

O perspectivă inedită asupra problematicii formelor fără fond. Sau despre originile teologico-filosofice ale problemei formei fără fond (I)

(Acest text dezvoltă ceea ce a fost expus în cadrul unei comunicări susținută la Simpozionul național Constantin Noica, desfășurat la Iași, 3-4 mai 2011)

Tema acestei lucrări privește originea problematicii formei fără fond, dar este conexă și cu alte teme, cum ar fi problema suveranității (nu doar în sensul ce ține de domeniul relațiilor internaționale) sau a nihilismului; de fapt este vorba despre modul în care se concepe pe sine, societatea, universul și natura omului modern. A vorbi despre originile teologice ale problematicii formei fără fond apare un paradox, dar nu este așa, când devin cât de cât clar unde se încadrează și ceea ce a făcut-o posibil. Este un alt unghi prin care se abordează problema și care oferă cadrul comprehensiv în care poate și trebuie să fie așezată, astfel încât această dezbateră legată de forma fără fond să nu fie mărginită la un caz sau niște cazuri particulare privind modernizarea unor țări sau regiuni și a modului în care se face această modernizare. Aici e vorba despre rădăcinile ascunse ale acestui proces, care nu este decât o particularizare a unui proces, a unei revoluții antropologice. Este vorba de un set de probleme legate de o concepție prescriptivă și normativă asupra existenței umane, individuale și colective, ca și relația cu sine și cu cosmosul, cu Dumnezeu. Această relație este de obicei de negare și de opoziție față de realitatea dată, care este considerată un material ce trebuie prelucrat în folosul omului, deoarece este ceva care îi stă la dispoziție acestuia. Realitatea, universul, comunitatea sunt privite doar instrumental, aceste realități fiind văzute și într-o relație de opoziție, de confruntare. Aceste realități apar ca fiind o piedică în calea autorealizării omului, a fericirii sale, a îmbunătățirii condiției sale. Această atitudine este voluntaristă și se traduce într-o încercare sistematică și permanentă de modificare a realului, de negare și depășire permanentă a ceea ce este existent sau s-a împlinit. De obicei problema a fost abordată din punct de vedere al dezvoltării sociale și economice, al armonizării și adoptării unor norme moderne, occidentale în diferite societăți. Dar aceasta e doar un aspect. Aspectul cel mai important este că această atitudine a devenit posibilă în urma transformării concepției despre Dumnezeu, despre om, despre lume. Această revoluție este și cea care a dus la nașterea nihilismului modern și contemporan, a cărui bază este supranaturalizarea voinței omului, transferul imaginii Dumnezeului

voluntarist-nominalist asupra omului. Originea acestei problematice coincide după opinia mea cu cea a modernității, care este, după opinia lui Michael Allen Gillespie, situată în secolele XIV-XVII¹. Dezbaterile privitoare la formele fără fond își are originea în survenirea modernității și în dubla intenție a acesteia de a face din om stăpânul și posesorul naturii și de a îl face liber, făcând din libertate determinarea supremă a omului și baza fericirii. Identitatea modernă se înțelege pe sine și se definește plecând de la timp, de la faptul de a fi ceva nou fără precedente, complet diferit și infinit superior față de ceea ce a fost înainte. Omul este definit ca un nou mod de a ființa, creativ și făcător de istorie, omul fiind liber în sens tare, el fiind propriul său autor, fiind *self-making*². Omul este producător al istoriei, adică al autocreației.

„To be modern means to be new, to be an unprecedented event in the flow of time, something different than anything that has come before, a novel way of being in the world, ultimately not as a form of being, but a form of becoming. To understand oneself as new is also to understand oneself as self-originating, as free and creative in a radical sense, not merely as determined by a tradition or governed by fate or providence. To be modern is to be self-liberating and self-making, and thus not merely to be *in* history but to *make* history.”³

Relația cu timpul implică o interacțiune. Timpul însuși apare ca domeniul al interacțiunii dintre om și natură, fiind el însuși modelat de aceasta. Relația cu timpul, cu natura, cu istoria e definită ca fiind prometeică. Este implicată ideea că schimbarea este un proces natural care poate fi controlat și folosit de către om. Termenul de modernitate provine din cel latin de *modus*, adică măsură și a cunoscut mai multe semnificații succesive, semnificații care delimitau perioada în care era folosit de o perioadă anterioară, fără însă a avea conotațiile de superioritate absolută sau ruptură radicală. De abia în secolul al XV (1460) a început să capete conotația de a distinge ceea ce e antic de ceea ce este modern, iar în Anglia termenul de modernitate a început să fie folosit de la 1627. Conceptul de modern ca epocă istorică a început în aceste timpuri să fie înțeles în opoziție cu cel de epocă antică. Distincția nou-vechi era folosită din antichitate, însă în cadrul unei înțelegeri ciclice a lumii, unde noul apărea spre sfârșitul ciclului, semnificând așadar decădere, degradare. Însă o altă semnificație subîntinde distincția dintre antic și modern, distincție care se referă la problema universalilor și la statutul ontologic al acestora. *Via antiqua* desemna vechea poziție realistă asupra acestei chestiuni, pe când *via moderna* desemna poziția nominalistă, care recunoștea ca reale numai lucrurile individuale, iar [universaliiile?] erau considerate ca nume, *flautus vocis*.⁴ Această poziție filosofică va furniza scheme de înțelegere a timpului și ființei. Modern, de exemplu, la Lorenzo Valla nu desemna o epocă nouă, luminoasă, ci

¹ Gillespie: *The Theological Origins of Modernity*, Chicago, 2008, 19.

² Gillespie: 2008, 2.

³ *Ibidem*.

⁴ Idem, 4.

tocmai epoca trecută, din care se ieșea.

