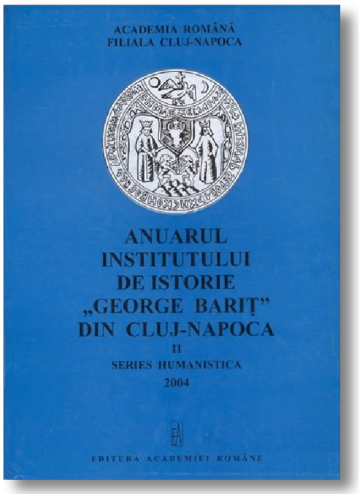

ISSN 1584-4404

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

humanistica.ro

Problematica judecăților morale din perspectiva istorică

Amenofis Vidam

How to cite this article:
Vidam, Amenofis (2004) *Problematica judecăților morale din perspectiva istorică*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 2, pp. 283–300. DOI: 10.5281/zenodo.22965542

© 2004: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

PROBLEMATICA JUDECĂȚILOR MORALE DIN PERSPECTIVA ISTORICĂ

Amenofis Vidam
Universitatea „Dimitrie Cantemir” din Târgu-Mureş

Nu putem trata problematica judecăților morale din perspectivă istorică dacă nu avem în vedere un context de inteligibilitate. În primul rând, *existența ca lume crono-spațială*, este un sistem referențial de neocolit. Pluralismul existenței premerge oricărui act de cunoaştere umană şi se înțelege existența şi ființarea ființei umane. Aceasta se caracterizează ca *realitate naturală* şi ca *realitate dobândită*. În calitate de organism viu, ca întreg, ființa umană dispune de o realitate biologică cu structuri şi funcții precis determinate. Între fenomenele normale şi cele patologice există o diferență de grad şi nu de natură. După cum remarca G. Canguilhem, normalul pe plan biologic nu corespunde în nici un fel fenomenelor ce pot fi descrise în mod obiectiv.

Starea normală a ființelor vii reprezintă o valoare, iar pentru bolnav un scop pe care tinde să-l redobândească. Specificitatea fenomenului vital rezidă în ultimă analiză în ordinea normativității, alfel-zis, în capacitatea de a inventa propriile sale norme în relație cu mediul căruia îi aparține şi în care trăieşte. Patologicul nu este termenul logic contradictoriu față de normal, deoarece el nu înseamnă absența normelor, ci prezența de noi norme, şi boala nu este existența în afara normelor, cum ar fi dacă patologicul ar fi un simplu fapt obiectiv, o medie statistică oarecare. Patologicul este o existență conform normelor inferioare, acelea care constrâng viul să trăiască într-un mediu îngust. O stare patologică e resimțită de persoana în cauză ca o devalorizare, depreciere a calității modului de trai.

Contrarul patologicului nu este normalul, ci sănătatea, în accepțiunea conform căreia ea tolerează maximum de norme, de a nu fi dependent de un mediu particular, căci a trăi nu înseamnă a căuta simpla conservare (*homeostazie*), ci de a te confrunta cu riscuri înainte de a realiza obiective judecate ca fiind esențiale. Ca realitate înscrisă în lumea înconjurătoare şi dependentă de aceasta, ființa umană e mişcată de tendințe. Tendința spre conservare nu este decât un semn al vieții în declin.

Pentru un organism sănătos, zdruncinat de o boală, cu condiția evidentă ca dezechilibrul să fie momentan şi depăşibil, această zdruncinare e mai suportabilă decât prejudiciul adus realizării posibilităților proprii de îngustarea mediului. Analiza

An. Inst. de Ist. „G. Barițˮ din Cluj-Napoca, Series Humanistica, tom. II, 2004, p. 283–300

constată deosebirea, nu o „face", nu o impune ideilor. „Fără gândire nu există limbaj sau exprimare cu sens sau semnificație"[1]. Adecvarea limbajului la fapte, trăiri, este misiunea ființei conştiente.

