

PAUL BLĂNARU
BA in Philosophy

Găsindu-L pe Dumnezeu
(O încercare de revizuire a argumentului ontologic)

Abstract

*Finding God
An essay to reappraisal of ontological argument*

-De ce oare nu se arată Dumnezeu?

-Ești vrednic de așa ceva?

-Da.

-Ești încrezut și ca atare nevrednic.

-Nu.

-Atunci ești nevrednic.

Blaise Pascal

This text aims to be, as shown in the subtitle, a trial to revise the way the contemporary world views the arguments for the existence of a divine being. We can't and we won't pretend that our analysis is a complete success. In essence, what we dared to say is that, in short, we can't find God only through our own rational efforts, mentioning also the fact that the theist arguments have the bad part of tackling the superior limit of reason in trying to understand the Supreme Being. To support our thesis, we brought in forward the opinions of thinkers as Anton I. Adamut, Alexander Baugarten or Jean Borella.

Andrei Plesu declared in a TV show that every man asking himself about who he is and what his role in the world will inevitably deal with the problem of divinity. Although we have a subjective insight, because we eagerly reject agnosticism as being a process of stepping out of the game, the problem of God's presence deserves, in modern times, an important place among other intellectual pursuits of this psycho-somatic whole we call homo sapiens.

În mod curios, tendința gânditorilor de a funda prin lumina rațiunii o imagine, o prefigurare și uneori, un concept care să trimită la realitatea a ceva ce trece de nivelul empiric al existenței traversează istoria ideilor, începând cu Parmenide cu al său „e tot una a fi cu a gândi”, până în zilele noastre. Trecută pe teren creștin, ea a fost tradusă într-o primă formă completă de Anselm din Canterbury. Pe marginea argumentului ontologic al acestuia au fost scrise foarte multe încercări de critică, apologie, reevaluare, hermeneutică, el fiind chestionat în totalitatea semnificațiilor sale. Bibliografia pe acest subiect este imensă, ea

putând fi asemănată unui rezumat a câtorva milenii de istorie a ideilor.

Deși Descartes a crezut că a găsit dovada irefutabilă, nu a fost primul într-o astfel de credință. Anselm, arhiepiscop de Canterbury, este considerat autorul primei, dar și celei mai faimoase formulări a argumentului ontologic. Denumire, de altfel, care nu-i aparține, ea fiind a lui Immanuel Kant, care a folosit-o deoarece credea că argumentul conține o invaliditate ontologică. Ca formulare, argumentul lui Anselm este cel mai reprezentativ, însă ideea de bază a acestuia este una foarte veche.

Vlăduțescu recunoaște, ca prim fundament al ideii ontologice, drept abuzive versurile din fragmentele 3 și 6 ale poemului parmenidian *Despre natură*: „Căci e totuna a gândi și a fi“ și „ceea ce este spus și gândit trebuie să fie“, însă nu aceasta este și părerea noastră, deoarece discuția centrală din jurul argumentului ontologic se axează pe validarea trecerii de la determinarea conceptuală a lui Dumnezeu la afirmarea existenței lui.

Astfel, în cadrul gândirii grecești, Vlăduțescu¹ descoperă o atitudine asemănătoare, în sens strict, cu ceea ce avea să fie argumentul ontologic (anselmian și postanselmian) la stoicul Cleanthes: „Dacă o natură este superioară alteia, există un suflet deasupra tuturor; dacă un animal este superior altuia, există un animal superior tuturor; căci nu se poate regresa la nesfârșit. Totodată, întrucât natura este în neputință de a atinge pragul cel mai de sus, sufletul și animalul pot fi mai mult decât sunt. Un animal poate să-l întrecă pe altul, ca în iuțală, calul broasca țestoasă, taurul pe măgar, leul pe taur. Șoimul, prin corpul său și prin sufletul său, este mai presus decât toate animalele care trăiesc pe pământ, deci el este un animal superior tuturor. Dar omul nu este, în absolut, și cel mai bun din câte sunt: pentru a lua un exemplu, el își petrece timpul său, ori, mai curând, cea mai mare parte, în rău (când atinge virtutea, este târziu, spre sfârșitul vieții), este muritor, slab, este apăsător de mii de griji, pentru a se îmbrăca, pentru a se hrăni și încă pentru atâtea alte nevoi care ne stăpânesc tiranic, și cer să le mulțumim zi de zi... Din toate aceste pricini, omul nu este o ființă perfectă, ci imperfectă și foarte departe de perfecțiune. Cel ce este perfect, mai deasupra decât este omul față de un altul, deține toate virtuțile, dar nici un rău: nu

diferă de zeu, deci zeul este.“² (în Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, IX, 88).

Maniera în care procedează Cleanthes are, desigur, hibecele, dar ideea de bază se menține valabilă și în argumentarea lui Anselm. El citează începutul psalmului 52: „Zis-a cel nebun întru inima sa: *nu este Dumnezeu*. Nebunul înțelege, cel puțin, a cui existență o neagă. Astfel, ideea de Dumnezeu găsește în *intelectul său*.“[...], „Cu siguranță, acest smintit, atunci când aude ceea ce vorbesc despre *ceva decât care nimic nu poate fi gândit mai mare*, înțelege ceea ce aude, și ceea ce înțelege este în intelectul lui, chiar dacă nu înțelege că acest ceva este.“³ Dar, dacă Dumnezeu, după Anselm, este în plus, *ceva mai mare decât care nimic nu se poate imagina*, atunci el trebuie să fie mai mult decât o simplă idee în mintea cuiva, fiindcă alminteri nu ar fi *ceva mai mare decât care nimic nu se poate imagina*. Rezultă de aici, conchide Anselm, că Dumnezeu trebuie să existe atât în realitate, cât și în intelect. „Chiar și smintitul trebuie să convină că este în intelect, măcar, *ceva decât care nu se poate gândi altceva ca fiind mai mare*, pentru că, atunci când aude așa ceva, și înțelege, iar ceea ce se înțelege este în intelect. Este deci sigur că ceea ce nu este gândit ca fiind cel mai mare nu poate fi numai în intelect. Dacă ceva n-ar fi decât în intelectul însuși, ar putea fi gândit că este și în realitate, ceea ce este mai mare. Așadar, dacă ceva față de care altceva mai mare nu poate fi conceput este unul decât care altul mai mare poate fi gândit; ceea ce, neîndoielnic, nu poate fi. În urmare, nici un dubiu că există ceva față de care nimic nu este mai presus, în intelect și în realitate.“⁴

Acesta este prima formă a argumentului. Cei care l-au analizat de-a lungul timpului au considerat că această

¹ În *Postfața* de la *Proslogion* de Anselm, traducere din limba latină și note de Gheorghe Vlăduțescu, Editura Științifică, București, 1997.

² *Ibid.*

³ Anselm, *Proslogion*, traducere de Gh. Vlăduțescu, Editura Științifică, București, 1997, p. 10.

⁴ *Ibid.*

formă ascunde o „premisă camuflată, care, pentru a se evidenția, ar trebui să impună argumentului o astfel de formulare:

1. „Orice poate să fie afirmat (postulat) despre cea mai perfectă Ființă posibilă (care poate fi concepută) trebuie să fie afirmat despre ea, pentru că, altfel, prin definiție, ea nu ar fi cea mai perfidă Ființă posibilă).
2. Este posibil să afirmăm o existență reală (în afara minților noastre) a celei mai perfecte Ființe posibile.
3. Rezultă că trebuie să fie afirmată o existență reală a celei mai perfecte Ființe posibile.“⁵

Deci, dacă cineva începe să se gândească sau să mediteze asupra conceptului de Ființă absolut perfectă, este literalmente de neconceput că o asemenea Ființă ar putea să nu existe.

Însă tot în *Proslogion* găsim, de această dată în capitolul III, o a doua formulare a argumentului: „El este, și într-atâta de adevărat, încât nu poate fi gândit că nu este. Ce-i drept, e posibil să gândești ceva care să nu poată fi conceput ca nefiind, deci mai mare decât ceea ce poate fi gândit ca nonexistent. Așadar, dacă ceva care nu poate fi conceput ca fiind cel mai mare nu poate fi gândit, nu este cel care nu poate fi gândit ca fiind mai mare, ceea ce nu e de conceput. În acest fel, deci, acel ceva față de care nimic mai presus nu se poate gândi, este atât de adevărat încât nu se poate concepe ca nefiind. Și acesta ești tu, Doamne Dumnezeu nostru.“⁶

Argumentul, în noua sa formă, este rezumat de Norman Geisler astfel:

1. „Este logic necesar să afirmăm despre un Existent necesar ceea ce

este logic necesar pentru conceptul lui.

2. Existența reală este logic necesară pentru conceptul de Existent necesar.
3. Rezultă că este logic necesar să afirmăm că există un Existent necesar.“⁷

Între cele două feluri de argumentare deosebirea rezidă, după Geisler, în faptul că prima formă se bazează pe „*posibilitatea afirmării*“ existenței unei Ființe absolut perfecte, iar a doua este bazată pe „*imposibilitatea conceperii*“ inexistenței unei Ființe necesare.

Așa cum era de așteptat, Anselm a fost criticat după apariția *Proslogionului* de un călugăr, Gaunilo din Marmountiers, care îi va replica arhiepiscopului de Canterbury acuzându-l de absurditate. Potrivit lui Gaunilo, dacă argumentul lui Anselm ar fi corect, atunci, cu ajutorul unor argumente de același tip, nu ar putea fi demonstrată doar existența lui Dumnezeu. Mai mult, el va obiecta că argumentul se întemeiază pe premisa falsă că orice există în minte trebuie să existe și în realitatea din afara minții. Dacă inexistența lui Dumnezeu ar fi realmente de neconceput, atunci nimeni nu s-ar putea îndoi de inexistența Lui; dar oamenii se îndoiesc și unii chiar o neagă – există atei. Gaunilo mai reproșează că noi nu putem nici măcar să formulăm conceptul de ființa cea mai perfectă posibilă, ea fiind doar un șir de cuvinte care nu are nici o referință sau un înțeles empiric. Existența lui Dumnezeu nu poate fi dedusă din ideea unei Ființe perfecte, tot așa cum nu poate fi dedusă existența unei insule perfecte din simpla idee a unei insule perfecte.⁸ Existența lui Dumnezeu trebuie dovedită înainte de a putea discuta despre esența Lui,

⁷ Norman Geisler, *op. cit.*, p. 147.

