi” (Bacon) – care nu consideră lucrurile decât din punctul de vedere al cantității, cântăririi, măsurării și al duratei și nu prin intelectul nostru, privit ca mod al gândirii.
 - d. Concluzia: Critica noastră a cunoașterii transcendente începe cu critica cunoașterii științifice a lui Bacon.
4. Critica cunoașterii transcendente sub aspectul experienței.
- a. Scrisorile lui Spinoza către Oldenburg (1661) și de Vries (1663).
 - b. Experiența nu ne învață nimic despre esența lucrurilor și este necesară numai pentru existența modurilor.
 - c. În legătură cu aceeași critică a experienței, din introducerea la *Critica rațiunii pure*.
- [șters: d. Întrebarea: este necesară experiența pentru a stabili că definiția atributelor este justă? (scrisoarea din 1663 către de Vries)].
5. Despre o teorie a gradației genurilor de cunoaștere.
- a. Sufletul nostru cunoaște adecuat lucrurile când le raportează la Dumnezeu sau la atributul de gândire și le cunoaște inadecuat ori de câte ori subordonăm cunoașterea reprezentărilor.
 - b. Scrisoarea din 1674 către Boxel: prin presupuneri nu putem duce cercetările noastre la vreun rezultat, iar în metafizică aproximația cunoașterii științifice trebuie abandonată.

III

1. Problema adecuației *rei et intellectus*.
- [șters: a. Privită psihologic.
 - b. Privită epistemologic].
 - c. Cum este posibil să gândim obiectele (Kant, Hegel, Mainung, Husserl).
 - d. Cum este posibilă obiectivitatea lumii, nu a științei.
 - e. Despre teoria unei lumi sensibile și inteligibile, ca teorie a unei cunoașteri de genul întâi.
 - f. Înlăturarea antinomiilor prin cunoașterea de genul al doilea, adică prin cunoașterea spinozistă a ideii lucrurilor în atributul de gândire.

2. Despre un idealism în filosofia lui Spinoza, dedus de unii gânditori din prop. VIII, IX, XI, XII, XV, XX și XXIX, din partea a doua a *Eticii*.

- a. Spinoza n-a dat filosofiei sale un caracter idealist, chiar dacă a exprimat lucrurile prin idei sau prin gândire.
- b. Nu putem deduce nici caracterul ei metafizic (Fr. A. Lange, Windelband).
- c. Prop. VII și scolia prop. XIII din partea a doua a *Eticii*, ca și prop. I din partea a cincea a *Eticii* dovedesc că în filosofia lui Spinoza nu poate fi vorba de un primat al gândirii.
- d. Întrebare: în ipoteza existenței unui idealism în filosofia lui Spinoza, dacă acest idealism s-ar putea împăca cu o metafizică (spinozistă), pentru care obiectivitatea lumii externe nici nu este pusă în discuție.
 - d.1. Numai rămânând la cunoașterea de genul întâi putem afirma idealismul cunoașterii noastre.
 - d.2. Și în filosofia lui Hegel, adevărul reprezintă unitatea dintre concept și obiect;

Hegel studiază însă ideea în conștiință, pe când Spinoza în cosmos: în măsura în care gândirea este un atribut al substanței și în măsura în care „știința intuitivă” duce de la ideea adecuată a esenței formale a atributelor lui Dumnezeu la cunoașterea adecuată a esenței lucrurilor.

- e. Încheiere: prin cunoașterea transcendentă de genul întâi nu izbutim să rezolvăm problema adecuației *rei et intellectus*. Ajungem la un impas epistemologic.

3. Despre cunoașterea lumii, care există obiectiv.

- a. Despre încercarea filosofiei europene și în special a filosofiei germane de a ieși din impasul la care am ajuns, prin cunoașterea științifică de genul întâi (cum au încercat nu numai Kant și Hegel, dar și Lotze și Husserl și Bergson și Nietzsche: „Über Lüge und Wahrheit im aussermoralischen Sinne”⁸).
 - a.1. Despre critica cunoașterii transcendente la Nietzsche.
 - a.2. Despre depășirea cunoașterii transcendente, încercată de Bergson în *Les deux sources de la morale et de la religion*.
 - a.3. Despre problema adecuației *rei et intellectus* în filosofia lui Husserl și eșuarea sa de a ieși din același impas prin refugiul într-o ontologie a conștiinței transcendente, pe care a privit-o ca obiect pur.
- b. Prin reducțiunea transcendentă nu ajungem la esențe.
- c. Nici dacă rămânem ancorați într-un deism și dualism de nuanță leibnizeană.
- d. Adevărul nu reprezintă ideea adecuației (Husserl), ci adecuația însăși, iar rolul filosofiei este să explice metafizic adecuația dintre obiect și subiect, nu logic și nici solipsist.

4. Critica cunoașterii prin formarea conceptelor și rezolvarea problemei adecuației *rei et intellectus* prin considerarea spinozistă a lucrurilor sub atributul speței eterne – raportându-se la unitatea substanțială care le cuprinde.

⁸ Despre minciună și adevăr în sens extramoral.

IV

Asupra cunoașterii adecuate și neadecuate, când privim lucrurile prin prisma afectelor.

1. Analiza teoriei pasiunilor, din partea trei și patru a *Eticii* și a câtorva precizări din partea a cincea.

a. În filosofia lui Spinoza nu există nicio deosebire de natură între inteligență, voință și afect.

b. Despre definiția generală a pasiunilor.

2. Despre necesitatea de a ține seamă în rezolvarea problemei adecuației *rei et intellectus*, atât de ordinea cunoașterii prin reprezentare, cât și de ordinea cunoașterii prin rațiune; în filosofia lui Spinoza problema se leagă și de cunoașterea în care logos și etos se identifică cu cunoașterea sub speță eternă.

3. Dacă appendicele părții a patra nu face inutilă partea a cincea a *Eticii*. El dovedește totuși că mai sunt probleme care aparțin părții a cincea, întrucât sunt privite sub speță eternă.

a. Însușirile sufletului sunt definite numai prin cunoaștere.

b. Despre problema cunoașterii adecuate și neadecuate, fără a mai privi lucrurile în relație cu corpul (scolia prop. XX, din partea a cincea a *Eticii*).

c. Despre cunoașterea adevărată a afectelor.

d. Etica constituie o teorie a cunoașterii care rezolvă problema adecuației *rei et intellectus* atât pe plan teoretic, cât și pe plan patetic.

d.1. Despre eternitatea sufletului (prop. XXX, din partea a cincea a *Eticii*).

d.2. Despre cunoașterea lui Dumnezeu privită drept cea mai înaltă virtute (prop. XXV).

d.3. Ce înseamnă că sufletul concepe „esența corpului sub speță eternă” (prop. XXIX).

e. Dumnezeu este și cauza care persistă în existență; el este *causa essendi rerum*.

f. Despre ideea: cunoașterea de genul al treilea depinde de suflet ca de cauza sa formală și în măsura în care sufletul însuși este etern (prop. XXXI).

g. Despre cunoașterea afectivă de genul al treilea sau despre *amor dei intellectualis* (prop. XXXII).

h. Despre identitatea dintre cunoaștere și virtute, dintre cunoașterea noietică și cea patetică, adamică.

i. Despre desfășurarea tautologică a existenței unice sau a substanței, sau a lui Dumnezeu.

V

În ce măsură suntem îndrituiți să gândim existența unor genuri de cunoaștere paralele celor noietice, privind lumea sub perspectiva cunoașterii adamice.