Tendințele înnăscute ale ființei umane (dintre care conservarea cu funcția sa nutritivă) reprezintă patul germinativ al psihismului uman. După cum considera Aristotel, gândirea prin ea însăşi nu mişcă nimic, în schimb, ea poate să determine constituirea unei dorințe obişnuite. Pe solul psihismului apar câteva resorturi formatoare ale comportamentului uman: dorințe, disponibilități şi intenții. Acestea dau viață funcției deziderativ-afective în cazul ființei umane.

Dimensiunea intelectiv-rațională se exprimă prin ideea că „logicul nu e totuna cu realul, dar nu e totuna nici cu idealul"[2]. Logicul este minimul de adevăr necesar oricărei cunoştințe, condiția formală a producerii şi realizării acesteia. „Iar orice judecată trebuie să fie (1) afirmativă sau negativă, (2) trebuie să fie adevărată sau falsă şi (3) trebuie să constituie sinteza unor componente logice"[3]. Într-o judecată, noțiunea de definit este *subiectul*, noțiunea care defineşte este *predicatul*, iar cuvântul sau particula care le leagă se numeşte *copulă*. Judecata este acea structură logică care face posibilă reflectarea diverselor relații şi transmiterea lor de la o generație la alta. De asemenea, pe lângă raporturi, ea reflectă şi autoraporturi.

Indicativul şi-a lărgit locul propriu, cuprinzând treptat întreg spațiul culturii. Principala funcție a judecății este faptul de *a predica*, adică de a spune că un anumit lucru are anumite proprietăți şi că prin acestea el se deosebeşte de toate celelalte lucruri ale lumii. Conceptul nu poate fi „saturat", după cum consideră Frege, decât în propoziție. Există un limbaj al faptelor care se întemeiază pe felul nostru de a ne ordona gândurile. În temeiul ultim al limbajului este *judicativul*. Acesta e precedat de entitățile prejudicative. „În rezumat, ar fi vorba de cinci tipuri de entități prejudicative, şi anume: a) *individual –res*; b) *proprietatea – in re*; c) *relația – inter rebus*; d) *determinația – cum re*; e) *expresia – de re*"[4].

Pe plan ontologic se situează obiecte, proprietăți şi raporturile dintre ele, iar pe plan logic – raporturile posibile dintre acestea. Spre deosebire de simpla *relație*, care doar presupune existența obiectelor şi a proprietăților, *starea de fapt* reprezintă existența lor efectivă. Proprietățile a căror valoare de adevăr nu depinde de existența unor stări de fapt pot fi numite *propoziții non-factuale*. Propozițiile non-factuale adevărate mai sunt numite *analitice*. O propoziție este adevărată dacă judecata pe care o exprimă concordă cu starea de fapt, la care se referă propoziția; în caz contrar ea e falsă. „O situație reală reprezintă o relație între cel puțin două stări de fapt"[5]. Relațiile dintre obiecte şi proprietăți le numim *relații obiectuale*, relațiile dintre entitățile lingvistice ce definesc autoraporturi şi raporturi le numim *analitice* sau *non-factuale*.

---

[1] M. Florian, *Logică şi epistemologie*, Oradea, Edit. Antet, 1996, p. 128.
[2] *Ibidem*, p. 61.
[3] Alexandru Surdu, *Logică clasică şi logică matematică*, Bucureşti, Edit. Ştiințifică, 1971, p. 51.
[4] Idem, *Actualitatea relației gândire-limbaj*, Bucureşti, Edit. Academiei Române, 1989, p. 97.
[5] Alexandru Surdu, *Logică clasică şi logică matematică*, p. 93.