⁸ Întreaga discuție dintre Anselm și Gaunilo se regăsește în traducerea din limba latină a *Prologionului* de către Gh. Vlăduțescu, ed. cit., p. 41-55.

⁵ Norman Geisler, *Filosofia religiei*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 1999, p. 146-147.

⁶ Anselm, *op. cit.*, p. 11.

altminteri nu există bază pentru a spune că El *este* Ființa cea mai perfectă posibilă.

Anselm îi va răspunde „celui ce vorbește în numele nebunului” că argumentul său nu se aplică oricărei ființe, ci numai uneia, adică Ființei absolut perfecte (care, pentru Anselm, trebuie să fie și o ființă necesară, pentru că dacă i-ar lipsi necesitatea, nu ar mai fi absolut perfectă). Oamenii se pot îndoii sau pot nega existența lui Dumnezeu, dar ei îi nu pot *concepe* inexistența lui Dumnezeu. Inexistența lui Dumnezeu poate fi afirmată, dar nu poate fi concepută.

În ceea ce privește cuvântul „Dumnezeu”, putem înțelege ce înseamnă, spune Anselm, deoarece este un cuvânt atât de comun și de familiar; credința și conștiința noastră îi dau conținut. Conceptele nu au nevoie să fi redată în termenii unor imagini sensibile – sunt posibile și concepte abstracte. Dumnezeu poate fi înțeles indirect, în modul în care soarele este înțeles prin razele sale. Noi putem formula conceptul de *cel mai perfect* pornind de la ceva care este mai puțin perfect și de acolo înspre ceea ce este cel mai perfect posibil. Cei care nu admit că îl pot concepe pe Dumnezeu trebuie să aibă o concepție oarecare despre ceea ce neagă.

Răspunzând acestei obiecții, Anselm se justifică și față de critica făcută de școala neopozitivistă (Cercul de la Viena) prin Rudolf Carnap. În esență, enunțurile care conțin termeni metafizici precum *Dumnezeu* sunt *pseudo-propoziții*, adică propoziții lipsite de sens datorită faptului că astfel de cuvinte ar fi goale de conținut, de orice reprezentare. Această critică este menținută la nivelul empiric întrucât „în cazul acestui cuvânt [Dumnezeu] nu este satisfăcută nici măcar prima cerință a logicii, anume cea a unei configurări a sintaxei sale, adică forma existenței sale într-un enunț elementar. Acesta din urmă ar fi trebuit aici să aibă forma *x este un Dumnezeu*; metafizicianul însă fie că respinge cu totul această formă, fără să ofere o alta, fie, în cazul că o

acceptă, nu indică categoria sintactică a variabilei *x* (categoriile sunt, de pildă: corpuri, proprietăți ale corpurilor, relații între corpuri, numere, ș.a.).”⁹ După părerea noastră, o astfel de obiecție este întemeiată doar dacă termenul *Dumnezeu*, în sensul în care este folosit de teologie, ar fi acoperit numai cu semnificații empirice. O dată ce acest termen desemnează ceva *supra-empiric*, este normal ca el să nu satisfacă criteriul de verificabilitate strict empiric.

Continuând argumentația sa, Anselm va răspunde că existența unei insule nu poate fi dedusă din ideea unei insule perfecte pentru că ea nu este o Ființă absolut perfectă, căreia nu îi poate lipsi nimic. Ideii de insulă îi poate lipsi existența sa, pe când unei unei Ființe absolut perfecte nu îi poate lipsi nimic, mai ales existența. Un susținător al lui Gaunilo ar putea accepta acest punct de vedere, argumentul său rămânând totuși la fel de tăios. Într-o astfel de formulare s-ar putea spune că dacă argumentul lui Anselm funcționează, atunci se poate stabili cu ajutorul lui nu numai că există o insulă mai bună decât toate celelalte, ci o insulă care depășește orice perfecțiune imaginabilă.

Dar o astfel de interpretare nu demonstrează în chip necesar că raționamentul lui Anselm este absurd. Pentru că ea depinde de coerența conceptului de insulă care depășește orice perfecțiune imaginabilă. Indiferent ce definiție s-ar da insulei, este întotdeauna posibil să i se adauge ceva ce ar duce la o insulă mai bună.¹⁰

Brian Davies găsește o posibilă dificultate în sensul că dacă ideea celei mai valoroase insule posibile este incoerentă, nu este oare adevărat același lucru în legătură cu ideea celei mai mari ființe posibile? S-ar putea spune despre anumite atribute ale unei

⁹ Rudolf Carnap, *Vechea și noua logică*, trad. de Al. Boboc, Ed. Paideia, București, 2001, p. 53.

¹⁰ Brian Davies, *Introducere în filosofia religiei*, trad. de D. Oancea, Ed. Humanitas, București, 1997, p. 48.

ființe perfecte că ating un *maximum intrinsec*, însă nu e deloc evident că acest calificativ este valabil pentru toate. Davies dă un exemplu: „Să presupunem, de pildă, că o ființă perfectă este în totalitate absolut iubitoare. Nu s-ar putea replica, oare, că ideea unei ființe absolut iubitoare, concepută ca o ființă care iubește așa de mult încât să nici nu se poată imagina o iubire mai mare, este incoerentă?”¹¹

Pentru Norman Geisler, Anselm a replicat că obiecțiile lui Gaunilo și reformulările pe care le-a dat el argumentului au arătat că Gaunilo a înțeles greșit argumentația anselmiană. Gaunilo ar fi înțeles argumentul în sensul următor:

- „1. Dumnezeu este cea mai mare dintre toate ființele.
2. Este mai mare lucru să existe cineva în realitate decât numai în mintea cuiva.
3. De aceea, Dumnezeu trebuie să existe în realitate (altfel nu ar putea fi cel mai mare)”¹²

Anselm răspunde că se face confuzie între cea mai mare ființă *reală* și cea mai mare ființă *posibilă*. Argumentul corect spune doar că cea mai mare Ființă *posibilă* sau care poate fi concepută trebuie să existe. Deci lui Gaunilo i-a scăpat ideea centrală a argumentului.

Anselm însă nu a reușit să demonstreze validitatea argumentului său și tocmai de aceea tot un călugăr (coincidență?), de această dată mult mai faimos, pe numele său Toma d'Aquino a adus alte obiecții argumentului anselmian.

Norman Geisler observă că obiecțiile lui d'Aquino sunt trei. Mai întâi, nu toți înțeleg prin termenul *Dumnezeu* „ceva decât care nimic mai mare nu poate fi conceput”.¹³ Cu această critică este de acord

și Adrian Niculcea¹⁴, care mai menționează încă o obiecție și anume că se poate concepe oricând o ființă și mai mare decât aceea pe care am putea-o concepe la un moment dat în minte și care ar exista ca atare și în realitate. Geisler prezintă drept a doua critică a lui Toma faptul că, chiar dacă Dumnezeu este înțeles drept „ceva decât care nimic mai mare nu poate fi conceput”, nu dovedește că el există în realitate, ci doar mental. Iar a treia obiecție spune că propoziția „Dumnezeu există” este evidentă *în ea înseși*, dar nu este evidentă *pentru noi*, deoarece nu putem cunoaște direct esența lui Dumnezeu (ca Ființă necesară), ci numai indirect, prin efectele sale în creație.

Concluzia lui Geisler arată că obiecția lui Toma rezultă din deosebirea între punctul său de plecare epistemologic (de la experiență) și acela al lui Anselm (din gândire). Niculcea crede că identitatea dintre esență și existență, pe care o postulează dovada *a priori* a existenței lui Dumnezeu, respinge în mod fundamental Toma d'Aquino. Toate variantele așa-numitei dovezi *a priori* au la bază așadar afirmația că, cu cât esența unui lucru este mai clară, mai inteligibilă, mai pură din punctul de vedere al gândirii, cu atât este mai reală. Când gândirea noastră ajunge să conceapă esența cea mai înaltă pe care o poate concepe, este sigur că a ajuns în același timp și la existența maximă. *La nivelul maxim al gândirii, esența pe care o concepem se identifică cu existența*. Toma va cultiva un set de argumente care, toate, vor avea la bază exact postulatul opus, anume că esența oricărui lucru este distinctă de existența lui; altfel spus, că esența unui lucru nu include *a priori* și existența reală a acelui lucru.

Duns Scotus va replica, la rândul său, criticilor tomiste, admitând numai un singur gen de demonstrație, și anume cea a

¹¹ *Idem*, p.53.

¹² Norman Geisler, *op. cit.*, p. 149.

¹³ *Idem*, p. 150.

