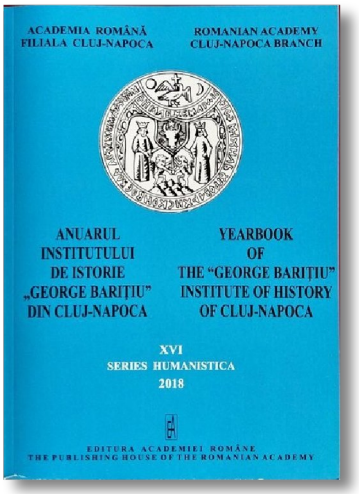

ISSN 1584-4404

Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca
Series *Humanistica*

humanistica.ro

Planul Ethica repetita (transcriere, editare, note și introducere de Mihaela Gligor)

Iosif Brucăr

How to cite this article:
Brucăr, Iosif (2018) *Planul Ethica repetita (transcriere, editare, note și introducere de Mihaela Gligor)*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 16, pp. 263–298. DOI: 10.5281/zenodo.22966734

© 2018: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

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 şi istoric al filosofiei, preocupat de metafizică, teoria cunoaşterii, istoriografie filosofică, logică şi fenomenologie. S-a ocupat, cu predilecție, de Benedict Spinoza şi 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 poştă, 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 româneşti şi recuperarea

* Transcriere, editare, note şi 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 şi a fost consultat în luna iunie 2017, ca urmare a unei deplasări în cadrul schimbului inter-academic dintre Academia Română şi The Israel Academy of Sciences and Humanities.

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

personalităților evreieşti care au avut contribuții remarcabile la cultura română, au fost publicate în 2017 în Revista de filosofie[2].

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 cunoaşterii adamice, în opoziție cu cunoaşterea prometeică a omului sapiens, căutând în acelaşi timp să arate şi rațiunea noastră de a fi, ca şi rațiune de a fi a lumii, lume pe care a văzut-o ca pe un sistem tautologic, în care cunoaşterea, virtutea şi iubirea se împletesc, identificându-se în unitatea substanței numite, de Spinoza, dumnezeu[4].

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

Scrisorile, precum şi 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 şi a fost bătut la maşină. Transcrierea şi editarea lui s-a făcut cu respectarea normelor ortografice actuale. Excepția majoră o constituie scrierea cuvântului „dumnezeu", redat cu literă mică, aşa 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 redate cele câteva fragmente şterse 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 şi revistelor menționate au fost redate 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 şi, în special, către doamna dr. Miriam Caloianu, care ne-a oferit detalii importante despre receptarea lui Iosif Brucăr în cadrul comunității evreieşti şi ne-a facilitat o mai bună înțelegere a contextului şi istoriei personale a acestuia.

[2] Vezi Iosif Brucăr, *Corespondență (1957-1959). Către Th. L. Löwenstein. 13 scrisori inedite*. Transcriere, editare, note şi 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 şi a omului.

[*şters:* a. Spinoza n-a acceptat ideea creației lumii.

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

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

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

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

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

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

4. Despre deosebirea dintre cunoaşterea prometeică, socratică, tehnică a lumii şi cunoaşterea ei adamică, moisitică, etică.

[*şters:* a. Cunoaşterea prometeică corespunde mitului biblic al invenției „metalurgiei" de către Tubal-Cain.

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

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

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

II.

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

1. Din titlurile lucrării se vede că numai partea întâi şi partea a doua, care tratează despre critica cunoaşterii transcendentale (ceea ce corespunde cu expunerea critică a cunoaşterii din partea a doua a *Eticii*) şi partea a cincea pot fi puse în relaţie cu părţile respective ale *Eticii.* Nu tot astfel se poate spune şi despre părţile trei şi 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 cunoştinţelor".

III.

[*şters:* Despre raţiunea noastră de a fi:]

1. Despre tipul omului adamic.

2. Despre omul prometeic.

3. Despre conflictul dintre inteligenţă şi tendinţele noastre etice.

4. Dezvoltarea omenirii pe două planuri neparalele: planul descoperirilor legilor naturii şi al progresului ştiinţific şi planul cunoaşterii adamice, singura în măsură să-l salveze pe om de crimele sale.

5. Tendinţa de a ne descătuşa de încătuşările „canaitice", ceea ce explică încercările omului de a ieşi din cosmos; reîntoarcerea omului în cosmos spre a-şi îndeplini finalităţile sale etice înlăuntrul existenţei (ceea ce face obiectul părţilor trei şi patru din lucrare).

[*şters:* 6. Ceva despre explicarea şi justificarea existenţei noastre.
a. După felul raţional şi nu relevat în care a fost explicată de Spinoza.
b. Justificarea omului prin conştiinţa 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*.
[*şters:* a. Demonstrarea ontologică.
b. Demonstrarea cosmologică.
c. Demonstrarea apriori şi aposteriori a existenței lui dumnezeu]

II

1. Demonstrarea existenței lui dumnezeu în scrisorile lui Spinoza din 1663 către Ludwig Meyer şi din 1666 către Christian Huygens.

2. Despre eternitatea lui dumnezeu care există, este *causa sui* şi cauza tuturor lucrurilor.

a. Dumnezeu este substanța eternă şi nu poate fi explicat prin durată sau timp.
[şters: Despre raționalitatea lumii]
b. Cunoaşterea, iubirea şi fericirea se unesc într-un singur concept, în unitatea şi 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 şi atributul de întindere şi de gândire esența eternă şi infinită a lui dumnezeu.
e. Există un singur dumnezeu [*şters:* ceea ce Spinoza a precizat şi în *Cogitata methaphisica*, cap. II, p. 2, şi 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 şi că este numit impropriu unul sau unicul – propoziție ce se desluşeşte dacă o punem în relație cu prop. V, VI şi 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 antropomorfice despre dumnezeu şi a unei viziuni dualiste despre lume.

a. [*şters:* Prin intuirea lui dumnezeu sub speță eternă] Spinoza a căutat să dea lumii o etică întemeiată pe ideea eternității şi unicității lui dumnezeu.
b. Spinoza nu poate fi învinuit de les-judaism (Graetz, H. Cohen, L. Roth).
c. *Etica* privită ca un strălucit comentariu al primei porunci decalogale.

III

Despre demonstrarea existenței lui dumnezeu, conform scrisorilor către Meyer şi 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 şi durată.

b. Substanța nu poate exista ca un multiplu, fiind prin definiție unică „şi de aceeaşi 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 şi de R. Chasdai (Crescas)).

[*şters:* 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 însuşi, sau să abandonăm ideea substanței unice (ceea ce ar face abstracție de definițiile din partea întâi a *Eticii* şi de conținutul prop. V, VI, VII şi VIII din aceeaşi 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 regresiunea, dacă ştim că dumnezeu este *causa sui* şi în consecință nu poate fi cauzat.

[*şters:* 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 cunoaşterea lucrurilor sub specie *aeternitatis*, aşa că prin aceasta devenim mai desăvârşiți, înlăturând şi pasiunile, şi afectele, ceea ce duce şi 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 şi din faptul că argumentul acesta nu se aplică decât lucrurilor care nu-şi datorează existența esenței lor; el nu se aplică substanței eterne şi infinite care nu poate fi exprimată prin niciun număr, a cărei esență implică existența.

[*şters:* 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 şi din axioma a 6-a, din aceeaşi parte), despre voință, care nu poate fi numită cauză liberă, ci numai necesară – despre identitatea dintre voință şi 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 întregească ideea despre relația dintre dumnezeu şi 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 şi 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.

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

2. Întrebarea lui Huygens dacă poate fi o esență care să existe prin însăşi suficiența ei şi 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 [şters: argumentul cunoaşterii lui dumnezeu, dezvoltat în prop. II din *Principiile filosofiei lui Descartes*].

b. Despre însuşirile unei esențe pentru a cuprinde în sine şi în mod necesar existența: de a fi eternă, simplă, infinită, indivizibilă şi desăvârşită (iar orice lucru care cuprinde în sine în mod necesar existența nu poate fi decât desăvârşit; desăvârşirea presupune o esență care există prin însăşi suficiența ei şi prin forța ei proprie).

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

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

a. Eternitatea şi simplitatea sunt axiome.