Sensul contemporan al modernității este caracteristic pentru epoca ce începe cu Bacon și René Descartes, sens care are la bază ideile de progres și libertate, ca și ideea unei metodologii științifice care face superioară această epocă, epocii modelelor clasice antice și grecești. Schimbarea și timpul pot fi controlate prin aplicarea unei metodologii științifice riguroase⁵. Modernitatea pune accentul pe separația sa față de antichitate, ca și pe libertate și cunoaștere/progres, această obsesie a distincției fiind un semn al credinței în autonomie. Progresul e considerat ca un corolar al acestei idei de autonomie⁶. Chiar și așa disputa dintre antici și moderni atestă faptul că această viziune modernă era controversată, existând o separare timpurie între domeniile estetic, moral și cel științific, afirmându-se pe de o parte existența a diferite criterii specifice fiecărei epoci în domeniile moral și estetic și o singură cunoaștere veritabilă în domeniul științific. Această dispută neagă viziunea unitară a modernității, viziune complet distrusă de faimoasa antinomie kantiană libertate-necesitate și separarea moralei de domeniul fenomenal al naturii, separare efectuată de către Immanuel Kant. Natura și libertatea așa cum erau concepute de către modernitate nu puteau fi gândite împreună. Prăpastia dintre cele două componente ale modernității va crește între timp. Dar dezvoltarea economică și științifică a reușit să facă trecute cu vederea toate întrebările privitoare la problemele modernității, fiind accentuate posibilitățile de confort, de dezvoltare tehnică și ignorându-se modul în care e afectată componenta autonomiei. Deși două războaie mondiale au scos la iveală puterea de distrugere generată de știință și tehnică, iar dezvoltarea economică amenință mediul, presuposițiile modernității nu au fost serios chestionate, chiar dacă e să luăm cazul mișcării ecologiste. Este adevărat că puterea umană a crescut, dar nici libertatea, nici liniștea și nici pacea care erau promise nu au survenit⁷. Pentru apologetii modernizării, ceea ce e de făcut este, bine-înțeles, eliminarea rămășițelor trecutului, a autoritarismului etc. a tot ceea ce stă în cale progresului și autonomiei individului, așadar într-o doză și mai mare de modernizare și liberalizare. Așadar modernizarea nu este o problemă, ci doar rămășițele trecutului.

Originea modernității, și a problemei formei fără fond, rezidă în conflictul metafizic și teologic dintre scolastică și realism, ca și din accentuarea problemei predestinare-libertate. Motorul modernității a fost confruntarea, susține Gillespie, cu o întrebare epocală, așadar confruntarea cu o problematică generată datorită experienței unor aprofundări, a unei crize ce neagă și pune sub semnul întrebării

⁵ *Ibidem*, 5.

⁶ *Ibidem*, 6.

⁷ *Idem*, 8.

toate modurile, până atunci prezente și acceptate, de gândire, de legitimare, de dare de sens a existenței. Astfel a apărut nevoia unei efort nou de gândire și simțire care să ofere din nou orientare și sens, legitimitate existenței⁸. Această problemă epocală a fost de fapt disputa legată de natura lui Dumnezeu, așadar și de natura ființei⁹. Una din sursele principale ale acestei problematici este deci revoluția teologică înfăptuită de nominalism ce a cuprins Occidentul creștin în secolele XII-XIV, la baza lumii moderne aflându-se imaginea unui Dumnezeu întunecat și misterios, care nu mai este *Dumnezeul-Logos* al sintezei dintre creștinism și filosofia antică¹⁰. Ceea ce este important în noua concepție despre Dumnezeu este libertatea sa, omnipotența sa, care este antagonistă față de ideea unui cosmos rațional. Este o imagine apropiată de cea islamică, care neagă prezența unei necesități în natură și care face din aceasta o secvență de evenimente independente, discrete. Această concepție nominalistă este contrară celei scolastice tradiționale care sublinia existența unei raționalități a universului creat și care era reales[?] ontologic. Prin logică și teologie naturală se putea ajunge la cunoașterea legii naturale, la deducerea scopurilor divine prezente în lume. Legea naturală părea că poate fi cunoscută prin observarea naturii și prin deducții silogistice, demersurile logice fiind în corespondență cu natura. Acest lucru părea a fi o îngrădire a puterii divine și o astfel de atitudine ar fi dus la o neglijare a Scripturii și ar fi îndepărtat oamenii de contemplarea lumii viitoare și i-ar fi reconciliat cu lumea această¹¹. Această sinteză teologico-filosofică a fost distrusă de nominalism, începând cu William of Ockham.

Accentul se mută de la investigația silogistică a naturii la credință, aceasta fiind singurul mod de a cunoaște că există Dumnezeu admis de nominalism, mai ales credința și credința în Scripturi. Dumnezeu este omnipotent acest lucru semnificând dominația lui *potentia absoluta* asupra *potentiaei ordianta*. Omnipotența semnifică că tot ceea ce se petrece se petrece exclusiv datorită voinței divine și că doar voința divină e singura rațiune pentru care există creația. Aceasta e doar un act al purei grații și e inteligibilă exclusiv prin revelație.¹² Dumnezeu acționează direct, nu prin cauze secundare. Intervine în natură oricând dorește, iar miracolele, când apar, sunt doar scurtături în creație. Acest lucru face dubitabilă posibilitatea existenței unei cunoașteri umane care să fie sigură și certă. De asemenea, omnipotența semnifică faptul că lumea nu a fost făcută pentru om și că omul nu poate să îl influențeze pe Dumnezeu, iar dragostea omului pentru om e doar o etapă din dragostea de sine a lui Dumnezeu¹³.

⁸ *Ibidem*, 13.

⁹ *Ibidem*, 14.

¹⁰ Gillespie, *Nihilism before Nietzsche*, 11.

¹¹ *Ibidem*, 13.

¹² *Ibidem*, 16.

¹³ *Idem*.

Ca atare Dumnezeu nu este cosntrâns sau obligat de nimic, nici măcar de regulile creației sau de rațiunea umană. Nu există lege sau rațiune imutabilă. Dumnezeu poate schimba și trecutul dacă dorește.

Dumnezeu e absolut diferit de creația sa și nu poate fi cunoscut prin analogie. El este ființa absolut necesară, iar necesitatea prezentă în lume e doar temporar acordată de către Dumnezeu. El nu creează specii sau genuri, practic ideile divine fiind lucrurile individuale; nu există diferență între esență și existență. Nu există universalii extramentale, iar relațiile logice nu sunt între lucruri. Silogismul și rațiunea nu ne pot dezvălui gândurile lui Dumnezeu, iar explicațiile sunt doar invenții omenești. Cunoașterea e legată de credință, omul neputând înțelege creația ca o colecție de indivizi, numai Dumnezeu cunoscându-le direct și intuitiv. Întrucât totul depinde de decizia liberă a lui Dumnezeu, nimic nu poate fi logic sau filozofic deductibil¹⁴. Fiecare lucru e unic, ireductibil și radical contingent, așa că este accesibil doar unei investigații directe. Criteriul de bază al cunoașterii este certitudinea intuiției, de aceea cunoașterea actelor interne voinței e mai clară și sigură decât certitudinea senzațiilor¹⁵. Cunoașterea nu se restrânge însă la această certitudine, ci procedează ipotetic pe temeiul asemănarilor între lucruri, fiind de fapt un artefact uman, neexprimând esența lucrurilor. Cunoașterea e prin aproximări, dar există posibilitatea înșelăciunii divine. Posibilitatea Lui de a interveni direct în natură face certitudinea cunoașterii umane să fie ipotetică. Iar relațiile cauzale sunt cunoscute doar din experiență, neexistând rațiuni suficiente pentru nimic. Această concepție teologică a eliminat cauzele formale și finale din creație și pune bazele unei științe întemeiate pe experiment și ipoteză.