¹⁴ Adrian Niculcea, , *Cearta universalilor și argumentele raționale în favoarea existenței lui Dumnezeu*, Ed. Arhetip, București, 2002, p. 75.

priori, dinspre cauză spre efect. Scotus considera că orice demonstrație demnă de acest nume se face plecând de la o cauză necesară și evidentă care premerge efectul și care trebuie să se obțină asemeni concluziei unui raționament silogistic. Nici o demonstrație de la efect la cauză nu merită numele de demonstrație. Fără să exprime un punct de vedere sceptic, Scotus susține dovezile existenței lui Dumnezeu prin efectele sale; deși le putem considera drept demonstrații, ele sunt demonstrații *relative*. El însă va încerca să demonstreze într-o modalitate *a priori* existența lui Dumnezeu. În linii mari, Scotus stabilește că Dumnezeu este o ființă posibilă și conchide de aici că, dacă o ființă e posibilă, e și necesară: „În ceea ce privește argumentele referitoare la existența divinității, Duns menționează, în primul rând, necesitatea de a se ajunge, în lanțul cauzalității, la o cauză primă, sub aspectul cauzei eficiente, dar și sub cel al cauzei finale, adică al unui scop prim absolut. Un al treilea argument ar fi necesitatea existenței unei naturi absolute din punctul de vedere al perfecțiunii: divinitatea.”¹⁵

Cel care va pune capăt, pentru câteva sute de ani, disputei dintre argumentele tomiste și cele scoțiene e William Ockham. Ca orice noțiune abstractă, ca ideile de cauză, lege, scop, noțiunea de *Ființă supremă* este un concept pur sau un construct al spiritului. Astfel, Dumnezeu devine inaccesibil rațiunii, iar Ockham va spune că „adevărurile de credință nu sunt demonstrabile și nici măcar posibile, pentru că pot apărea false celor ce se servesc de rațiunea naturală”.¹⁶

Atunci când i s-a atribuit lui Dumnezeu infinitate, omnisciență, omnipotență sau alte asemenea atribute, consecințe ale perfecțiunii sale unice și care

constituie esența divină sau divinitatea sa, nu Dumnezeu a fost determinat, ci doar au fost date semnificații, conotații acestui concept.

E ușor de observat cum din astfel de principii decurge un agnosticism abia voalat care face din existența lui Dumnezeu un simplu „obiect al credinței”, nu unul susceptibil de demonstrare și argumentare, un obiect care nu poate fi cunoscut în mod evident cu ajutorul rațiunii sau experienței.

După cum spuneam, William Ockham este cel care închide, în felul prezentat, interesul pentru argumentul ontologic și temperează orice încercare de dovedire a existenței lui Dumnezeu pe cale rațională cu ajutorul metodei demonstrative. Abandonarea acestei încercări este, desigur, motivată în parte și de eșecul pe care l-a suferit argumentarea prin ceilalți susținători ai ei, dar mai ales de faptul că teologia putea aduce oricând probe irefutabile despre existența lui Dumnezeu, pe care nu trebuia să le demonstreze cu atâta acribie.

După ce acest argument a avut de luptat cu replicile tăioase ale nominalismului, a venit critica decisivă a lui Immanuel Kant, ea fiind cea mai cunoscută și decisivă critică adusă argumentului ontologic, în special formulării carteziene¹⁷. Esența obiecției pe care o formulează acesta se restrânge la afirmația „*existența nu este un predicat real*”. Iată cuvintele sale: „*A fi nu este, evident, un predicat real, adică un*

¹⁵ XXX, *Între antichitate și renaștere – Gândirea evului mediu*, traducere, selecția textelor și note de Octavian Nistor, Ed. Științifică, București, vol. II, p. 215.

¹⁶ *Idem.*, p. 241.

¹⁷ Kant nu menționează că se referă la Anselm, ci la „vestitul Leibniz” și la Descartes în următorul pasaj: „Dovada ontologică (carteziană) deci, atât de celebră, care caută să demonstreze, din concepte, existența unei ființe supreme, înseamnă cheltuială zadarnică de străduință și de muncă; iar din simple Idei, un om s-ar îmbogăți tot atât de puțin în cunoștințe ca și un negustor în averea lui, care, vrând să-și amelioreze situația, ar adăuga câteva zerouri în registrul lui de casă” – în *Critica rațiunii pure*, trad. de N. Bagdasar și E. Moisuc, Ed. Iri, București, 1998, p. 461.

concept despre ceva care s-ar putea adăuga conceptului unui lucru. Ci este numai punerea unui lucru sau a unor determinări în sine. În folosirea logică, acest verb este numai copula unei judecăți. Judecata *Dumnezeu este atotputernic* conține două concepte care își au obiectele lor, Dumnezeu și atotputernicia; micul cuvânt *este* nu e vreun predicat în plus, ci numai ceea ce pune predicatul în relație cu subiectul. Dacă însă iau subiectul (Dumnezeu) cu toate predicatul lui (dintre care face parte și atotputernicia și zic: *Dumnezeu este* sau *este un Dumnezeu*, eu nu adaug un nou predicat la conceptul despre Dumnezeu, ci pun numai subiectul în sine cu toate predicatul lui, și anume obiectul, în relație cu conceptul meu. Ambele trebuie să conțină exact același lucru [...] Și astfel, realul nu conține nimic mai mult decât simplul posibil. O sută de taleri reali nu conțin mai mult decât o sută de taleri posibili.”¹⁸

Deci existența nu este un predicat al lucrului, nu e o calitate specială ce i s-ar putea adăuga acestuia întrucât există; nu e o determinare a lucrului, una printre multe altele. Pe de altă parte, ea nu e nici determinarea completă a lucrului, pentru că ceva poate fi determinat complet, fără ca totuși să existe. Iar că acești o sută de taleri sunt reali înseamnă mai mult decât că ei sunt doar gândiți; dar spre deosebire de filosofii de dinaintea sa, care interpretau aceasta în sensul că o sută de taleri au o determinare în plus față de cei *numai posibili* – anume proprietatea de a exista – Kant consideră că nu e vorba aici decât de un raport exterior, sintetic, cu conceptul în cauză: conceptul e raportat la lucrul considerat odată cu toate predicatul sale.

De ce s-a creat, atunci, impresia, atât de insistentă, că existența e un predicat real ce poate fi adăugat conceptului a ceva? De ce s-a putut crede că putem construi conceptul de Dumnezeu astfel încât în el să fie cuprinsă în mod esențial existența?

¹⁸ Immanuel Kant, *op. cit.*, p. 459-460.

Motivul, spune Kant, e acela că s-a pornit de la *Ideea* despre *ansamblul* oricărei posibilități. Apoi, determinând-o complet, ea a fost transformată într-un „concept determinat complet a priori, devenind prin aceasta conceptul unui obiect particular, care este complet determinat prin simpla Idee”.¹⁹

Conceptul de Dumnezeu nu mai poate fi construit, așadar, ca fiind despre ceva real, ci doar ca o Idee (mai mult, ca un ideal al rațiunii); o idee utilă în unele scopuri, zice Kant, dar incapabilă să extindă cunoașterea noastră cu privire la ceea ce este.

O primă reacție la poziția lui Kant vine din partea lui G. W. F. Hegel.²⁰ Mai înainte de a formula strict obiecția sa, el remarcă: „Ființa și neființa sunt identice: deci totuna este că sunt sau nu sunt, că această casă există sau nu, că această sută de taleri este sau nu este în posesia mea”.²¹ Hegel apoi trece la critica abordării kantiene a argumentului existenței divine. Pe el nu-l interesează dacă raportul de comparație dintre existența mentală și existența în fapt este licit, nici dacă obiectul conceput deține sau nu un criteriu de excelență între alte criterii de aceeași natură, ci doar dacă, de la nivelul conceptului de ființă pură este sau nu important să stabilim dacă natura conceptului este gândită sau reală. Iar răspunsul lui Hegel este negativ. Din acest motiv, „acest așa-numit concept al celor o sută de taleri este un concept fals”²², deoarece el nu satisface criteriul *nedeterminării* și al *infinității* ființei divine. Acuzându-l că a aplicat categoriile finitului la cele ale infinitului, Hegel respinge critica lui Kant și dă un nou sens argumentului ontologic, care ar fi valid dacă el ar avea în vedere doar conceptul *ființei absolut*

¹⁹ *Idem*, p. 468.

²⁰ G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, trad. de D. D. Roșca, Ed. Academiei RPR, București, 1966, p. 63-72.

²¹ *Idem*, p. 67.

²² *Ibid.*, p. 70.

nedeterminate. Astfel, avem sensul exact al conceptului vizat de Hegel: ființa avută în vedere este *indiferentă* față de orice realitate determinată, iar din acest motiv, pasajul trecerii ei de la concept la realitate nu poate fi discutat luând ca exemple ființe determinate, chiar dacă am avea în vedere egalitatea dintre esența lor gândită și esența lor în fapt.

În contextul criticii kantiene, Brian Davies menționează că Gottlob Frege consideră *existența* drept un *predicat de ordin secund*. Cel care operează cu un predicat de prim ordin are în față un termen care spune ceva despre natura unei ființe. În propoziția „Bărbatul din casă e chel”, *chel* e un predicat de prim ordin. Pe de altă parte, în cazul unui predicat de ordin secund, operăm cu un termen care spune mai curând ceva despre un concept decât despre natura unui obiect oarecare. Astfel, în propoziția „Caii sunt numeroși”, *numeroși* nu ne spune cum sunt caii, pe când acesta este cazul cu formula „au patru picioare”. În sensul acesta, *numeroși* are aici funcția de predicat de ordin secund. El ne spune că acest concept, „carii”, cunoaște multe forme concrete de existență.²³