Actul inițial al judecății este sintetic. Judecata este înainte de toate o sinteză. Primară este judecata sintetică; cea analitică este secundă. În cazul judecăților sintetice şi analitice apar două aspecte: unitatea dintre individual şi general şi cea reflectorie, dintre senzorial şi rațional. Între ele există o deosebire calitativă şi nicidecum o graniță metafizică. I. Kant consideră că, în cazul judecăților analitice, predicatul e conținut în subiect, iar în cazul celor sintetice predicatul aduce subiectului ceva provenit din experiență (de ex, propoziția „Acest corp e metalic"). Judecățile analitice expun ceva ce e cuprins în concept. Judecățile sintetice *a priori* rezidă în aplicarea conceptelor la intuiție, legătura care se realizează prin *imaginația creatoare*, fapt pe care Kant îl numeşte *schematism transcendental*. Distanța cea mai mică dintre două puncte este linia dreaptă. Judecățile analitice *a priori* sunt adevărate. Ele nu expun decât ceea ce e cuprins în concept şi au un caracter *a priori* (adică sunt independente de orice experiență). Ele sunt tautologice şi nu fac să înainteze cunoaşterea. Dimpotrivă, judecățile sintetice *a posteriori* sunt fecunde deoarece descoperă în experiență ceea ce îmbogățeşte cunoaşterea. Dar, subliniem, ele sunt *a posteriori*, adică empirice, şi experiența nu furnizează decât cunoştințe contingente. Or, judecățile sintetice *a priori*, care sunt deopotrivă necesare şi universale, pentru a întemeia metafizica ca ştiință, rămân un mister, adică imposibile. Cum poți să cunoşti *a priori*, ieşind din concept fără să te bazezi pe experiență? Cum sunt posibile judecățile sintetice *a priori*? După I. Kant, a judeca înseamnă a unifica ceea ce ni se oferă în intuiție printr-un act de sinteză, iar intelectul efectuează această legătură a fenomenelor cu ajutorul categoriilor, care nu sunt concepte ale obiectelor, ci reguli de unificare. Prin caracterul lor pur şi aprioric, conceptele garantează universalitatea şi necesitatea legilor naturii. Schematismul transcendental este acela care asigură cooperarea optimă dintre intuiția sensibilă şi concept. Îndeplinirea până la capăt a muncii intelectualului e săvârşită de către rațiune, care ne face să accedem la necondiționat, condiția ultimă a tuturor condițiilor. Ea se ocupă de ideea de *suflet*, ideea de *lume* şi ideea de *Dumnezeu*. Dar Kant nu uită nici o clipă să ne avertizeze asupra necesității de a distinge între obiectele de cunoscut şi obiectele gândite. Probabil, din această dispută îndelung controversată, ai cărei sorți de soluționare nu-i întrezărim deocamdată, ar fi bine să reținem disocierea pe care o operează cugetătorul genial din Königsberg între *judecata determinantă* şi *judecata reflexivă*. Prima subordonează cazurile particulare sub universalul deja cunoscut (regulă, principiu, lege generală), iar în a doua, când particularul e dat, se descoperă universalul.

În concepția logicianului H. Wald, între judecățile analitice şi cele sintetice există o deosebire calitativă şi nicidecum o graniță metafizică. Trecerea de la judecățile sintetice la judecățile analitice se explică prin caracterul eterogen al experienței; iar trecerea inversă de la cele sintetice la cele analitice se explică prin caracterul dialectico-speculativ al gândirii. „Propoziția nu este numai mijlocul de comunicare a unei judecăți, ci şi mijlocul ei de constituire"[6]. Structura logică a

[6] Henri Wald, *Structura logică a gândirii*, Bucureşti, Edit. Ştiințifică, 1962, p. 137.

judecății nu coincide cu structura gramaticală a propoziției. În timp ce judecata este neapărat adevărată sau falsă, formele extralogice nu pot fi decât juste sau nejuste. Ele întreabă, poruncesc, roagă, cer etc.