Cel mai important este că, în această concepție, omul nu are un scop și nu există o lege naturală care guvernează acțiunile umane, prescriindu-le scopuri, reguli, etc. , omul fiind, la fel ca Dumnezeu, liber¹⁶. Voința poate comanda acte de înțelegere, dar nu invers. În om, primează voința, dar Ockham respinge aplicarea cauzalității eficiente la om. Omul e liber, voința sa se poate autodetermina în lipsa oricărui obiect extern, dar e supus legii morale date de Dumnezeu. Aceasta este însă morală doar pentru că așa vrea Dumnezeu. Numai gratitudinea față de Dumnezeu, care e sursa ființei lor, îi poate obliga pe oameni să asculte de legea morală; nici obediența, nici dezobediența nu asigură salvarea, iar dezobediența nu înseamnă neapărat damnare. Chiar ideea că Dumnezeu ar putea să îi condamne pe sfinți și să îi mântuiască pe păcătoși nu poate fi dezmințită cu ușurință, fără a atenta la divinitatea lui Dumnezeu. Legea morală e subordonată radical alegerii, deci voinței divine. Ea nu corespunde vreunui

¹⁴ *Ibidem*, 19.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ *Ibidem*, 21.

adevăr etern, Dumnezeu fiind indiferent față de ceea ce creează. Dumnezeul nominalist nu este vârful unei ierarhii ontologice, este unic și nu are măsură comună cu nimic. De aceea atributele sale sunt univoce. Nu se poate predica și despre el și despre creatură, neexistând o teologie naturală și nici o deducere a scopurilor creației din natură. Fiecare e legat direct și în mod unic de Dumnezeu, și nu poate exista nici o interpretare definitivă sau privilegiată a revelației, fiecare credincios fiind determinat, de fapt, de propria-i conștiință. Nu există teme pentru autoritatea clericală în afacerile spirituale, așa cum baza guvernării trebuie să fie consimțământul, deci autodeterminarea liberă. Dar omul nu mai e în centrul creației, el fiind indiferent lui Dumnezeu și lăsat liber, aruncat într-un univers capricios și imprevizibil¹⁷.

Divinizarea, supranaturalizarea voinței umane; Descartes, Fichte

O altă sursă a problemelor puse de forma fără fond o reprezintă nihilismul. Nihilismul capătă o altă față în urma studiului făcut de profesorul american, el decelând un fundal și un impuls teologic în spatele acestuia. Acest fundal teologic este concepția nominalistă expusă mai sus. O nouă concepție despre Dumnezeu a făcut, paradoxal, posibilă afirmarea de sine a omului. Această concepție pune accentul pe voința absolută a lui Dumnezeu, care transcende și pune sub semnul întrebării orice rațiune, ca și natura. Este concomitent și o concepție antropologică care acordă precedență voinței asupra rațiunii și în Dumnezeu și în om. Conform logicii ce a stat în spatele acestei revoluții, ideea că acțiunile lui Dumnezeu ar fi suspuse rațiunii ar contrazice libertatea și esența sa, creând concepția unui Dumnezeu a cărui voință nu este restrânsă de nici o noțiune rațională de bine sau de scop. Astfel s-a dat naștere la o îndoită îndoială privind temeiurile științei, dar și cu privire la moralitatea unui cosmos creat și dominat de un astfel de Dumnezeu. Istoria nihilismului este dezvoltarea noțiunii absolute de voință, care se transpune asupra omului și devine modul de înțelegere a lui. Această concepție se află și în spatele încercărilor de remodelare și îmbunătățire a condiției umane, fiind chiar una din condițiile ei de posibilitate, această voință absolută a omului fiind temeiul ascuns al rațiunii moderne¹⁸. Caracteristica acestei noțiuni de voință, care îl caracterizează pe Dumnezeul nominalist este

¹⁷ *Ibidem*, 23.

¹⁸ Gillespie, *Nihilism before Nietzsche*, Chicago & London, 1996, 256.

capriciozitatea, transraționalitatea¹⁹. Chiar Dyonysosul nietzschean rămâne în acest orizont, nedepășind problematica pusă de nominalism. Nihilismul este afirmarea voinței absolute a omului, care îl face superfluu pe Dumnezeu, un punct crucial în acest drum al afirmării voinței umane fiind, de exemplu, ideea de eu absolut la Fichte. Această dezvoltare are la baza distrugerea antinomiei libertate-determinism și distrugerea sintezei scolastice și a sfinților părinți dintre teologia creștină și filosofie. Ideea de voință transrațională, de putere și de creație ca un joc este tot de sorginte nominalistă. Această concepție a dus, până la urmă, la ideea carteziană de cucerire a naturii. Îndoiala universală datorată răsturnării produse de teologia nominalistă a dat naștere și la demersul științific ca întreprindere de construire a unor adăposturi împotriva capriciului și relei voințe divine²⁰. Sensul conceptului de nihilism pe care îl folosește teologul american nu este nou, ci a fost prefigurat de Jacobi care considera filosofia lui J. G. Fichte nihilistă, deoarece dizolvă totul în subiectivitate, neadmițând nici un standard în afara propriei conștiințe. Sursa nihilismului este localizată în maximizarea, în amplificarea voinței. Acest nihilism s-a făcut cunoscut prin filosofii, prin romantici, prin revoluționari. Ideea romantică că omul poate atinge voința prezentă în natură numai prin renunțarea la constrângeri, la convențiile impuse de societate, care împiedică manifestarea autentică a sinelui. Această voință, forță divină se manifestă prin sentimente, iar cunoașterea acestei forțe primare e posibilă numai prin imoralitate și crimă, degradare, viciu.²¹ William Love al lui Ludwig Tieck este un exemplu de astfel de erou. Această voință, acest tip de erou se manifestă în spiritele mari care schimbă istoria și care impune sacrificii lumii, dar în vederea unui bine mai înalt sau decretat ca atare. Convingerea care curge prin toate aceste întrupări ale nihilismului, în ciuda diferențelor existente, este aceea că voința umană este atotputernică, ca exemplu fiind dat nihilistii și revoluționarii ruși), care credeau că este posibilă o schimbare rapidă, cvasi-instantanee a societății numai dacă se vrea. Voința umană este văzută ca fiind capacitatea de a transforma și schimba realitatea prin forța negației, prin refuzul consimțământului dat oricărei autorități, constrângeri, convenții sau realități. Este vorba de o putere de depășire a oricăror constrângeri, iar una din caracteristicile nihilismului modern și contemporan constă în aceea de a considera orice scop deja atins ca o limitare a libertății și suveranității umane. Este o mișcare fără de sfârșit.