Însă dacă existența figurează în tabela categoriilor, atunci folosirea ei în regimul cunoașterii trebuie să mai aibă și o valoare transcendentală, pe lângă cea reală (care este, bineînțeles, falsă) și cea logică (posibilă, dar ineficientă). Adrian Miroiu²⁴ a atras atenția asupra faptului că, pentru Kant, conceptul de existență nu se reduce la alternativa predicat logic – predicat real, ci are, într-adevăr, și o valoare transcendentală, care revine la *principiul determinării complete*, expus de Kant în *Despre idealul transcendental*.²⁵ Pentru Kant, determinarea logică înseamnă supunerea unui concept principiului

contradicției, în urma căruia „din două predicate opuse contradictoriu numai unul singur poate să îi revină”.²⁶ În schimb, principiul determinării complete înseamnă raportarea unui concept la „posibilitatea întreagă ca ansamblu al tuturor predicatelor lucrurilor în genere.”²⁷ În comentariul său la acest principiu, Adrian Miroiu sesizează faptul că propozițiile existențiale folosesc acest principiu al determinării complete. „Dar atunci când avem de-a face cu afirmarea existenței a ceva nu mai putem apela la principiul logic al contradicției este nevoie de punerea la lucru a principiului transcendental al determinării complete. Când spun: *Dumnezeu există*, sau tot așa, *triunghiul acesta există*, sau *Socrate există* – atunci subiectul (Dumnezeu, triunghiul acesta, Socrate) este considerat ca determinat în raport cu toate predicatele”.²⁸ Or, știm că pentru Kant facultatea rațiunii era singura care viza obiecte exterioare experienței, iar eșecul ei în privința demonstrării existenței lui Dumnezeu devine folosirea exclusiv regulativă a acestui concept. Prin urmare, ceea ce spune Kant este, sub formula parafrizei: „Dacă ceva există, este complet determinat; dar dacă ceva este complet determinat, nu înseamnă neapărat că există”.²⁹ Ceea ce înseamnă că, pentru autorul *Criticii rațiunii pure*, cunoașterea ar fi putut construi un argument rațional al existenței divine dacă reciproca primei propoziții de mai sus ar fi fost adevărată. Așadar rațiunea nu poate *decide* existența divinității, dar își poate exercisa interminabil (și foarte profitabil etic) deschiderea și capacitatea reală de a folosi conceptual de existență în sens transcendental, când este vorba de obiecte exterioare experienței.

Observăm că ceea ce a obiectat Kant a avut un rol hotărâtor în discuția cu

²³ Brian Davies, *op. cit.*, p. 51.

²⁴ Adrian Miroiu, *Ce nu e existența*, Ed. Casa de editură și presă Șansa SRL, București, 1994.

²⁵ Immanuel Kant, *op. cit.*, p. 444-451.

²⁶ *Idem*, p. 444.

²⁷ *Ibid.*, p. 445.

²⁸ Adrian Miroiu, *op. cit.*, p. 55.

²⁹ Pentru analiza și istoria celor două implicații, vezi *idem*, p. 49-51.

privire al validitatea formal-logică a probelor. Însă, în același timp, Kant a continuat disputa într-un mod „hegelian” (dacă putem spune așa), pentru că el, prin critica sa, a *suprimat și a conservat* în același timp esența unui demers ce a atras atenția gânditorilor de diferite facturi indiferent de epocă. Mai mult, noi dorim să ne aplecăm asupra unui fapt pe care l-am menționat deja în capitolul al II-lea al lucrării noastre, și pe care îl întărim acum: Kant nu a criticat forma anselmiană a argumentului. Dumnezeu implicat de autorul *Criticii rațiunii pure*, în obiecția sa are aceeași valoare ca acei o sută de taleri. Este interesant de remarcat că, în răspunsurile sale la criticile lui Gaunilo, Anselm are o poziție asemănătoare, atunci când el critică substituirea expresiei sale *nimic mai mare decât care nu poate fi conceput* de către Gaunilo cu expresia *cel mai mare dintre toate*, spunând că o asemenea confuzie este naturală rațiunii, care întotdeauna și-l va reprezenta pe acela decât care nimic mai mare nu se poate gândi *ca pe cel mai mare dintre toate*, chiar dacă acest lucru este criticabil.

Surprinzător este că, prin această interpretare, se realizează o apropiere neașteptată între argumentul anselmian și idealul rațiunii pure kantiene. Anselm își ia aceeași precauție de a exclude ființa divină din câmpul experienței, fixând un regim special al rațiunii. În capitolul 3 din *Proslogion*, el spune: „Căci dacă vreo minte ar putea gândi ceva mai bun decât tine, s-ar sui creatura deasupra creatorului și l-ar judeca pe creator.”³⁰ În esență, deci, cei doi se aseamănă deosebit de mult, singura diferență dintre ei fiind faptul că Anselm invocă lumina clarificatoare a credinței. Anselm ar fi, astfel, un „Kant credincios”, lucru care arată cât de apropiați dar și cât de îndepărtați sunt cei doi gânditori.

Încercări de revigorare a argumentației a priori au mai fost realizate dar fără prea mult răsunet. Încercarea

noastră este de a prezenta patru dintre ultimele reinterpretări ale argumentului anselmian, în speranța unei revizuirii a felului cum este semnificat.

În 2003, a apărut studiul lui Alexander Baumgarten despre „Sfântul Anselm” care are un studiu introductiv extrem de interesant al lui Anton I. Adămuț. În cele ce urmează vom prezenta pozițiile fiecăruia.

Pentru Adămuț, la Anselm avem ca puncte de plecare nu credința sau rațiunea, ci credința și rațiunea. De la credință se pleacă, și înțelegerea presupune credință. A-ți înțelege credința înseamnă a te apropia de vederea lui Dumnezeu. Anselm nu este un habotnic, după cum nu este nici un raționalist excesiv, dar ordinea spune că mai întâi trebuie să crezi ca apoi să poți înțelege. „E, de fapt, la el un soi de constituire ontogenetică a adevărului: e în firea omului ca al început (în copilărie) să creadă, abia apoi să înceapă (sau nu!) să înțeleagă. Ordinea e: *credo-intelligam-credo*, și a pune credința pe locul doi e trufie, după cum a te mulțumi numai cu credința e nepăsare.”³¹

Adămuț consideră că Anselm propune un dialog între logică și Revelație, iar proba ontologică este dovada faptului că prezența lui Dumnezeu se impune minții noastre (nu credinței, pentru că existența lui Dumnezeu îi este de la sine înțeleasă). Anselm nu vorbește despre o credință care vine și salvează rațiunea neputincioasă. Pentru abordarea adevărului teologic, credința și rațiunea trebuie să meargă mână în mână. Credința este actul de autoconservare care-l pune pe om într-o relație corectă cu Dumnezeu, iar rațiunea are un rol important în înțelegerea acestei relații și în actul reflecției asupra ei.

³¹ Anton I. Adămuț, *Sfântul Anselm între „deja” și „nu încă”*, studiu introductiv la Alexander Baumgarten, *Sfântul Anselm și conceptul ierarhiei*, Ed. Polirom, Iași, 2003, p. 7

³⁰ Anselm, *Proslogion*, p. 12.

„Anselm nu ne *impune* să credem, el ne *propune* să înțelegem”³²

Adămuț menționează că Ferdinand Van Steenberghen probează³³ că formula „ceva mai mare decât care nu poate fi gândit” e un împrumut pe care Anselm îl face (după părerea lui Adămuț, involuntar, adică din necunoaștere, nefiind de culpabilizat) din Seneca. Acesta, în *Naturales Questiones* descrie astfel pe Dumnezeu: „nimic mai mare decât el nu poate fi conceput”. Neoscolasticul concluzionează că chiar dacă proba ontologică este validă, ea nu dovedește existența lui Dumnezeu, pentru că existența aceluia decât care nimic altceva mai mare nu poate fi conceput nu arată nici pe departe existența lui Dumnezeu pentru că ideea de Dumnezeu propusă de Anselm este prea vagă pentru a putea conduce la o cunoaștere distinctă a lui.

Ideea fundamentală de la care a plecat Adămuț și aceea la care vrea să ajungă (într-o circularitate perfectă) este, în fond, următoarea: adevăratul sens al probei lui Anselm este în realitate unul negativ. Acesta în sensul că „îi este imposibil gândirii de a afirma că Dumnezeu nu există sub pretextul că ea (gândirea) îl gândește (pe Dumnezeu) ca neexistând. Dacă proba lui Anselm se pretează unei erori critice (și se pretează cu siguranță), apoi eroarea aceasta stă în a vedea în proba cu pricina deducția ființei dintr-un conținut al gândirii.”³⁴

De fapt, adversarul lui Anselm este acel *nesocotit* din Psalmul 13;1. Acesta neagă un Dumnezeu al credinței (nu pe cel al filosofilor) și se constituie într-un personaj căruia Anselm nu i se adresează direct, dar nici nu-l poate ocoli. *Proslogion* vorbește, spune Adămuț, în realitate împotriva nesocotitului, chiar dacă tratatul pare a fi destinat nemijlocit călugărilor. În fond, lui Anselm, nesocotitul îi face

serviciul cel mai mare. Adămuț își aproximează concluzia prin menționarea unui aspect reiterat de Karl Barth, care, dacă nu este înțeles, năruie proba lui Anselm: proba vrea să arate că o ființă rațională nu-l poate nega rațional pe Dumnezeu după ce a aflat cine este El. Karl Barth opinează că Anselm făcea distincție între *idee* și *ceea ce idee reprezintă*. Nebunul neagă ceea ce reprezintă ideea.³⁵ Idee înseamnă, pentru Anselm, Dumnezeu ca esență și existență, ceea ce reprezintă ideea este existență ca prezență și putere a lui Dumnezeu în lume. Adămuț conchide: „Nebunul nu contestă o premisă; pe el îl sâcăie o consecință. Nu-l deranjează ființa, ci prezența, și, din perspectiva prezenței, nebunul nu este altceva decât un iconoclast care-și refuză condiția tranzitorie de iconodul. Nebunul își refuză chipul pentru a-și pune între paranteze asemănarea!”³⁶

Mai apoi, Anton Adămuț recunoaște și determină tradiția căreia îi este dator Anselm în privința principiilor implicate de proba sa: „E limpede că Anselm este un augustinian, și Augustin este decisiv când susține că o esență nu este o esență decât pentru că există.”³⁷ Ideea lui Anselm este că, dacă între esență și existență află un interval, un abis, ontologia intră în criză. E motivul pentru care Anselm, mai mult decât Augustin și la fel ca Bonaventura³⁸ arată că noțiunea de

³⁵ Colin Brown, *Filosofia și credința creștină*, trad. de Daniel Tomuleț, Editura Cartea Creștină, Oradea, 2000., p. 25, nota 1.

