

ARGUMENTUL ONTOLOGIC ÎN SISTEMUL FILOSOFIC AL LUI SPINOZA

ȘTEFAN-DOMINIC GEORGESCU

The Ontological Argument in Spinoza's Philosophical System. The paper presents and examines the ontological argument as understood by Spinoza. The main point is that Spinoza's perspective, although not a classical one, serves to the overpassing of some difficulties that were met by Anselm and Descartes. The main argument is that the interpretation of the ontological argument starting from substance and existence as ontological determinations that are closely related may help to better understand the philosophical relevance of this famous argument.

Key words: ontological argument, substance, existence, necessity, accident

Deși, de obicei, argumentul ontologic este asociat cu nume ca Anselm, Descartes sau Kant, varianta spinozistă a acestuia are cel puțin două merite: primul constă în aceea că este expresia unei atitudini filosofice sistematic elaborate și, prin aceasta, trimite către și influențează majoritatea problemelor filosofice perene cum ar fi: existența lui Dumnezeu, posibilitatea și fundamentarea cunoașterii, relația ființă-gândire, problema spirit-corp, raportul universal-individual, etc; al doilea merit, major probabil, este că repune în cu totul alți termeni chestiunea demonstrării existenței lui Dumnezeu, dând un răspuns ce pare să evite dificultățile tentativelor anterioare. Prin încercarea de față propunem un dublu obiectiv: i) reconstruirea argumentului prin așezarea sa în sistemul filosofic spinozist și dezvăluirea arhitectonicii demonstrative care solicită și conduce la necesitatea argumentului; ii) explicitarea-interpretarea argumentului prin evitarea anacronismelor întâlnite în literatura de specialitate, dar și prin eliminarea deplasărilor semantice care au dus la neînțelegeri, critici și respingeri ale variantei spinoziste a argumentului ontologic. Teza către care vor converge liniile argumentative va fi aceea că argumentul ontologic, în varianta lui Spinoza, se discută în termenii în-sinelui care iese din sine. Mai precis, substanța, care este în sine, neraportată, iese din sine spre a fi pentru sine, existență. Existența, neseperată și neseperabilă de substanță, este în substanță, adică în Dumnezeu. Astfel, Dumnezeu are în sine, ca propriul său, existența sa, dar și existența a orice altceva care, în primă instanță, nu este Dumnezeu. În final, se va dovedi că, de fapt, în acord cu sistemul spinozist, totul este în Dumnezeu și că se poate vorbi numai despre Dumnezeu și existența divină.

Substanța

În variantă spinozistă întrebarea ontologică prin excelență „Ce există în ultimă (sau primă) instanță ca temei a toate cele ce se manifestă?” are un răspuns

simplic: substanța¹. Concept central, în jurul acesteia se articulează sistemul filosofic. Ne fiind vorba de vreo inovație, înțelesul acestui concept are raportare istorică la cel puțin doi gânditori: Aristotel și Descartes și, prin ei, la două atitudini filosofice care domină secolul al XVII-lea: știința scolastică și știința nouă.

Pentru Aristotel substanța (*prōtē ousia*) este individualul absolut², care nu se spune despre nimic, subiect (*hypokeimenon proton*) prin excelență și nicicând predicat³. Ca *topos* al accidentului, este ceea ce nu are loc în *logos*, dacă *logos*-ul este definiția⁴: diferența între speciile ultime și individuale este accidentul, care nu poate fi în definiție; prin urmare, în afară de vizare, de indicare fizică, deci ca simplă prezență, substanța nu se poate spune. Prin contrast, Spinoza consideră substanța ca universal absolut⁵; individualul, ca fiind contingentul, nu este adevărat, ci doar sursă a falsului. De aici, nu viața, experiența trăită absolut individuală, ci contemplarea *sub specie aeternitatis* este cunoaștere⁶. Cele ce sunt se concep numai ca moduri ale universalului absolut, care este substanța, una, eternă, indivizibilă⁷. Ca rezultat, problema lui „a fi” se pune diferit: cele ce nu sunt prin sine și nu pot fi altfel au existența dependentă de substanță; modurile sunt ale substanței și nu sunt decât astfel: anterioritate a universalului, chiar tiranie. Istoric, se poate vorbi despre întoarcere nu la Platon, ci la Parmenides⁸. Substanța însă, ca universal absolut din care toate provin și unde toate se întorc, are un alt „a fi”. Ea nu este prin altul, neavând alteritate. Fară diferență, nimic nu i se poate opune. Este numai prin sine. Problema este aici a ființei: cum este substanța, dacă faptul său de a fi este independent? În acești termeni vom așeza discuția: ce fel de a fi are substanța? Dacă substanța este radical primă, atunci ființa sa, felul în care este, nu poate fi același cu felul în care sunt modurile. Considerăm că numai dacă o distincție între „ființa” lui Dumnezeu și „ființa” celorlalte lucruri se face, atunci argumentul ontologic recâștigă valoarea sa⁹; a aprecia că „Dumnezeu există” spune exact același lucru despre obiectul „Dumnezeu” la fel cum „Tigrii există” spune despre obiectul „tigrii” pare cel puțin suspect. Aceasta deoarece nu este pur și simplu vorba despre un obiect, ci despre ființa absolută, origine și final a tot și toate. Se va dovedi, pâna la final, că este vorba numai despre „a fi”-ul divin, celelalte moduri primind de la Dumnezeu ființa.

¹ Vezi Roger Scruton, *Spinoza*, Humanitas, București, 1996, p. 51.

² Vezi Gheorghe Vlăduțescu, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, Paideia, București, 2001, p. 510.

³ Vezi Aristotel, *Categorii*, Moldova, Iași, 1995, pp. 5-6.