Judecățile sunt deopotrivă de existență şi de valoare. Ele includ în acelaşi timp constatări şi aprecieri, iar uneori cunoştințe şi atitudini, alteori cunoştințe şi opinii sub formă de convingeri, ultimele putând să se soldeze cu un crez fals, inconsistent, probabil sau autentic şi adevărat. Ultimul palier, convingerile autentice şi adevărate, alcătuiesc substratul unui crez moral responsabil şi demn, cel care este capabil să examineze şi să se justifice. *Reținem acest fapt, că judecățile sunt deopotrivă de existență şi de valoare, ca fiind o posibilă primă trăsătură a statutului logic al judecăților morale*. După cum mai reținem o altă trăsătură generală a judecăților, faptul că ele sunt tetice, adică dau un răspuns. „Judecățile clasificate după calitatea copulei – afirmative şi negative –, după cantitatea subiectului – singulare, particulare, universale –, după natura raportului dintre subiect şi predicat (uneori propoziții demonstrative) – categorice, ipotetice, disjunctive –, după modalitatea raportului dintre subiect şi predicat – asertorice, apodictice, problematice – constituie cele patru trepte logice pe care păşeşte gândirea în procesul de cunoaştere a lucrurilor”[7].

Este rezonabil să evităm identificarea conținutului cognitiv cu însăşi realitatea, conținutul gnoseologic cu forma logică, corectitudinea cu adevărul şi formalizarea cu formalismul. Conținutul de cunoaştere al gândurilor noastre este o reflectare a realității şi nu însăşi realitatea. Ontologiei postaristotelice, temei al cunoaşterii „pozitive”, îi este constitutiv judicativul. Virtutea ştiinței, de asemenea, obiectivitatea, se întemeiază pe judicativ prin control, verificare, probare. Enunțul „S este P” se află înaintea celui al identității. El este nervul central al logicii, în calitate de ştiință a organizării şi explicitării corecte a cunoştințelor, temeiul cunoaşterii naturale (prin simțul comun), al cunoaşterii ştiințifice şi al reconstrucțiilor filosofice care au la bază lumea înconjurătoare şi experiența realizată în cuprinsul acesteia.

La începutul cunoaşterii nu a fost o formă de viață, nici un conținut de cunoaştere ne-format, ci o sinteză. Constituenții cunoştinței (de exemplu, empiricul şi raționalul), instanțele ei (subiectul şi obiectul) dobândesc valabilitate prin această sinteză exprimată satisfăcător de enunțul „S este P”. După cum remarca în mod îndreptățit Viorel Cernica, enunțul „S este P” reprezintă „temeiul însuşi al cunoaşterii şi al modului – omului-de-a-fi-în-lume”[8]. Identitatea este datul; ea apare conştiinței o dată cu lucrul față de care se poziționează. Reconstruită, identitatea este unitatea. Aceasta nu poate fi conceptualizată decât prin intelectul judicativ. Exercițiul judicativ nu face altceva decât să transforme ceva într-un substrat (*subjectum*) pentru anumite proprietăți, toate (şi subiectul, şi predicatul) având semnificația existenței. Aceşti termeni se află într-o identitate parțială. Subiectul este subzistența, spațiul său propriu este cel ontic. Predicatul nu devine element al acestui spațiu decât prin exercițiul funcției sale.

[7] *Ibidem*, p. 152.

[8] Viorel Cernica, *“Logica” judicativului şi filosofia*, în: *Alexandru Surdu: itinerarii logico-filosofice*, Bucureşti, Edit. Paideia, 2003, p. 75.

Prin limbaj ca unitate între rostire şi gândire se poate face abstracție de însuşirile individuale. Fără limbaj nu este posibilă dobândirea relativei independențe față de mediu, condiție strict necesară însuşirii generalului. Adevărul este unul, pentru că el presupune acordul gândirii în acelaşi timp cu ea însăşi şi cu obiectul ei. El este o construcție (fie adevărul ştiințific, filosofic sau moral). El nu este valoare, ci are valoare. Statutul logic al judecăților morale necesită deopotrivă abordarea îngemănării dintre limbaj şi gândire, precum şi confruntarea cu problema crucială a elaborării şi stabilirii tipurilor de adevăr.