³⁶ Anton I. Adămuț, *op. cit.*, p. 23.

³⁷ *Idem*, p. 24.

³⁸ Bonaventura (Giovanni di Fidanza) gândește în felul următor: eu nu afirm prezența lui Dumnezeu pentru că îl cunosc, ci îl cunosc pentru că e deja prezent în mine. Asta vrea să spună: *si Deus est Deus, Deus est*. Anselm nu trece de la logic la real sau de la o necesitate subiectivă la una obiectivă. Adică el nu pretinde, în nici un fel, de a deduce existența lui Dumnezeu din

³² *Idem*, p. 8.

³³ *Ibid.*, p. 19.

³⁴ *Ibid.*, p. 21.

esențialitate este elementul prin care se probează evidența nemijlocită a existenței lui Dumnezeu.

Adămuț se alătură și punctului de vedere al lui Paul Tillich, considerându-l pe Anselm drept un *gânditor teonomic*. „Teonomia este o gândire care, voit, renunță la a fi autonomă și care acceptă că spiritul omenesc se releagă fundamentului său divin. Anselm conchide: *și acesta ești tu, Doamne Dumnezeul nostru (Proslogion, 3)*, iar Tillich spune *Iată ce numesc eu teonomie*.”³⁹

Raționamentul lui Anselm nu este un argument în favoarea existenței lui Dumnezeu, ci o analiză a gândirii omenești. Mai mult, în afara capitolelor 2, 3 și 4 din *Proslogion*, majoritatea comentatorilor uită de primul capitol, unde Anselm se manifestă *teonomic*: „Zic acum, din toată inima mea, zic lui Dumnezeu: caut fața ta, Doamne, fața ta o caut. Doamne, Dumnezeul meu, învațami, de acum, inima, și cum să te caut și cum să te aflu.”⁴⁰ Anselm nu se simte puternic și se roagă: „Doamne, dacă nu ești aici, absent, unde trebuie să te caut? Dacă ești peste tot, de ce nu-ți văd prezența?”⁴¹ El își capătă încrederea și se smerește: „Eu nu încerc, Doamne, să pătrund înălțimea ta, căci nu pot s-o măsoar cu intelectul meu. Ci vreau doar, pe cât este posibil, să-ți înțeleg adevărul, în care inima mea crede și pe care îl iubesc. Fiindcă eu nu cercetez ca să înțeleg pentru a crede; ci eu cred pentru a înțelege. Și încă, eu mai cred că n-aș putea înțelege dacă n-aș crede.”⁴²

conceptul pe care noi ni-l facem despre Dumnezeu. Anselm pune ca obiect al gândirii nu *conceptul*, nici măcar ideea de ființă, ci *Ființa* însăși considerată ca prezență. Scopul lui Anselm este de a duce la lumină o prezență reală, chiar dacă obscur resimțită. Se vede că în Anselm, teologul este inseparabil de om și de călugăr.

³⁹ Anton I. Adămuț, *op. cit.*, p. 30.

⁴⁰ Anselm, *Proslogion*, p. 7.

⁴¹ *Idem*.

⁴² *Idem*, p. 9.

Ideea că Anselm nu aduce o dovadă în sensul modern al cuvântului, ci încearcă să-și traducă o experiență în limbajul conceptelor este sesizată mai de mult⁴³, la noi fiind identificată de Mircea Vulcănescu: „Nu ne amintim oare că ceea ce a făcut scandalul filosofiei moderne, argumentul lui Anselm, care e încă pentru mulți o piatră de poticnire, nu a fost niciodată un argument, ci o rugăciune?”⁴⁴

În mod clar, argumentul anselmian nu poate fi depărțit de realismul medieval, iar pentru Anselm (un platonician), universalile cu existență în sine sunt realități. Afirmând acest lucru, Adămuț mai susține că e și *precartezian* și se explică într-un mod cel puțin interesant:

„a) noi spunem (postcartezienii): *cuget deci exist*, fapt ce are în vedere un activism al gândirii, anume că ea, gândirea, este o *activitate* pe care *eu* o activez, de unde faptul că trebuie să existe un *eu* pentru a o activa. (prin asta înțeleg *sindromul Martei*);

b) grecii spun (și erau precartezieni): *cuget, deci există ceea ce cuget*; asta revine la a spune că obiectele gândirii, și care *sunt* gândite, există într-o lume, „mai reală” decât a mea (prin asta înțeleg *sindromul Mariei*)”⁴⁵

Adămuț face această distincție pe urmele lui Andrew Louth. Pe filieră augustiniană, Anselm moștenește o idee a grecilor: „*diferența dintre viața activă și viața contemplativă*” și faptul că viața contemplativă este superioară celeilalte.

⁴³ Norman Geisler spune: „Pentru Anselm argumentul era un fel de *dovadă din rugăciune*, fiindcă a ajuns la el în timp ce medita asupra conceptului unei ființe absolut perfecte, Dumnezeul creștin.” în *Filosofia religiei*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 1999, p. 145.

⁴⁴ Mircea Vulcănescu, *Logos și eros*, Ed. Paideia, București, 1991, p. 107-109.

⁴⁵ Anton I. Adămuț, *op. cit.*, p. 35.

Este vorba de contrastul dintre Marta și Maria, de o tensiune între Maria cea contemplativă (care Îl caută pe Dumnezeu în el însuși, ca Anselm în *Proslogion*) și Marta cea activă (care Îl caută pe Dumnezeu în vestigiile Lui, ca Anselm în *Monologion*).

Adămuț își încheie studiul cu următoarea observație: „În *Monologion*, Anselm era prea mult Marta. I-a fost frică să nu fie, în *Proslogion*, prea puțin Maria. Cert e că Anselm nu e nici o Martă întreagă și nici o Marie pe jumătate. [...] Faptul că Anselm nu e nici Marta, nici Maria îl plasează în interval și Anselm, vrem nu vrem, rămâne la jumătatea drumului dintre rugăciune și logică, rămâne între „deja” și „nu încă”, chiar dacă ne-am obișnuit să vedem în el pe Maria mai mult decât pe Marta.”⁴⁶

Pentru Alexander Baumgarten, înțelegerea argumentului existenței lui Dumnezeu formulat de Anselm depinde integral de conceptul de ierarhie a lumii (lucru evidențiat și de titlul lucrării: *Sf. Anselm și conceptul ierarhiei*), înțelegându-se prin el reprezentarea universului sub forma unor realități ordonate pe distincții calitative, al căror regim este decis de poziția ocupată în această ordine și care se definesc prin participarea la realitățile superioare lor.⁴⁷

Idealul „creдинței care caută înțelegerea” este întemeietor al cercului hermeneutic pe care îl dezvoltă o conștiință intențională: „Învață-mă să te caut și arată-te căutătorului: căci nu te pot căuta de nu mă înveți și nici să te găsesc de nu mi te arăți.” Aceste cuvinte, care l-au făcut pe Andrei Pleșu să le denumească *rugăciunea unui intelectual*, sunt plasate cu numai câteva rânduri mai sus de enunțul propriu-zis al argumentului. Ele par să fie fundamentul pe care argumentul se așează. O imagine plastică a regimului raționalității clarifică situația în ierarhie a omului: „Eu

nu pot, Doamne, încovoiat fiind, privi decât în jos: îndreaptă-mă încât să pot ținti în sus”. Altfel spus, situarea în ierarhie implică regimul strict al experienței ca domeniu licit al cunoașterii, iar rugăciunea Sf. Anselm pare să ceară îndreptățirea folosirii legitime a idealului rațiunii pure.

În continuare, Baumgarten reconstruiește raționamentul argumentului anselmian din perspectiva distincției dintre concept și obiect, aspect descoperit de Gottlob Frege. Pentru a ușura prezentarea celor ce urmează, vom nota cu *Q* (urmând notația lui Baumgarten) expresia *acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare*. Pentru Frege, de exemplu, între propozițiile „Luceafărul de dimineață este Venus” și „Luceafărul de dimineață este o planetă” există o diferență, în sensul că în primul caz se afirmă un obiect despre alt obiect pe când în cel de-al doilea caz se afirmă un concept despre un obiect.

Baumgarten încearcă să vadă ce tip de propoziție este expresia *Dumnezeu este Q*. Mai întâi, trebuie să vedem modul în care *nesocotitul* înțelege semnificația lui *Q*: el îl înțelege pe *Q*, acesta devenind pentru nesocotit „ceea ce înțelege”, adică ceea ce rezultă în urma unui travaliu al intelectului de a produce concepte.⁴⁸ Acum *Q* încetează să mai fie un obiect și devine un concept. Acest concept va fi notat *Q^{concept}*, pentru a face distincția dintre el și *Q*. Lui *Q^{concept}* îi poate lipsi nota existenței. Deci, între *Q^{concept}* și „*Q^{concept} care are nota existenței*” există o deosebire. În acest caz, existența nu este folosită ca un predicat real, așa cum a acuzat Kant, ci doar ca unul logic

⁴⁸ „E sigur însă că nesocotitul însuși, de îndată ce aude ceea ce spun (...) înțelege ceea ce aude, iar ceea ce înțelege, în intelectul său se află, chiar dacă nu înțelege că acesta este.” *apud idem*, p. 115.

⁴⁶ *Idem*, p. 34.

⁴⁷ Alexander Baumgarten, *op. cit.*, p. 35.

(nesocotitul își imaginează un $Q^{concept}$, dar și un $Q^{concept}$ care există, astfel încât compară două realități mentale). Dacă am simplifica termenul *concept* de la „ $Q^{concept}$ cu nota existenței” și l-am compara cu Q , obiectul inițial, doar atunci demersul ar cădea sub incidența criticii kantiene. Prin urmare, $Q^{concept}$ are o anumită realitate mentală și ar putea fi comparat cu orice alte realități, cu condiția să fie și ele mentale.