⁴ Vezi Aristotel, *Organon II, Analitica secundă, II, 7-10*, Iri, București, 1998, pp. 193-202.

⁵ Fiind infinită, eternă, origine a toate, etc. Vezi Benedicti de Spinoza, *Ethica I*, Prop. 6, ed. lat., on-line.

⁶ Vezi Roger Scruton, *op. cit.*, nota 1, pp. 68-69.

⁷ Vezi Benedicti de Spinoza, *op. cit.*, nota 4, Ax. 1, Prop. XV.

⁸ Cf. G.W.F.Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei II*, Editura Academiei Române, București, 1964, pp. 442-443.

⁹ Vezi Albert Rivaud, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, Felix Alcan, Paris, 1906, p. 80. Autorul francez consideră că existența este pentru substanță o determinare imediată, iar pentru celelalte lucruri este mediată, depinzând de Dumnezeu.

Distincția deci, între „a fi” al lui Dumnezeu și „a fi” al celorlalte, dacă acestea sunt separate de Dumnezeu, este între ființă și neființă.

Substanța este ca *universal*. Modurile sunt ca individual, ca lucruri concrete. Argumentul ontologic, în variantă spinozistă, face diferența: substanța este prin sine¹⁰. Iar aceasta blochează orice altă întrebare. A căuta dincolo de substanță o explicație a sa nu are sens, este imposibilitate. Cum s-a precizat, aceasta constituie o primă trimitere la o majoră problemă a filosofiei: individualul. Din perspectivă individuală se mai poate încă întreba: cum știi că există așa ceva ca substanța? Răspunsul, radical vorbind, nu se poate da de aici: ar fi o justificare împotriva legilor firii, adică a universalului de pe poziții individuale. Dacă Spinoza ar fi acceptat o astfel de întrebare, atunci s-ar fi contrazis: a considera că accidentalul, contingența, poate justifica pentru sine universalul ar fi o devalorizare a universalului; cu alte cuvinte, ceea ce este contingent nu poate justifica universalul și necesarul pornind de la sine; Dumnezeu nu-și ia ființa de la individuale. Pentru a ști că substanța este în mod necesar și că nu poate să nu fie, se cere o deplasare a celui ce întreabă: de la individual la universal, iar nu o „explicație convingătoare”, o evidență subiectivă; aceasta deoarece numai universalul care se concepe pe sine și concepe și ceea ce este particular este locul înțelegerii depline a necesității (vom vedea ulterior că Dumnezeu se înțelege ca fiind cu necesitate tocmai pentru că se concepe pe sine și pentru că în El ființa și gândirea, întinderea și gândirea, la fel ca toate perechile de opuși, coincid). Considerăm că acesta este un prim argument pentru teza că Spinoza modifică fundamental argumentul. Traducerea în termenii săi ar fi astfel: perspectiva individuală este *cognitio ab vaga experiantia*¹¹. De aici nu se poate recunoaște substanța ca fiind în mod necesar. Al doilea tip de cunoaștere (sau cogniție — disputa asupra traducerii este, pe undeva, sterilă)¹² este *ratio*, ca înțelegere a tipurilor de cauze ce conduc la necesitatea care guvernează lumea. Cele ce sunt, modurile, sunt cunoscute în necesitatea lor ca fiind în substanță și decurgând cu necesitate din ea. De precizat aici, cu intenția de a reveni, că ființa modurilor este rezultat al conceperii lor de către substanță, sau Dumnezeu. Dumnezeu este cel ce concepe modurile, ființa lor depinzând de El tocmai prin concepere. *Scientia intuitiva* este cunoașterea din perspectiva universalului: a ști că substanța este și că este cu necesitate. Acesta ar reprezenta punctul de vedere divin.

Important aici este că Spinoza refuză să dea o evidență subiectivă¹³ a existenței lui Dumnezeu. Întrebarea cu privire la substanță, adică la Dumnezeu, este cea căreia i se răspunde prin argumentul ontologic. Varianta spinozistă nu dă un răspuns care să convingă, subiectiv, că Dumnezeu există; nu acesta este rolul argumentului ontologic și anume să dovedească discursiv, plecând de la premise subiectiv acceptate, că există substanță¹⁴. Din perspectivă individuală, orice răspuns

¹⁰ Vezi Benedict de Spinoza, *op. cit.*, nota 4, Def. III.

¹¹ Pentru cele trei grade de cogniție sau cunoaștere, vezi John Cottingham, *Raționaliștii*, Humanitas, București, 1998, pp. 84-92.

¹² Vezi John Cottingham, *op. cit.*, pp. 86-87.

¹³ Vezi Roger Scruton, *op. cit.*, p. 79 și *passim*.

¹⁴ Vezi *infra*. Pentru că universalul nu poate fi justificat pornind de la individual. Dumnezeu, pentru a fi, nu depinde de individual. Individualul, pentru a fi, depinde de Dumnezeu.

mai deschide o întrebare. Înțelegerea și acceptarea faptului că substanța există presupune o deplasare, iar nu o plasare interogativă a individului contingent în afara substanței; deplasarea ar fi deci spre universal, prin părăsirea contingenței (atragem atenția aici din nou asupra convingerii lui Spinoza că viața, ca fiind experiență subiectivă, trebuie separată de cunoaștere; aceasta pare să fie în concordanță perfectă cu cele de mai sus)¹⁵. Cum s-a precizat, a ști că Dumnezeu este cu necesitate nu poate fi o convingere subiectivă.

Pornind de la contrastul cu aristotelismul am arătat cum se articulează argumentul ontologic, dar și relevanța sa pentru problema individualului și a cunoașterii. Asupra acestor aspecte vom reveni.