Subiectul, în exercitarea unui ciclu complet al procesului cunoaşterii, solicită nu numai dimensiunea denotativă şi conotativă a limbajului, altfel-zis dimensiunea cognitivă şi cea pragmatico-afectivă, ci vine de trei ori în contact cu obiectul: *experiența*, *experimentul* şi *munca*. Experiența o suporți; experimentul îl provoci; munca o exerciți. În cuprinsul experienței, al elaborării formelor structurii logice (noțiuni şi judecăți) apare şi se pune şi problema paradoxală. Cu atât mai mult cu cât parcurgem trei trepte calitativ distincte ale cunoaşterii: cunoaşterea comună, care nu are nici temei subiectiv, nici temei obiectiv suficient; credința, care, deşi are temei subiectiv suficient, nu are temei obiectiv pe măsură; cunoaşterea ştiințifică, în cazul căreia cele două temeiuri sunt suficiente. Paradoxul nu e aporie (problemă insolubilă) sau antinomie (două judecăți contrare deopotrivă de valabile), sau sofism (raționament incorect sau eronat în mod voit). Paradoxul este o „antiprejudecată" şi nicidecum o antijudecată. Gândirea nu se poate desfăşura fără vorbire: „Făurirea limbajului este cel mai profund act de cultură îndeplinit de om"[9]. Limbajul este prin esența lui dialogul. El se desfăşoară şi se manifestă în spațiul judicativului. Limbajul nu este „haina" gândirii, ci „trupul" gândirii. El înglobează trăiri determinate de prezența şi acțiunea stimulilor obiectivi şi interni; trăiri care se situează la nivele diferite de ființare (*i-logic*, *pre-logic*, *logic*, *extra-logic*, *intra-logic*, *trans-logic*). Conştiința-de-sine nu se poate constitui fără gândire rațională. Faptele umane nu pot fi considerate din perspectivă morală dacă nu avem în vedere componentele lor esențiale şi consecințele lor. „A gândi înseamnă a cristaliza o stare sufletească în idee, cu ajutorul vorbirii"[10].

Drumul de la trăire la gândire trece neapărat prin vorbire. Nu există comunicare totală, dar fără comunicare nu există omenire. Gândirea nu există fără vorbire, dar nici nu se confundă cu ea. Ceea ce mă constituie ca om este faptul că nu mă găsesc separat de ființă, că nu sunt plenitudinea ființei, ci o „ființă de interval", marcată de geneza unor structuri cu funcții diferite, marcată de *ființare* şi *temporalitate*. De aici necesitatea de a gândi şi a comunica, de a-mi însuşi realul sub multitudinea fețelor lui. Chiar dacă realul este totdeauna unitatea contradictorie dintre ființă si neființă. Ce nu poate fi numit şi sintetizat (judecata e primul pas) nu există pentru mintea noastră.

Cunoaşterea lumii este condiția transformării ei; limbajul a fost făurit pentru a ajuta la schimbarea lumii, iar logica reflectă cele două tipuri fundamentale de existență; *însuşirea* şi *raportul*. Ea se ocupă de discriminarea cunoştințelor, în

[9] Henri Wald, *Elemente de epistemologie generală*, București, Edit. Ştiințifică, 1967, p. 48.
[10] Idem, *Homo significans*, București, Edit. Enciclopedia Română, 1970, p. 65.

