

FILOSOFIE UNIVERSALĂ

SPECULAȚIA PRIVIND INFINITUL ȘI CONDIȚIA SUFLETULUI UMAN ÎN TRADIȚIA FILOSOFICĂ OCCIDENTALĂ

CLAUDIU BACIU

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române

The Speculation Respecting the Infinite and the Condition of the Human Soul in the Western Philosophical Tradition. This article outlines the main stages of the Western speculation concerning the relationship between the Infinite and the Finite and the tendency of this speculation to integrate the latter into the first. One of the consequences of this process was the endeavor to conceive the human soul as part of the infinite divine reality.

Keywords: Infinite; Finite; Soul; God; Metaphysics.

OPOZIȚIA FINIT–INFINIT

Grecii din Antichitate preferă în opoziția finit–infini tot ceea ce este finit, limitat, considerând infinitul ca neputând fi cunoscut. Preferința lor merge spre ceea ce poate fi determinat, definit, iar aceasta înseamnă delimitare. Nelimitatul, apeiron-ul, este, eventual, un concept-limită, cu care gândirea nu știe ce să înceapă. De asemenea, materia este, la Aristotel, ceva irațional, pentru că este lipsă totală de formă, formă care revine numai gândirii. Cercul și sfera sunt simbolurile realității. La Parmenide, ființa este finită, determinată, pentru că dacă nu ar fi determinată, atunci aceasta ar însemna să-i lipsească ceva. Indeterminatul este lipsă de formă și prin aceasta imperfecțiune. Astfel, pentru greci tot ceea ce este trebuie să aibă o formă, iar prin această formă să fie de-limitat. Nu este posibil ca ceva să fie fără să aibă o formă oarecare. Doar materia (la Aristotel), care este lipsită de formă, este, însă, numai ca posibilitate, nu ca realitate. Ca posibil, și Aristotel admite o evoluție nelimitată, dar numai ca posibilitate, nu ca realitate.

Această idee se transformă la Plotin: Unul plotinian este nelimitat ca sursă a emanației, lumea emană continuu din acest Unu, care nu se diminuează prin aceasta. Plotin va fi o sursă de inspirație pentru filosofia creștină, chiar dacă la început părinții greci ai bisericii, precum Origenes, accentuează momentul finitudinii în concepția despre Dumnezeu¹, arătând că forma este necesară pentru ființa divină, care în lipsa ei nu s-ar putea cunoaște pe sine.

¹ Heinz Heimsoeth, *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, 3. Durchgesehene Auflage, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, p. 68.

Ulterior, Augustin se opune acestei concepții a lui Dumnezeu. Însă în continuare, în Evul Mediu se menține opoziția dintre Dumnezeu infinit și lumea finită. Unul dintre impulsurile nominalismului, care stă la baza filosofiei moderne ca și a științei moderne, este faptul că îl concepe pe Dumnezeu ca fiind infinit și că intențiile unui Dumnezeu infinit sunt inscrutabile și ininteligibile pentru o creatură finită precum omul. Așa se face că cunoașterea este concepută de nominaliști doar ca cunoaștere empirică, iar cunoașterea rațională înseamnă acum generalizare, mai degrabă decât intuiție rațională.

Cum are loc depășirea concepției privind lumea finită? La Duns Scotus se accentuează faptul că sufletul uman are capacitatea naturală de a ști despre Dumnezeu infinit, ceea ce înseamnă că el este înzestrat cu o anumită infinitudine. Meister Eckhart, apoi, va spune că în fundul sufletului uman este chiar Dumnezeu² (pentru Eckhart, ființa este comună omului și lui Dumnezeu, ființa fiind însuși Dumnezeu). Ulterior, la Dietrich von Freiberg, apare ideea că atunci când Dumnezeu a creat omul ca fiindu-i asemănător, i-a inoculat și forma intelectuală divină, făcându-l apt pe acesta de a înțelege ideile și adevărurile divine cu ajutorul cărora Dumnezeu a creat lumea³. Regăsim această idee la Descartes, pentru care sufletul descoperă în sine ideea unui Dumnezeu infinit (care nu este derivată din simpla negare a ceea ce este finit). Această idee este garanția, printre altele, că lumea există. Mai târziu, la Leibniz, sufletul devine o monadă care are capacitatea de a vedea întregul univers (chiar dacă într-o manieră neclară), monada având prin aceasta o substanță infinită.