Dar, într-o astfel de situație, dacă $Q^{concept}$ este doar concept, atunci putem găsi concepte care să fie mai mari ca el, conform presupuziției că un concept care are un obiect existent corespunzător este mai mare decât unul care nu are așa ceva. Șirul contradicțiilor devine, în acest caz, infinit, fără ca el să ne ofere poarta de ieșire din sfera conceptelor în sfera realității.

Baumgarten recunoaște în *Proslogion* prefigurarea distincției dintre obiect și concept. Cu o astfel de ipoteză de lectură putem da coerență din punct de vedere cognitiv propoziției „*Dumnezeu este Q*”, considerând expresia un obiect. Acum intervine exemplul pictorului care poate fi surprins în două ipostaze succesive: în prima, el urmează să picteze și are în minte conceptul a ceea ce urmează să picteze, ceea ce este un $P^{concept}$, căruia nu i se atribuie nota existenței. În a doua situație, pictorul *constată* existența picturii lui și își formează un nou concept, pe care îl putem reprezenta fie ca „ $P^{concept}$ căruia i se atribuie nota existenței”, fie „*P care are proprietatea existenței*” *concept(ualizat)*. Din punct de vedere logic, cele două expresii sunt echivalente, fiindcă notele conceptelor pot fi proprietăți ale obiectelor. Dar, cognitiv vorbind, prima expresie arată un concept căruia i se atribuie nota existenței iar în al

doilea avem constatarea unui *obiect cu proprietatea existenței* pe care îl gândim într-un concept. Dacă vom compara pictura despre care pictorul știe că există cu pictura despre care el știe că nu există, va fi evident că prima este „mai mare” decât a doua. La fel, un Dumnezeu căruia i-am constata, eventual, proprietatea existenței ar fi am mai mare decât unul pe care doar îl gândim. Dar asta nu înseamnă că Dumnezeu există în mod necesar, ci că numai un Dumnezeu existent (și nici un alt obiect) poate satisface sensul expresiei „acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare”. Concluzia lui Anselm trebuie, așadar, acceptată doar cu valoare ipotetică. Afirmarea sa nu poate certifica o existență, ci spune doar atât: dacă mintea consideră pe „acela decât care nimic mai mare nu poate fi gândit” ca pe un *concept*, ea sau cade într-un șir metalogic infinit, sau propune nelegitim considerarea existenței ca predicat. Dimpotrivă, dacă gândirea presupune existența divină ca experimentată, atunci ea recunoaște că nu mai poate produce gândul a ceva mai mare decât cel decât care nu se poate gândi ceva mai mare.

Adică, spune Baumgarten, „aceasta înseamnă a muta argumentul ierarhiei în planul operațiilor mentale, fără a-l modifica foarte mult. El spune, de fapt, ceva similar: există o culme la care gândirea trebuie să se oprească; nu știm nici câți pași trebuie făcuți, nici unde se află această culme, dar știm că numai existența ei poate opri avansarea unei gândiri care produce conceptul a ceva tot mai mare.”⁴⁹

Găsim, astfel, în *Proslogion*, doar experiența unui om singular, retras în propria meditație, care spune despre sine că a întâlnit vârful ierarhiei sale folosind în urcușul său lanțul raționamentelor astfel încât niciodată puterea rațiunii sale să nu decidă asupra unui obiect transcendent ei, care s-a lăsat mai degrabă cuprins de obiectul său decât l-a cuprins el însuși în raționament. „Argumentul anselmian este

⁴⁹ *Ibid.*, p. 122, nota 30.

mărturisirea acestei receptivități ca fiind condiția necesară și suficientă a survenirii ființei divine, fără ca ființa divină să fie silită astfel să se manifeste. Faptul că sensul expresiei *id quo maius cogitari nequit* convine doar unui Dumnezeu existent nu înseamnă că Dumnezeu există, ci că mintea și-a atins propria limită în ierarhia lumii cu această expresie. Accentul argumentului nu cade doar pe logica discursului, ci mai ales pe instaurarea unui anume tip de subiectivitate.”⁵⁰

O altă revizuire a argumentului anselmian ce se apleacă asupra semnificării importanței negative a probei episcopului din Canterbury a fost reallizată de Jean Borella⁵¹ din perspectiva *principiului semantic*, ale cărui dimensiuni esențiale sunt „intelectul și voința, care sunt totodată și poli ai ființei umane, uniunea voinței cu inteligența realizându-se prin iubire”. Ca exponent al acestui principiu este prezentat paradoxul lui Epimenide⁵² (sau al mincinosului): Epimenide cretanul spune că toți cretanii sunt mincinoși. Acest paradox „stabilește în mod universal și absolut că o propoziție oarecare nu poate fi niciodată redusă la condițiile de producere (interne – speculative sau externe – semiotice). Prin nu poate fi niciodată redusă înțelegem faptul că, dacă gândirea umană s-ar ridica efectiv la condițiile de producere, niciodată, nimeni n-ar fi putut sesiza acest lucru.”⁵³ Adică nu ar fi putut surprinde însăși actul de a gândi. Deci, spune Borella, este imposibil ca o propoziție oarecare să fie redusă la condițiile ei de producere. Acest fapt este demonstrat de paradoxul lui Epimenide. El mai stabilește și „evidența principiului semantic: *adevărul sensului nu relevă decât sensul adevărului*”. Or, principiul semantic, sau principiul fondator al oricărei doctrine

metafizice este ignorat de către reducționismele a căror critică constă întotdeauna în pretenția de a ruina propozițiile dogmatice prin dezvăluirea condițiilor lor inconștiente de producere, făcând astfel economie de o refutare directă a adevărului propriu acestora. De aceea opunem „somnul dogmatic” denunțat de criticism, „somnului critic” revelat de principiul semantic”.⁵⁴

Astfel, a spune *deoarece Kant gândește că cei o sută de taleri sunt în buzunarul său nu rezultă că talerii sunt efectiv acolo* înseamnă a comite un sofism evident, căci nimeni nu poate gândi (doar prin eroare ori nebunie) că are o sută de taleri în buzunar când de fapt nu-i are. Însă, pentru situația inversă, nimeni nu poate gândi Ființa divină, fără a gândi în același timp că această „Ființă” nu este nicăieri, în nici un loc, în nici un timp, sub nici o determinație. Pur și simplu Ființa este, la modul absolut, iar gândirea ei, odată conștientizată, este prin ea însăși o experiență mult mai sigură, infinit mai indubitabilă decât toate experiențele pe care ne întemeiem judecățile de existență, după cum spune Kant; căci „la urma urmelor, chiar dacă îi găsim, cei o sută de taleri nu rămân prea mult în nici un buzunar”.⁵⁵

La aceasta se referă Borella când afirmă că „dacă gândim că Dumnezeu există în mod necesar, gândim că *El* există în mod necesar, anume că este în mod necesar real”.⁵⁶ Făcând o comparație, acest *El* este real ca obiect, așa cum afirmă Baumgarten pe urmele lui Frege, și nu ca un concept căruia, apoi, i se adaugă nota existenței printr-o operație mentală ilicită.

Pentru Borella, argumentul ontologic este forma extremă a principiului semantic. Definind ideea de Dumnezeu ca ideea unei ființe decât care nimic mai mare nu pot concepe, Anselm își strânge în această sintagmă întreaga forță a

⁵⁰ *Ibid.*, p. 163.

⁵¹ Jean Borella, *Criza simbolismului religios*, trad. de Diana Morărașu, Ed. Institutul European, Iași, 1995.

⁵² *Idem.*, p. 277.

⁵³ *Ibid.*, p. 277-278.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 278.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 299.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 298.

argumentului său, iar orice substituție a acestei definiții cu o alta, spune Borella, îl face inoperant.

Acum urmează revizuirea propriu-zisă: funcția argumentului nu constă în a demonstra existența lui Dumnezeu în sensul obișnuit al termenului (exact același lucru îl reclamă și Adămuț), adică în sensul conform căruia certitudinea referitoare la această existență ar depinde de validitatea demonstrației. Funcția reală a argumentului anselmian a ceea ce a determina inteligența să capete conștiința adevăratei sale naturi, făcând-o să experimenteze prezența lui Dumnezeu atunci când efectuează actul concepției celei mai înalte cu putință (este vorba de acel tip de subiectivitate de care vorbește Baumgarten). Borella crede că „ar trebui să ne interesăm ce anume se petrece cu inteligența care efectuează demersul anselmian, aceasta fiind, de altfel, singura modalitate de a da seama de formularea pe drept cuvânt surprinzătoare a argumentului în discuție”.⁵⁷ O astfel de abordare este categoric necesară, altfel argumentul va rămâne neînțeles, spune Borella.

Deci este vorba practic de a supune spiritul uman unei încercări; încercare ce constă în a-i cere să producă cea mai înaltă concepție din câte poate inteligența umană să producă. Păstrând formula lui *nihil quo majus cogitari nequeat*, atunci spiritul va deveni conștient că, pentru a putea săvârși acest act speculativ, trebuie să înceteze a mai gândi prin el însuși pentru a se lăsa gândit de ceea ce se gândește pe *Sine* (*El* de mai înainte) în el. Sau, mai curând, spiritul va căpăta conștiința faptului că „obiectul” e cel care se gândește pe sine înlăuntrul său atunci când el încearcă să îndeplinească această sarcină.⁵⁸ Astfel, Anselm „indică

⁵⁷ *Ibid.*, p. 299.