Una din sursele nihilismului este, pe lângă tradiția nominalistă, în Descartes și în proiectul acestuia de a construi o știință universală care să facă pe om stăpânul naturii. Esențială este ideea că

¹⁹ *Ibidem*, 253-254.

²⁰ *Ibidem*, xiii.

²¹ *Ibidem*, xvii.

omul este aruncat într-o natură/univers indiferent sau chiar ostil, capricios și că aceasta trebuie cucerită și subordonată voinței umane, trebuie organizată. *Ego cogito ergo sum* este principiul modernității²². Această nouă întemeiere a filosofiei și cunoașterii are la bază și o nouă concepție despre om, a cărui model e Descartes însuși²³ și care are trebui să fie noul filosof. Descartes vorbește despre etică și o așează în discursul asupra metodei între logică și metafizică²⁴. De asemenea, filosoful francez notează în scrisoarea prefațatoare la *Principile*, că primul lucru pe care trebuie să îl facă cineva înainte de a începe să se instruiască, este conceperea unui cod moral care e suficient pentru reglementarea acțiunilor sale²⁵. Etica specifică unui filosof pe modelul lui Descartes și care trebuie să înlocuiască modelul reprezentat de filosoful scolastic și care este *honnête homme*, acesta fiind cel care nu se lasă prejudiciat în căutarea adevărului de către pasiuni în receptarea, în dobândirea ideilor clare și distincte²⁶, pentru că el are capacitatea de a-și folosi înclinația către ceea ce e clar și distinct. Este un act de voință necesar pentru a face acest pas. Acest pas implică capacitatea de retragere din ideile, gândurile și sentimentele proprii și a le controla în funcție de criteriul clarității și distincției²⁷. O caracteristică a acestui tip uman nou este renunțarea sau punerea sub semnul îndoielii a tot ceea ce cunoaște, a tot ceea ce a primit drept cunoaștere și care nu rezistă examenului personal. Pe acest tip de filosof și de om nu îl interesează ce sunt lucrurile în sine, ci cum funcționează. Prin cunoașterea relațiilor cauzale, acestea pot fi întrerupte și deturnate spre scopurile pe care le stabilește omul, știința și intelectul fiind instrumente ale voinței, de elibera de sine și de autocreare. Ideea de infinit pe care o propune Descartes merge și ea în aceeași direcție. Este o idee care se deosebește de cea moștenită, scolastică. Finitul nu este ceva esențial deosebit de infinit, ci doar o limitare a acestuia, așadar a lui Dumnezeu.

Cogito ergo sum nu este și respingerea oricărei autorități arbitrare și iraționale

Principiul fundamental al lui Descartes și, de fapt, al filosofiei și viziunii moderne asupra lumii, este faptul că morala nu se poate îndoii sau nega pe sine, fără a se autoafirma în același timp. Prin aceasta eul se constituie pe sine și se eliberează de eroare și devine baza pe care se construiește totul. Negând și ieșind din negare, singura poziție care îi rămâne eului este cea pe care și-o construiește. Această atitudine și act de voință se armonizează cu concepția modernă a persoanei ca om care este

²² *Ibidem*, 1.

²³ Gaukroger, *Descartes System of Natural Philosophy*, 244-245.

²⁴ Stephen Gaukroger, *Descartes's System of Natural Philosophy*, Cambridge, 2002, 56.

²⁵ *Ibidem*, 57

²⁶ *Ibidem*, 87.

²⁷ *Ibidem*, 241.

fundamental liber și autosuficient precum primul motor la Aristotel. Aici se adaugă concepția că omul își construiește lumea prin legarea și ordonarea senzațiilor cu ajutorul imaginației și intelectului și deci a voinței.²⁸ Gândirea se gândește pe sine de fiecare dată când gândește ceva. Este reflexivă și este o reconstrucție a lumii, eliminând toate calitățile secundare, reducând lucrurile la *res extensa*, la ordine și măsură. Fiecare obiect, lumea este recreată pe ecranul voinței, gândirea fiind o reimaginarea lumii conform voinței. Această recreare și transformare a naturii în obiect e legată necesar de voință ca *res cogitans*, și datorită faptului că această recreare are loc numai pentru *res cogitans*. De fiecare dată când are loc această creație este pentru subiectul respectiv; este a mea. Acest demers al voinței este similar cu cel prin care Descartes afirmând transcendența divină, socote universul, natura de sub jurisdicția lui Dumnezeu neutralizând natura, făcând-o un loc neutru.

Una din cauzele care a dus la apariția problematicii pe care o discutăm este conturată de către Thierry Gontier în lucrarea *Descartes et la causa sui*, Vrin, 2005. Autorul francez pleacă de la noțiunea de *causa sui* și cum aceasta duce la o radicală regândire a raporturilor dintre Dumnezeu și lume, dintre om și lume în filosofia lui Descartes. El respinge concepția heideggeriană care susține ca *causa sui* îl face pe Dumnezeu parte din onto-teo-logie și îl supune principiului rațiunii, argumentând că, de fapt, *causa sui* are rădăcini în filosofia neoplatonică și că există asemănări dintre concepția neoplatonică și cea carteziană, concepție care se deosebește fundamental de cea plotiniană și de cea creștină clasică. Este respinsă concepția lui Gilson cum că Descartes face din principiul rațiunii un principiu căruia până și Dumnezeu i se supune (dacă totul are o cauză și Dumnezeu are o cauză). Binele la Plotin se produce, își produce propria esență, dacă se poate spune că ar avea o esență, el producând toate celelalte esențe, sau în limbajul lui Descartes, el producând adevărurile eterne²⁹. El produce liber ideile inteligibile și propria *ousia*. Este incomprehensibil, infinit de puternic și simplu. El creează fără a ieși din sine și din transcendența sa. În el voința, cunoașterea și acțiunea sunt una. Esența sa este chiar actul, care e voința. Este putere infinită și indivizibilă. Infinitatea și simplitatea sunt una și întemeiază autoproducția Binelui. De asemenea, la Plotin sunt accentuate predicatul legate de registrul voinței în defavoarea celor legate de registrul inteligenței³⁰. De remarcat este că această putere infinită nu coincide cu *potentia absoluta* sau cu omnipotenta scolastică, care traduce capacitatea lui Dumnezeu de a interveni direct în ordinea cauzelor secunde, prin capacitatea de a cauza în manieră contingentă sau a se face capabil de neputință³¹, lucru care face din doctrina puterii infinite o *un filosofem* și nu un

²⁸ Gillespie, *op. cit.*, , 50.