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

c. O esență care cuprinde în sine existența în mod necesar nu poate fi divizibilă şi niciuna din părțile ei n-ar putea să exprime natura „totului".
d. Desăvârşirea stă în existență, pe când nedesăvârşirea în „privațiunea" ei [*şters:* de exemplu nedesăvârşirea întinderii ar sta în faptul că şi-ar pierde întinderea.
e. Despre existența unei esențe absolut infinite şi desăvârşite 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 aceeaşi parte).

a. Există un singur dumnezeu şi 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 creştină a lui Huygens, care acceptase dogma trinității, orice reprezentare politeistă a deității.
c. Prin inversarea demonstrării unicității lui dumnezeu şi a existenței sale, Spinoza a lucrat cu principiul identității urmat de toți aceia care au dedus [*şters:* deductiv şi tautologic (afirmând de pildă, ca şi vechii evrei, că la început a fost logosul şi la început a fost dumnezeu etc.) existența lui dumnezeu].

2. Comentar[iu]: În scrisoarea din aprilie 1666, Spinoza demonstrează existența lui dumnezeu, inversând şirul definițiilor din partea întâi a *Eticii*, şir care porneşte de la ideea de *causa sui*, spre a ajunge la definiția eternității lui dumnezeu; în această scrisoare Spinoza porneşte de la ideea eternității pentru a dovedi că poate fi o esență care să existe „prin suficiența ei însăşi şi 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 şi celelalte condiții: simplitatea, infinitatea, vizibilitatea şi desăvârşirea ei.
c. Din esența, care există în mod necesar şi pe care o numim dumnezeu, deducem că nimic nu poate fi în afară de dumnezeu (ceea ce deducem şi din prop. XV, XVII, XIX şi 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)*.
[*şters:* 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 desăvârşirii (din scrisoarea către Meyer) şi 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 şi toate desăvârşirile, 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 şi aceeaşi natură, care cuprinde în sine existența necesară, ar exista de două ori". Ceea ce este absurd, când totul nu este decât în dumnezeu şi nu poate fi conceput decât prin el.

g. Despre ideea greşită a mulțimii că „întinderea" este nedemnă de natura lui dumnezeu.

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

[*şters:* i. Substanța întinsă constituie unul din infinitele atribute ale lui dumnezeu].

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

a. Esența şi existența lui dumnezeu exprimă o tautologie.

[*şters:* 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 cunoaştem prin imaginație, şi nu prin intelect înseamnă să vorbim despre el în mod necesar, înseamnă a spune că gândirea ca gândire şi întinderea ca întindere sunt limitate.

c.1. Dacă am considera că gândirea şi întinderea sunt limitate am contrazice însăşi definiția atributelor, care ca atribute exprimă esența eternă şi 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 cunoaştem lucrurile prin intelect şi le privim prin gândire, identificăm *natura naturata* sau lumea infinit de variată a modurilor cu *natura naturans* şi din pricina acestei identificări în substanțialitatea existenței nici nu mai facem deosebirea dintre subiect şi obiect şi nu mai vorbim de existența posibilă a lucrurilor, existența lor este certă, necesară.

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

f. O esenţă care cuprinde în sine existenţa nu poate fi divizibilă dacă o considerăm sub speţă eternă, în totalitatea ei unică.

g. Despre deosebirea dintre existenţa modurilor, care nu poate fi exprimată decât prin durată şi nu poate fi cunoscută decât conceptual, şi existenţa substanţei sau a lui dumnezeu, care nu poate fi exprimată decât prin eternitate şi nu poate fi cunoscută decât prin intelect sau gândire.

h. A gândi că o esenţă care cuprinde în sine şi în mod necesar n-ar fi desăvârşită înseamnă să o negăm în însăşi fiinţa ei „de a fi" întrucât desăvârşirea constă în existenţă, după cum nedesăvârşirea în negarea ei.

i. Despre dumnezeu privit ca *ens realissimum*, cuprinzând în sine desăvârşirea cea mai mare şi despre imperfecţiunea „ca privaţiune" sinonimă cu nedesăvârşirea.

j. Întinderea nu poate fi considerată ca nedesăvârşire dacă ea nu cuprinde gândirea, întrucât prin natura ei nici nu o cere, neaparţinându-i, dar poate fi considerată nedesăvârşită dacă ar fi limitată, fără durată sau fără loc, întrucât în acest caz „şi-ar pierde întinderea".

[*şters:* k. Este în natura substanţei sau a lui dumnezeu să existe.

4. Toate însuşirile: simplitatea, eternitatea, infinitatea, indivizibilitatea, etc. duc la dovedirea existenţei lui dumnezeu, întrucât ne conduc la afirmaţia că o esenţă care cuprinde în sine existenţa trebuie să existe, de vreme ce existenţa ei nu este numai desăvârşită, dar şi absolut infinită, absolut nelimitată etc. Spinoza numeşte această esenţă dumnezeu.

VI

1. *Omnis determinatio est negatio*[6].

2. Comentar[iu]: Dacă cele şase însuşiri sunt determinări ale substanţei sau dacă sunt atribute ale substanţei şi ar avea acelaşi rol ca şi atributele de gândire şi de întindere, adică ar exprima fiecare în parte esenţa aceleiaşi unităţi numită dumnezeu.

a. Însuşirile nu sunt paralele între ele, după cum sunt întinderea şi gândirea.

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

[6] Orice determinaţie este negaţie.
[7] Într-un anumit sens al lucrurilor.

3. Eternitatea este concepută prin definiție ca un adevăr etern ca şi esența lucrului, în acest caz ea exprimă ca şi atributele esența substanței:

a. Însuşirea eternității explică ordinea naturii prin însuşi felul ei de a fi şi 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 şi infinită a lui dumnezeu.

4. Despre critica hegeliană a atributelor infinite şi a „opoziției" dintre întindere şi gândire (*Wissenschaft der Logik*).

a. Infirmarea criticii hegeliene, după prop. XVI din partea întâi a *Eticii*, din care rezultă că „din însăşi necesitatea naturii lui dumnezeu trebuie să rezulte lucruri infinite în moduri infinite" şi întrucât sunt concepute prin gândirea lui şi exprimă ca şi gândirea esența lui, sunt prin definiție atribute. Întrucât însă exprimă indirect prin gândire atributele lui dumnezeu, ele nu sunt atribute, după cum sunt însuşirile unei esențe, care cuprinde în mod necesar existența şi pe care o numim dumnezeu.

b. Infirmarea ideii de opoziție dintre întindere şi gândire, prin prop. VII din partea a doua a *Eticii*.

c. Reticențele cu privire la infinitatea atributelor nu-şi au nicio justificare dacă privim lucrurile sub speță eternă [*şters:* explicarea prop. XI din partea întâi a *Eticii*]. Sub speță eternă termenii atribut şi însuşire sunt sinonimii.

VII

Despre *causa sui* sau despre ideea unui lucru care îşi 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 şi coincide cu cauza în esența şi existența sa (actual).

b. Despre cauză şi efect ca expresii diferite ale cauzei prime, imanente şi eterne (prop. XXIII, partea a cincea a *Eticii*), cauză pe care tautologic o numim dumnezeu.

c. Ceea ce este cauzat se deosebeşte de cauza sa (prop. XVII din partea întâi a *Eticii*), iar intelectul nostru nu poate fi identic cu intelectul lui dumnezeu, decât la nume, aşa după cum nici voința noastră nu poate fi identificată cu voința lui dumnezeu.

d. Despre efect şi cauză, analizându-se prop. III, IV şi V şi axioma IV din partea întâi a *Eticii*.

e. Substanța precede efectelor sale (prop. I, partea întâi a *Eticii*).

f. Efectul şi 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 şi după existenţa lor (scolia prop. X, partea a doua a *Eticii*).

h. Efectele privite ca moduri ale existenţei eterne şi 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 aceeaşi esenţă eternă şi infinită a lui dumnezeu, existenţă sau substanţă care nu poate fi într-un fel când o privim că este cauza lucrurilor şi în alt fel când o privim că este efectul lor.