Tradiția aristotelică a fost provocată, înaintea lui Spinoza, de Descartes. Conceptul substanței, în accepție spinozistă, își are originea, în mod evident, și în filosofia carteziană. Ceea ce la Descartes era substanță, la Spinoza devine atribut. Tăietura ontologică, deci de conținut, proprie cartezianismului, este transformată de Spinoza în tăietură formală, la nivelul atributelor care exprimă esența substanței. Descartes vorbise, inițial cel puțin, de două substanțe: *substantia cogitans* și *substantia corporealis*¹⁶. Totuși, în ultimă instanță, el anunțase deja doctrina lui Spinoza modificând înțelesul conceptului: substanța nu era ceea ce există numai prin sine, ci ceea ce are nevoie doar de Dumnezeu pentru a fi¹⁷. Dacă, în opoziție cu Aristotel, filosofia lui Spinoza adusese clarificări cu privire la problema individualului, în opoziție cu Descartes problema relației spirit-corp va fi cea abordată. Descartes nu putuse lămuri cum comunică cele două substanțe. În lectură spinozistă, două substanțe ce au esențe diferite nu pot avea nimic în comun¹⁸. Mai mult, nu pot exista două substanțe¹⁹. Prin definiția carteziană, unitatea substanțială, de conținut, este anunțată: cele două substanțe există numai prin Dumnezeu. Spinoza, care considera substanța ca fiind numai prin sine²⁰, nu putea accepta această definiție. Substanța fiind Dumnezeu, problema spirit-corp nu mai este insolubilă. Gândirea și întinderea sunt esențe ale substanței²¹, la nivel formal. Unitatea lor și, implicit, legătura sunt substanțiale, deci de conținut. Ele sunt numai două forme sub care este și este conceput același conținut.

În ce privește argumentul ontologic, Descartes vorbise despre Dumnezeu ca fiind ființa perfectă ce are toate perfecțiunile, deci și existența²². Toate celelalte lucruri, chiar și substanțele, își au obârșia în Dumnezeu și există numai prin el.

¹⁵ Vom demonstra că miza argumentului ontologic în variantă spinozistă este tocmai respingerea contingenței. Vezi și John Cottingham, *op. cit.*, p. 135 și urm.

¹⁶ Cf. John Cottingham, *op. cit.*, p. 122.

¹⁷ *Ibid.*, p.122.

¹⁸ Vezi Benedicti de Spinoza, *op. cit.*, nota 4, Prop. II.

¹⁹ *Ibid.*, Prop. V.

²⁰ Vezi nota 8.

²¹ Ca atribute ale substanței, gândirea și întinderea exprimă esența ei infinită. Vezi Benedicti de Spinoza, *op. cit.*, nota 4, Def. IV, și Roger Scruton, *op. cit.*, p. 63 și urm.

²² Vezi René Descartes, *Meditația a V-a*, în *Meditații despre filosofia primă*, Humanitas, București, 1992, pp. 281-287, și *Discurs asupra metodei*, Paideia, București, 1995, pp. 42-51.

Concepția carteziană scăpase din vedere nu neapărat ceea ce s-a numit ulterior „împătrirea termenilor silogismului” sau faptul că existența nu este o perfecțiune sau un predicat real; Descartes nu spusese ce fel de „a fi” are Dumnezeu. Spinoza vorbește despre aceasta când definește *causa sui*²³: substanța este prin sine, nu prin altceva, și este cauză de sine (mai degrabă își are în sine rațiunea de a fi). Cartezianismul unise mecanic, exterior am spune, esența divină și existența. Dacă tăietura între substanța întinsă și cea cugetătoare este una ontologică, deci de conținut, atunci ființa substanței este în afara ei: substanțele nu sunt numai în sine ci, opuse fiind, conțin esențial raportarea reciprocă, adică alteritatea, negarea esenței lor, ceea ce duce la aceea că faptul lor de a fi nu provine numai din sine, ci și din alteritate. Substanța întinsă și cea cugetătoare exprimă, cum ar spune Spinoza, nu două esențe diferite ale aceleiași substanțe, ci două substanțe ce nu pot avea nimic în comun. Ar însemna, atunci, că substanța absolută, care este Dumnezeu, dă naștere la două substanțe diferite atât ca formă, dar mai ales în ceea ce privește conținutul. Coincidența celor două substanțe în Dumnezeu este imposibilă de vreme ce ele, atât la nivelul formei, cât și la cel al conținutului, sunt separate. Descartes nu se îndoia că atât substanța întinsă cât și cea cugetătoare există²⁴. Sursa existenței, a ființei lor, este Dumnezeu. Prin urmare, anterior lor, în ordine logică, dar și ontologică (aceste două tipuri de ordine, la Spinoza, coincid), putem vorbi despre ființa lor, ce se originează în Divinitate. Prin urmare, trebuie să putem vorbi și despre ceva ce ele au în comun, și anume ființa lor în Dumnezeu. Dar am văzut că, atât logic, cât și ontologic – adică atât în ceea ce privește forma, esența, cât și conținutul –, ele nu au nimic în comun; cel puțin aceasta se înțelege prin tăietura ontologică. Dacă lucrurile ar sta altfel, nu mai este clar de ce există o problemă spirit-corp, adică problema modului în care cele două substanțe intră în contact. Existența celor două substanțe, ființa lor în Dumnezeu, devine astfel o imposibilitate. Obârșia lor nu mai poate fi Divinitatea. Urmând această ordine, se vedește că existența este livrată Divinității numai ca ultimă soluție care, de fapt, dă naștere la probleme încă mai mari. Revenind la cele spuse mai sus, dacă o diferență între existența Divină, între ființa lui Dumnezeu, și existența celorlalte lucruri nu se face, rezultatul este fie că există numai Dumnezeu, fie că existența substanțelor nu depinde de Dumnezeu, fie că existența ca atare este contradictorie, deci nu poate aparține lui Dumnezeu. Dacă existența divină, ființa lui Dumnezeu, este diferită de existența celorlalte lucruri, atunci argumentul ontologic în varianta carteziană ia o altă formă: conceptul lui Dumnezeu include atât existența sa cât și existența celorlalte lucruri. Conceptul unui lucru nu include existența aceluia lucru, dar aceasta nu pare să conteze prea mult; aceasta deoarece, chiar dacă ar fi conținut-o, tot nu ar fi fost necesar. Pentru că necesar este numai Dumnezeu, al cărui concept conține tipul de existență divină, singurul tip de existență a cărei conținere în conceptul unui lucru l-ar face pe acesta necesar. Un obiect ar fi fost necesar numai dacă ar fi conținut în conceptul său această existență ca fiindu-i proprie lui, deci dacă ar fi conținut esențial existența divină. Se pare că argumentul ontologic ar fi fost un