²⁹ Thierry Gontier, *op. cit.*, 34.

³⁰ *Ibidem*, 45.

³¹ *Ibidem*, 51-52.

teologumen; atotputerea în sens creștin e radical liberă, semnificând capacitatea de a crea la modul contingentei, nu numai al necesității. Este desemnat prin aceasta un exces de posibilitate, putând face și ceea ce nu a efectuat. Dumnezeu își manifestă această suveranitate în *de jure* și *de facto*, *de jure* Dumnezeu fiind în afara legii pe care o promulgă; limbajul aici ține de registrul dispensei și al excepției și implică un arbitrar al puterii. Acest lucru nu se întâmplă în neoplatonism și nici la Descartes. În neoplatonism puterea infinită este imobilă, iar domeniul posibilului se referă la o eminență a puterii, nu la un domeniu care lărgeste realitatea³². În neoplatonism nu există acest registru al dispensei, al puterii arbitrar al lui Dumnezeu. Principiul suprem nu ar putea decide altfel ceea ce ar trebui sau este binele, pe când în concepția scolastică există o regiune a omnipotenței divine care poate fi gândită fără apel la bunătate sau înțelepciune³³. Caracterul său eminent nu îi permite să se îndrepte către neant, nu implică vreun drept de exersare a puterii arbitrar sau alternativ. Sigur că această opoziție este ideală, existând urme ale atotputerniciei divine în sens scolastic și în Descartes, mai ales sub forma geniului înșelător. Aceste caracteristici îi revin și lui Dumnezeu în concepția filosofului francez. În esență Dumnezeu este transcendent, el creează adevărurile eterne, adevărurile matematice, etc., ele fiind dependente de puterea producătoare a lui Dumnezeu, dar nu în sensul că depind de un arbitrar al puterii lui Dumnezeu sau că Acesta ar fi putut crea alte esențe sau suspenda adevărurile eterne. Deși nu neagă că Dumnezeu ar fi putut face alte esențe, acest lucru nu ne spune nimic despre esența puterii lui Dumnezeu³⁴. Ceea ce nu accepta neoplatonismul și nu acceptă Descartes este puterea de transgresiune perpetuă pe care o acorda gândirea scolastică lui Dumnezeu sub numele de atotputernicie, putere de transgresiune la care El poate renunța liber în *potentia ordonata*. Infinitatea puterii semnifică nu o capacitate de a face altfel, de a crea alte lumi posibile, ci de a putea produce ființa, putere care exclude orientarea și apropierea de neființă³⁵.

Ca și la Plotin, și la Descartes sunt prezente predicatul din registrul voinței, mai mult decât cele legate de rațiune, inteligență. Plotin nu a numit principiul suprem gândire, ci *aition héautou*; gândirea, nous-ul presupune deja o dinamică care îl susține. Primul principiu este autoproduktivitate. Puterea are întâietate asupra esenței³⁶. *Causa sui* desemnează un paradox: implică transcendența principiului, dar și faptul că această transcendență este o origine, așadar că produce, că are eficiență. Este un paradox pentru că se încalcă tranzitivitatea cauzei și efectului, adică deosebirea dintre cauză și efect. Dumnezeu

³² *Ibidem*, 54.

³³ *Idem*.

³⁴ *Ibidem*, 58

³⁵ *Ibidem*, 65.

³⁶ *Ibidem*, 73.

își dă sieși singur ființă și își atribuie și toate perfecțiunile. Acest paradox este exprimat și prin formulări de genul cauză eficientă prin analogie, cauză cvasi-eficientă, rațiune, esență, sau esență pozitivă. Cauzalitatea sau autocauzalitatea divină este una paradoxală – Dumnezeu nu are nevoie de o cauză pentru a exista - care trimite la putere și infinitatea puterii, nu la esența sa. Dumnezeu cauzează, dar scapă legii cauzalității în care se aplică ființării. De asemenea, modul în care filosoful francez concepe universul elimină orice cauză formală; numai cauzele eficiente pot fi sesizate clar și distinct de către intelect. *Causa sui* și la Descartes și în neoplatonism trimit al originea dinamică a ființării, însă relația dintre origine și univers este complet diferită, chiar opusă. Chiar și concepția de *causa sui* trebuie distinsă de cea a esenței și existenței, a ideii că esența cauzează existența, Descartes afirmând că relația dintre esență și existență nu este una cauzală, actul, puterea precedând o așa numită esență. Pentru că Dumnezeu există, își poate acorda toate perfecțiunile pe care le vrea. Puterea divină este în amonte față de esențe, în ea se convertesc esențele în existențe, existând o co-naturalitate a ideilor din spirit cu ființările fiind o condiție de posibilitate a științei.³⁷ Esențele, spune Descartes în scrisoare din 27 mai 1630 către Mersenne, sunt adevărurile eterne create de Dumnezeu³⁸. A doua probă a existenței lui Dumnezeu întemeiază *cogitoul* la nivelul cel mai fundamental, acolo unde sunt și toate perfecțiunile, locul de unde acestea ajung să fie și în *cogito*. Esența nu precedă existența, ele sunt concomitente, esența având de fapt statul unui existent. Argumentul ontologic capătă astfel o formulare nouă, existența lui Dumnezeu fiind dedusă din puterea sa, nu din esență, așa cum îi scria lui Burman³⁹.

Deși există asemănări cu neoplatonismul privind conceperea principiului, relația acestuia cu lumea este complet răsturnată. Există un acord cu neoplatonismul referitor la denivelarea ce există între regiunile ontologice, dar este refuzată schema emanației sau a ierarhiei ființei, așadar a diferitelor niveluri de ființă în care infuzează principiul și care la rândul lor, trimit al principiu, care este și scopul, ținta existenței. Nivelele nu încetează să comunice, existând și o mișcare ascendentă, de convertire către principiu. Descartes refuză infuzia verticalului în orizontal. Relația dintre principiu și univers este nedeterminată. Natura nu e supradeterminată, nu simbolizează principiul. E o neutralizare a naturii, chiar dacă principiul o menține în permanență în existență. Puterea și dinamismul ei nu sunt angajate în natură, în univers. Cauza nu are, în fizica lui Descartes, o superioritate ontologică asupra efectului⁴⁰. Există doar o corelație dintre cauză și efect, din care lipsește exercitarea unei forțe reale. Este oarecum o simplă concomitență; cauza e cauză numai în raport cu efectul. Astfel cauzalitatea este rațiune,

³⁷ *Ibidem*, 93.