2. Despre cauzele finale. Dumnezeu n-a putut produce lucrurile în altă ordine şi în alt fel de cum au fost produse sau după bunul său plac (scolia XXXIII, partea întâi a *Eticii*) şi nici nu poate modifica ordinea lor după cum crede conştiinţa 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 folosinţelor omului, sau pentru a fi adorat.

a. Problema cauzelor finale presupune răsturnarea ideii că efectul urmează cauzei, aşezându-şi efectul înaintea cauzei şi făcând din ceea ce este primul ultimul şi invers.

b. Despre reducerea succesiunii cauzelor în voinţa lui dumnezeu ca într-un fel de azil al ignoranţei.

c. Despre „predeterminarea" tuturor lucrurilor şi fenomenelor şi actelor noastre, datorită necesităţii naturii absolut perfecte a lui dumnezeu.

3. Problema cauzalităţii în filosofia lui Hegel şi Spinoza.

a. Despre cauza originară independentă de efect, dar care „în necesitate" trece în efect.

b. Despre tautologia raportului de cauzalitate; efectul şi cauza constituie un acelaşi conţinut.

c. Despre „cerinţa sublimă" de a vedea absolutul substanţei, iar Hegel a întrezărit problema cauzalităţii din *Etica* lui Spinoza.

d. Critica „acosmismului", aplicată de Hegel filosofiei lui Spinoza.

e. Poziţia hegeliană faţă de panteismul spinozist.

Adaos. Teoria definiţiei în filosofia lui Spinoza.

1. Despre necesitatea de a deduce ideile din definiţiile cele mai exacte şi mai juste, adică din definiţiile care exprimă esenţa 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 existenţa lor şi o bună concluzie se întemeiază pe o esenţă particulară afirmativă.

b. Când este vorba de lucruri „create", definiția trebuie să cuprindă cauza lor proximă, să considere toate însuşirile unui lucru şi să fie afirmativă în gândirea noastră, deşi ea poate fi exprimată şi negativ.

[*şters:* 2. Despre posibilitatea de a cunoaşte lucrurile eterne].

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

a. Definiția aristotelică duce la cunoaşterea conceptuală a lucrurilor şi se potriveşte cunoaşterii ştiințifice; ea este un fragment de clasificare.

b. Prin definiția spinozistă ajungem nu numai la esențe, dar şi la adecuația dintre ceea ce este gândit şi ceea ce există real (axioma a 6-a din partea întâi şi prop. XXXII din partea a doua a *Eticii*); ea se potriveşte cerinței metafizice de a defini ontologic natura lucrurilor.

c. Definiția aristotelică nu cuprinde nici tautologia, nici cercul vicios. Cea spinozistă cuprinde şi tautologia, şi cercul vicios, spunând acelaşi lucru ca şi conceptul de definit; definițiile spinoziste ca sinonimii ale unuia şi aceluiaşi 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 îşi găsesc justificarea epistemologică în teoria spinozistă a celor trei genuri de cunoaştere (prop. XVII, XL, XLVII, XLIX din partea a doua a *Eticii* şi prop. XXV şi urm. din partea a cincea).

g. Critica rickertiană a teoriei aristotelice a definițiilor şi extinderea teoriei lui Rickert (*Zur Lehre vonder 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 şi ideea de substanță, ca şi ideea de eternitate (definită prin propriii ei termeni, contrar regulilor aristotelice) – idei care îl exprimă pe dumnezeu.

Partea a II-a

Despre critica cunoaşterii transcendentale

I

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

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

b. Expunerea acestor scolii:

[*şters*: b.1. Cunoaşterea prin „experienţa vagă" şi prin formarea conceptelor generale: „cunoaşterea de genul întâi, opinie sau reprezentare".

b.2. Despre cunoaşterea raţională de genul al doilea.

b.3. Al treilea gen de cunoaştere sau „ştiinţa intuitivă"].

2. Conturarea aceleiaşi probleme în *De intellectus emendatione*.

a. Despre cunoaşterea abstractă sau superficială, prin mijlocirea organelor de simţ (scrisoarea lui Spinoza din 1663 către Meyer).

b. Metoda care duce la idei clare şi distincte (scrisoarea din 1666 către Bresser).

c. Critica filosofiei lui Descartes şi Bacon în scrisoarea lui Spinoza din 1661 către Oldenburg.

d. Despre considerarea metodelor experimentale baconiene; inducţia baconiană; ipotezele.

e. Cunoaşterea prin reprezentare şi cunoaşterea prin intelect.

f. Critica cunoaşterii ştiinţifice prin formarea conceptelor, pe care o mai numesc şi critica cunoaşterii transcendentale.

g. Cunoaşterea treptată a naturii, din *De intellectus emendatione* a fost abandonată în *Etica*.

h. Cunoaşterea substanţei sau a lui dumnezeu pe calea ştiinţei sau pe calea pe care ne-o arată metafizica.

i. Căile metafizice ale lui Spinoza nu coincid cu cele ştiinţifice ale lui Bacon.

3. Deosebirea dintre cunoaşterea prin reprezentare sau imaginaţie şi cunoaşterea prin intelect, fundamentală pentru dezvoltările epistemologice spinoziste.

4. Împărţirea lucrurilor în existenţe după raţiune şi existenţe după imaginaţie.

a. Când cunoaştem ceva adecuat.

b. Cunoaşterea de genul întâi este cauza falsităţii, iar cunoaşterea de genul doi şi trei este necesar adevărată.

II

1. Critica cunoaşterii transcendentale sau ştiinţifice în diversitatea aspectelor ei.

a. Despre cunoaşterea parţială şi confuză a lucrurilor.

[*şters*: b. Din nou despre prop. III şi XI şi corolarul ei din partea a doua a *Eticii*.

c. Corelaţia cu prop. I din partea a treia a *Eticii*].

2. Ce înseamnă „a cunoaşte complet şi cel mai bine un lucru".

a. Deducţia criteriului adevărului.

b. Despre perceperea lucrurilor sub un acelaşi atribut.

c. Despre certitudine:

c.1. Despre punctul de plecare al filosofiei, în opoziţie cu „Je pense, donc je suis" al lui Descartes.

c.2. Despre cauzele erorii.

c.3. Criteriul gnoseologic-metafizic al adevărului, izvorât din cunoaşterea sub speţă eternă a lucrurilor.

d. Cu privire la ideea certitudinii care reprezintă ceva pozitiv, nu lipsa unei îndoieli (Descartes).

e. Critica ideii cartesiene că voinţa ar depăşi intelectul.

3. Critica experienţei.

a. Despre un lucru care odată ce este perceput „se relevă el însuşi", iar pentru demonstrarea existenţei lui nu este nevoie decât de un singur exemplu.

b. Scopul cunoaşterii este să ajungem la esenţa lucrurilor.

c. În ştiinţă nu pot fi folosite nici cunoaşterea din auzite, nici cunoaşterea prin experienţă, nici prin metoda de cercetare „a empiricilor şi a noilor filosofi" (Bacon) – care nu consideră lucrurile decât din punctul de vedere al cantităţii, cântăririi, măsurării şi al duratei şi nu prin intelectul nostru, privit ca mod al gândirii.

d. Concluzia: Critica noastră a cunoaşterii transcendentale începe cu critica cunoaşterii ştiinţifice a lui Bacon.

4. Critica cunoaşterii transcendentale sub aspectul experienţei.

a. Scrisorile lui Spinoza către Oldenburg (1661) şi de Vries (1663).

b. Experienţa nu ne învaţă nimic despre esenţa lucrurilor şi este necesară numai pentru existenţa modurilor.

c. În legătură cu aceeaşi critică a experienţei, din introducerea la *Critica raţiunii pure.*

[*şters*: d. Întrebarea: este necesară experienţa pentru a stabili că definiţia atributelor este justă? (scrisoarea din 1663 către de Vries)].

5. Despre o teorie a gradaţiei genurilor de cunoaştere.

a. Sufletul nostru cunoaşte adecuat lucrurile când le raportează la dumnezeu sau la atributul de gândire şi le cunoaşte inadecuat ori de câte ori subordonăm cunoaşterea reprezentărilor.

b. Scrisoarea din 1674 către Boxel: prin presupuneri nu putem duce cercetările noastre la vreun rezultat, iar în metafizică aproximaţia cunoaşterii ştiinţifice trebuie abandonată.