1. Scrisoarea lui Spinoza din 1665 către Bleyenburg.
 - a. Despre raportarea ideii de bine prin intelect la atributul etern gândire.
 - b. Despre afectul nostru cel mai înalt și identificarea lui atât cu cunoașterea desăvârșită, cât și cu virtutea.
 - c. Despre posesia adevăratei fericiri; cunoașterea noietică sub speță eternă nu diferă de cunoașterea sub speță eternă a binelui.
 - d. Supremul bine rezultă din unitatea sufletului nostru cu natura întreagă.
 - e. Din nou despre omul prometeic, despre *homo sapiens*, socratic, spre deosebire de omul adamic, moisitic.
 - e.1. Despre posibilitatea omului european, luat izolat de a cunoaște lumea în genul al doilea și al treilea (Goethe, Hegel).
 - e.2. Ancorarea omului european în cunoașterea științifică, transcendentă, de genul întâi.
 - f. Despre încercarea gânditorilor germani (Lotze, Windelband, Rickert și Nicolai Hartmann) de a ieși din cunoașterea de genul întâi, punând în discuție problema valorilor.
 - g. Critica dualismului gnoseologic și religios; omul european este falimentar, atât în încercarea sa de a explica științific lumea, cât și în încercarea sa de a explica rațiunea de a fi a omului privindu-l numai în planul unei cunoașteri transcendente, de genul întâi, adică în planul activității sale tehnice, metalurgice.
 - h. Despre parantezarea efortului nostru științific spre a vedea lumea sub speță eternă, metafizic.
2. Alte dezvoltări privitoare la ideea: suntem îndrituiți să vorbim de trei genuri de cunoaștere când este vorba de cunoașterea patică?
 - a. În legătură cu binele și răul care există în lume (în legătură și cu prop. X și scolia ei din partea a doua a *Eticii*).
 - a.1. Răul nu exprimă o esență fără de care lumea n-ar putea exista.
 - a.2. Despre inutilitatea de a-l justifica pe Dumnezeu (Leibniz).
 - a.3. Despre existența răului și binelui în raport cu natura umană.
 - b. Dumnezeu se cunoaște pe sine, nu numai în ceea ce gândește, dar și în ceea ce este act al său.
 - c. Cunoașterea noietică de genul al treilea; cunoașterea adamică de genul al treilea prin afectul divin al lui *amor dei intellectualis*; el presupune și iubirea lumii în totalitatea ei, iar această iubire se confundă cu iubirea lui Dumnezeu de sine însuși.
 - d. Despre „reducțiunea spinozistă a cunoașterii” în aceeași cogniție, în același atribut al gândirii care cuprinde în esența sa formală atât inteligența, cât și voința și afectul.

e. Despre reducăiunea cartesiană, despre reducăia fenomenologică și cea spinozistă, în care este vorba de raăiunea noastră logo-patică de a fi, adică de regăsirea noastră în esenăa noastră patică și în același timp în existenăa din care nu numai că nu putem ieși, dar pe care nici nu o putem nega (prin vreun dubito cartezian).

3. În ce măsură putem raporta lucrurile nu numai sub atributul de gândire și de întindere, dar și sub atributul iubirii intelectuale de dumnezeu.

a. Despre atributul „speciei eterne” și despre atributul iubirii intelectuale a lui dumnezeu.

b. Despre aparenta prioritate a atributului de gândire, pornind de la scolia prop. XX, din partea a cincea a *Eticii*, prin care Spinoza dezvoltă ideea că însușirile sufletului pot fi explicate numai prin cunoaștere (*at mentis potentia sola cognitione definitur*⁹).

VI

Dacă cunoașterea de genul al treilea [*sters*: este posibilă prin pregătirea cunoașterii de genul al doilea (prop. XXVIII, partea a cincea), și dacă acea cunoaștere] se refulă în esenăa formală a fiecărui lucru în parte.

1. Despre adevărul că toate lucrurile stau între ele într-un anumit raport, în sensul că sunt percepute sub un același atribut (de exemplu sub atributul de întindere).

2. A percepe lucrurile sub un același atribut constituie singura modalitate de a rezolva problema adecuaăiei *rei et intellectus*.

a. În jurul ideii kantiene că „ontologia” este știinăa ideilor generale din care scoatem existenăa lucrurilor.

b. Virtutea cea mai înaltă a sufletului constă în cunoașterea lucrurilor prin al treilea gen și numai în felul acesta cunoaștem fiecă lucru în esenăa sa particulară; „quo magis res singulares intellegimus, eo magis deum intellegimus”¹⁰ (corolar prop. XXV, partea întâi a *Eticii*).

c. Această înăelegeră este totuna cu iubirea intelectuală de dumnezeu, întrucât cunoaștem lucrurile sub atributul eternităăii.

d. Înăăturarea ideii hegeliene că „spinozismul este negaăia oricărui lucru particular”, deși Hegel, văzând cel mai aproape lucrurile sub specie *aeterni*, a afirmat că ideea care în unicitatea ei afirmă obiectivitatea „ca pe o identitate cu sine însăși”, este și „ideea adevărului și a binelui, privite ca cunoaștere și voină” (*Wissenschaft der Logik*, cap. „Die Idee”).

⁹ Și doar facultatea minăii se definește prin cunoaștere.

¹⁰ Cu cât înăelegem mai mult lucrurile singulare, prin aceasta îl înăelegem mai mult pe Dumnezeu.

Partea a III-a

Despre ieșirea din cosmos

I

Despre tendința de a ne descătușa de încătușările canaitice.

1. Ieșirea omului din cosmos, privită ca o consecință a structurii personalității sale.

- a. Ca urmare a instinctului de a ne desăvârși moralmente.
- b. Ca urmare a unei „căutări”, spre a ne regăsi tautologic în ceea ce suntem de la început: ființe înzestrate cu o cunoaștere adamică.
- c. Ieșirea din cosmos, privită ca izgonire din rai.
- d. Despre ieșirea din cosmos, prin cunoașterea conceptuală și prin supunerea cosmosului conștiinței noastre prometeice, științifice.

2. Ieșirea din cosmos ca refuz de a ne încadra în existență.

- a. Ca formă de liberare de superstiții, tradiție, istorie și din diverse ideologii.
- b. Ca încercare de a ne libera de oprimarea lumii (Joel), de a înfrânge „spiritul timpului” (Goethe).
- c. Ca fugă din orizontul animalic și ca evadare în știință, artă și religie, creând o lume de ficțiuni, chiar considerând noietic lumea.
- d. Ieșirea din cosmos datorită caracterului agonal al existenței noastre.
- e. Ieșirea din cosmos ca încercare de a ajunge la fericire, ca tendință de a opune un „nu” vieții, ca evaziune din contemporaneitate, ca dorință de a ne pierde în infinitul spațiului, ca pierdere în tot, într-un „dincolo”, imaginat de disperarea noastră de a trăi.
- f. Problema ieșirii din cosmos ca problemă creștină – ea nu este o problemă spinozistă, deși poate fi privită metafizic ca urmare a sentimentului culpabilității adamice (Baruck).
- g. Ieșirea din cosmos ca încercare de dezvinovățire, invocând și dreptul de a ne apăra de culpa adamică; prin ideea că tot ce se produce nu este produsul întâmplării, ci urmarea unei necesități implacabile, rezultată din necesitatea însăși a lui Dumnezeu și a legilor fixe și eterne.

3. În filosofia lui Spinoza omul este liber dintr-o necesitate liberă.

a. Despre scrisoarea lui Spinoza din 1676 către Schuller: „dumnezeu există numai din necesitatea naturii sale proprii și deși necesar totuși liber”; fundamentăm în filosofia lui Spinoza libertatea în necesitatea liberă, nu în hotărârea liberă.