esenţiale şi neesenţiale, de organizarea şi expunerea lor, trecându-se de la implicit la explicit. Adevărată sau falsă nu poate fi decât o judecată, deoarece e tetică, adică afirmă sau neagă. Ea se constituie în urma reexaminării unei situaţii considerată îndoielnică. Adevărul este proprietatea unei judecăţi ce reflectă raporturi generale ale existenţei. Adevărul devine posibil din momentul în care vorbirea a transformat o experienţă într-o judecată verificabilă sau falsificabilă. Gândirea nu e numai înţelegere, dar şi atitudine. Aceasta nu poate fi decât dreaptă sau nedreaptă, deoarece apreciază. Fără vorbire, care transformă lucrul în obiect şi omul în subiect, nu e posibilă cunoaşterea. Opoziţia dintre sensibil şi inteligibil, subiect şi obiect, individual şi social se află la însăşi originea omului. Intuiţia trece printr-o *trăire senzorial-afectivă*, dar se termină printr-un *act intelectual*. Judecata cu care se termină o intuiţie poate să nu treacă pragul unei judecăţi ipotetice. Omul nu are altă soluţie decât să-şi accepte structura sa contradictorie între simţire şi gândire, între iraţional şi raţional, moral şi imoral şi să încerce să devină mai bun, mai responsabil, mai demn, fără garanţia unei transcendenţe decât aceea a lumii valorii.

O altă cotitură în tratarea raporturilor dintre subiect şi obiect, în consecinţă, a judecăţilor pe care le putem elabora, o reprezintă fenomenologia. Psihologismul, după Husserl, are un caracter contradictoriu, propunând ca judecată adevărată teza că nu există adevăr logic. Or, legile logice posedă un conţinut obiectiv ideal, ele se propun prin ele însele ca norme şi criterii pentru a judeca calitatea proceselor mentale. De aceea, se cuvine să ne detaşăm de atitudinea „naturală" dacă vrem să sesizăm semnificaţiile care ni se propun conştiinţei atunci când se gândeşte sau se realizează un enunţ cu sens. Îndepărtarea unor elemente eterogene şi a unor accesorii în cazul unor trăiri desprinse din fluxul stărilor subiective, pentru a orienta privirea spre „esenţele fenomenologice" vizate de semnificaţie, se numeşte *reducţie fenomenologică*. Prin metoda fenomenologică se aduc structurile universale rămase implicite, care nu sunt nici în spate, nici în prim plan, ci se manifestă prin apariţia lor.

Actul conştiinţei care vizează o esenţă sau alta nu este neutru: conţinutul său diferă după cum este perceput, imaginat, animat, neanimat, entitate logică sau lingvistică. Singura certitudine care rămâne şi rezistă este *intenţionalitatea conştiinţei*: proprietatea de a se orienta spre un alt lucru decât conştiinţa însăşi, depăşindu-se astfel solipsismul idealismului clasic şi punându-se în evidenţă un ego pur, conştiinţa eliberată de orice determinaţie empirică. Trăirea şi empiricul nu se acoperă, aşa cum se întâmplă în viziunea filosofică kantiană. Fenomenologia a reînnoit în profunzime reflexia filosofică prin caracterul transcendental al obiectelor vizate intenţional (*noema*) şi imanente oricărei vizări însăşi (*noesa*). Dar o întrebare paradox se naşte: Cum conştiinţa poate să le constituie pe acestea (*noeme* şi *noese*) de vreme ce ea-însăşi se află într-o trăire?

În fenomenologie, obiectul nu mai este o existenţă care se află în faţa subiectului, ci aparţine trăirii senzorial-afective, preraţionale, antepredicative a subiectului transcendental. El nu este un *dat empiric*, ci unul *aprioric*. Subiectul transcendental, ca „fundament al lumii", se descoperă pe el însuşi şi se dezvăluie

lui însuşi: „fenomenologia este un platonism răsturnat”[11]. Fenomenul devine cunoscut numai din momentul în care trăirea antepredicativă este depăşită de cunoaşterea predicativă. Teza majoră a fenomenologiei o reprezintă: *subiectivitatea transcendentală este intersubiectivitatea*. E. Husserl mută esențele din regatul supracelest platonician în subiect, reduce generalul real la generalul uman. Se transferă „lumea ideilor” din *transcendent* în *transcendental*, în zona abisală a conştiinței.