În timp ce pentru Aristotel doar ceea ce este limitat există în act, adică cu adevărat, efectiv, ceea ce este nelimitat există doar potențial (astfel că forma determinată reprezintă măsura potențialului), la Nicolaus Cusanus lucrurile se schimbă: aici linia infinită este în act (adică efectiv) ceea ce este linia dreaptă limitată doar în mod potențial. Este cu alte cuvinte adevărata formă, forma completă, ființa completă a liniei drepte. Astfel, linia dreaptă infinită devine acum „măsura” (respectiv criteriul de înțelegere) liniei drept finite⁴. Infinitul devine astfel măsura finitului, pentru că în infinitul divin există efectiv ceea ce este în sine tot ceea ce este finit. Putem înțelege acest aspect referindu-ne la ființa umană: dacă vom concepe divinitatea ca fiind omniscientă, atunci în mintea lui Dumnezeu este prezent ceea ce este un om, un individ cu adevărat, iar nu în ceea ce acesta gândește despre sine la un moment dat, pentru că el are o cunoaștere parțială, limitată, știe despre sine doar ceea ce a fost și ceea ce este, nu își cunoaște viitorul, și de asemenea nu se cunoaște pe sine în contextul unor evenimente pe care nu le-a trăit. În schimb, toate acestea se presupune că sunt cunoscute de o divinitate infinită omniscientă. Astfel, infinitul divin devine măsura finitului, criteriul prin care finitul devine inteligibil.

² *Ibidem*, p. 72.

³ *Ibidem*, p. 73.

⁴ *Ibidem*, p. 75.

Această răsturnare conduce de asemenea la o revalorizare a finitului: Spinoza spune că „omnis determinatio est negatio”⁵ și înțelege prin această idee că orice determinație este negație în fond două lucruri: a) pe de o parte, limitatul, ceea ce este determinat, are o valoare negativă; și b) determinația înseamnă o calitate care se demarcă, se diferențiază de un alt existent (roșul, ca determinație, adică calitate, pentru a putea fi perceput, trebuie să fie altceva decât culorile din jur, adică să „nege” din punct de vedere logic acele culori). Valoarea negativă a finitului, a determinatului rezidă acum în faptul că are doar un conținut limitat de ființă, finitul, orice finit are parte de ființă doar într-o măsură redusă, numai divinitatea, absolutul are parte de ființă într-o măsură absolută, nelimitată. Pentru aceasta Spinoza consideră divinitatea drept „ens absolute indeterminatum”⁶ (ființa absolut indeterminată).

Această concepție privind infinitul divin ca măsură a finitului va deveni cu adevărat relevantă pentru modul în care este conceput omul: dată fiind asemănarea cu divinitatea a omului în concepția creștină, la Cusanus omul este gândit ca avându-și adevărata formă în infinit, adică el are parte de o evoluție infinită, cunoașterea sa, urmând modelul liniei finite, având modelul propriu în cunoașterea infinită a divinității⁷. Vedem aici mijind deja concepția hegeliană cu privire la istoria umană ca istorie divină, omul, prin istoria sa, participând la ființa divină, finitul uman desfășurând în istorie infinitul divin. În același fel, pentru Cusanus, lumea finită este desfășurarea infinită (adică potențială) a divinității care este infinită în act, adică efectiv, realmente.

Giordano Bruno va fi cel care va determina concepția despre lume a modernității ca infinit actual⁸. Dacă la Cusanus vorbim încă de un univers limitat, dar potențial infinit, la Giordano Bruno universul este infinit în mod actual, după cum tot infinite sunt lumile în interiorul său. Această concepție a fost de altfel și unul dintre capetele de acuzare împotriva lui a Bisericii, care au dus la arderea sa pe rug.