- a.1. Despre formularea negativă a poruncilor divine (Buber).
- a.2. Ideea că formularea negativă a normelor etice nu ne împiedică să săvârșim răul, deși în formularea teoretică a adevărului formularea negativă ne împiedică să săvârșim eroarea.

- a.3. Soluția problemei prin adăugirea conjuncției *sed* la formularea negativă a normelor: *non rideri, non lugere, neque detestari, sed intelligere*¹¹ (porunca XI, spinozistă).
- b. Despre analogia dintre formele de cunoaștere de genul întâi și formele patice de cunoaștere (la rândul lor cunoașteri de genul întâi).
4. Necesitatea de a ne dezvinovăți se impune numai în cazul cunoașterii de genul întâi, dar nu și în cazul cunoașterii de genul doi și trei. Greșeala metafizică a lui Leibniz de a-l disculpa pe Dumnezeu.
- a. Despre dezvinovățirea de păcat, ca act al căinței.
- b. Despre tendința noastră patică și nostalgică după valorile etice de justiție, bine și frumos.
- c. Despre imposibilitatea omului de a ieși din cosmos, iar măreția sa constă mai puțin în încercările sale icarice, cât mai ales în conștiința rămânerii sale într-o lume etică, în care fapta sa stă gata să se înfrunte cu existența paralelă a unei lumi inteligibile, metalurgice, din cuprinsul căreia de asemeni el nu poate evada.
5. Despre pedeapsă și despre lipsa unor principii și a unui criteriu precis obiectiv în judecarea etică a faptelor umane.
- a. Despre crima morală a judecătorului (Pichler).
- b. Despre un criteriu moral obiectiv și sancțiunea subiectivă a conștiinței.
- c. Despre abstențiunea vinovată la chemările aproapelui (Idea de „abstention fautive”).
- d. Despre un fel de „a fi gata” să săvârșim fapta bună – privit ca criteriu moral de a judeca fapta cuiva.
6. Ce înseamnă a spune că „este o mai mare nenorocire să faci o nedreptate decât s-o înduri”.
7. Despre dreptatea immanentă a lumii și despre justificarea ei, în sensul unei cosmodiceei (Heraclit).
- a. Dreptatea și iubirea merg împreună (Spinoza) și sunt mărturia umanității noastre.
8. Despre culpa adamică înțeleasă ca posibilitate de a cunoaște binele și răul.
9. Prețuirea lumii pentru alte valori decât cele tehnice, dobândite în urma faptei prometeice sau prin născocirea „metalurgiei”.
10. Mântuirea omului creștin de păcat prin botez, renunțând astfel de a-l egala pe Dumnezeu prin cunoașterea adamică.

¹¹ Să nu se mai rădă, să nu se mai jalească, nici să mai fie detestat, ci să se înțeleagă.

II

Alte forme de ieșire din cosmos.

1. Ca protest împotriva rânduielilor sociale și a tiraniei politice.
2. Marile personalități în opoziție cu mediul, poziție pe care o privim ca sfidare aruncată poliei și conservatorismului ei.
3. Despre ieșirea filosofului din cosmos, considerat ca muștrare de conștiință a contemporanilor săi (Nietzsche).
 - a. În legătură cu singularizarea filosofului.
 - b. Despre ideea de umanitate, creația spiritului elin (Marc Aureliu).
 - c. În legătură cu *tatra pharmaconul* epicurean pentru împăcarea noastră cu existența.
 - d. Participarea filosofului la viața publică (Platon, Aristotel, Spinoza).
4. Despre ataraxia celor înțelepți.
5. Despre un solipsism dogmatic și despre idealismul subiectiv (Berkley) sau despre singularizarea noietică a filosofului: posibilă numai pe planul unei cunoașteri de genul întâi.
6. Drumul indicat de Spinoza, în prop. VII, XIII și XL din partea a doua a *Eticii*, prin cunoașterea sub speță eternă și înlăturarea unei interpretări dualiste a lumii, adică prin considerarea monistă și psiho-panteistă a lucrurilor.
7. Despre inutilitatea și imposibilitatea de a vorbi despre o trecere de la materie la idee și invers, de la unitate la multiplicitate, deși în *natura naturata* lucrurile pot să se diversifice sub forme multiple, infinit mai variate decât cele în care sunt date inițial (scolia 2 a prop. XIII, partea a doua a *Eticii*).
 - a. Trecherile pot fi evitate considerând totul sub speță eternă; despre *natura naturans*.
 - b. Critica interpretării lui Windelband și a lui Gebhardt cu privire la trecerea de la unu la multiplu și de la atribute la moduri, de la substanță la moduri.
 - c. Despre realismul lui Spinoza și nominalismul lui Nietzsche.
 - d. Dumnezeu ca existența cea mai generală cuprinde totalitatea modurilor, de unde rezultă că cunoașterea constituie o tautologie.
8. Viziunea dualistă a lumii, considerată ca fugă sau refugiu într-un azil al ignoranței.
 - a. Despre refugiul în voința lui Dumnezeu, în legătură cu ideea cauzelor finale.
 - b. Numai privind lucrurile sub speță eternă putem vorbi despre sensurile ontologice ale lucrurilor, odată cu sensurile adevărului.
 - c. Despre lumea ca existență „preconcepută” sau „predeterminată” și dată din totdeauna, în gândirea lui Dumnezeu.

- d. Despre cauza primă a lucrurilor, care este și *causa sui*.
 - e. Refugiul în voința lui Dumnezeu ca mărturie nu numai a ignoranței, dar și a superstițiilor noastre.
9. Alte forme de ieșire din cosmos:
- a. Despre ieșirea din cosmos ca fugă și eliberare din cauzalitatea științifică. [șters: b. Despre identitatea dintre cunoaștere, virtute și fericire, ca idee fundamentală în sistemul lui Spinoza].
10. Ieșirea din cosmos ca eliberare în necunoscut, în neant, ca abandonare „în tot”.
- a. Ca ieșire din răul acestei lumi.
 - b. Răul văzut ca un principiu al existenței, datorită faptului că vedem lumea conceptual.
 - c. Despre eliberarea noastră prin mila și cosimpatia față de durerile altora.
 - d. Încercările icarice ale lui Nietzsche și Klages (de a ieși din cosmosul logocentric).
 - e. Greșita credință în evoluția ideii de bine – iar evoluția este numai a imaginilor sau a reprezentărilor ce ni le-am făcut despre această idee, întrucât vedem lucrurile conceptual.
 - f. Despre eșecurile ieșirii din cosmos și rămânerea în cosmos, supunându-ne necesității lucrurilor.
 - g. Despre înțelepciunea lui Dumnezeu „care se manifestă în toate lucrurile și mai ales în spiritul uman”.
 - h. Supunerea noastră nu poate fi confundată cu resemnarea, care e mai mult un concept creștin.
11. Despre ideea hegeliană că Dumnezeu însuși încearcă evadarea din cosmos, determinându-se din neantul în care credem că lucrurile „încep” a izvorî și a fi.
- a. Prin cunoașterea din ce în ce mai adecvată, prin gândirea filosofilor și revenind și cunoscându-se în spiritul său absolut (Hegel), orice ieșire din cosmos apare ca o modalitate trecătoare, prin care Dumnezeu sau spiritul absolut se cunoaște pe sine.
 - b. Dacă am putut gândi că Dumnezeu poate ieși din cosmos (Hegel), aceasta se datorește faptului că suntem obișnuiți a gândi prin conceptele cunoașterii de genul întâi și neglijăm să adâncim ideea spinozistă că „în eternitate nu este nici când, nici înainte, nici după” și că din însăși desăvârșirea sa rezultă că Dumnezeu „n-a putut să hotărască altceva decât ceea ce a hotărât” și că nici n-a putut să fie înaintea hotărârilor sale sau să fie fără ele (solia 2, prop. XXXIII din partea întâi a *Eticii*), ceea ce mai înseamnă că ontologic Dumnezeu nu poate fi nici în afara determinărilor sale, nici fără ele.
 - c. Încercarea de a-l despărți pe Dumnezeu de cosmos apare ca o himeră ori de câte ori privim lucrurile sub speță eternă și nu le vedem conceptual și dualist.