III

1. Problema adecuaţiei *rei et intellectus*.

[*şters*: 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 ştiinţei.

e. Despre teoria unei lumi sensibile şi inteligibile, ca teorie a unei cunoaşteri de genul întâi.

f. Înlăturarea antinomiilor prin cunoaşterea de genul al doilea, adică prin cunoaşterea 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 şi 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 şi scolia prop. XIII din partea a doua a *Eticii*, ca şi 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 existenţei 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 discuţie.

d.1. Numai rămânând la cunoaşterea de genul întâi putem afirma idealismul cunoaşterii noastre.

d.2. Şi în filosofia lui Hegel, adevărul reprezintă unitatea dintre concept şi obiect;

Hegel studiază însă ideea în conştiinţă, pe când Spinoza în cosmos: în măsura în care gândirea este un atribut al substanţei şi în măsura în care „ştiinţa intuitivă" duce de la ideea adecuată a esenţei formale a atributelor lui dumnezeu la cunoaşterea adecuată a esenţei lucrurilor.

e. Încheiere: prin cunoaşterea transcendentală de genul întâi nu izbutim să rezolvăm problema adecuaţiei *rei et intellectus*. Ajungem la un impas epistemologic.

3. Despre cunoaşterea lumii, care există obiectiv.

a. Despre încercarea filosofiei europene şi în special a filosofiei germane de a ieşi din impasul la care am ajuns, prin cunoaşterea ştiinţifică de genul întâi (cum au încercat nu numai Kant şi Hegel, dar şi Lotze şi Husserl şi Bergson şi Nietzsche: „Über Lüge und Wahrheit im aussermoralischen Sinne"[8]).

a.1. Despre critica cunoaşterii transcendentale la Nietzsche.

a.2. Despre depăşirea cunoaşterii transcendentale, încercată de Bergson în *Lex deux sources de la morale et de la réligion*.

a.3. Despre problema adecuaţiei *rei et intellectus* în filosofia lui Husserl şi eşuarea sa de a ieşi din acelaşi impas prin refugiul într-o ontologie a conştiinţei transcendentale, pe care a privit-o ca obiect pur.

b. Prin reducţiunea transcendentală nu ajungem la esenţe.

c. Nici dacă rămânem ancoraţi într-un deism şi dualism de nuanţă leibnizeană.

d. Adevărul nu reprezintă ideea adecuaţiei (Husserl), ci adecuaţia însăşi, iar rolul filosofiei este să explice metafizic adecuaţia dintre obiect şi subiect, nu logic şi nici solipsist.

4. Critica cunoaşterii prin formarea conceptelor şi rezolvarea problemei adecuaţiei *rei et intellectus* prin considerarea spinozistă a lucrurilor sub atributul speţei eterne – raportându-se la unitatea substanţială care le cuprinde.

[8] Despre minciună şi adevăr în sens extramoral.

IV

Asupra cunoaşterii adecuate şi neadecuate, când privim lucrurile prin prisma afectelor.

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

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

b. Despre definiția generală a pasiunilor.

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

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

a. Însuşirile sufletului sunt definite numai prin cunoaştere.

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

c. Despre cunoaşterea adevărată a afectelor.

d. Etica constituie o teorie a cunoaşterii care rezolvă problema adecuației *rei et intellectus* atât pe plan teoretic, cât şi pe plan patic.

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

d.2. Despre cunoaşterea 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 şi cauza care persistă în existență; el este *causa essendi rerum*.

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

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

h. Despre identitatea dintre cunoaştere şi virtute, dintre cunoaşterea noietică şi cea patică, adamică.

i. Despre desfăşurarea tautologică a existenței unice sau a substanței, sau a lui dumnezeu.

V

În ce măsură suntem îndrituiți să gândim existența unor genuri de cunoaştere paralele celor noietice, privind lumea sub perspectiva cunoaşterii 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 şi identificarea lui atât cu cunoaşterea desăvârşită, cât şi cu virtutea.

c. Despre posesia adevăratei fericiri; cunoaşterea noietică sub speță eternă nu diferă de cunoaşterea 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 cunoaşte lumea în genul al doilea şi al treilea (Goethe, Hegel).

e.2. Ancorarea omului european în cunoaşterea ştiințifică, transcendentală, de genul întâi.

f. Despre încercarea gânditorilor germani (Lotze, Windelband, Rickert şi Nicolai Hartmann) de a ieşi din cunoaşterea de genul întâi, punând în discuție problema valorilor.

g. Critica dualismului gnoseologic şi religios; omul european este falimentar, atât în încercarea sa de a explica ştiințific lumea, cât şi în încercarea sa de a explica rațiunea de a fi a omului privindu-l numai în planul unei cunoaşteri transcendentale, de genul întâi, adică în planul activității sale tehnice, metalurgice.

h. Despre parantezarea efortului nostru ştiințific spre a vedea lumea sub speță eternă, metafizic.

2. Alte dezvoltări privitoare la ideea: suntem îndrituiți să vorbim de trei genuri de cunoaştere când este vorba de cunoaşterea patică?

a. În legătură cu binele şi răul care există în lume (în legătură şi cu prop. X şi 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 şi binelui în raport cu natura umană.

b. Dumnezeu se cunoaşte pe sine, nu numai în ceea ce gândeşte, dar şi în ceea ce este act al său.

c. Cunoaşterea noietică de genul al treilea; cunoaşterea adamică de genul al treilea prin afectul divin al lui *amor dei intellectualis*; el presupune şi iubirea lumii în totalitatea ei, iar această iubire se confundă cu iubirea lui dumnezeu de sine însuşi.

d. Despre „reducțiunea spinozistă a cunoaşterii" în aceeaşi cogniție, în acelaşi atribut al gândirii care cuprinde în esența sa formală atât inteligența, cât şi voința şi afectul.

e. Despre reducţiunea cartesiană, despre reducţia fenomenologică şi cea spinozistă, în care este vorba de raţiunea noastră logo-patică de a fi, adică de regăsirea noastră în esenţa noastră patică şi în acelaşi timp în existenţa din care nu numai că nu putem ieşi, 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 şi de întindere, dar şi sub atributul iubirii intelectuale de dumnezeu.

a. Despre atributul „speciei eterne" şi 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 însuşirile sufletului pot fi explicate numai prin cunoaştere (*at mentis potentia sola cognitione definitur*[9]).

VI

Dacă cunoaşterea de genul al treilea [*şters*: este posibilă prin pregătirea cunoaşterii de genul al doilea (prop. XXVIII, partea a cincea), şi dacă acea cunoaştere] se refleră în esenţa 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 acelaşi atribut (de exemplu sub atributul de întindere).

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

a. În jurul ideii kantiene că „ontologia" este ştiinţa ideilor generale din care scoatem existenţa lucrurilor.

b. Virtutea cea mai înaltă a sufletului constă în cunoaşterea lucrurilor prin al treilea gen şi numai în felul acesta cunoaştem fiece lucru în esenţa sa particulară; „quo magis res singulares intellegimus, eo magis deum intellegimus"[10] (corolar prop. XXV, partea întâi a *Eticii*).

c. Această înţelegere este totuna cu iubirea intelectuală de dumnezeu, întrucât cunoaştem lucrurile sub atributul eternităţii.

d. Înlăturarea ideii hegeliene că „spinozismul este negaţia oricărui lucru particular", deşi 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 însăşi", este şi „ideea adevărului şi a binelui, privite ca cunoaştere şi voinţă" (*Wissenschaft der Logik*, cap. „Die Idee").

[9] Şi doar facultatea minţii se defineşte prin cunoaştere.

[10] Cu cât înţelegem mai mult lucrurile singulare, prin aceasta îl înţelegem mai mult pe Dumnezeu.

Partea a III-a

Despre ieşirea din cosmos

I

Despre tendința de a ne descătuşa de încătuşările canaitice.

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

a. Ca urmare a instinctului de a ne desăvârşi moralmente.

b. Ca urmare a unei „căutări", spre a ne regăsi tautologic în ceea ce suntem de la început: ființe înzestrate cu o cunoaştere adamică.

c. Ieşirea din cosmos, privită ca izgonire din rai.

d. Despre ieşirea din cosmos, prin cunoaşterea conceptuală şi prin supunerea cosmosului conştiinței noastre prometeice, ştiințifice.