Dacă încă la Giordano Bruno pericolul panteist este iminent, dar panteismul nu este cu deplină claritate asumat, în schimb Spinoza asumă pe deplin panteismul⁹: aici Dumnezeu este identic cu natura care se desfășoară într-un spațiu infinit. Substanța infinită este înzestrată cu atribute infinite, fiecare dintre acestea fiind la rândul său infinit, iar dintre ele, noi, oamenii, cunoaștem doar două, spațiul infinit și domeniul infinit al gândirii¹⁰.

Și pentru Leibniz infinitatea actuală a lumii, spațială și temporală, decurge din infinitatea lui Dumnezeu. Leibniz introduce calculul infinitezimal, calcul care

⁵ *Ibidem*, p. 75.

⁶ *Ibidem*, p. 75.

⁷ *Ibidem*, p. 76.

⁸ *Ibidem*, p. 77.

⁹ *Ibidem*, p. 79.

¹⁰ *Ibidem*, p. 80.

este strâns legat de concepția sa metafizică, potrivit căreia infinitul se întinde nu doar în spațiu, dar și în interiorul spațiului, astfel încât pentru Leibniz ceea ce pare a fi particula cea mai mică de materie în spațiu este deja o lume infinită în ea însăși¹¹.

De asemenea, Leibniz este cel care introduce ideea percepțiilor inconștiente. Orice monadă, se spune, percepe întregul univers din locul în care se află. Însă doar o parte din totalitatea acestei percepții trece pragul conștiinței, în cazul omului. Astfel universul este oglindit în mod infinit. La Leibniz avem deja ideea de perspectivă, adică de percepere și înțelegere specifică a universului, determinate de poziția în care se află monada respectivă. Perspectivismul va dobândi o valoare fundamentală la Nietzsche.

Kant, anterior perioadei critice, considera că lumea, odată creată, va evolua la nesfârșit, în acest fel transferând caracteristica infinitului și asupra timpului¹², adoma celor dinaintea sa. Însă în perioada critică, el se limitează doar la lumea fenomenelor, în legătură cu care nu se mai poate pune problema infinitului, ci doar eventual a indefinitului. În schimb, Kant admite nemurirea ca fiind necesară, decurgând din postulatul moral al necesității evoluției spirituale infinite a omului. Fichte, care inaugurează idealismul german, va prelua această idee, admitând și el evoluția spirituală infinită a omului în lumi succesive, care sunt din ce în ce mai complexe, mai adecvate cunoașterii tot mai înalte a omului.

Hegel va face din evoluția infinită cheia programului său filosofic. Această evoluție stă chiar în inima metodei sale, atunci când Hegel pune la baza realului negația: totul trăiește prin negație, orice existent evoluează spre ceva care la un moment dat i se opune, este altceva decât el, spre antiteza sa. Însă această negativitate reprezintă posibilitatea prin care infinitul divinității se desfășoară în istorie. El îi critică pe Kant și Fichte, considerând că evoluția morală infinită reprezintă în cele din urmă o ipostaziere a finitului, adică o rămânere în cele din urmă la punctul de vedere al finitului, în timp ce necesar este să te ridici la perspectiva Absolutului¹³.

Și Nietzsche se înscrie în acest patos al infinitului. Dacă tradiția filosofică anterioară lui este interesată în atașarea trăsăturii de infinit la această lume, de conceperea acestei lumi ca fiind infinită în timp și spațiu, Nietzsche va da o nouă determinație infinitului mundan: lumea evoluează la infinit, dar nu ca progres în linie dreaptă, ci ca eternă reîntoarcere. Fără îndoială, această idee ar fi fost vehement criticată de idealistii germani, care susțineau mai cu seamă evoluția spirituală infinită a omului, și care ar fi văzut în eterna reîntoarcere nietzscheeană mai degrabă o limitare absolută a acestei evoluții. Fapt este însă că infinitul își găsește un promotor important în teoria eternei reîntoarceri a aceluiași. S-ar putea obiecta că Nietzsche preia o idee din Antichitate. Numai că Antichitatea nu concepea eterna

¹¹ *Ibidem*, p. 81.

¹² *Ibidem*, p. 85–86.