Partea a IV-a

Despre reîntoarcerea în cosmos

I

Despre considerarea omului în semnificația sa etică sau sub specie bienni și mai puțin în rațiunea și esența sa inteligibilă. Reîntoarcerea în cosmos ca îndeplinire a finalităților etice ale omului. Despre reîntoarcerea în cosmos privită în modalitatea unei reîntoarceri veșnice a aceluiași (Nietzsche).

1. Încercările lui Kant, Husserl și Nietzsche de a ieși din impasul gândirii transcendente.

- a. Încercarea nietzscheeană de a ajunge la valorificarea etică a omului și la o nouă ierarhie a valorilor, prin critica valorilor noietice [*sters*: și disprețuind generalizările științifice] și prin critica valorilor etice.
- b. Omul identificat cu voința de putere și de valoare.
- c. Punând accentul pe aspectul etic al lucrurilor, Nietzsche s-a apropiat de Spinoza.
- d. Încercarea nietzscheeană de a ieși din impasul transcendental a eșuat însă la rândul ei întrucât Nietzsche a rămas la o cunoaștere etică de genul întâi; și cu toate că a criticat cunoașterea științifică, el a rămas alături de gânditorii idealisti germani, găsindu-și doar un refugiu într-o lume imaginară de dincolo de bine și rău.
- e. Gândirea nietzscheeană nu se întemeiază pe identitatea dintre inteligență, voință și virtute (afect), privite ca moduri ale atributului gândire.
- f. Virtutea constituie cunoașterea izvorâtă din idei adecuate (prop. XXIII și XXV, partea a cincea a *Eticii* și propozițiile finale din partea a cincea).
- g. Binele constituie și criteriul răului, după cum adevărul este propriul său criteriu și al erorii.
- h. Binele și răul nu constituie principii ale lumii.
- i. Cunoașterea și virtutea sunt sub speță eternă unul și același lucru, iar omul nu are numai o conștiință științifică și tehnică, ci și una adamică, patică.

II

1. Dacă reducțiunea valorilor etice prin negarea lor (Nietzsche) constituie o reducțiune de felul celei carteziene sau de felul celei fenomenologice a lui Husserl.

- a. Despre nihilismul metodei nietzscheene.
- b. Odată cu posibilitatea de a ne refugia într-o lume care promovează drepturile supra-omului (dionysic), Nietzsche a văzut și posibilitatea de a ne reîntoarce repetat și veșnic în lumea din care am fost îndemnați să ieșim.
- c. „Die ewige Wiederkunft”¹² face abstracție de cunoașterea sub speță eternă, ceea ce înseamnă că face abstracție și de rațiunea noastră de a fi.

¹² Întoarcerea eternă.

- d. Soluția de a ieși din avatarurile transcendente nu constă nici în refugiarea într-o lume de dincolo de bine și de rău, nici în mângâierea fictivă a unei veșnice reîntoarceri a aceluiași, deoarece și într-un caz și în celălalt nu încetăm de a fi canaiți.
 - e. Despre necesitatea de a vedea identitățile și tautologiile, spre a ne regăsi sau reîntoarce în marele adevăr că virtute și cunoaștere sunt aceleași în același timp; în acest caz, numai, îl definim pe om ca adamic.
 - f. Omul dionysic, opus de Nietzsche omului judaic [*sters*: și creștin], reprezentat în gândirea lui Spinoza.
 - g. Valorile păgâne ale omului dionysic nu pot fi primele în ordinea etică a lucrurilor.
2. Reîntoarcerea în cosmos văzută ca o rămânere în cosmos, dacă privim lucrurile spinozist, adică sub speță eternă.
- a. Critica încercării bergsoniene de a apropia gândirea lui Spinoza de gândirea lui Plotin.
 - b. Despre misticismul cognitiv spinozist în legătură cu ideea că „esența sufletului constă numai în cunoaștere” (solia prop. XXXVI, partea a cincea a *Eticii*), ceea ce duce la ideea identității dintre cunoaștere și virtute.
 - c. Despre adevăr: desăvârșirea și fericirea noastră constă în cunoașterea naturii și în unitatea sufletului cu unitatea ei (Tratatul *De Intellectus emendatione*), ceea ce este totuna cu cunoașterea lui Dumnezeu prin iubire.
3. Începutul filosofiei constă în întrebarea ce este bine, iar viziunea sub specie bienni consideră lucrurile și ontologic, dacă le vede și sub specia eternității.
- a. Nietzsche n-a putut vedea identitatea dintre cunoaștere și virtute, de vreme ce a negat de la început eternitatea lui Dumnezeu, afirmând că numai omul religios „are o concepție despre eternitate”.
 - b. Despre Nietzsche se poate spune întocmai ca și despre toți filosofii idealisti sau materialisti, ceea ce Spinoza a afirmat despre Bacon și Descartes și anume: „ei s-au îndepărtat de cunoașterea cauzei prime și de izvorul tuturor lucrurilor” (scris. din 1661 către Oldenburg), adică s-au îndepărtat de prima existență obiectivă a cărei idee este înăscută în noi ([*Tractatus*] *de Intellectus Emendatione*, cap. „De intellectus instrumentis”, *ideis veris*, în notă).
- [*sters*: 4. Despre ideea lui Spinoza că suntem de la început purtătorii unei gândiri etice înăscute, ca și ideea „primei existențe obiective”.
- a. Tot ce se petrece și cunoaștem adecuat constituie cunoașterea adecuată și anticipată prin care Dumnezeu se cunoaște pe sine.
 - b. Vorbind de reîntoarcerea noastră în cosmosul din care numai icaric am putea ieși, ca despre o reîntoarcere în divinitate, Spinoza a identificat cosmosul cu Dumnezeu.]

III

1. Despre „devenirea” hegeliană, ca o reîntoarcere într-un cerc al cercurilor.
 - a. Analiza cap. „Die Idee” din *Wissenschaft der Logik*, în care ideea este definită drept „conceptul adecuat” sau adevărul obiectiv, iar ceva este adevărat „în ideea sa” și „în măsura în care este idee” și se deosebește ca și în filosofia lui Spinoza de simpla reprezentare, așa că nimic nu este mai vulgar decât referirea noastră la simpla experiență și când adevărul este „unitatea dintre concept și obiectivitate”.
 - b. Ideea își are obiectivitatea într-o materialitate (*in einer Materiatur*), care nu este împotriva conceptului, ci este, ca și *natura naturata*, simpla devenire a conceptului, afirmând astfel o unitate în care ea este immanentă.
 - c. „Ideea este ideea adevărului și a binelui, privită ca cunoaștere și voință” (Hegel). Dacă o vedem din punctul de vedere al unicității, această formulare corespunde atât enunțurilor spinoziste din *De intellectus emendatione*, cap. 6, 8, 10, 12, 13, 14 și 15, cât și prop. VII, partea a doua a *Eticii* și propozițiilor finale din partea a cincea; ea ne îndeamnă să vedem că Hegel, afirmând ceea ce afirmase și Spinoza că orice cunoaștere este și voință, după cum orice cunoaștere este și faptă și virtute, a văzut lucrurile sub specie *aeterni*.
 - d. Hegel s-a îndepărtat totuși de Spinoza văzând adâncurile în desfășurarea lor circulară, pe când Spinoza ca desfășurare la infinit, de la un centru cunoscut numit *natura naturans* spre o limită necunoscută și indiferentă aceluia care vede în formele multiple și variate ale devenirii, forme preștiute și predestinate ale cauzei prime sau ale *causei sui*.