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

a. Ca formă de liberare de superstiții, tradiție, istorie şi 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 şi ca evadare în ştiință, artă şi religie, creând o lume de ficțiuni, chiar considerând noietic lumea.

d. Ieşirea din cosmos datorită caracterului agonal al existenței noastre.

e. Ieşirea 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 ieşirii din cosmos ca problemă creştină – ea nu este o problemă spinozistă, deşi poate fi privită metafizic ca urmare a sentimentului culpabilității adamice (Baruck).

g. Ieşirea din cosmos ca încercare de dezvinovățire, invocând şi 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 însăşi a lui dumnezeu şi a legilor fixe şi 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 şi deşi necesar totuşi 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 săvârşim răul, deşi în formularea teoretică a adevărului formularea negativă ne împiedică să săvârşim 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 cunoaştere de genul întâi şi formele patice de cunoaştere (la rândul lor cunoaşteri de genul întâi).

4. Necesitatea de a ne dezvinovăți se impune numai în cazul cunoaşterii de genul întâi, dar nu şi în cazul cunoaşterii de genul doi şi trei. Greşeala metafizică a lui Leibniz de a-l disculpa pe dumnezeu.

a. Despre dezvinovățirea de păcat, ca act al căinței.

b. Despre tendința noastră patică şi nostalgică după valorile etice de justiție, bine şi frumos.

c. Despre imposibilitatea omului de a ieşi din cosmos, iar măreția sa constă mai puțin în încercările sale icarice, cât mai ales în conştiința 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 şi despre lipsa unor principii şi a unui criteriu precis obiectiv în judecarea etică a faptelor umane.

a. Despre crima morală a judecătorului (Pichler).

b. Despre un criteriu moral obiectiv şi sancțiunea subiectivă a conştiinței.

c. Despre abstențiunea vinovată la chemările aproapelui (Ideea de „abstention fautive").

d. Despre un fel de „a fi gata" să săvârşim 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 imanentă a lumii şi despre justificarea ei, în sensul unei cosmodiceei (Heraclit).

a. Dreptatea şi iubirea merg împreună (Spinoza) şi sunt mărturia umanității noastre.

8. Despre culpa adamică înțeleasă ca posibilitate de a cunoaşte binele şi răul.

9. Prețuirea lumii pentru alte valori decât cele tehnice, dobândite în urma faptei prometeice sau prin născocirea „metalurgiei".

10. Mântuirea omului creştin de păcat prin botez, renunțând astfel de a-l egala pe dumnezeu prin cunoaşterea adamică.

[11] Să nu se mai râdă, să nu se mai jelească, nici să mai fie detestat, ci să se înțeleagă.

II

Alte forme de ieşire din cosmos.

1. Ca protest împotriva rânduielilor sociale şi a tiraniei politice.

2. Marile personalităţi în opoziţie cu mediul, poziţie pe care o privim ca sfidare aruncată poliei şi conservatorismului ei.

3. Despre ieşirea filosofului din cosmos, considerat ca mustrare de conştiinţă a contemporanilor săi (Nietzsche).

a. În legătură cu singularizarea filosofului.

b. Despre ideea de umanitate, creaţia spiritului elin (Marc Aureliu).

c. În legătură cu *tatra pharmaconul* epicurean pentru împăcarea noastră cu existenţa.

d. Participarea filosofului la viaţa publică (Platon, Aristotel, Spinoza).

4. Despre ataraxia celor înţelepţi.

5. Despre un solipsism dogmatic şi despre idealismul subiectiv (Berkley) sau despre singularizarea noietică a filosofului: posibilă numai pe planul unei cunoaşteri de genul întâi.

6. Drumul indicat de Spinoza, în prop. VII, XIII şi XL din partea a doua a *Eticii*, prin cunoaşterea sub speţă eternă şi înlăturarea unei interpretări dualiste a lumii, adică prin considerarea monistă şi psiho-panteistă a lucrurilor.

7. Despre inutilitatea şi imposibilitatea de a vorbi despre o trecere de la materie la idee şi invers, de la unitate la multiplicitate, deşi în *natura naturata* lucrurile pot să se diversifice sub forme multiple, infinit mai variate decât cele în care sunt date iniţial (scolia 2 a prop. XIII, partea a doua a *Eticii*).

a. Trecerile pot fi evitate considerând totul sub speţă eternă; despre *natura naturans.*

b. Critica interpretării lui Windelband şi a lui Gebhardt cu privire la trecerea de la unu la multiplu şi de la atribute la moduri, de la substanţă la moduri.

c. Despre realismul lui Spinoza şi nominalismul lui Nietzsche.

d. Dumnezeu ca existenţa cea mai generală cuprinde totalitatea modurilor, de unde rezultă că cunoaşterea constituie o tautologie.

8. Viziunea dualistă a lumii, considerată ca fugă sau refugiu într-un azil al ignoranţei.

a. Despre refugiul în voinţa lui dumnezeu, în legătură cu ideea cauzelor finale.

b. Numai privind lucrurile sub speţă eternă putem vorbi despre sensurile ontologice ale lucrurilor, odată cu sensurile adevărului.

c. Despre lumea ca existenţă „preconcepută" sau „predeterminată" şi dată din totdeauna, în gândirea lui dumnezeu.

d. Despre cauza primă a lucrurilor, care este şi *causa sui.*
e. Refugiul în voința lui dumnezeu ca mărturie nu numai a ignoranței, dar şi a superstițiilor noastre.

9. Alte forme de ieşire din cosmos:
a. Despre ieşirea din cosmos ca fugă şi eliberare din cauzalitatea ştiințifică.
[*şters*: b. Despre identitatea dintre cunoaştere, virtute şi fericire, ca idee fundamentală în sistemul lui Spinoza].

10. Ieşirea din cosmos ca eliberare în necunoscut, în neant, ca abandonare „în tot".
a. Ca ieşire din răul acestei lumi.
b. Răul văzut ca un principiu al existenței, datorită faptului că vedem lumea conceptual.
c. Despre eliberarea noastră prin mila şi cosimpatia față de durerile altora.
d. Încercările icarice ale lui Nietzsche şi Klages (de a ieşi din cosmosul logocentric).
e. Greşita 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 eşecurile ieşirii din cosmos şi rămânerea în cosmos, supunându-ne necesității lucrurilor.
g. Despre înțelepciunea lui dumnezeu „care se manifestă în toate lucrurile şi mai ales în spiritul uman".
h. Supunerea noastră nu poate fi confundată cu resemnarea, care e mai mult un concept creştin.

11. Despre ideea hegeliană că dumnezeu însuşi încearcă evadarea din cosmos, determinându-se din neantul în care credem că lucrurile „încep" a izvorî şi a fi.
a. Prin cunoaşterea din ce în ce mai adecvată, prin gândirea filosofilor şi revenind şi cunoscându-se în spiritul său absolut (Hegel), orice ieşire din cosmos apare ca o modalitate trecătoare, prin care dumnezeu sau spiritul absolut se cunoaşte pe sine.
b. Dacă am putut gândi că dumnezeu poate ieşi din cosmos (Hegel), aceasta se datoreşte faptului că suntem obişnuiți a gândi prin conceptele cunoaşterii de genul întâi şi neglijăm să adâncim ideea spinozistă că „în eternitate nu este nici când, nici înainte, nici după" şi că din însăşi desăvârşirea sa rezultă că dumnezeu „n-a putut să hotărască altceva decât ceea ce a hotărât" şi că nici n-a putut să fie înaintea hotărârilor sale sau să fie fără ele (scolia 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 şi nu le vedem conceptual şi dualist.

Partea a IV-a

Despre reîntoarcerea în cosmos

I

Despre considerarea omului în semnificaţia sa etică sau sub specie bienni şi mai puţin în raţiunea şi esenţa sa inteligibilă. Reîntoarcerea în cosmos ca îndeplinire a finalităţilor etice ale omului. Despre reîntoarcerea în cosmos privită în modalitatea unei reîntoarceri veşnice a aceluiaşi (Nietzsche).