¹³ *Ibidem*, p. 88.

reîntoarcere ca reîntoarcere în aceeași formă, așa cum o concepe Nietzsche. Eterna reîntoarcere era în Antichitate concepția potrivit căreia lumea era creată și distrusă pentru a fi apoi creată din nou, însă nu în aceeași formă și cu aceleași conținuturi, așa cum pretinde Nietzsche. Și Nietzsche pretinde acest lucru – printre altele – pornind de la un argument științific al vremii sale, potrivit căruia posibilitățile de configurare ale materiei și energiei sunt limitate, astfel că, odată epuizate, lumea o ia inevitabil de la început într-un infinit carusel al schimbărilor care, într-un interval de timp infinit ajung să se recompună identic. Oricum, teoria eternei reîntoarceri are mai cu seamă o semnificație morală, decât una ontologică la Nietzsche și presupune ideea timpului infinit care permite recompunerea, la intervale imense de timp desigur, a aceluiași stări de lucruri.

SUFLETUL ȘI LUMEA EXTERIOARĂ

În Antichitate (la presocratici), sufletul este conceput în context natural, ca parte a naturii, desigur ca o parte sau element mult mai pur decât elementele groșiere în general. La Heraclit sau Empedocle, sufletul are ceva din caracterul focului¹⁴. El este mai degrabă un fel de principiu de organizare a materiei, ceea ce asigură vitalitatea corpului.

La Platon, sufletul se separă de materie, ce-i drept, dobândind o natură apropiată de Idei, dar încă nu are un caracter subiectiv, așa cum îl știm din epoca modernă. El este un principiu formal, care face legătura între cele două lumi, lumea ideilor și lumea materială, dar este lipsit de interioritate, rămânând tot într-un registru obiectiv, mai aproape de forța vitală. Ceea ce va fi în platonismul târziu sufletul lumii reprezintă tocmai această formă vitală care „însuflețește” totul, care pune în mișcare totul¹⁵. Aristotel, în continuarea lui Platon, va numi sufletul prima entelehie, forța și realitatea corpului¹⁶.

Am putea spune că gândirea filosofică este o formă de imaginație, însă ca imaginație ce urmărește niște linii necesare. Kant spunea că necesitatea nu este nimic altceva decât neputința noastră de a gândi ceva ca având loc și altfel decât cum îl gândim. Atunci când Newton formula principiul inerției, acest principiu era rezultatul unei asemenea imaginații necesare. Sau atunci când formulăm un raționament adevărat, în acest raționament concluzia pe care o tragem este necesară pentru că nu putem gândi altfel. A spune că „Toți oamenii sunt muritori, Socrate este om, atunci Socrate este muritor” înseamnă a formula o asemenea cunoștință necesară. Nu putem gândi în acest context în mod diferit. Firește, dacă am adăuga noi trăsături care să ne schimbe conceptele inițiale, poate că o altă concluzie ar fi

¹⁴ *Ibidem*, p. 91.

¹⁵ *Ibidem*, p. 92.

¹⁶ *Ibidem*, p. 92.

posibilă. Din acest punct de vedere, cunoașterea filosofică a fost mereu o asemenea urmărire a ceea ce este necesar, a ceea ce nu poate fi gândit altfel. De pildă, atunci când vedem că o plantă crește, și încercăm să explicăm în ce constă creșterea ei, vom admite că în ea există un principiu de creștere, o cauză care este în ea și o face să crească (aici avem de-a face cu o cauză care nu este separată de plantă, așa cum ar fi un instrument de tăiere care ar fi cauza tăierii acelei plante). Cauza este în interiorul plantei. Este rostul gândirii să identifice asemenea cauze, e drept stranii. Există cauza creșterii plantelor, dar există și o cauză a creșterii animalelor: ceva le face să crească, ceva care nu este în afara lor, ci în ele. La fel, ceea ce el face să crească, le face și să se miște. În plus față de aceste calități ale principiului vital, la om întâlnim și capacitatea de a gândi, de a proiecta, de a crea etc. Toate aceste calități, care în sine sunt la fel de incognoscibile, formează sufletul. Nimeni nu va putea spune în ce constă capacitatea de creștere, dar o vedem, o sesizăm, o distingem între nenumăratele trăsături ale realității. Identificarea unor asemenea „principii” era rostul filosofiei în Antichitate, principii care sunt la fel de valabile și astăzi ca și atunci. Într-un fel, același lucru se practică și în știință, unde, deși nu se cunoaște natura forței, se poate descrie foarte bine manifestarea acesteia. Astfel, nu știm în ce constă forța de atracție, dar o putem măsura și putem formula predicții cu privire la ea. Cunoașterea înseamnă astfel definiție ca indicare a genului proximal și a diferenței specifice, după care se indică trăsăturile, manifestările respectivei „substanțe”. De altfel, chiar întreprinderea filosofică în calitate de analiză conceptuală se desfășoară ca o activitate de descriere a entităților sau a substanțelor pe care le putem sesiza prin intermediul gândirii, așa cum prin intermediul gândirii sesizăm principiul creșterii unei plante, ca suflet vegetativ.