IV

1. Trecerea de la ordinea cunoașterii prin reprezentare la ordinea cunoașterii prin rațiune privită ca reîntoarcere în tot, prin genurile sau treptele de cunoaștere - o revenire în unitate care înseamnă cunoaștere, voință și afect (sau virtute), și care n-ar fi fost posibilă dacă de la început n-am fi fost în ea.
 - a. Despre *natura naturata* ca „deus explicitus”.
 - b. Propoziția din *Tratatul teologico-politic*, cap. IV, „Voința lui Dumnezeu și legile naturii nu sunt decât expresiile diferite ale aceleiași realități”.
2. În filosofia lui Hegel, spiritului absolut îi este necesar spectacolul reîntoarcerii în sine, spre a se contempla în actul „devenirii”, act care după ce s-a realizat în ceea ce este existența spiritului obiectiv sau spiritului subiectiv revine în neantul dialectic din care a izvorât.
 - a. Spectacolul lumii nu este numai un act gnoseologic, ci totodată și unul patetic, prin care omul se definește în esența sa.
 - b. Gândirea indo-europeană n-a înțeles identitatea dintre cunoaștere și patos.
 - c. Ipoteza hegeliană a revenirii spiritului absolut în sine se aseamănă substanței sau naturii *naturans* care se iubește pe sine.

- d. Deși a văzut identitatea dintre cunoaștere și virtute, Hegel a gândit ca și Heraclit.
 - e. În filosofia lui Hegel ideea devenirii nu se potrivește cu desfășurarea predeterminată din filosofia lui Spinoza, ideea care ne îndeamnă să vedem că devenirea este numai aparentă pentru noi; dimpotrivă, ne îndeamnă să afirmăm că totul rămâne ceea ce a fost de la început.
 - f. Gândirea lui Hegel este caracteristic dualistă.
3. În jurul propoziției lui Goethe că lumea se mișcă de la un centru necunoscut, spre o limită necunoscută.
- a. Gândind existența panenteist, ca și ceilalți filosofi idealști germani, Goethe a fost creștin.
 - b. Ideea veșnicei reîntoarceri a aceluiași, ca și veșnica noastră reîntoarcere individuală prin repetarea la infinit a acelorași întâmplări, privită ca deviere de la nihilismul etic nietzscheean.
 - c. Într-un sistem tautologic al lumii, devenirea poate reprezenta repetarea veșnică a aceluiași.
 - d. Despre interpretarea lui Brunschvicg: ideea nietzscheeană a veșnicei reîntoarceri a aceluiași s-ar asemana unui ritm vital, relaționând-o și cu învățătura *Eclesiastului*: ce a fost va mai fi ...

V

1. Despre reîntoarcerea ciclică a fenomenelor cosmice cărora le acordăm o semnificație umană (reîntoarcerea anotimpurilor, a muncilor agricole, a epocii ploilor), legate de împrejurările vieții noastre hodice.
- a. Ideea de reîntoarcere privită și ca muncă infinită și fără odihnă (a danaidelor și a lui Sisif).
 - b. În concepția judaică a muncii, munca nu poate fi înțeleasă fără corelativul ei, odihna (odihna sâmbetei).
2. Reîntoarcerea în cosmos privită ca eșec al fugii de superstiții, tradiții și ideologie politică.
- a. Despre reîntoarcerea noastră în trecut și despre tradiție, privită ca tot ce este transmis din generație în generație ca valoare.
 - b. Despre categoria temporalului și a permanentului.
 - c. Despre transmiterea adevărului și despre revelație.
 - d. Despre tendința de eliberare din cosmos și despre libertatea noastră văzută ca acceptare – ceea ce echivalează cu rămânerea noastră în cosmos.
3. Glosă în jurul propoziției hegeliene: „Alles Unmittelbare – ebenso auch vermittelt ist”¹³, relaționată cu propoziția spinozistă: tot ce este liber este și necesar (ceea ce există și acționează prin propria sa natură), „dumnezeu se recunoaște liber pe sine” și tot ce este.

¹³ Tot ceea ce este nemijlocit este totodată și mijlocit.

- a. Suntem liberi, izbutind să cunoaștem adecuat lucrurile, iar din această cunoaștere izvorăsc bucuria noastră și iubirea intelectuală de Dumnezeu, legată cu ideea că Dumnezeu este drept cauză, întrucât ni-l reprezentăm că este etern (prop. XXXIII din partea a cincea a *Eticii*).
 - b. Orice încercare de a ieși din cosmos privită și ca o infidelitate față de legile fixe și eterne ale lucrurilor și de rațiunea noastră de a fi, care ne impune – întrucât urmărim desăvârșirea și fericirea noastră – să ne reîntoarcem în tot, adică să rămânem în cosmos.
4. Reîntoarcerea în cosmos privită ca o recunoaștere a lumii.
- a. Reîntoarcerea în cosmos ca reconsiderare etică și sub speță eternă a lumii, ceea ce ne permite să afirmăm că adevărul absolut este totuna cu virtutea absolută.
 - b. Spinoza nu poate fi acuzat de infidelitate față de poporul său, deși în *Tratatul teologico-politic* a pus la îndoială unele adevăruri transmise de vechii evrei și a exagerat critica orânduirii sacerdotale a statului judeu; el a rămas la învățătura lor, pe care a redat-o în felul său în *Etica* sa.
 - c. Reîntoarcerea în cosmos sau rămânerea în el ne determină să vedem că ordinea necesară a naturii se învâluie în eternitatea și nevinovăția ei, cu tot ce este drept și bun și adevărat și sublim.
 - d. Despre interpretarea filosofiei lui Spinoza ca o vastă pledoarie pentru reîntoarcerea în cosmos, privită ca o recunoaștere a lumii.
5. Glosa în jurul ideii că „omul liber nu se gândește la nimic mai puțin ca la moarte, iar înțelepciunea sa nu constă în meditația asupra morții, ci asupra vieții” (prop. XXVII din partea a patra a *Eticii*).
- a. Despre relația acestei idei cu filosofia din *Eclesiastul*.
 - b. Deosebirea dintre concepția spinozistă a omului liber și concepția heideggeriană a omului care se refugiază în viață, de frica de care e cuprins în fața morții, fără a vedea că permanența, eternitatea este în cosmos, și nu într-o lume de dincolo.
 - c. Despre om, existență, frică și grijă în gândirea lui Heidegger și definiția existenței ca viață sub forma griji (*Das Sein des Daseins als Sorge*¹⁴).
 - d. Despre ideea griji în filosofia lui Schopenhauer, Kirkegaard și Nietzsche.
 - e. „Grija” necesită ancorarea noastră în anonimatul unei vieți istorice, ceea ce ne îndeamnă să dăm valoare momentelor trecătoare și relative ale vieții, adorând multiplul, faptul, concretul, hazardul, destinul, rupând astfel lanțul ordinii necesare a fenomenelor, fiind gata să credem în toate superstițiile sau să învâluim totul în raționalul ipotetic al științei.
 - f. Despre „grija” omului judaic, etic, de a păstra „învățătura”, deși împreună cu ceilalți oameni înfăptuiește istoria omenirii.