1. Încercările lui Kant, Husserl şi Nietzsche de a ieşi din impasul gândirii transcendentale.

a. Încercarea nietzscheeană de a ajunge la valorificarea etică a omului şi la o nouă ierarhie a valorilor, prin critica valorilor noietice [*şters*: şi dispreţuind generalizările ştiinţifice] şi prin critica valorilor etice.

b. Omul identificat cu voinţa de putere şi de valoare.

c. Punând accentul pe aspectul etic al lucrurilor, Nietzsche s-a apropiat de Spinoza.

d. Încercarea nietzscheeană de a ieşi din impasul transcendental a eşuat însă la rândul ei întrucât Nietzsche a rămas la o cunoaştere etică de genul întâi; şi cu toate că a criticat cunoaşterea ştiinţifică, el a rămas alături de gânditorii idealişti germani, găsindu-şi doar un refugiu într-o lume imaginară de dincolo de bine şi rău.

e. Gândirea nietzscheeană nu se întemeiază pe identitatea dintre inteligenţă, voinţă şi virtute (afect), privite ca moduri ale atributului gândire.

f. Virtutea constituie cunoaşterea izvorâtă din idei adecuate (prop. XXIII şi XXV, partea a cincea a *Eticii* şi propoziţiile finale din partea a cincea).

g. Binele constituie şi criteriul răului, după cum adevărul este propriul său criteriu şi al erorii.

h. Binele şi răul nu constituie principii ale lumii.

i. Cunoaşterea şi virtutea sunt sub speţă eternă unul şi acelaşi lucru, iar omul nu are numai o conştiinţă ştiinţifică şi tehnică, ci şi una adamică, patică.

II

1. Dacă reducţiunea valorilor etice prin negarea lor (Nietzsche) constituie o reducţiune 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 şi posibilitatea de a ne reîntoarce repetat şi veşnic în lumea din care am fost îndemnaţi să ieşim.

c. „Die ewige Wiederkunft”[12] face abstracţie de cunoaşterea sub speţă eternă, ceea ce înseamnă că face abstracţie şi de raţiunea noastră de a fi.

[12] Întoarcerea eternă.

d. Soluția de a ieşi din avatarurile transcendentale nu constă nici în refugierea într-o lume de dincolo de bine şi de rău, nici în mângâierea fictivă a unei veşnice reîntoarceri a aceluiaşi, deoarece şi într-un caz şi în celălalt nu încetăm de a fi canaiți.

e. Despre necesitatea de a vedea identitățile şi tautologiile, spre a ne regăsi sau reîntoarce în marele adevăr că virtute şi cunoaştere sunt aceleaşi în acelaşi timp; în acest caz, numai, îl definim pe om ca adamic.

f. Omul dionysic, opus de Nietzsche omului judaic [*şters*: şi creştin], 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 cunoaştere" (scolia prop. XXXVI, partea a cincea a *Eticii*), ceea ce duce la ideea identității dintre cunoaştere şi virtute.

c. Despre adevăr: desăvârşirea şi fericirea noastră constă în cunoaşterea naturii şi în unitatea sufletului cu unitatea ei (Tratatul *De Intellectus emendatione*), ceea ce este totuna cu cunoaşterea lui dumnezeu prin iubire.

3. Începutul filosofiei constă în întrebarea ce este bine, iar viziunea sub specie bienni consideră lucrurile şi ontologic, dacă le vede şi sub specia eternității.

a. Nietzsche n-a putut vedea identitatea dintre cunoaştere şi 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 şi despre toți filosofii idealişti sau materialişti, ceea ce Spinoza a afirmat despre Bacon şi Descartes şi anume: „ei s-au îndepărtat de cunoaşterea cauzei prime şi de izvorul tuturor lucrurilor" (scris. din 1661 către Oldenburg), adică s-au îndepărtat de prima existență obiectivă a cărei idee este înnăscută în noi ([*Tractatus*] *de Intellectus Emendatione*, cap. „De intellectus instrumentis", ideis veris, în notă).

[*Şters*: 4. Despre ideea lui Spinoza că suntem de la început purtătorii unei gândiri etice înnăscute, ca şi ideea „primei existențe obiective".

a. Tot ce se petrece şi cunoaştem adecuat constituie cunoaşterea adecuată şi anticipată prin care dumnezeu se cunoaşte pe sine.

b. Vorbind de reîntoarcerea noastră în cosmosul din care numai icaric am putea ieşi, 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" şi „în măsura în care este idee" şi se deosebeşte ca şi în filosofia lui Spinoza de simpla reprezentare, aşa că nimic nu este mai vulgar decât referirea noastră la simpla experienţă şi când adevărul este „unitatea dintre concept şi obiectivitate".

b. Ideea îşi are obiectivitatea într-o materialitate (*in einer Materiatur*), care nu este împotriva conceptului, ci este, ca şi *natura naturata*, simpla devenire a conceptului, afirmând astfel o unitate în care ea este imanentă.

c. „Ideea este ideea adevărului şi a binelui, privită ca cunoaştere şi voinţă" (Hegel). Dacă o vedem din punctul de vedere al unicităţii, această formulare corespunde atât enunţurilor spinoziste din *De intellectus emendatione*, cap. 6, 8, 10, 12, 13, 14 şi 15, cât şi prop. VII, partea a doua a *Eticii* şi propoziţiilor finale din partea a cincea; ea ne îndeamnă să vedem că Hegel, afirmând ceea ce afirmase şi Spinoza că orice cunoaştere este şi voinţă, după cum orice cunoaştere este şi faptă şi virtute, a văzut lucrurile sub specie *aeterni*.

d. Hegel s-a îndepărtat totuşi de Spinoza văzând adâncurile în desfăşurarea lor circulară, pe când Spinoza ca desfăşurare la infinit, de la un centru cunoscut numit *natura naturans* spre o limită necunoscută şi indiferentă aceluia care vede în formele multiple şi variate ale devenirii, forme preştiute şi predestinate ale cauzei prime sau ale *causei sui*.

IV

1. Trecerea de la ordinea cunoaşterii prin reprezentare la ordinea cunoaşterii prin raţiune privită ca reîntoarcere în tot, prin genurile sau treptele de cunoaştere - o revenire în unitate care înseamnă cunoaştere, voinţă şi afect (sau virtute), şi care n-ar fi fost posibilă dacă de la început n-am fi fost în ea.

a. Despre *natura naturata* ca „deus explicitus".

b. Propoziţia din *Tratatul teologico-politic*, cap. IV, „Voinţa lui dumnezeu şi legile naturii nu sunt decât expresiile diferite ale aceleiaşi realităţi".

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 existenţa spiritului obiectiv sau spiritului subiectiv revine în neantul dialectic din care a izvorât.

a. Spectacolul lumii nu este numai un act gnoseologic, ci totodată şi unul patic, prin care omul se defineşte în esenţa sa.

b. Gândirea indo-europeană n-a înţeles identitatea dintre cunoaştere şi patos.

c. Ipoteza hegeliană a revenirii spiritului absolut în sine se aseamănă substanţei sau naturii naturans care se iubeşte pe sine.

d. Deşi a văzut identitatea dintre cunoaştere şi virtute, Hegel a gândit ca şi Heraclit.

e. În filosofia lui Hegel ideea devenirii nu se potriveşte cu desfăşurarea 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 mişcă de la un centru necunoscut, spre o limită necunoscută.

a. Gândind existența panenteist, ca şi ceilalți filosofi idealişti germani, Goethe a fost creştin.

b. Ideea veşnicei reîntoarceri a aceluiaşi, ca şi veşnica noastră reîntoarcere individuală prin repetarea la infinit a aceloraşi întâmplări, privită ca deviere de la nihilismul etic nietzscheean.

c. Într-un sistem tautologic al lumii, devenirea poate reprezenta repetarea veşnică a aceluiaşi.

d. Despre interpretarea lui Brunschvicg: ideea nietzscheeană a veşnicei reîntoarceri a aceluiaşi s-ar asemăna unui ritm vital, relaționând-o şi 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 şi ca muncă infinită şi fără odihnă (a danaidelor şi 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 eşec al fugii de superstiții, tradiții şi ideologie politică.

a. Despre reîntoarcerea noastră în trecut şi despre tradiție, privită ca tot ce este transmis din generație în generație ca valoare.

b. Despre categoria temporalului şi a permanentului.

c. Despre transmiterea adevărului şi despre revelație.

d. Despre tendința de eliberare din cosmos şi despre libertatea noastră văzută ca acceptare – ceea ce echivalează cu rămânerea noastră în cosmos.