La Aristotel, *Nous-ul* divin este complet separat de lume, el se contemplă veșnic pe sine însuși. El este originea formei. În filosofia Stagiritului, în continuitate cu tiparul anterior de gândire, gândirea nu are încă caracterul spiritual pe care-l observăm în modernitate. Gândirea este un fel de natură, de fapt, de aspect obiectiv, care penetrează ființa individuală. Așa se face că posibilitatea pe care o are omul de a înțelege principiile și universalul se bazează pe faptul că omul participă la gândirea universală. Această participare există doar atât timp cât omul trăiește, după moarte ea încetează¹⁷. Omul participă la gândirea universală, la *Nous-ul* universal sau la divinitate, însă această participare este concepută încă oarecum naturalist, cam așa cum am spune că omul participă la aerul din jurul său pe care-l respiră. *Nous-ul* divin însă este complet izolat în sine, el nu are nimic de-a face cu lumea, fiind doar Mișcătorul nemișcat al lumii, Forma Formelor spre care tinde întreaga natură, în sensul că pretutindeni vedem că natura tinde să acceadă la formă, iar forma, privită în ea însăși, este conținut al *Nous-ului*.

Acest obiectivism antic se referă la modul de a fi al lucrurilor. Gândirea și sufletul sunt gândite după modelul modului de a fi al lucrurilor. Care este însă

¹⁷ *Ibidem*, p. 93–94.

modul de a fi al lucrurilor? Este lipsa interiorității și a conștiinței de sine, a conștiinței acestei interiorități, a tot ceea ce are loc în această interioritate. Astfel, dacă sufletul este gândit într-o manieră obiectivistă, aceasta înseamnă că el este privit oarecum din afară, ca și când ar exista un spectator care privește dinamica sufletului în raport cu ceea ce este în jurul său: lumea lucrurilor materiale sau lumea conținuturilor spirituale. În acest sens, Platon concepe sufletul împreună cu partea sa rațională ca bazându-se pe o contemplație originară a Ideilor. La Aristotel, gândirea rațională este parte a rațiunii universale, a *Nous-ului*, oarecum în același fel în care aerul dintr-o sală este parte a aerului care înconjoară suprafața Pământului. În gândirea clasică grecească nu există încă noțiunea de subiectivitate, de „Eu”, așa cum s-a impus ea mai târziu, ca o totalitate de activități desfășurate de Eu despre care acesta știe. Cei care au contribuit decisiv la dezvoltarea acestei noțiuni au fost stoicii (curent antic de gândire inițiat în Grecia în jurul anului 300, care ulterior devine predominant în imperiul Roman, unde-i găsim pe Seneca (4–65 e.n.), Epictet (55–135 e.n.) sau Marcus Aurelius (121–180 e.n.)), care au dezvoltat o concepție etică specifică și unde apare termenul de *conscientia*. Pornind de la această orientare etică, filosofia ajunge să descopere importanța activității interioare (pentru că orice acțiune exterioară se bazează pe o decizie și reflecție interioară) și astfel existența unei instanțe specifice. Desigur, și anterior filosofia recunoaște un specific ontologic al sufletului, îl privește ca fiind ceva distinct de lucrurile exterioare, însă nu vede în suflet un centru ireductibil de activitate lăuntrică, ci, mai degrabă, un fel de oglindă pasivă în care se reflectă în mod natural fie domeniul material, fie domeniul ideal. Astfel, principiile și universalul (sau ceea ce se numește substanța secundă) la Aristotel sunt intuite nemijlocit, chiar dacă în urma unei oarecare activități reflexive. Ele sunt date. Reflecția morală adusă în prim plan de stoicism orientează atenția spre rolul determinant al gândirii în evaluarea lucrurilor sau mai bine spus al modului subiectiv de raportare la lucruri. Dacă vom citi *Epistolele* lui Seneca, vom vedea că reflecția morală descoperă faptul că aceeași situație poate fi privită din mai multe perspective, și că opțiunea luată de stoic determină modul de înțelegere a acelei situații. Cu alte cuvinte, gândirea umană în epoca clasică nu era înțeleasă ca fiind rezultatul unei activități specifice, ci, mai degrabă, era considerată o parte a unui mod de a fi general al lucrurilor. La Platon, viziunea Ideilor se marchează în sufletul omului, și acesta este originea gândirii, omul nu face nimic pentru a contribui la această marcare.