³⁸ *Ibidem*, 106.

³⁹ *Ibidem*, 99.

⁴⁰ *Ibidem*, 110.

motive doar în măsura în care se șterge ceea ce ține de eficiență și rațiune[?], rămânând doar relația dintre termeni care astfel poate fi tradusă în raporturi de ordine și măsură. Ea devine o funcție algebrică. Matematica devine la Descartes, nu ceva ce constituie natura, ci un instrument neutru de înțelegere al unei naturii golite de orice forță, pusă astfel al dispoziția forței spiritului uman⁴¹. Gontier remarcă că această golire și neutralizare a naturii, ca și legarea matematicii de spiritul uman, nu de creator, deschide cale unui umanism, care leagă universul de spiritul uman. Dumnezeu nu mai este cauza eficientă și exemplară spre care tind toate lucrurile. Așadar universul nu este orientat către Dumnezeu, precum în eficiența neoplatonică sau în concepțiile creștine. Aici exemplaritatea, *telosul*, forma finală este complementul eficienței, fiind vorba și de o dinamică a dragostei. Aici însă agenții creați nu au o eficiență cauzală proprie, ci doar prin delegație, o transmit pe cea principiului. În concepția lui Descartes avem astfel și centrii cauzali autonomi, cu eficiență reală, care fac posibilă supunerea lumii, a naturii puterii tehnice a omului. Natura este mută și nu îndeamnă omul la admirație și supunere față de modelul divin. Dovedirea existenței lui Dumnezeu, a veridicității sale, ca și a originii cogitoului ca lucru gânditor în Dumnezeu nu sunt decât o formă de antropodicee, care să întemeieze și să justifice golirea naturii de dinamică divină, de forță și transformarea ei într-o materie brută pentru puterea tehnicistă a omului. Fructele, rezultatele demersului filosofic dorit de Descartes – în partea a șasea – din discursul asupra metodei nu se referă la convertirea prin amor către Dumnezeu, ci la rezultate practice, la îmbunătățirea condiției umane: mecanică, morală, medicină. Transcendența lui Dumnezeu semnifică cezură, ruptură. Dumnezeu este retras din lume, inefabilitatea sa fiind începutul fizicii. Acțiunea umană, ca și cauzalitatea din natură nu mai este orientată de către forme, care să el dea sens, direcție și să impună limite, iar ordinea pe care o descoperă rațiunea este cea creată de om în vederea utilului și facilului. Teoria adevărilor eterne, alături de veracitatea divină, reprezintă condițiile a priori ale științei și tehnicii, așadar ale stăpânirii naturii⁴². Problematika *causa sui* se referă în esență la problematica eficienței voinței, așadar la eficiența libertății. Apare paradoxul unei cauze supra-raționale, auto-creată, care își produce efectul ex-nihilo, dar care se înscrie și în lumea naturală. În Dumnezeu voința este primordială, nu există nici o idee sau normă exterioară sau interioară care să determine voința divină. Libertatea în Dumnezeu este indiferență, la om însă înseamnă absența constrângerilor exterioare asupra voinței, deși poate rămâne determinată de către reprezentările furnizate de intelect. Această determinare internă nu ține însă de voința ca atare, *per se*. Diferența dintre exercitarea voinței umane și cea divină constă în faptul că cea umană se exercită în conjuncție cu

⁴¹ *Ibidem*, 112.

⁴² *Ibidem*, 119.

celelalte facultăți și în contexte, în situație. În principiu, voința și libertatea sunt experiate ca având același grad de certitudine ca și *cogitoul*, însăși actul de îndoială hiperbolică fiind un act al voinței, al retragerii a sentimentului dat percepțiilor, judecăților cotidiene. Voința este puterea simplă, indivizibilă și infinită de a acționa/a nu acționa, de a face/ a nu face. În acest sens nu există echivocitate privitor la voința divină și la cea umană. Voința în om este așa de mare și perfectă, încât nu poate fi gândită ca fiind mai mare și mai perfectă⁴³. Această infinitate și perfecțiune, simplitate a voinței face posibil ca să recunoaștem în noi imaginea lui Dumnezeu. Voința se predică univoc despre om și Dumnezeu datorită simplității⁴⁴. Condițiile de exercitare a libertății sunt altele. Voința, chiar dacă se manifestă în conjuncție cu altceva, reține o capacitate pozitivă de indiferență, adică autodeterminarea. Aici voința fiind liberă chiar de o constrângere sau determinare internă prezentată de intelect. Ceea ce face Descartes este o supranaturalizare a voinței umane, el recunoscând indirect în scrisorile adresate lui Mersenne din 1630 că voința umană este infinită⁴⁵. Această putere pozitivă de indiferență și de putere cauzală propriei se mai găsește și la Marsilio Ficino, deși acesta era un neoplatonic, și care face din rațiune caracteristica omului, libertatea omului fiind capacitatea de a se dezlipi de orice ordine, de orice constrângere, libertatea devenind binele suprem, a te consimți la un bine prezentat de intelect sau de gândire fiind echivalent cu supunerea la un act determinat. Libertatea la Descartes este eliberarea de sub tutela principiului, este capacitatea de a se autoconstitui pe sine ca bine. Există precedentă care au făcut posibilă această concepție, de exemplu la Dun Scotus, unde voința este caracterizată de capacitatea de a refuza orice determinare de către obiect și de a se determina pe sine, însă binele ei nu era conceput ca fiind capacitatea de a refuza beatitudinea, uniunea cu Dumnezeu. Însă deja aici voința e privită ca o capacitate supranaturală. Ea este cauză eficientă, nedeterminată de vreo cauză formală. Voința ca putere de indiferență se manifestă în domeniul vieții unde are putere de a produce liber adevărul și certitudinea, cu ajutorul științei, și tehnicii, practica științifică fiind situată la întretărirea domeniului acțiunii și a celui epistemic. Certitudinea și cunoașterea sunt produse ale voinței care pătrunde până la nivelul evidențelor, după ce se debarasează de prejudecăți și se obține de la judecăți grăbite și neîntemeiate, cunoașterea adevărilor terne ca și aderarea la ele, făcând posibilă exercitarea voinței omului în domeniul naturii, golit de orice prezență divină sau putere ocultă superioară. Evidența își exercită puterea de constrângere numai în clipa efemeră a manifestării sale, după aceea fiind necesară voința pentru a o reține în memorie, pentru a face raționamentele necesare, etc. Activitatea de

⁴³ Descartes. *Meditatiojnen de prima philosophia. Meditationen ueber die Erste Philosophie*, trad. Gerhart Schmidt, lateinisch-deutsch, Stuttgart, Reclam, 1986, 2002, *Vierte Meditation*, §. 8.