²³ *Ibid.*, Def. I.

²⁴ Pentru argumentul cartezian că și substanța întinsă există *vezi* René Descartes, *Principiile filosofiei*, Iri, București, 2000, pp. 121-122.

truism banal: obiectele, fie că își conțin sau nu existența lor de obiecte, nu sunt necesare; Dumnezeu, care conține esențial ființa, existența divină, nici nu ar fi putut să nu o conțină, de vreme ce ea este divină, adică este chiar a Lui. Deci, dacă se menține tăietura ontologică între substanța întinsă și cea cugetătoare și dacă, în plus, se afirmă că ele își au existența în Dumnezeu, atunci dificultățile par a fi covârșitoare.

Spinoza, prin mutarea întinderii și gândirii de la nivel ontologic, de conținut, la nivel logic, de esențe, formal deci, nu ar avea probleme în a accepta diferența între ființa lui Dumnezeu și ființa celorlalte lucruri. Numai că, la limită, ele tot ar ajunge să coincidă. Se evită, însă, forțările carteziene. Aceasta deoarece, prin însăși modul de înțelegere a substanței, Spinoza face din ea conținutul absolut, universalul neformat în primă instanță. Fără îndoială, substanța are în sine toate atributele infinite care exprimă tocmai esențialitatea ei infinită²⁵. Cert este însă și că esențialul, deci formalul, este nu exterior, ci din substanță, ca definitoriu pentru ea²⁶. Descartes dăduse impresia, prin tăietura ontologică, că esența fiecărei substanțe îi era atașată mecanic; Spinoza o face să iasă din substanță, deci să *ex-prime* felul de a fi al substanței (este discutabil dacă *ex-sistența*, în ontologia spinozistă, ca ieșire din sine a ceea ce este în-sine, mai este posibilă). Cu alte cuvinte, ființa substanței, sau a lui Dumnezeu, este dată de fiecare dintre atributele sale esențiale și infinite. Tocmai această ieșire din ceea ce este în sine – substanța sau Dumnezeu – a ceea ce este esențialitate – deci ființă – constituie sensul concepției (sau concepției). Vom lămuri aceasta mai jos. Revenind, ființa substanței, deci atributele sale, formale, sunt ale sale, din sine. Modurile, la rândul lor, sunt prin substanță și sunt concepute prin ea. A fi prin substanță înseamnă deci a-și avea esențialitatea, ființa, formalul, în substanță și nu în sine. A fi concepute prin ea înseamnă a fi rezultat al ieșirii din sine a conținutului absolut, care este substanța. Ieșirea din sine a substanței se face însă nu într-o alteritate, ci tot în substanță, deci conținutul își dă forma. Amintim aici critica hegeliană la adresa spinozismului, potrivit căreia totul iese din și recade în substanță fără a permite opoziția, cu alte cuvinte creația²⁷. După cum Spinoza însuși pare să creadă, există o singură entitate, care nu are nici o alteritate: Dumnezeu²⁸. Ființa celorlalte lucruri este tot ființa lui Dumnezeu, iar celelalte lucruri sunt tot Dumnezeu. Substanța este totul, fără alteritate, cum am precizat. La limită, ființa lucrurilor și ființa lui Dumnezeu coincid. Ceea ce pare a se opune, totuși, măcar în subtext, acestei tiranii a universalului este contingentă. Modul de a ființa a ceea ce este contingent este neființa.

În această ordine de idei, contingentul este individualul absolut, accidentalul, cel despre care, așa cum am precizat, Aristotel spunea că nu are loc în *logos*, dacă *logos*-ul este definiție: nu se poate defini individualul. Spinoza pare să fie în acord cu acestea, mai ales dacă apreciază că există necunoaștere, contingentă, falsitate. De vreme ce substanța este adevărul lucrurilor, necesară, eternă, etc. ea nu este contingentă; altminteri nu ar mai fi avut în sine necesitatea. Spinoza exilează principiul individualității,

²⁵ Substanța având toate atributele, niciunul neputând să-i fie negat. Vezi Benedicti de Spinoza, *op. cit.*, nota 4, Def. VI.

²⁶ Cf. G.W.F.Hegel, *op. cit.*, p. 446.

²⁷ Vezi G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei II*, Editura Academiei Române, București, 1964, pp. 443-444.

²⁸ *Ibid.*, p. 449.

deși Descartes îl avusese în vedere. Totuși, și Descartes explicase că sursa ignoranței se află în neființă. Contingentul, în variantă spinozistă, pare deci să *mu fie*, de vreme ce ființa, ca esențialitate infinită, formă deci, este a substanței: atât ființa lui Dumnezeu, cât și a celorlalte, dar care sunt una dacă rezultatul este că Dumnezeu se identifică, până la urmă, cu creația sa. În afara ființei, contingenta nu este, pentru că, dacă ar fi, ar trebui să fie prin și în substanță. Prin urmare, ființa contingentei este neființa.