O înțelegere a condiției ontologice ireductibile și unice a sufletului uman apare la Plotin (205–270 e.n.). La Plotin, realitatea emană din Unul originar. Avem aici mai întâi principiul formal, *Nous-ul*, apoi sufletul universal, care conține în sine toate sufletele și așa mai departe până la materie. Însă în cazul sufletului uman are loc o întoarcere a acestei mișcări de emanație asupra ei însăși, pentru că sufletul uman își cunoaște originea, astfel mișcarea care a pornit de la Unul ajungând la sufletul uman se întoarce aici spre Unul originar. Această interpretare va crea instrumentul conceptual viitor sau categoria interpretării conștiinței umane ca întoarcere în sine.

Creștinismul este paradigma de gândire care încheie acest obiectivism. Dacă până acum sufletul omului era privit ca o parte a naturii și în acord cu structurile mari ale naturii exterioare, acum, dat fiind specificul religiei creștine ca religie bazată pe mântuire, o mântuire care are loc ca urmare a eforturilor depuse de sufletul uman, acum sufletul este privit ca fiind ceva absolut ireductibil la natură. De asemenea, creștinismul îndreaptă atenția spre rolul fundamental al lumii interioare, spre procesele psihice și morale, precum voința, dorința, credința etc. De asemenea, întrucât principiul din care provin toate este gândit ca un Dumnezeu care creează din nimic, acest principiu este gândit ca având o constituție personală, deci este înzestrat cu voință, cu criterii morale (care-i permit să distingă între cei care merită să se mântuiască și cei care nu merită acest lucru), cu cunoaștere, în general. Dumnezeu nu este simpla Ființă parmenidiană¹⁸, ci este sursă a ființei, iar mai târziu, în speculațiile creștine va fi considerat chiar supra-ființial. Oricum, ideea este că Ființa parmenidiană nu are subiectivitate și interioritate, este doar o cuprindere logică a întregului existenței, în timp ce Dumnezeul creștin este în primul rând o *persoană* înzestrată cu gândire, voință, intenție și chiar sentimente (Iisus va spune despre Dumnezeu că el este iubire).

Prin faptul că natura, lumea, este o creație a unei persoane divine, ea nu mai este simplă natură, ci are o desfășurare conformă cu intențiile acelei persoane divine. În plus, dat fiind faptul că sufletul uman este cel mai important în întreaga creație, natura este gândită acum ca fiind un fel de scenă pe care se desfășoară viața sufletului. Vedem cum dintr-o dată natura își schimbă profilul: de la o totalitate de procese care se desfășoară obiectiv, procese care cuprind inclusiv sufletul uman, se trece, în creștinism, la o totalitate de procese care sunt inferioare din punct de vedere valoric față de sufletul uman și în același timp reprezintă doar o scenografie exterioară pentru drama sufletului.

¹⁸ *Ibidem*, p. 96-97.