¹⁴ Ființa Daseinului ca grijă.

6. Despre reîntoarcerea în cosmos ca moarte naturală sau prin actul sinuciderii, ca afirmarea unui „da” pe care îl spunem vieții.

- a. Despre reîntoarcerea în cosmos ca act de evadare din neantul în care am căutat să ne refugiem.
- b. În jurul teoriei hegeliene a neantului.
- c. Despre existență și neant.
- d. Despre neant ca expresia ideogramatică a unui irațional ce nu poate fi definit în esența sau neantitatea sa și pe care îl presupunem doar existent.

7. Despre reîntoarcerea în cosmos privită ca evadare dintr-o lume de ficțiuni, în care ne-am refugiat prin artă și religie; ca evadare dintr-o lume egocentrică într-o lume biocentrică.

- a. Despre ideea că „eul nostru transcendent”, deși tinde să transceadă cosmosul, rămâne la o cunoaștere de genul întâi, neluând act că identitatea dintre obiect și subiect, că rezolvarea problemei adecuației *rei et intellectus* nu este posibilă dacă nu readucem eul în cosmos și nu vedem că „toate actele gândirii noastre se petrec în același fel ca și în natură” (Spinoza în scrisoarea din 1665 către Olgenburg).
- b. Despre reîntoarcerea noastră în cosmos ca reluare în posesie a spațiului, după ce am revenit din timp, privit ca ieșire din cosmos, ca devenire.

8. Despre cunoașterea omului după fuga și reîntoarcerea sa în cosmos; măreția sa nu constă în ieșirea din existență, ci în reîntoarcerea în *natura naturans*, în care regăsește paradisul pierdut și cu care se identifică prin iubirea intelectuală de Dumnezeu, văzând lumea sub speță eternă și sub speță bienni.

VI

1. Despre rațiunea noastră de a fi, în sensul de a rămâne în cosmos ca oameni moisitici, solidarizându-ne cu ceilalți oameni în nevoi și bucurii, cu cei de același neam, uniți cu ei prin același destin istoric, și cu cei din aceeași familie, uniți în bine și merit, în dezonoare și ofensă (Scheller).

2. Despre rațiunea noastră de a fi, constând în păstrarea „învățăturii” etice, și nu în actul sanguin de a ucide; evreii ca mustrare de conștiință a lui *homo sapiens*, care e și *homo necans*; antisemitismul acelor rămași la concepția „metalurgică” a vieții.

VII

1. Despre reîntoarcerea din istorie în veșnicia care ne luminează cu lumina cunoașterii, beatitudinii și fericirii.

- a. Ancorarea noastră în istorie legată cu ideea suferinței și a patimilor noastre.
- b. Despre vinovăția existenței noastre istorice.
- c. Nietzsche despre nevinovăția devenirii.
 - c.1. Despre justificarea heraclitiană a lumii (*Cosmodiceea*).
 - c.2. Despre justificarea creștină a lumii (Leibniz).

2. Despre imposibilitatea unei etici, privind lucrurile prin concepția leibnizeană despre lume, considerată ca cea mai bună dintre lumile posibile.

3. Despre posibilitatea unei etici, privind lucrurile sub speță eternă, când cunoașterea noastră se contopește cu afectul iubirii intelectuale de Dumnezeu.

VIII

Despre ideea de cunoștiință nefericită în gândirea lui Hegel, Schopenhauer, Kirkegaard și Nietzsche, căreia îi putem adăuga ideea de conștiință vinovată, ca mărturie a erorii săvârșite fugind din cosmos, din divinitate, preferându-i cunoașterea transcendentă și uitând că numai ideea „totului” ne dă și posibilitatea de a rezolva problema adecuației *rei et intellectus*.

1. Hegel a fost aproape de Spinoza, sau aproape de adevăr, când a definit că „logica este expunerea lui Dumnezeu, cum este în esența sa veșnică, înaintea creației naturii și a unui spirit limitat” (*Wissenschaft der Logik*).

2. Hegel a fost aproape de adevăr când a definit filosofia nu numai ca „timpul cuprins în idei”, dar și ca sistem, în sensul că deși rațiunea fiecărui timp este prelucrată diferit, totuși rațiunea este în orice timp aceeași.

3. Discuție în jurul ideilor lui Dilthey, Rickert și M. Hartmann, Lasson și Richard Kroner și Gerhardt Krueger, asupra istoricității sistemelor de filosofie și a necesității transcenderii istorice a istoriei prin crearea sistemelor și reîntoarcerea noastră în „logosul” identificat în filosofia lui Hegel cu spiritul care este și natură (fiind „propriul său obiect”), iar în filosofia lui Spinoza, cu atributul de gândire.

IX

1. Reîntoarcerea în cosmos ca regăsire a noastră în Dumnezeu, privit ca idee înăscută: textul „lasă-te a fi regăsit de cei ce te caută mai devreme sau mai târziu: ajută-i cu mântuirea ta”.

a. Mântuirea identificată cu beatitudinea, fericirea și libertatea noastră.

b. Ce înseamnă în filosofia lui Spinoza: a sosit timpul să ne referim la sufletul nostru, fără a-l mai privi în relație cu corpul (scolia prop. XX, partea a cincea a *Eticii*).

c. Din nou despre rațiunea noastră de a fi: ea constă în aflarea adevărului că cunoașterea, virtutea, iubirea intelectuală de Dumnezeu și libertatea se împletesc în sistemul tautologic al unei lumi, în care gândire și întindere și Dumnezeu sunt totuna; pentru a ajunge la această cunoaștere este necesar să parcurgem drumul de la eșuarea cunoașterii noietice și patice, de genul întâi, la cunoașterea sub speță eternă a lumii sau a cosmosului. Această problemă s-a pus pentru Hegel și ceilalți filosofi idealști; ei n-au văzut că Spinoza că rațiunea noastră de a fi constă în cosmos; adevăr pe care Spinoza l-a dobândit în clipa în care a crezut că poate defini existența, substanța și pe Dumnezeu, în raport cu ideea „causa sui”. Adică în clipa în care a văzut totul sub un unghi monist și psiho-panteist, în predeterminarea totului, din totdeauna.

Partea a V-a

Despre eliberarea adamică sau moisitică

I

1. Vorbind de cunoașterea noietic-patică sub speță eternă și identificând-o cu virtutea am vorbit despre eliberarea noastră adamică sau moisitică, ceea ce a format în multe privințe și obiectul celorlalte părți ale lucrării; din această pricină am putea să credem că partea a cincea a lucrării este lipsită de obiect.

a. Este însă necesar să vedem în ce măsură virtutea umană poate atinge idealuri de desăvârșire, întemeindu-se pe cunoașterea de genul al treilea și descătușându-ne de orice relație a corpului cu sufletul, pe care urmează să-l privim numai în durata lui eternă.

b. Este necesar să considerăm rațiunea de a fi a omului și a lumii (considerată ca justificare în sine și în identitatea ei cu existența lui Dumnezeu); lumea își are o justificare în ea însăși, și nu în afara ei.

b.1. Din afară, rațiunea ei de a fi constă în a fi cunoscută de noi – de aceea și vorbim despre raționalitatea lumii pentru noi.

b.2. Rațiunea de a fi a lumii și a omului este și patică în același timp, de vreme ce cunoașterea, virtutea și iubirea se identifică cu unitatea naturii și se confundă cu libertatea și eliberarea noastră prin iubirea de Dumnezeu.