Rezultat paradoxal, dar care confirmă cele spuse mai sus: Spinoza se reîntoarce la Parmenides. Diferența constă în aceea că principiul individualului, pus de Aristotel și reafirmat de Descartes, va avea o revenire remarcabilă la Leibniz²⁹, rezistând forței universalității spinoziste. Explicabil, iată, de ce Leibniz respinge argumentul ontologic: se pare că argumentul ontologic nu se poate reconcilia, totuși, cu individualitatea. Dacă lucrurile stau astfel, atunci revelarea substanței ca subiect, proiectul hegelian care și încheie filosofia modernă³⁰, ar putea aduce unele lămuriri.

Înainte de a aborda problema conceperii și a conceptului, este necesară o precizare terminologică. Am folosit, cel puțin aparent, „*existența*” și „*ființa*” ca sinonime. Acest fapt se datorează lui Spinoza însuși. În prima definiție a primei cărți a *Eticii* el definește ca fiind *causa sui*, acel ceva a cărui esență include existența. Substanța, ca atare, este conținutul absolut; atributele sunt esența substanței, felul ei de a fi, forma. Ieșirea din sine a substanței, a ceea ce este în sine, este existența. Este vorba deci, despre ieșirea din sine a conținutului spre forma sa. Ieșirea ar trebui, însă, să se facă într-o alteritate; ceea ce, la Spinoza, nu se petrece. Forma este a conținutului și din el. Existența, în sens tare, ar fi fost posibilă numai dacă forma și conținutul și-ar fi fost, reciproc, străine. Dar, de vreme ce nu este cazul, existența (ieșirea din sine a substanței) și ființa (ca esențialitate) coincid și sunt în substanță, cum dovedește și argumentul ontologic. Asupra acestora vom reveni.

Conceperea

Revenind cu explicația conceperii, trebuie precizat, în primă instanță, ce nu este aceasta. Conceperea nu este o activitatea psihologică individuală care să aibă ca rezultat un concept, în accepțiune contemporană. O astfel de înțelegere a conceptului la Spinoza ar fi un anacronism. În civilizația occidentală, problema individualului de-abia apăruse ca fundamentală pentru filosofie, odată cu Descartes. Este adevărat că și Aristotel vorbise despre aceasta, iar perioada medievală fusese dominată de cearta universaliiilor. Dar de aici pâna la a afirma că se poate vorbi despre conștiința individualității și, implicit, despre gândire, ca activitate psihică privată, este mult. Individualitatea, ca valoare metafizică absolută, se va impune la sfârșitul perioadei moderne³¹, iar individualismul va constitui filosofia dominantă în perioada contem-

²⁹ Inaugurat în modernitate de Descartes, abandonat complet de Spinoza și reluat de Leibniz, principiul individualului pare să fie una din problemele perene ale filosofiei. Vezi și G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 442 și urm.

³⁰ Idem, *Fenomenologia spiritului*, Iri, București, 1995, *Prefață*.

³¹ Odată cu elaborarea sistemului hegelian, în care poziția privilegiată este a subiectului absolut (care este și substanță). Vezi *Fenomenologia spiritului*, loc. cit.

porană. Gândirea, cugetarea ca atare, are de-a face cu universalitatea. Nici la Aristotel, nici la Descartes și nici la Spinoza gândirea nu este activitate psihică în sens contemporan. Aristotel vorbește despre *logos* ca despre universal, excluzând din acesta substanța individuală. Descartes face din gândire esența substanței cugetătoare. Iar Spinoza face din ea atribut infinit al lui Dumnezeu, deci nicidecum al omului considerat ca individual. Mai mult, Spinoza precizează că a cunoaște este a contempla *sub specie aeternitatis*, iar nu a avea o perspectivă individuală asupra unor fapte reale³². Reamintim, din nou, credința lui în lipsa de relevanță a vieții și necesitatea reînțoarcerii spre universalitate, care este substanța. Sursa contingenței aparente din lucruri este, de fapt, datorată acestei perspective individuale; dacă lucrurile ar fi cunoscute în necesitatea lor, atunci contingența nu ar mai exista; deci, obârșia contingenței nu poate fi substanța, ci opusul ei, individualul pur, viața trăită, experiența, etc. Prin urmare, dacă astfel înțelegem conceperea, atunci argumentul ontologic revine în atenție: necesitatea substanței ca având gândirea ca atribut esențial este probată. Numai dacă gândirea este considerată ca aparținând individualului contingent, este imposibil să se mai înțeleagă de ce Dumnezeu este necesar și își are în sine ființa, existența sa.