3. Glosă în jurul propoziției hegeliene: „Alles Unmittalbare – ebenso auch vermittelt ist”[13], relaționată cu propoziția spinozistă: tot ce este liber este şi necesar (ceea ce există şi acționează prin propria sa natură), „dumnezeu se recunoaşte liber pe sine” şi tot ce este.

[13] Tot ceea ce este nemijlocit este totodată şi mijlocit.

a. Suntem liberi, izbutind să cunoaştem adecuat lucrurile, iar din această cunoaştere izvorăsc bucuria noastră şi 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 ieşi din cosmos privită şi ca o infidelitate faţă de legile fixe şi eterne ale lucrurilor şi de raţiunea noastră de a fi, care ne impune – întrucât urmărim desăvârşirea şi fericirea noastră – să ne reîntoarcem în tot, adică să rămânem în cosmos.

4. Reîntoarcerea în cosmos privită ca o recunoaştere a lumii.

a. Reîntoarcerea în cosmos ca reconsiderare etică şi sub speţă 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 faţă de poporul său, deşi în *Tratatul teologico-politic* a pus la îndoială unele adevăruri transmise de vechii evrei şi a exagerat critica orânduirii sacerdotale a statului judeu; el a rămas la învăţătura 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 învăluie în eternitatea şi nevinovăţia ei, cu tot ce este drept şi bun şi adevărat şi sublim.

d. Despre interpretarea filosofiei lui Spinoza ca o vastă pledoarie pentru reîntoarcerea în cosmos, privită ca o recunoaştere a lumii.

5. Glosa în jurul ideii că „omul liber nu se gândeşte la nimic mai puţin ca la moarte, iar înţelepciunea sa nu constă în meditaţia asupra morţii, ci asupra vieţii" (prop. XXVII din partea a patra a *Eticii*).

a. Despre relaţia acestei idei cu filosofia din *Eclesiastul*.

b. Deosebirea dintre concepţia spinozistă a omului liber şi concepţia heideggeriană a omului care se refugiază în viaţă, de frica de care e cuprins în faţa morţii, fără a vedea că permanenţa, eternitatea este în cosmos, şi nu într-o lume de dincolo.

c. Despre om, existenţă, frică şi grijă în gândirea lui Heidegger şi definiţia existenţei ca viaţă sub forma grijei (*Das Sein des Daseins als Sorge*[14]).

d. Despre ideea grijii în filosofia lui Schopenhauer, Kirgegaard şi Nietzsche.

e. „Grija" necesită ancorarea noastră în anonimatul unei vieţi istorice, ceea ce ne îndeamnă să dăm valoare momentelor trecătoare şi relative ale vieţii, adorând multiplul, faptul, concretul, hazardul, destinul, rupând astfel lanţul ordinii necesare a fenomenelor, fiind gata să credem în toate superstiţiile sau să învăluim totul în raţionalul ipotetic al ştiinţei.

f. Despre „grija" omului judaic, etic, de a păstra „învăţătura", deşi împreună cu ceilalţi oameni înfăptuieşte istoria omenirii.

[14] Fiinţa 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 transcendental", deși tinde să transceandă 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 acelora rămași la concepția „metalurgică" a vieții.

VII

1. Despre reîntoarcerea din istorie în veșnicia care ne iluminează 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 cunoaşterea noastră se contopeşte cu afectul iubirii intelectuale de dumnezeu.

VIII

Despre ideea de cunoştiință nefericită în gândirea lui Hegel, Schopenhauer, Kirgegaard şi Nietzsche, căreia îi putem adăuga ideea de conştiință vinovată, ca mărturie a erorii săvârşite fugind din cosmos, din divinitate, preferându-i cunoaşterea transcendentală şi uitând că numai ideea „totului" ne dă şi 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 veşnică, înaintea creației naturii şi 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 şi ca sistem, în sensul că deşi rațiunea fiecărui timp este prelucrată diferit, totuşi rațiunea este în orice timp aceeaşi.

3. Discuție în jurul ideilor lui Dilthey, Rickert şi M. Hartmann, Lasson şi Richard Kroner şi Gerhardt Krueger, asupra istoricității sistemelor de filosofie şi a necesității transcenderii istorice a istoriei prin crearea sistemelor şi reîntoarcerea noastră în „logosul" identificat în filosofia lui Hegel cu spiritul care este şi 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 înnăscută: 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 şi 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 cunoaşterea, virtutea, iubirea intelectuală de dumnezeu şi libertatea se împletesc în sistemul tautologic al unei lumi, în care gândire şi întindere şi dumnezeu sunt totuna; pentru a ajunge la această cunoaştere este necesar să parcurgem drumul de la eşuarea cunoaşterii noietice şi patice, de genul întâi, la cunoaşterea sub speță eternă a lumii sau a cosmosului. Această problemă s-a pus pentru Hegel şi ceilalți filosofi idealişti; ei n-au văzut ca 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 şi pe dumnezeu, în raport cu ideea „causa sui". Adică în clipa în care a văzut totul sub un unghi monist şi psiho-panteist, în predeterminarea totului, din totdeauna.

Partea a V-a

Despre eliberarea adamică sau moisitică

I

1. Vorbind de cunoaşterea noietic-patică sub speță eternă şi identificând-o cu virtutea am vorbit despre eliberarea noastră adamică sau moisitică, ceea ce a format în multe privințe şi 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 desăvârşire, întemeindu-se pe cunoaşterea de genul al treilea şi descătuşându-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 şi a lumii (considerată ca justificare în sine şi în identitatea ei cu existența lui dumnezeu); lumea îşi are o justificare în ea însăşi, şi nu în afara ei.

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

b.2. Rațiunea de a fi a lumii şi a omului este şi patică în acelaşi timp, de vreme ce cunoaşterea, virtutea şi iubirea se identifică cu unitatea naturii şi se confundă cu libertatea şi eliberarea noastră prin iubirea de dumnezeu.

2. Despre justificarea omului în conştiința şi fapta sa adamică, opusă conştiinței prometeice; conştiința adamică izvorâtă din iluminarea minții prin cunoaşterea binelui şi 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 şi schimbător şi care nici nu implică vreo rațiune sau justificare.

c. Rațiunea noastră speculativă ne spune că totul se petrece ca şi 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 „in re".

c.2. Rațiunea de a fi a lumii se identifică cu rațiunea de a fi în noi şi de a fi „in re".

3. Rațiunea de a fi a lumii şi 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 cunoaşte 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 cunoaşterea acestei raţiuni, în timpul existenţei noastre pământeşti, prin iubirea de dumnezeu.

f. Raţionalitatea lumii a izvorât pentru Spinoza din porunca decalogală: „cunoaşte pe domnul dumnezeul tău", în măsura în care ea se referă la cunoaştere, însă şi în măsura în care propoziţia sugerează şi ideea creaţiei.

4. Despre reîntoarcerea noastră în tot, ca semn de a ne restitui substanţei ori de câte ori cunoaştem lucrurile într-un acelaşi raport sau sub un acelaşi 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 şi o umanitate divină.

b. Despre ideea ideii comune în noi a ideii de bine ca şi a ideii de dumnezeu. Despre ideea că trăirile noastre sunt ale sufletului, privit ca parte din atributul etern şi infinit al gândirii.

c. Despre deducţia că întrucât totul se petrece în şi prin dumnezeu, umanitatea fiecăruia din noi ca şi umanitatea întreagă este o umanitate etică şi divină.

d. Ideea că conştiinţa patică a umanităţii există în gândirea lui dumnezeu, care se priveşte patic pe sine şi în perspectiva adamică a binelui şi a răului.

e. Umanitatea poate realiza o umanitate etică, întorcându-şi privirile de la „metalurgie", preferând un logos patic stringenţei teoretice care măsoară, precizează şi dovedeşte.

e.1. Ridiculizarea şi nesocotirea acestei identificări de către Pyrrhon şi Nietzsche, ca şi de creştinii care preferă metalurgia sau tehnica cunoaşterii etice.

e.2. În jurul ideii că biserica, deşi în numele sfinţeniei a ridicat auto-dafeuri[15] şi a practicat asasinatul politic şi religios, a fost totuşi împotriva ştiinţei, în măsura în care a fost purtătoarea unei conştiinţe adamice şi a văzut în ştiinţă ceea ce este rău.

e.3. Despre practica unui ateism ignar de către omul canait, privită şi ca răzbunare a sa împotriva purtătorilor unei conştiinţe patice.

e.4. Despre practica antisemitismului împotriva evreilor, care au văzut că cunoaşterea este şi iubire.