⁵⁸ O seducătoare analogie se poate realiza (bineînțeles în afara contextului de semnificații creștine, dar tot pe terenul metafizic) cu relația dintre Ființă și *Dasein* fundamentată după *Kehre* de către Martin Heidegger. Această relație este excelent

mai curând o operație mentală ce urmează a fi efectuată, decât desemnează lucrul despre care vorbesc întrucât nu e vorba de un *lucru*. Calificăm această operație drept *anagogică*⁵⁹ (gândindu-ne la Dionisie Areopagitul), și anume: operația conform căreia mentalul trebuie să se depășească pe sine prin conversiune la conținutul transcendent al gânditului. Într-o atare perspectivă, conceptul nu mai este decât modalitatea în care se conturează Realitatea

sintetizată în *Nota introductivă* realizată de Th. Kleininger și G. Liiceanu la conferința *Despre esența adevărului*, în *Repere pe drumul gândirii*, Ed. Politică, București, 1998, p. 134. Iată paragraful: „Ce rol îi revine omului în această nouă poziție? El continuă să rămână *Dasein*, acel *Da* ca deschidere luminatoare a ființei în mijlocul ființării. Dar ca acest loc privilegiat – traversat și vizitat de ființă – el nu-și mai are capătul în sine, el nu mai acționează cu de la sine putere. Nu mișcările „viguroase” ale *Dasein*-ului sunt acum în prim plan, nu libertatea sau transcendența prin care el își proiectează lumea și se întemeiază pe sine pornind de la o înțelegere de sine, ci gesturile primitoare, cele „atente la...”, cele pregătite să surprindă urmările *unei inițiative ce nu-i aparține*. Accentul cade acum pe *ceea ce se manifestă în om* (deci pe ființă) și nu pe om ca *loc* de manifestare a ființei. Omul nu se mai administrează pe sine ca acest loc, ci administrează acel ceva de care el este locuit.”

Exemplul „gândirii esențiale” heideggeriene este pus în analogie cu poziția lui Borella în acest moment doar cu titlul de ipoteză, totuși putând afirma că dincolo de contextul de semnificații care, după părerea noastră, este negliabil deoarece ambele poziții sunt metafizice, și Heidegger și Borella înfățișează moduri în care regimul uman este pus în contact cu registre ontologice superioare.

⁵⁹ *Anagoge* înseamnă, literal, acțiunea de a se urca înspre înalțuri.

infinită pe suprafața oglinzii mentale care o reflectă.”⁶⁰

În acest *id quo majus nihil cogitari potest* se dezvăluie îmbinarea transcendenței cu imanența în ordinea speculativului: imanență spiritului uman, infinitatea divină poate deschide acest spirit înspre transcendența Realității absolute, obligându-l să se depășească pe sine și chiar să se aneantizeze. Deci, în același act intelectual, spiritul capătă conștiința că a concepe *Infinitul* înseamnă a se afla într-un anume sens în prezența lui.

O ultimă idee demnă de menționat ne permite să facem legătura ideatică cu următoarea încercare de revizuire a argumentului ontologic: „într-o lucrare ulterioară, în care vom trata metafizica simbolului în ea însăși, vom vedea că operatorul metafizic anselmian [*nihil quo majus cogitari nequeat*] nu-și află sensul întreg decât prin doctrina Imaculatei Concepții, înțeleasă în cea mai universală semnificație a sa și în raport cu care *concepția* acestui *id quo majus cogitari potest* nu este decât o participație sub modalitate speculativă. Or, tocmai în acest „loc metafizic” se realizează, în sensul cel mai elevat, trecerea de la Simbol la Realitate sau de la Ființă la Supra-Ființă.”⁶¹

Sintetizând, deși există asemănări între revizuirea propusă de Baumgarten și cea a lui Borella, ele se despart (nu în totalitate) în privința atitudinii lor față de critica lui Kant. Dacă Baumgarten o evită, reconstruind argumentul pe marginea distincției fregeene dintre concept și obiect, Borella îl înfruntă pe Kant căutând și arătând „punctul median” unde se realizează legătura dintre concept și realitate. Acesta este reprezentat de *Imaculata Concepție*.

Adrian Miroiu resemnifică și el argumentul anselmian în perspectiva căutării „locului metafizic” de întâlnire a logicului cu ontologicul: „În ce mă privește, cred că putem îndrăzni să construim o

explicație a ceea ce face ca ceva să fie o *entitate anselmiană*. Am încercat să conceptualizez comportamentul unei atari entități în felul următor: pe de o parte, o entitate anselmiană trebuie să fie în rând cu alte entități de același fel. Nous-ul lui Anaxagora este una dintre homoiomerii: lumea actuală este doar unul dintre nenumăratele feluri în care lumea ar fi putut să fie – este, deci, numai una dintre nenumăratele „lumi posibile”; banii sunt o marfă, la fel ca oricare marfă; *Iisus Hristos este un om în cel mai deplin sens al cuvântului* (s.n.). Pe de altă parte însă, entitatea anselmiană va ieși din rând: ea este principiul celorlalte entități, temeiul lor, cea care ia asupra sieși tot păcatul celorlalte și dă seama de el. Nous-ul anaxagoric este principiul care produce ordinea în lume; lumea actuală este principiul celorlalte lumi; banii sunt o marfă care face ca în lumea mărfurilor să existe ordine; *Iisus Hristos este Mântuitorul, născut pentru a lua asupra sieși toată suferința și tot păcatul oamenilor* (s.n.). Într-un fel rezumativ, entitățile anselmiene ar fi să se comporte precum celebra *plantă originară* a lui Goethe. Potrivit gânditorului german, ea este model, arhetip; căci „cum aş putea recunoaște altfel că cutare și cutare plăsmuire e o plantă, dacă n-ar fi formate toate după un model!” Dar planta originară nu este numai principiul explicativ al acestei sau acestei plante concrete; ea trebuie să fie una dintre plantele reale. Ea „nu se revelează minții, ci intuiției”, zice Goethe. Deși model, planta originară este concretă și reală ca această și această plantă – și devine așadar întru totul rațională plăsmuirea unei excursii în căutarea ei aici sau acolo.”⁶²

Astfel, Miroiu înlocuiește, în acord cu Baumgarten, Adămuț și Borella, acel Dumnezeu abstract al comentatorilor argumentului anselmian cu, surprinzător, Iisus Hristos, care pare că ar avea un rol anselmian în lumea oamenilor. Acest lucru Miroiu îl explică pe larg în lucrarea sa,

⁶⁰ Jean Borella, *op. cit.*, p. 167-168.

⁶¹ *Idem*, p. 301.

⁶² Adrian Miroiu, *op.cit.*, p. 167-168.

*Metafizica lumilor posibile și existența lui Dumnezeu.*⁶³ Punctul său de plecare nu mai este argumentul anselmian, ci Leibniz. El a făcut observația simplă că, spre a conchide așa cum voia Anselm că Dumnezeu există, avem trebuință de o premisă suplimentară: aceea că Dumnezeu, ca ființă necesară, este și *posibil*. Iată cum își definește demersul Miroiu: „În fond, când vrem să justificăm o *premisă de posibilitate*, ceea ce vrem e să arătăm că ea *este posibilă*. Ar fi atunci susținerea unei posibilități a unei posibilități. O poziție non-modalistă ne va conduce la altceva (bunăoară, la consistență sintactică ori la existența unui model al acelei premise). Un modalist, așa cum sunt eu, va admite însă că și posibilitatea posibilității – itererarea unei modalități – produce un context ireductibil și, în același timp, favorabil unei înțelegeri mai în adânc a problemei.”⁶⁴

Obiecțiile kantiene sunt înlăturate: „Kant nu a dovedit decât că, cel mult, speranța de a reconstrui argumentul ontologic *cu ajutorul* premisei că existența e un predicat al lui Dumnezeu e vană; dar aceasta nu ne constrânge să ne îndoim și de argumentul însuși.”⁶⁵

Pentru Miroiu, lumea actuală are un dublu rost: unul *transcendental* (le face pe toate posibile) și unul *constitutiv* (e una dintre numeroasele lumi). Acest statut al ei, Miroiu îl numește *reflexiv*.⁶⁶ Însă

⁶³ Adrian Miroiu, *Metafizica lumilor posibile și existența lui Dumnezeu*, Ed. All, București, 1993.

⁶⁴ *Idem*, p. 190. Adiscuta posibilitatea lumilor posibile, este ca atunci când se discută, de exemplu, despre posibilitatea *Legendei Marelui Inchizitor* din *Frații Karamazov* sau despre poveștile din *O mie și una de nopți*. Adică atunci când ficțiunea dinăuntru ficțiunii o face pe aceasta din urmă să fie actuală.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 134.

⁶⁶ Lumile posibile au fost caracterizate prin ideea de reflexivitate, deci prin aceea că, pe de o parte, fiecare lume e una dintre

dificultățile în conceperea unei atare situații sunt deosebite: cum, de pildă, ar gândi teistul o situație în care Dumnezeu, deși principiu al tuturor lucrurilor, există în fiecare dintre acestea? Este cunoscută tensiunea teologică dintre pe de o parte transcendența divinității și pe de alta necesitatea de a o caracteriza și în chip immanent. Totuși, după cum am anunțat mai înainte, acest statut reflexiv îl întâlnim la una dintre cele trei persoane ale Sfintei Treimi. *Fiul* lui Dumnezeu este nu numai principiu al lumii, ci și o existență „îtrupată” în ea, immanentă.

Acest lucru este posibil printr-o reconstrucție a ideii de perihoreză (preluată de la Ioan Damaschin), aplicată însă lucrurilor posibile, ce sugerează că argumentul ontologic ar putea fi reconstruit schimbându-i-se radical structura. Tocmai de aceea este foarte interesantă (în acord cu Miroiu) această încercare de reformulare nu asupra unei idei abstracte de Dumnezeu, ci asupra celei de-a doua persoane divine, Logosului Îtrupat, Hristos.