Pe scurt, Spinoza nu consideră că poate fi vorba despre vreo concepere a universalului, a substanței, de către individualul contingent. „A concepe” nu este a avea o idee asupra a ceva, sau o reprezentare subiectivă în imaginație. La întrebarea „cine concepe?”, răspunsul spinozist este: „substanța”. La „ce concepe?”, se răspunde cu: „tot”. Dumnezeu, adică substanța, concepe tot, cum am arătat mai devreme. Concepând tot, de fapt se concepe pe sine, în mod necesar. Aceasta se explicitează astfel: plecând de la dublul înțeles al lui „a concepe” și anume „a înțelege”, dar și „a face”, se ajunge la concluzia că Dumnezeu se înțelege făcându-se și se face înțelegându-se. Creație de sine din sine a substanței, deci, conceperea este, în același timp, gând și act. Dându-și din sine ființă tocmai prin concepere, deci din conținut propria formă, substanța are în conceptul ei propriul fapt de a fi. Spre deosebire de celelalte lucruri care, cel puțin din perspectivă umană, nu au în sine propria rațiune de a fi, tocmai deoarece conceperea se face de către Dumnezeu, conceptul de Dumnezeu, ca rezultat al concepției — și nu ca simplă reprezentare mentală a unui act, cum este acum consacrat — își are în sine rațiunea de a fi. Cu alte cuvinte substanța, ca în-sine absolut, ca universal și obârșie a toate, își are în sine modul său de a fi, ființa sa, ca esențialitate. Aceasta se vedește acum și prin raportare la cele mai sus afirmate: atributele, ca esențe infinite ale substanței, ca forme deci, sunt ale substanței și din substanță, nu sunt exterior atașate. Dacă gândirea și întinderea *ex-primă* esența infinită a lui Dumnezeu, atunci cu siguranță ele *ex-primă*, deci dau în exterioritatea logică și gnoseologică (la nivel logic, ca esențialitate, iar la nivel gnoseologic, ca posibilitate a cunoașterii de către un altul) ceea ce este în sine. Ființa substanței, ca gândire și întindere, este, prin urmare, în substanță. Am argumentat mai devreme că gândirea și întinderea sunt ființa substanței, principiul formal: de aici decurge acum conținerea acestora în conceptul substanței. Substanța se concepe pe sine ca fiind în două feluri: ca gândire și ca în-

³² Vezi John Cottingham, *op. cit.*, p. 89.

tindere. Acestea fiind ființa, în dublu aspect, și exprimând, cum am precizat, esența substanței care este radical conținută în substanță, rezultă că din însuși conceptul substanței, înțeles în mod adecvat ca rezultat al conceperii, rezultă ființa sa.

În această lectură argumentul ontologic este incontestabil tare. Erorile interpretative pleacă de la cel puțin două neînțelegeri: considerarea conceptului ca o alăturare mecanică arbitrară de calități sau proprietăți, și nu ca un conținut care își concepe forma din sine, forma sa fiind chiar ființa sa; considerarea existenței substanței ca exterioară acesteia tocmai prin punerea problemei existenței substanței cu ignorarea faptului că substanța, ca origine radicală a lucrurilor, este anterioară existenței³³, această greșeală fiind, deci, punerea formei goale înaintea conținutului.

Obișnuința care a generat aceste erori, dar și altele, este aceea de a considera ordinea lucrurilor diferită de ordinea ideilor³⁴. Acest clișeu este strâns legat de considerarea gândirii nu ca atribut infinit al substanței, ci ca atribut sau calitate a individualului. Pentru că dacă se consideră astfel, este clar că se poate vorbi de două tipuri de ordine: logică și ontologică. Ceea ce se neglijează este că gândirea, logicul ca atare, este singurul loc al ordinii. Plasarea gândirii în individual permite separarea celor două tipuri de ordine; ceea ce la Spinoza nu este cazul, deoarece gândirea este atribut infinit al lui Dumnezeu. Orice ordine este logică, gândirea fiind principiul formal care se impune asupra principiului material, care este conținutul, variantă susținută și de Aristotel (inclusiv la nivel biologic, unde principiul masculin este forma, ca principiu activ, cel care impune o esență, iar principiul feminin este materia, cel ce suferă această impunere, principiul pasiv, ca derivat al lui *pathos*)³⁵. Nu se poate vorbi, din perspectiva universalului absolut care este substanța, de o ordine logică și de una ontologică³⁶. Ordinea întinderii, considerată ca pasiv, este ordinea gândirii, considerată ca activ. Unirea celor două principii, activul și pasivul, sau masculinul și femininul, conduce la concepție (sau concepere), care are ca rezultat conceptul, despre care s-a discutat mai sus. Nu putem găsi niciunde un motiv pentru a considera că s-ar putea să fie vorba despre două tipuri de ordine. Dacă se acceptă că singura ordine posibilă este *sub specie aeternitatis* și nu *sub specie durationis*, atunci înseamnă că, pe măsură ce se merge de la universalitatea substanței spre contingenta individului, se pierde ordinea, pierdere care este dublată, fiind identică, de pierderea ființei, care rămâne în substanță. Dacă ceea ce este contingent nu are adevăr și realitate, deci nu are ființă,

³³ Anterioritatea lui Dumnezeu în raport cu existența este argumentată și de André Darbon în *Études Spinozistes*, Paris, PUF, 1946, p. 113. Dumnezeu, ca sursă a esenței și existenței, trebuie, pentru a putea da existență celorlalte lucruri, să o aibă el mai întâi.

³⁴ Așa cum face Roger Scruton, considerând că identitatea între ordinea lucrurilor și cea a obiectelor este o presupunere ascunsă. Vezi Roger Scruton, *op. cit.*, p. 42 și *passim*.

³⁵ Vezi Aristotel, *Metafizica*, Paideia, București, 1998, I, 9.

³⁶ Cf. Régis Jolivet, *La notion de substance*, Gabriel Beauchesne, Paris, 1929, p. 149. Autorul francez susține că argumentul ontologic face trecerea de la ordinea logică la cea ontologică. Ceea ce vom dovedi că nu este posibil, de vreme ce între cele două nivele este o unitate nemijlocită. Eventual, se poate accepta că diferențele țin numai de cuvinte, „logic” și „ontologic” fiind două nume pentru același.

nu poate să existe, nu putem vedea unde este acea ordine ontologică despre care s-ar spune că ar dubla ordinea logică. În plus, Spinoza apreciază că ordinea ideilor este ordinea lucrurilor, tocmai spre a atrage atenția că una provine și se identifică evident cu cealaltă, fără a fi vorba de vreo separație între ele. În plus, ordinea gândită nu este dată exterior ordinii lucrurilor, ci provine chiar din substanță, ca esență și rațiune a acesteia de a fi. Astfel, ordinea ontologică și ordinea logică, din perspectiva substanței, coincid.