2. Despre justificarea omului în conștiința și fapta sa adamică, opusă conștiinței prometeice; conștiința adamică izvorâtă din iluminarea minții prin cunoașterea binelui și răului.

a. Despre existența noastră etică în lume.

b. Rațiunea de a fi a lumii apare ca un moment subiectiv introdus de noi în ceea ce este necesar și schimbător și care nici nu implică vreo rațiune sau justificare.

c. Rațiunea noastră speculativă ne spune că totul se petrece ca și cum Dumnezeu, privindu-se în atributul de gândire, ar vedea ideea „a fi”, propria sa rațiune.

c.1. Despre rațiunea de a fi a lumii „în re”.

c.2. Rațiunea de a fi a lumii se identifică cu rațiunea de a fi în noi și de a fi „în re”.

3. Rațiunea de a fi a lumii și a omului, după Maimonide.

a. Rațiunea umană este o parte din Dumnezeu.

b. Ce înseamnă să nu credem un lucru „ce nu poate fi înțeles”.

c. Despre bucuria de a cunoaște esența lui Dumnezeu într-o lume viitoare.

d. Spinoza nu s-a împăcat cu concluziile dualiste ale lui Maimonide, nici cu ideea că rațiunea de a fi a lumii ne-ar fi relevată după moarte.

- e. Despre cunoașterea acestei rațiuni, în timpul existenței noastre pământești, prin iubirea de dumnezeu.
 - f. Raționalitatea lumii a izvorât pentru Spinoza din porunca decalogală: „cunoaște pe domnul dumnezeul tău”, în măsura în care ea se referă la cunoaștere, însă și în măsura în care propoziția sugerează și ideea creației.
4. Despre reîntoarcerea noastră în tot, ca semn de a ne restitui substanței ori de câte ori cunoaștem lucrurile într-un același raport sau sub un același concept sau atribut – sau ca reversibilitate posibilă de vreme ce considerăm lucrurile sub specie aeterni.
- a. Despre reîntoarcerea etică în tot, posibilă dacă vedem de la început că umanitatea a fost o umanitate etică, întocmai după cum tot de la început este și o umanitate divină.
 - b. Despre ideea ideii comune în noi a ideii de bine ca și a ideii de dumnezeu. Despre ideea că trăirile noastre sunt ale sufletului, privit ca parte din atributul etern și infinit al gândirii.
 - c. Despre deducția că întrucât totul se petrece în și prin dumnezeu, umanitatea fiecăruia din noi ca și umanitatea întreagă este o umanitate etică și divină.
 - d. Ideea că conștiința patică a umanității există în gândirea lui dumnezeu, care se privește patic pe sine și în perspectiva adamică a binelui și a răului.
 - e. Umanitatea poate realiza o umanitate etică, întorcându-și privirile de la „metalurgie”, preferând un logos patic stringenței teoretice care măsoară, precizează și dovedește.
 - e.1. Ridiculizarea și nesocotirea acestei identificări de către Pyrrhon și Nietzsche, ca și de creștinii care preferă metalurgia sau tehnica cunoașterii etice.
 - e.2. În jurul ideii că biserica, deși în numele sfințeniei a ridicat auto-dafeuri¹⁵ și a practicat asasinatul politic și religios, a fost totuși împotriva științei, în măsura în care a fost purtătoarea unei conștiințe adamice și a văzut în știință ceea ce este rău.
 - e.3. Despre practica unui ateism ignar de către omul canait, privită și ca răzbunare a sa împotriva purtătorilor unei conștiințe patice.
 - e.4. Despre practica antisemitismului împotriva evreilor, care au văzut că cunoașterea este și iubire.
5. Fără iubire îi răpim lui dumnezeu posibilitatea de a se cunoaște prin acest atribut, după cum se cunoaște și prin atributul de gândire; sub speță eternă, iubirea este iubire intelectuală și este gândire, tautologie care nu ne mai permite să despărțim atributul de gândire de cel de iubire și nici invers, atributul de iubire de cel de gândire.

¹⁵ Ceremonie în cursul căreia cei condamnați de inchiziție pentru erezie erau puși să revină la credința părăsită. Ardere pe rug la care erau condamnați, în timpul inchiziției, cei socotițieretici.

- a. Despre deducția că nu suntem în măsură a-i răpi lui Dumnezeu posibilitatea de a se cunoaște, iubindu-se, după cum nu suntem în măsură a ne răpi posibilitatea de a-l iubi, ceea ce constituie rațiunea lumii și însăși rațiunea noastră de a fi.
- b. Încheiere: dacă am nega aceasta, am dovedi că n-am înțeles nimic din prop. VII și XII din partea a doua a *Eticii*; de asemenea, că n-am înțeles nimic din monismul și psiho-panteismul spinozist.

II

1. În legătură cu ideea că problema rațiunii noastre de a fi este una din marile probleme pe care s-a ridicat edificiul etic.

- a. Despre opinia lui Windelband că problema cea mai înaltă a filosofiei o găsim în ideea hegeliană „de a înțelege lumea ca desfășurare a tuturor determinărilor interioare ale spiritului” – așa că interpretez, ca desfășurare, că *natura naturata* a tuturor determinărilor necesare și determinate ale *naturii naturans*; ceea ce înseamnă că problema hegeliană a fost prefigurată în filosofia lui Spinoza.
- b. Despre unele prefigurări spinoziste în gândirea lui Goethe (viziunea lucrurilor sub perspectiva eternității și considerarea lor din punctul de vedere al raportului și subsumării lor sub un același atribut, viziune din care s-a născut întreaga sa concepție despre adevărat, frumos și sublim).
- c. Despre prefigurarea spinozistă din propoziția bergsoniană: „Un proces identic trebuie să fi tăiat în același timp materia și inteligența dintr-o substanță care le conținea pe amândouă” (*Les deux sources de la morale et de la religion*).
- d. Despre prefigurarea din gândirea lui Brunschvicg, prin ideea că progresul conversiunii morale a omului constă în iubirea intelectuală, care îl transportă „în sfera necesității universale, de eternă actualitate” (*Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*).

2. Sub speță eternă sau în raport cu ideea umanității noastre, problema cea mare în filosofia lui Spinoza constă în ideea de cunoaștere, în demonstrarea cunoașterii adecuate, noietică și patică a lucrurilor, adică în dezlegarea problemei adecuației *rei et intellectus* și prin aceasta în răspunsul la întrebarea cum este posibil să ajungem la perfecțiunea și libertatea noastră, care e și cea mai înaltă virtute a noastră.

- a. Despre perfecțiunea noastră privită ca idee „ca și cum”, deoarece sufletul nostru privit prin prisma cunoașterii de genul al treilea a avut toate perfecțiunile din totdeauna concomitent „cu ideea de Dumnezeu drept cauză” (scolia prop. XXXIII din partea a cincea a *Eticii*).
- b. Arătând care este problema cea mai înaltă în filosofia lui Spinoza, accentuez că însăși rațiunea noastră de a fi constă în eliberarea de orice

cunoaștere inadecuată, prin găsirea unui nou cer al adevărului, care este în același timp și un nou cer al virtuții; un cer în care cunoaștere și virtute și iubire se identifică tautologic cu unitatea naturii.

c. Prin descoperirea acestei tautologii, Spinoza a săvârșit fapta sa cea mai înaltă, deși ea este la îndemâna fiecăruia, dacă am izbuti să vedem lucrurile sub un anume raport sau să le concepem sub un același atribut.

3. Despre întrebarea lui Bergson dacă umanitatea ar putea primi misticismul.

4. Critica ideii lui Brunschvicg că umanitatea noastră divină este rezultanta unui proces echivalent cu progresul conștiinței umane, ajungând la Dumnezeu printr-un fel de conversiune morală.