Astfel, Miroiu afirmă că argumentul ontologic are o altă noimă decât cea obișnuită: se conchide că acea entitate (Dumnezeu) despre care se vrea să se afirme că există trebuie construită într-un anumit fel, și anume ca entitate reflexivă. Ceea ce arată el în *Metafizica lumilor posibile* e că *dacă* propoziția care asertează existența lui Dumnezeu e adevărată, *atunci* Dumnezeu trebuie conceput ca având anumite proprietăți corespunzătoare unui statut reflexiv. „Mai precis, eu susțin că argumentul ontologic nu e menit să arate că Dumnezeu există, ci altceva: că, dacă este ca Dumnezeu să existe, acesta nu poate fi construit decât ca Logos Îtrupat, ca entitate cu caracter reflexiv. Adică: pentru mine argumentul probează că dacă se poate dovedi că Dumnezeu există, atunci singura concluzie e că Hristos există. Ca urmare,

nenumăratele lumi; apoi că, pe de altă parte, fiecare lume posibilă poate da seamă de toate celelalte.

premise de posibilitate a argumentului ontologic trebuie să fie astfel încât să nu împiedice posibilitatea Logosului Întrupat să statueze cadrul semantic adecvat constituirii mecanismelor ce garantează existența entității reflexive.”⁶⁷

În lucrarea sa *Ce nu e existența*, Miroiu a argumentat plauzibilitatea *postulatului anselmian* – anumite entități sunt astfel încât puțința de a referi la ele e o condiție atât necesară cât și suficientă a existenței lor. Însă el a dorit mai mult: „Angajamentul meu față de el [postulatul] e mult mai puternic decât s-ar justifica pe această bază a plauzibilității. Fiindcă eu cred că putem să producem exemple *efective* de entități anselmiene.”⁶⁸ Aceste entități sunt expuse mai sus. Un fapt important pe care putem să-l desprindem e că Miroiu revizuieste argumentul anselmian atât din punct de vedere formal (prin argumentarea *postulatului*) dar și din perspectiva conținutului (prin găsirea de exemple concrete).

O ultimă afirmație a lui Miroiu remarcă faptul că din istoria filosofiei cel mai relevant exemplu de entitate anselmiană e cel al *nous*-ului lui Anaxogora, Miroiu numind „*anaxagorică*” acea opțiune filosofică întemeiată pe speranța de a afla punctul arhimedeian al relației dintre concept și lume în entitățile anselmiene”.⁶⁹

În final, dorim să extragem două aspecte ca demne de a fi subliniate: primul constă în reconsiderarea propusă funcției argumentului anselmian. Aceasta nu mai are rolul de a convinge, în mod pozitiv, prin validitatea demonstrației raționale, ci de a propune, în mod negativ, luând în considerare poziția ierarhică, găsirea (ca demers personal) punctului în care rațiunea nu mai este capabilă de a conceptualiza, ci este transformată într-o oglindă în care se reflectă imaginea divinității.

Acest fapt implică neacceptarea strictă a unui argument drept valid, precum și întărirea efortului de a găsi în orice încercare rațională de stabilire a existenței lui Dumnezeu deficiența în atingerea scopului propus, adică stabilirea cu limite cât mai precise a gradului de aprehensiune rațională a ființei divine.

O poziție identică, ce-i drept în context diferit, aparține filosofului și logicianului Karl R. Popper, care discutând despre creșterea cunoașterii științifice, a afirmat teza că „*putem învăța din propriile greșeli*”. Ele dezvoltă o teorie a cunoașterii și a creșterii acesteia. Este vorba despre o teorie a rațiunii care acordă argumentelor raționale rolul modest și totuși important de a critica încercările noastre, deseori greșite, de a rezolva propriile probleme. Pe de altă parte, este vorba de o teorie a experienței care atribuie observațiilor noastre rolul, la fel de modest și aproape la fel de important, al testelor care ne pot ajuta să descoperim propriile greșeli. Deși această teorie scoate la iveală *failibilitatea* noastră, ea nu se resemnează în fața scepticismului, deoarece, în același timp, ea evidențiază faptul că cunoașterea poate spori și că știința poate progresa, tocmai pentru că putem învăța din greșeli.”⁷⁰ Deși analogia pare forțată, întrucât apropiem planuri diferite, dorința noastră nu este decât de a arăta, prin forța exemplului, asemănarea de atitudine. Adică putem considera pe cât de onest posibil, toate argumentările teistice drept *jaloane*, puncte de reper care (nu prin ele însele) pot oferi îndoiala față de poziția ateistă sau agnostică față de divinitate în aplecarea asupra cercetării cauzelor ce au condus pe unii oameni să afirme (în mod eronat) că Dumnezeu este rațional demonstrabil. În acest fel, prin parcurgerea drumului trasat de fiecare gânditor ce a produs o probă în favoarea existenței lui Dumnezeu se

⁶⁷ Adrian Miroiu, *Metafizica lumilor posibile*, p. 191.

⁶⁸ Adrian Miroiu, *Ce nu e existența*, p. 277.

⁶⁹ *Idem*.

⁷⁰ În *Prefața* la K. R. Popper, *Conjecturi și infirmări*, trad. de C. Stoenescu, D. Stoianovici, F. Lobonț, Ed. Trei, București, 2001, p. 7.

întărește posibilitatea de atingere a vârfului regimului ierarhic al rațiunii, urmând ca din acest punct fiecare să vadă ce este „dincolo de rațiune”. Deci rolul acestor argumente ar fi acela de a înlătura „credința” că totul este rațional explicabil dar și de a lupta împotriva atitudinii agnostice de nepăsare față de ceea ce nu intră în cadrul tiparelor rațiunii.

Al doilea aspect constă în înlocuirea, mult mai fertilă și consistentă în semnificații, a Dumnezeului abstract tratat ca o „ființă necesară”, sau a cărei esență este de a exista, cu Dumnezeu viu, personal și prezent ca obiect al conștiinței. Astfel, raportul dintre Dumnezeu și concept este inversat: Dumnezeu nu mai este dovedit ca existent în urma validității strict conceptuale, ci conceptul este chemat să traducă (într-un mod mai mult sau mai puțin reușit) în limbaj discursiv experiența prezenței Dumnezeului viu.

Adrian Niculcea, la sfârșitul lucrării, sale prefigura o posibilă traducere a problemei existenței lui Dumnezeu⁷¹ (specifică de altfel apusului creștin, mai ales catolicismului) în termenii teologiei ortodoxe răsăritene. Dificultățile întâmpinate de argumentele teistice, dincolo de planul formal-logic, deci în ceea ce privește conținutul lor, s-au strâns în jurul definirii esenței lui Dumnezeu: a fi sau a crea? Sf. Grigorie de Palama rezolvă această problemă prin „teoria distincției dintre *esența divină* și *energiile, puterile sau lucrurile divine*. Acestea din urmă sunt de aceeași natură cu divinitatea, necreate, dar nu se identifică cu esența divină, din cel puțin două motive: 1) nu o epuizează; 2) ele se manifestă și se unesc cu componentele lumii create. Esența divină este absolut imposibil de perceput, cunoscut, trăit sau experimentat.”⁷² Așadar o eventuală traducere, pe care nu o putem dezvolta aici, ar trebui să pornească de la faptul că

ortodoxia nu concepe ființa divină doar în mod pozitiv, catafatic, ci și apofatic, în sensul că există în Dumnezeu o esență neaccesibilă rațiunii, aceasta deoarece „ortodocșii nu se ridică la cele necreate plecând de la cele create și doar prin intermediul creației și al dovezilor catafactice. Acesta o fac scolasticii și de aceea resping calea demonstrativă, întrucât lucrurile create nu sunt Însuși Dumnezeu. Ortodocșii însă demonstrează prezența divină în mod pozitiv și negativ. Astfel având experiența sigură pot apoi să reflecteze asupra subiectelor realității create. Concret în ceea ce privește cunoașterea lui Dumnezeu, Sf. Grigorie urmează tradiția patristică precedentă. În terminologia filosofică contemporană, putem spune că părinții ortodocși sunt empiriști și nominaliști. Întotdeauna, fie că e vorba de cele necreate, fie de cele create, ei pornesc de la experiență și simțuri. Având acest punct de plecare, reflectează și demonstrează chiar și tainele și lucrurile divine.”⁷³

Totuși, rămâne întrebarea: de ce, de unde atâta încăpățănare pentru a demonstra existența lui Dumnezeu? Este evident că pentru Anselm, sau chiar și pentru Toma, deci originar vorbind, aceste argumente nu au fost decât un pariu cu puterile rațiunii în a cuprinde ființa divină, și nicidecum folosite exclusiv spre îndreptarea necredincioșilor. Un aspect arătat de Pascal, dar și de Borella, prin al său principiu semantic, indică prezența necesară a acordului de voință din partea celui care se apleacă asupra cercetării argumentelor teistice.

Existența lui Dumnezeu este elementul principal în jurul căruia gravitează toate argumentele teistice însă fără o prealabilă „convertire volitivă”, adică fără de bunăvoință, nu se poate ajunge nici măcar la înfruntarea dintre argument și critică. Argumentele capătă, deci,

⁷¹ Adrian Niculcea, *op. cit.*, p. 242-243.

⁷² Sergiu Tofan, *De la arhaic la liturgic*, Ed. Alter Ego Christian, Galați, FA, p. 162.

⁷³ Nikos Matsoukas, *Introducere în gnoseologia teologică*, trad. de M. Popa, Ed. Bizantină, București, 1997, p. 134.

semnificație numai dacă deja pe plan volitiv suntem dispuși să le acordăm toată atenția noastră spre o evaluare a probelor în mod pozitiv sau negativ.

Astfel, cei care nu vor dori să ia în seamă pe Anselm, pe Toma sau pe Leibniz, nu vor putea fi obligați de nici o evidență

să-și schimbe atitudinea. Dumnezeu nu este irezistibil pentru „omul decăzut” și de aceea, poate, mulți gânditori au simțit nevoia de a găsi urme în cele mai neașteptate locuri ale existenței unui Dumnezeu mereu prezent.