5. Fără iubire îi răpim lui dumnezeu posibilitatea de a se cunoaşte prin acest atribut, după cum se cunoaşte şi prin atributul de gândire; sub speţă eternă, iubirea este iubire intelectuală şi este gândire, tautologie care nu ne mai permite să despărţim atributul de gândire de cel de iubire şi nici invers, atributul de iubire de cel de gândire.

[15] Ceremonie în cursul căreia cei condamnaţi de inchiziţie pentru erezie erau puşi să revină la credinţa părăsită. Ardere pe rug la care erau condamnaţi, în timpul inchiziţiei, cei socotiţi eretici.

a. Despre deducția că nu suntem în măsură a-i răpi lui dumnezeu posibilitatea de a se cunoaşte, iubindu-se, după cum nu suntem în măsură a ne răpi posibilitatea de a-l iubi, ceea ce constituie rațiunea lumii şi însăşi rațiunea noastră de a fi.

b. Încheiere: dacă am nega aceasta, am dovedi că n-am înțeles nimic din prop. VII şi XII din partea a doua a *Eticii*; de asemenea, că n-am înțeles nimic din monismul şi 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 desfăşurare a tuturor determinărilor interioare ale spiritului" – aşa că interpretez, ca desfăşurare, că *natura naturata* a tuturor determinărilor necesare şi predeterminate 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 şi considerarea lor din punctul de vedere al raportului şi subsumării lor sub un acelaşi atribut, viziune din care s-a născut întreaga sa concepție despre adevărat, frumos şi sublim).

c. Despre prefigurarea spinozistă din propoziția bergsoniană: „Un proces identic trebuie să fi tăiat în acelaşi timp materia şi inteligența dintr-o substanță care le conținea pe amândouă" (*Les deux sources de la morale et de la réligion*).

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 cunoaştere, în demonstrarea cunoaşterii adecuate, noietică şi patică a lucrurilor, adică în dezlegarea problemei adecuației *rei et intellectus* şi prin aceasta în răspunsul la întrebarea cum este posibil să ajungem la perfecțiunea şi libertatea noastră, care e şi cea mai înaltă virtute a noastră.

a. Despre perfecțiunea noastră privită ca idee „ca şi cum", deoarece sufletul nostru privit prin prisma cunoaşterii 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 însăşi rațiunea noastră de a fi constă în eliberarea de orice

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

c. Prin descoperirea acestei tautologii, Spinoza a săvârşit fapta sa cea mai înaltă, deşi ea este la îndemâna fiecăruia, dacă am izbuti să vedem lucrurile sub un anume raport sau să le concepem sub un acelaşi 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 conştiinței umane, ajungând la dumnezeu printr-un fel de conversiune morală.

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

6. Despre greşelile şi 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 cunoaşterea transcendentală întemeiată pe formarea conceptelor, dar este exagerat dacă vedem lucrurile din planul de cunoaştere de genul al treilea.

b.1. Întreaga controversă scolastică dintre nominalism şi realism este o problemă gnoseologică, în care cunoaşterea apare ca cunoaştere de genul întâi.

b.2. Afirmația lui Spinoza: *quo magis res singulares intellegimus e o magis deo intellegimus* care deşi gnoseologic se referă la cunoaşterea de genul al treilea (urmărind să ajungă la esența fiecărui lucru particular), este totuşi şi o problemă ontologică, iar în filosofia lui Spinoza *noiema* şi *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 acelaşi timp să voiască". Ceea ce este exagerat, întrucât în filosofia lui Spinoza voința nu este decât un mod al gândirii (voința şi inteligența fiind totuna), iar voința nu este cauza vreunui act de voință. În filosofia lui Descartes însă, voința este liberă şi 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 acelaşi lucru cu rațiunea lumii (după cum crede Windelband).

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

d.2. Despre gândirea dualistă, creaționistă şi panenteistă a lui Malebranche.

d.3. Malebranche nu vorbeşte de raţiunea de a fi a lumii ca justificare a sa însăşi, ca existenţă în noi şi *in re*.

d.4. Despre relaţia ocazională dintre corp şi suflet, opusă ideii spinoziste despre mersul logic şi necesar al lucrurilor şi despre cauzalitatea imanentă a naturii.

III

1. Despre sensul existenţei noastre.

a. Despre întrebarea platoniciană: care este scopul ultim al fiinţei noastre.

b. Întrebările kantiene despre rostul existenţei umane.

c. Răspunsul spinozist cu privire la întrebarea: cum este posibil ca prin corelaţia om-dumnezeu să putem formula ceva valabil despre sensul existenţei noastre şi 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 şi-a desfăşurat întreaga sa filosofie.

c.2. Despre cunoaşterea lucrurilor, după ordinea lor etică.

d. Virtutea constituie adevărata esenţă sau natură a omului, iar sensul raţiunii noastre de a fi constă şi în desăvârşirea noastră prin cunoaşterea dreptăţii imanente şi legice şi prin iubirea de dumnezeu şi de oameni (definiţia 8 din partea a patra a *Eticii*).

d.1. Heraclit (*Cosmodiceea*). Nietzsche, deşi a văzut principiul dreptăţii în tot ce se întâmplă, n-a văzut totuşi şi principiul iubirii, îndepărtându-se în felul acesta de orice interpretare etică a lumii.

d.2. Este timpul să privim lumea nu după ordinea faptică şi temporală a lucrurilor, ci după ordinea lor veşnică şi etică, eliberându-ne de cunoaşterea transcendentală ştiinţifică şi reîntorcându-ne la cunoaşterea adamică, pe care *homo sapiens* a disprețuit-o până acum.

e. Ne întrebăm ca încheiere: ce umanitate am fi avut dacă în realitate, şi nu utopic (după cum a imaginat Bacon în *Noua Atlantida*), umanitatea nu s-ar fi dezvoltat pe linia inteligenţei ştiinţifice sau pe linia inteligenţei psihologice (după cum a imaginat Bergson în *L'énergie spirituelle*), ci pe linia unui etos care nu măsoară, care nu numără, care nu cântăreşte şi nici nu fragmentează, dimpotrivă, înţelege şi iubeşte.

f. Numai Spinoza a putut da răspunsul la această întrebare, întemeiat atât pe ideea că singurul mare conţinut al lumii constă în identitatea dintre cunoaştere, virtute şi iubire, cât şi pe convingerea că numai ele îl definesc pe om în natura şi esenţa sa adevărată.

[16] Despre Dumnezeu, om şi fericirea lor.

Final. Despre slăbiciunile şi puterile omului.

1. Sub aspectul comportărilor sale etice, omul este o ființă plină de vicii, săvârşind răul chiar dacă întrevede 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 săvârşeşte răul ca şi binele, dintr-un îndemn şi o pornire proprie interioară.

c. Întrebare: dacă ne putem opune răului, pe care omul îl săvârşeşte cu uşurință.

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

c.2. În legătură cu ideea de „felix culpa" adamică, în sens judaic şi în sens creştin (Sf. Augustin, Saint Thomas).

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

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

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

a. Despre desăvârşirea omului prin prețuirea de sine şi a valorilor pe care le creează.

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

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

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

b. Analiza acestor preferințe față de:

b.1. Omul cu calități şi fără defecte.

b.2. Omul cu calități şi cu defecte.

b.3. Omul fără calități şi cu defecte.

b.4. Omul fără calități şi 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 depăşi şi prin altă modalitate mai eficientă decât aceea a desăvârşirii sale, punând preț pe altă cunoaştere a lumii decât pe cunoaşterea ei ştiințifică sau tehnică, punând preț pe cunoaşterea adamică sau moisitică. Găsirea şi acestei modalități a format obiectul celor cinci părți ale lucrării, culminând cu glosa în jurul prop. XXXII şi XXXIII din partea a cincea a *Eticii*.