5. Critica ideii lui Scheler: „este o veche idee a lui Spinoza și Hegel și a altora că existența originară devine conștientă de sine în om, în același act în și prin care omul se privește întemeiat în el” (*Die Sonderstellung des Menschen im Kosmos*).

6. Despre greșelile și exagerările lui Windelband în interpretarea filosofiei lui Spinoza.

a. Cu privire la cea mai înaltă problemă a filosofiei.

b. Cu privire la ideea că Spinoza ne apare „ca ultimul reprezentant al realismului scolastic”, ceea ce poate fi adevărat numai dacă ne referim la cunoașterea transcendentă întemeiată pe formarea conceptelor, dar este exagerat dacă vedem lucrurile din planul de cunoaștere de genul al treilea.

b.1. Întreaga controversă scolastică dintre nominalism și realism este o problemă gnoseologică, în care cunoașterea apare ca cunoaștere de genul întâi.

b.2. Afirmatia lui Spinoza: *quo magis res singulares intellegimus e o magis deo intellegimus* care deși gnoseologic se referă la cunoașterea de genul al treilea (urmărind să ajungă la esența fiecărui lucru particular), este totuși și o problemă ontologică, iar în filosofia lui Spinoza *noïema* și *ontos* sunt totuna.

c. Cu privire la propoziția lui Windelband: Spinoza a preluat de la Descartes momentul voinței prezent în orice judecată, profesând că „omul nu poate gândi fără ca în același timp să voiască”. Ceea ce este exagerat, întrucât în filosofia lui Spinoza voința nu este decât un mod al gândirii (voința și inteligența fiind totuna), iar voința nu este cauza vreunui act de voință. În filosofia lui Descartes însă, voința este liberă și este cauza actelor de voință.

d. Rațiunea noastră de a fi (de a-l iubi pe Dumnezeu), transpusă prin iubirea intelectuală de Dumnezeu în rațiunea de a fi a lumii, nu este totuna cu ideea de „rațiune universală” din filosofia lui Malebranche, întrucât nu reprezintă același lucru cu rațiunea lumii (după cum crede Windelband).

d.1. Despre caracterul psihologic al acestei „rațiuni universale”.

- d.2. Despre gândirea dualistă, creaționistă și panenteistă a lui Malebranche.
- d.3. Malebranche nu vorbește de rațiunea de a fi a lumii ca justificare a sa însăși, ca existență în noi și *in re*.
- d.4. Despre relația ocazională dintre corp și suflet, opusă ideii spinoziste despre mersul logic și necesar al lucrurilor și despre cauzalitatea imanentă a naturii.

III

1. Despre sensul existenței noastre.
 - a. Despre întrebarea platoniciană: care este scopul ultim al ființei noastre.
 - b. Întrebările kantiene despre rostul existenței umane.
 - c. Răspunsul spinozist cu privire la întrebarea: cum este posibil ca prin corelația om-dumnezeu să putem formula ceva valabil despre sensul existenței noastre și calea ce trebuie s-o urmăm spre a ajunge la fericire.
 - c.1. *De deo, homine et eiusque felicitate*¹⁶ reprezintă semnul sub care Spinoza și-a desfășurat întreaga sa filosofie.
 - c.2. Despre cunoașterea lucrurilor, după ordinea lor etică.
 - d. Virtutea constituie adevărata esență sau natură a omului, iar sensul rațiunii noastre de a fi constă și în desăvârșirea noastră prin cunoașterea dreptății imanente și legice și prin iubirea de dumnezeu și de oameni (definiția 8 din partea a patra a *Eticii*).
 - d.1. Heraclit (*Cosmodiceea*). Nietzsche, deși a văzut principiul dreptății în tot ce se întâmplă, n-a văzut totuși și principiul iubirii, îndepărându-se în felul acesta de orice interpretare etică a lumii.
 - d.2. Este timpul să privim lumea nu după ordinea faptică și temporală a lucrurilor, ci după ordinea lor veșnică și etică, eliberându-ne de cunoașterea transcendentă științifică și reîntorcându-ne la cunoașterea adamică, pe care *homo sapiens* a disprețuit-o până acum.
 - e. Ne întrebăm ca încheiere: ce umanitate am fi avut dacă în realitate, și nu utopic (după cum a imaginat Bacon în *Noua Atlantida*), umanitatea nu s-ar fi dezvoltat pe linia inteligenței științifice sau pe linia inteligenței psihologice (după cum a imaginat Bergson în *L'énergie spirituelle*), ci pe linia unui etos care nu măsoară, care nu numără, care nu cântărește și nici nu fragmentează, dimpotrivă, înțelege și iubește.
 - f. Numai Spinoza a putut da răspunsul la această întrebare, întemeiat atât pe ideea că singurul mare conținut al lumii constă în identitatea dintre cunoaștere, virtute și iubire, cât și pe convingerea că numai ele îl definesc pe om în natura și esența sa adevărată.

¹⁶ Despre Dumnezeu, om și fericirea lor.

Final. Despre slăbiciunile și puterile omului.

1. Sub aspectul comportărilor sale etice, omul este o ființă plină de vicii, săvârșind răul chiar dacă întrevade consecințele lui nefaste.

a. Întrebare: dacă suntem îndrituiți să-l condamnăm pe om pentru faptele sale rele sau dacă ele ne impun să-l îndreptăm pe calea ce duce la îndeplinirea binelui.

b. Omul săvârșește răul ca și binele, dintr-un îndemn și o pornire proprie interioară.

c. Întrebare: dacă ne putem opune răului, pe care omul îl săvârșește cu ușurință.

c.1. Dacă ne putem opune răului „acestei lumi” [*sters*: fiind natura noastră ca răul să existe].

c.2. În legătură cu ideea de „felix culpa” adamică, în sens judaic și în sens creștin (Sf. Augustin, Saint Thomas).

c.3. Ideea că este vicios cel plin de defecte și este virtuos cel plin de calități.

c.4. Putem dori numai ca răul să nu covârșească binele, încercând să înfrângem răul, fără a ne mai referi la vreo știință sau filosofie, ci din simplu îndemn al conștiinței, care pune o stavilă înclinațiilor noastre rele.

2. Despre îndeplinirea datoriei și neîmpotrivirea noastră față de rău, obișnuindu-ne să tolerăm înclinațiile pe care le socotim rele (Kant, Leibniz, Spinoza, Scheler).

a. Despre desăvârșirea omului prin prețuirea de sine și a valorilor pe care le creează.

b. Despre farmaconul spinozist de a ne elibera de pasiuni și afecte.

3. Despre preferințele noastre față de omul cu calități și disprețul nostru față de omul cu vicii și defecte.

a. Dacă preferința aceasta și disprețul pe care îl manifestăm sunt justificate.

b. Analiza acestor preferințe față de:

b.1. Omul cu calități și fără defecte.

b.2. Omul cu calități și cu defecte.

b.3. Omul fără calități și cu defecte.

b.4. Omul fără calități și fără defecte.

4. Întrebarea: dacă omul poate găsi un corectiv destinului său tragic de a ucide sau dacă omul privit nu atât în puterile rațiunii sale, când mai ales slăbiciunile sale, nu le poate înlătura sau depăși și prin altă modalitate mai eficientă decât aceea a desăvârșirii sale, punând preț pe altă cunoaștere a lumii decât pe cunoașterea ei științifică sau tehnică, punând preț pe cunoașterea adamică sau moisitică. Găsirea și acestei modalități a format obiectul celor cinci părți ale lucrării, culminând cu glosa în jurul prop. XXXII și XXXIII din partea a cincea a *Eticii*.