⁴⁴ Gontier, op. cit., 132.

⁴⁵ Ibidem, 137.

a construi ipoteze și de a le testa reprezintă tocmai o modalitate de a ne impune voința și de a scoate la lumină evidența; prin construirea de ipoteze care fac vizibilă evidența, voința umană își manifestă puterea de determinare, de indiferență, prin faptul că pune bazele aflării și controlării adevărului. Ipotezele sunt începuturi voite și libere ale științei⁴⁶. Drumul către intuiție sau către deducerea adevărului trebuie inventat. *Cogitoul* este actul voluntar prin care începe toată știința, Gontier sugerând că stabilirea *cogitoului* ca piedică a îndoielii hiperbolice e tot un act de voință, care vizează utilitatea⁴⁷. Voința este ceea ce face posibil să evităm eroarea⁴⁸. Voința este prezentă în actul îndoielii și deci al manifestării *cogitoului*, experiența gândirii fiind cea angajată de către actul de a respinge, de a refuza evidențele sau a considera că nu există nimic, este tocmai experiența voinței, iar faptul că aceasta este liberă trebuie considerată ca unul din adevărurile înnăscute prezente în noi. Voința liberă, a acționa prin intermediul voinței, este chiar perfecțiunea umană cea mai înaltă, acceptarea adevărului fiind tot o problemă de consimțământ liber al voinței.

O noutate în argumentarea lui Descartes este conceptul său de infinit care este considerat ca fiind ceva pozitiv, nefiind o negație a finitului, gândit ca o figură nedeterminată⁴⁹, astfel încât finitul apare ca limitare, negare a infinitului. Ceea ce e real este întregul nediferențiat și fiecare formă determinată pe care o ia e o limitare și o negare a acestui întreg. Dar omul, prin știință, poate încetul cu încetul să elimine aceste limite și să se apropie de Dumnezeu.

Deși *de facto* există o diferență între puterea lui Dumnezeu și cea a omului și una între voință infinită a omului și puterea sa, acest lucru poate fi suprimat, cauza care împiedică creșterea puterii omului, adică a adecvării puterii la voința sa fiind pasiunile, omul de obicei judecând sau acționând numai pe baza a ceea ce își dorește. Dar omul se poate elibera de aceste erori prin restrângere la ceea ce este sigur, cert. Știința universală poate fi atinsă tocmai prin evitarea erorii și aplicarea metodei. Matematica nu poate fi pusă sub semnul îndoielii, căci nici Dumnezeu nu ne înșală sau nu poate să înșele, așa ca extinderea puterii omului poate să înceapă. Lumea pe care o produce această știință este un artefact omenesc, nu un cosmos, întemeiat pe reconstrucția reprezentativă a lumii.

⁴⁶ *Ibidem*, 160.

⁴⁷ *Ibidem*, 161.

⁴⁸ Descartes, *Principia*, I, 6, I, 39.

⁴⁹ Gillespie, *op. cit.*, 59.

Omul ca voință infinită și cunoașterea ca manifestare a acestei voințe au cunoscut după Descartes și alte reiterații. Eroul romantic, revoluționarul, reformatorul social sunt astfel de reiterări. Atitudinea fundamentală este că omul se definește prin voința sa, că se autoafirmă în afara naturii și în afara lui. Chiar dacă Descartes face din voința liberă o perfecțiune a omului, scopul acesteia nu e libertatea în sine. Aceasta ca scop apare la Rousseau și e prelungit la Kant unde singurul scop moral al omului e să manifeste esența divină, prin transcenderea naturii cu ajutorul legii morale, a imperativului categoric. Un pas mai departe spre afirmarea nihilismului modern este doctrina lui Fichte, a eului absolut care se divide în eul empiric și în non-eu, acest eu absolut fiind activitate neîngrădită. Revoluția franceză l-a convins că există o cerință, o căutare, un dor de libertate în lume. El încearcă să deducă întreaga lume din libertate. Acest impuls spre libertate exprimă substratul voinței al lumii, voința absolută, eul absolut. Voința absolută apare ca simțitoare și se manifestă la un nivel preconștient, fiind primul care o identifică ca atare⁵⁰. Ea se manifestă în indivizii, având scopurile ei pe care le realizează prin intermediul indivizilor. Voința este dispersată și tinde mereu spre reconciliere, această dorință fiind resimțită în indivizii și care îi face să răstoarne toate obstacolele în calea reconcilierii, să elimine orice constrângeri impuse de alteritatea, construind concepte, imagini, forme din ce în ce mai mari pentru a realiza acest lucru. El tinde mereu la reconciliere, dar pentru că infinitul nu poate fi cucerit, se încearcă eliminarea permanentă a non-eului; numai așa poate fi eliminat non-eul. La baza lumii se află activitatea acestei voințe, la aceasta putându-se ajunge prin imaginație; numenalul se dovedește a fi domeniul emoțiilor, al instinctelor, al impulsurilor; în eul empiric emoțiile sunt expresia propriei esențe ascunse. Non-eul nu poate restrânge eul absolut: Între eu și non-eu reconcilierea nu poate fi făcută pe teme teoretic.

Această dramă are la bază trei principii. Prin intermediul primului ia naștere principiul identității și afirmării de sine. Eul absolut se afirmă prin asertarea[asertiunea?] principiului identității $A=A$. Este o judecată întemeiată pe un act de voință, o judecată etică în care subiectul nu este determinat de către predicat. Această afirmare a eului și identității fiind principiu absolut⁵¹ și determină ceea ce este realitatea. Eu sunt eu este primordial, acategorial și de aceea este forța care întemeiază toate categoriile. Al doilea principiu este acela că $A \neq -A$. Este pus tot absolut de către voință. E nevoie de un altul pentru ca eul să devină conștient de sine însuși. Apare astfel o limitare mutuală. Eul absolut este activitate de spontaneitate pură, pe când non-eul este materie nediferențiată. Prin contactul cu non-eul, eul absolut devine empiric. Acesta este al treilea principiu, sintetic și fundamental pentru

⁵⁰ Gillespie, *op. cit.*, 249.