Prin urmare, dacă apreciem că ordine ontologică și ordine logică sunt două nume ale unui același, putem explicita identitatea atributelor gândire și întindere în substanță. Formal, ele ar trebui să difere, cum am precizat mai sus. Din perspectiva absolută ele sunt identice, fiind esențe ale aceleiași substanțe. Ceea ce i s-ar fi putut reproșa lui Spinoza este că identitatea celor două este nemijlocită. Pentru a face posibilă conceperea, trebuie să se petreacă unirea principiilor opuse, masculin și feminin, sau formă și conținut. Dat fiind că în substanță ele coincid, se identifică fără a se opune, se pare că substanța nu poate ieși din sine spre a concepe. Liniștea eternă a substanței nu poate fi în nici un fel tulburată de vreo opoziție care să genereze concepția. Deci, se pare că substanța nu concepe nimic, nici măcar pe sine. Prin urmare, nu poate exista un concept al substanței, concept care ar fi rezultat al unei concepții. Singură perspectiva individualului absolut, contingent și accidental, poate justifica procesul lumii, devenirea. O primă consecință ar fi cea teologică: este legitimă întrebarea cum mai este posibilă crearea lumii, nașterea lui Christos, dacă Dumnezeu nu concepe. Aceasta pentru că nu se poate vorbi despre nici o rațiune care să determine pe Dumnezeu să conceapă, din moment ce totul este de la bun început în liniște eternă, fără opoziție. Dacă se acceptă creația, atunci fie ea este irațională, caz în care Spinoza ar trebui să renunțe la întreg sistemul său; fie se acceptă că rațiunea înseamnă altceva, cu aceeași consecință pentru Spinoza.

Independent de acest aspect, cert este că Dumnezeu, în varianta spinozistă, face lumea exact cum o gândește, dacă întinderea și gândirea sunt atributele sale. Deci, din perspectivă divină, cele două ordini, logică și ontologică, nu diferă. Locul de unde ele pot diferi este individualul. Dar cum individualul, fără perspectiva universalului care este substanța, este cufundat în eroarea care provine din neființa sa, cum am precizat, această diferență este o himeră. Considerăm, cu deferența de rigoare, că unii exegeți s-au plasat exact pe această poziție a individualului, deplasând nepermis semnificația gândirii spinoziste.

Spre a nuanța și mai mult cele spuse trebuie menționat că toate cele ce sunt, lucrurile, ideile, sentimentele, sunt moduri ale substanței pe care aceasta le concepe urmând legile logicii. Dacă s-ar accepta că există două ordini ar însemna că există și două tipuri de necesități: logică și ontologică. De aici ar decurge că Dumnezeu creează urmând legi diferite ideile și lucrurile întinse, de exemplu. Dacă un lucru ar fi necesar ontologic, ca mod al substanței, dar nu ar fi necesar logic, atunci el ar fi logic contingent. Prin urmare, sursa contingenței logice este substanța. Și argumentul se poate construi și în sens invers. Dumnezeu ar fi atunci o entitate contingentă, despre care nu am mai avea nici o rațiune să spunem că este atotputernică. Mai grav este că, odată cu acceptarea acestei concluzii, din lume dispare însăși posibili-

tatea ordinii. Aceasta deoarece tot ceea ce este ordonat dintr-o perspectivă este, sau poate fi, dezordonat din alta. Ordinea este a universalului sau nu este. Nu se poate afirma și menține că fiecare perspectivă individuală are ordinea ei; pentru că individualul absolut este contingentul însuși, iar considerarea lucrurilor nu ca moduri ale substanței, ca universal, ci ca individuale absolute ar duce la absența universalului (sau la stabilirea arbitrară a ceea ce este universal, plecând de la individuale, ceea ce ar echivala tot cu contingența). Universalul subordonat individualului și-ar pierde chiar sensul său de universal, fiind doar simplă perspectivă universalizată.

Argumentul ontologic și noutatea sistemului spinozist

Dacă toate acestea sunt corecte, atunci se poate explica de ce varianta argumentului ontologic prezentată de Spinoza este nu numai originală, ci și mult mai puternică.

Am argumentat până acum de ce Spinoza înțelege să elimine contingentul din discuția sa. Dificultățile argumentului ontologic derivau din această acceptare a ceea ce este contingent, sau a ceea ce este putând să nu fie (bineînțeles, nu numai de aici; dar acesta este aspectul relevant pentru Spinoza). Dumnezeu, ca una din problemele fundamentale ale filosofiei, putea să fie necesar, contingent sau imposibil. Problema imposibilității existenței lui Dumnezeu își găsește răspuns astfel: de vreme ce substanța nu este prin sine contradictorie și nu există nimic care să i se opună pentru că nu are alteritate, aceasta deoarece totul este în ea, atunci nu este imposibil să existe. Provocatoare este problema contingenței lui Dumnezeu: Spinoza, prin eliminarea acestei contingențe din ordinea logică (ontologică) a lumii și exilarea în neființă (neființa fiind accidentalul, individualul absolut, ca și la Aristotel și Descartes) dă un răspuns remarcabil: Dumnezeu, pentru a fi, este fie necesar fie imposibil³⁷. Deci faptul de a fi al divinității este fie necesar, fie imposibil. Contingența fiind neființa, ea nu poate intra în discuție. Dar Dumnezeu nu este imposibil. Prin urmare este necesar, ființa lui este tocmai necesitatea lui de a fi.