⁵¹ *Ibidem*, 78.

știință. Aperiția non-eului este inexplicabilă, însă apariția acestuia este resimțită de eul absolut ca pe o ruptură interioară, pe care eul empiric o simte ca sentiment, acest non-eu subminând activitatea eului. Apariția inexplicabilă a acestui non-eu face să apară eul empiric, deoarece nu dorește să se extindă către zona în care apare limita impusă de non-eu. Așa apare și conștiința de sine. Mediarea între cele două este efectuată de către imaginație, aceasta fiind înrădăcinată și în infinit și în finit. Ea încearcă să medieze prin intermediul unei imagini, a unei metafore, care nici nu le amalgamează, dar nici nu le desființează. În imaginație se întemeiază experiența, întrucât toate formele existente sunt creații ale eului. Ea face infinitul vizibil sub forma categoriilor. Astfel ea trasează limite și face lucrurile inteligibile. Ea le unește de fiecare dată, prin trasarea unei noi limite. În imaginație finitul și infinitul se înțeleg unul prin referire la celălalt: copacul prin referire la non-copac. De exemplu, din contactul dintre eu și non-eu ca întâlnire între acțiune și pasiune se naște categoria relației, determinării reciproce (*Wechselbestimmung*)⁵². Prin abstracție apar conceptele și categoriile, devenind posibilă știința, judecata, finitul și infinitul devin vizibile tocmai la limita trasată de imaginație, iar unitatea finit/infinit prezentă în concepte e produsul imaginației. Știința, filosofia, judecățile au la bază un *poiesis* al imaginației. Acesta este însă nesfârșit și produce mereu noi și noi imagini ale infinitului în finit.

Limita pusă de non-eu și de eu-rile empirice sunt limitări ale activității pure, deci limite ale libertății și ele trebuie abolite. Ca să își recapete esența, puterea, trebuie abolite aceste limite, inclusiv categoriile, conceptele și alte constructe ce limitează infinitul. De aici apare și sentimentul alienării, al incapacității și neputinței. De fapt, eul tinde către abolirea tuturor limitelor, a oricărei alterități. În același timp întâlnirea cu limita duce la apariția conștiinței de sine, face posibilă ieșirea din sine, reflecția deci. Prin întâlnirea cu limita, eul transcende oarecum limita și devine conștient de faptul că este activitate spontană, dar îngrădită. Simte contradicția dintre activitatea spontană, absolută și ființa limitată. Însă imperativul categoric este aici domnia libertății absolute a voinței, așadar eliminare dependenței de orice non-eu, de alteritate. Este vorba de tânjire, după *streben*, care mereu în imaginație reconstruiește și îndepărtează limita. Evident că nu reușește și apare o insatisfacție[?], care se repetă la un alt nivel, etc. Eul trebuie să încerce să elimine non-eul din interiorul său. Este o datorie morală a omului să elimine toate formele de finitudine care îl separă de sinele său. Voința, eul absolut, este o activitate pură a cărui scop este sine-însuși și nimic altceva. De aceea este necesară și transfigurarea omului, așadar depășirea eului individual, dar și negarea naturii. Deși este o sarcină infinită, ea poate transforma istoria, existența socială a omului. Satisfacția morală rezultă tocmai din folosirea propriei

⁵² <http://www.zeno.org/Eisler-1912/A/Fichte,+Johann+Gottlieb>

voințe în acest sens⁵³. Fiecare individ prin comportamentul său dorește să realizeze sau să illustreze această esență universală a umanității, dar acest lucru se poate face doar în societate, fiind necesară întâlnirea cu *celălalt*, care trezește conștiința de sine. Recunoașterea libertății proprii implică recunoașterea libertății celuilalt. De aceea mulți oameni trebuie determinați să fie liberi, să renunțe al ceea ce împiedică libertatea din ei. Coerciția trebuie folosită asupra celor ce se conduc după capricii și care nu îi consideră pe ceilalți ca scopuri în sine, ca manifestării ale activității spontane, absolute. E nevoie de o administrație și o educație totală, aici intervenind rolul statului. Abolirea non-eului este și scopul existenței statului, lucru care se face prin instaurarea proprietății, care desemnează în această concepție dreptul la propriile puteri și interese. Politicul poate exista și își poate exercita funcția o numai ca un sistem al dreptului. Astfel, economia trebuie organizată în așa fel încât individul să fie liber să își exercite puterile, ceea ce nu poate face dacă economia e lăsată la cheremul pieței libere; din această cauză trebuie controlată economia și activitatea profesională, chiar dacă nu i se poate garanta individului că își va putea practica profesia dorită. Trebuie să organizeze cucerirea tehnologică a naturii⁵⁴. Însă cu cât se avansează mai mult în abolirea non-eului, cu atât mai mult scade coerciția. Mai târziu la Fichte patriotismul ia locul coerciției, iar agentul eliberării devine Germania. Evident această activitate de eliberare nu poate fi oprită, pentru că tânjirea eului după libertatea absolută, după reconcilierea cu sine nu cunoaște capăt. Adoptarea unei concepții unei subiectivități absolute este turnura către nihilism. Prin Fichte, ideea voinței infinite și iraționale a omului, care nu se deosebește de voința divină, devine revoluționară și se îndreaptă împotriva a ceea ce există.⁵⁵

Ideea de bază este că statul modern, statul reformator, care dorește modificarea completă a societății și a realității sociale, are la bază de fapt o concepție nihilistă și se întemeiază pe o amplificarea a importanței și puterii voinței umane.

Bibliografie:

Descartes, René: *Meditatiojnen de prima philosophia. Meditationen ueber die Erste Philosophie,*

⁵³ *Ibidem*, 92.

⁵⁴ *Ibidem*, 95.

⁵⁵ *Ibdiem*, 100.

trad. Gerhart Schmidt, lateinisch-deutsch, Stuttgart, Reclam, 1986, 2002.

Gaukroger, Stephen: *Descartes' s System of Natural Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Gillespie, Michael A.: *Nihilism before Nietzsche*, Chicago & London: The Chicago University Press, 1996.

The Theological Originis of Modernity, Chicago & London: The Chicago University Press, 2008.

Gontier, Thierry: *Descartes et la causa sui*, Paris: Vrin, 2005.

Scott, James C.: *În numele statului. Modele eşuate de îmbunătățire a condiției umane*, trad. Ana Pelea, Iași: Polirom, 2007.