Eliminarea din discuție a contingenței are rezultate neașteptate. Se pare că tot ceea-ce-este este fie necesar, fie imposibil. Dar a fi imposibil este un oximoron, din moment ce ființa ca atare este necesară. Deci, poate fi numai ceea ce este necesar. Imposibilul nu poate fi conceput ca adevăr, nu poate fi gândit, deoarece gândirea este atribut divin și Dumnezeu nu concepe imposibilul, ci numai necesarul. Aceasta îl apropie și mai mult pe Spinoza de Parmenides, care susținuse, cu două milenii în urmă, că nu putem gândi falsul, că ființa și gândirea sunt identice. Spinoza, în modernitate, pare a spune că tot ceea-ce-este, ca având ființă, este conceput de Dumnezeu, și invers. Concepția (în sens de concepere) are ca rezultat numai ceea-ce-este.

Un alt aspect șocant este că, în ciuda acuzelor de ateism, există cel puțin două potriviri cu învățătura iudeo-creștină: posibilitatea justificării filosofice a

³⁷ Pentru discuția asupra statutului contingenței la Spinoza, vezi și John Cottingham, *op. cit.*, pp. 86-87 și *passim*.

căderii în păcat, prin considerarea contingentului – a omului fără Dumnezeu – ca fiind neființa, ca ținând de ceea ce nu are adevăr. Încercarea omului de a trăi fără universalitatea divină, fără Absolut, pare a avea efectul prevăzut în Sfânta Scriptură: pierderea vieții veșnice, căderea în neființă, moartea definitivă. Aceasta conduce direct la cel de-al doilea aspect relevant și anume datorită omului de a se ridica spre universalitatea lui Dumnezeu spre a primi cunoașterea divină și salvarea. Ceea ce ar însemna că omul poate să fie numai prin primirea lui Dumnezeu și a grației divine.

Universalismul spinozist are însă și aspecte care intră, cel puțin la prima vedere, în contradicție cu creștinismul. Mai întâi statutul precar ar individualului. Ori tocmai legătura directă a lui Dumnezeu cu omul ca individ, ca „eu însumi”, dublată de posibilitatea mântuirii individuale, a persoanei, este importantă pentru creștin. Mai mult, posibilitatea contingenței, a alegerii, este ceea ce face ca mântuirea să aibă un rost. Spinoza acceptă că există viața ca trăire personală a experienței, dar o elimină pe aceasta din sistemul său, ceea ce duce la consecințe discutabile teologic. În ciuda acestor aspecte, relevanța teologică a unei astfel de demonstrații a existenței lui Dumnezeu și, mai ales, a necesității lui este cel puțin demnă de avut în vedere.

Concluzii

Am încercat, în cele de mai sus, să arătăm cum argumentul ontologic poate fi abordat astfel încât să se evite dificultățile anterioare sistemului spinozist. Se pare că necesitatea luării în discuție a acestui argument de către Spinoza nu este rezultatul unei întâmplări, ci decurge din însuși modul de gândire al filosofului. Sistemul spinozist pare că își sprijină forța tocmai pe necesitatea prin sine a substanței, care își este cauză de sine. Modul prin care el a reușit să arate cum Dumnezeu există prin sine cu necesitate îl conduce la reconsiderarea filosofiilor anterioare. Cu alte cuvinte, argumentul ontologic în versiune spinozistă nu mai este (dacă a fost, vreodată) un simplu teren de dispută sterilă, ci servește unor necesități spirituale și filosofice, acest fapt ducând la elaborarea unuia dintre sistemele cele mai provocatoare și rezistente la trecerea timpului. În plus, datorită relevanței teologice a demonstrației, dar și problemelor pe care le ridică, argumentul ontologic în versiune spinozistă aduce în atenție legătura substanțială a domeniilor cunoașterii umane, ca teologia, filosofia, logica etc. parcă în acord cu unitatea substanțială a lumii susținută de sistemul filosofic al lui Spinoza.

Rezumând, punctul central al argumentului ontologic pare a fi respingerea contingenței. Respingând contingența, Spinoza ajunge însă la concluzia că totul este necesar. Numai că, dacă se acceptă că existența este ieșire din sine a substanței – ca universal absolut – într-o alteritate, atunci contingența trebuie acceptată. Dacă nu se acceptă aceasta, atunci se pare că substanța iese din sine în sine, adică nu se poate vorbi despre concepere. Substanța nu concepe și totul recade într-o identitate nemijlocită, care nu poate să justifice procesul lumii. Fără îndoială, existența este în substanță, iar esența substanței o include. Dar aceasta își pierde sensul de

„*stare-în-afară*” și se identifică la fel de nemijlocit cu substanța. Până la urmă se pare că, chiar dacă ar exista un argument ontologic, el este inutil: de vreme ce există numai Dumnezeu care știe despre sine că este necesar, nu mai există nimeni altcineva care să genereze tensiunea – bazată pe diferență, pe negativ – implicată de punerea unei întrebări. Dumnezeu nu poate fi pus în întrebare, fiind anterior existenței³⁸; „Există Dumnezeu?” pare a fi deci o întrebare care vrea să pună existența înaintea substanței, așezând pentru-sinele în anterioritatea în-sinelui. Întrebarea ca atare este luarea în considerație a posibilității contingenței: există sau nu există Dumnezeu? Există necesar. Dar acesta este un răspuns la o întrebare care nu se pune niciodată, pentru că nu există contingența.

³⁸ Vezi Gabriel Huan *Le Dieu de Spinoza*, Felix Alcan, Paris, 1914. Huan consideră că Dumnezeu este cauza logică a existenței.