În fenomenologie omul nu mai este creatura umilă a teologilor, nici manifestarea absurdă a neantului, nici variabila unei structuri, ci un „ego” prin care se constituie însăşi lumea. Lumea înconjurătoare nu poate să fie pentru fenomenologie decât corelat al conştiinței. Creator nu este decât raportul dintre ego si lume. „Lumea nu apare decât în lumina conştiinței. Cunoaşterea ei coincide cu constituirea ei: „Ființa se naşte din însăşi privirea eului”[12]. Fenomenologia nu numai recoltează inductiv esența lucrurilor, ci o dezgroapă reductiv din subsolul transcendental al ego-ului. Numai în măsura în care rămâne ființa umană conştientă de faptul că este şi identică şi diferită de toate celelalte ființe umane, şi disciplinată şi revoltată, şi tradiționalistă şi inovatoare, va putea să-şi păstreze echilibrul paradoxal şi creator.

Originea ideilor nu este nici transcendentă – dincolo de obiect – nici transcendentală – dincoace de subiect – şi nici doar psihosocială, lingvistică. Logicul poate sintetiza întreaga cunoaştere. „Adevărul creşte încet, dar temeinic. Neadevărul se ridică repede ca bălăriile, adevărul se înalță încet ca stejarul, şi nu se poate clinti aşa de uşor, nu poate pieri”[13]. Considerăm ca instanțe de legitimare a gândirii şi limbajului raporturile dintre subiect şi obiect. Limbajul ca modalitate de exprimare a subiectului cunoscător se constituie la trei nivele: a) cel *prejudicativ*, în care apar relațiile „a fi în”, şi „a se spune despre” (antepredicamente); b) cel *judicativ*, în care apare verbul copulativ „a fi” între subiect si predicat (predicamente); c) cel *silogistic* sau *argumentativ*, în care apare verbul „a reveni” între termeni, adică cel propriu-zis discursiv. În dreaptă consecință, Al. Surdu releva: „Problema cea mai importantă pentru exegetul român modern este de a nu absolutiza nici unul din termenii care intervin, pentru a nu pierde din vedere mulțimea semnificațiilor”[14].

Pentru nivelul prejudicativ, Al. Surdu introduce termenul de „subzistent”, deoarece termenul de „subiect” corespunde în mod deplin celorlalte două trepte ale desfăşurării cunoaşterii şi constituirii limbajului. Subzistentul nu poate fi evaluat ca subiect, semnifică *subzistența în genere, substratul oricărei existențe şi ființe*. Ca stări de fapt, relațiile prejudicative se petrec independent de exprimarea lor. Aşa cum nu există lucru individual independent de relația sa cu un alt lucru individual, tot aşa nici relaționalul nu există fără entitățile prejudicative pe care le pune în relație. Posesia (încălțat, înarmat) este diferită de proprietate (casă, pământ) prin caracterul accidental şi exterior.

---

[11] Henri Wald, *Realitate şi limbaj*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1968, p. 132.
[12] Gaston Berger, *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, Edit. Aubier, 1941, p. 38.
[13] T. Maiorescu, *Logica şi aplicațiile ei*, Bucureşti, Edit. „Univers Enciclopedic”, 2000, p. 74.
[14] Alexandru Surdu, *Actualitatea relației gândire-limbaj*, ..., p. 42.

Definirea entităților prejudicative prin intermediul relatorilor „este în", „aparține lui", „este inclus în", „se spune despre", „este împreună cu", „este între", pune în lumină că nici una dintre formele care conțin astfel de entități nu este de tip judicativ. A ignora relațiile prejudicative înseamnă a reduce criteriile adevărului la confruntarea nemijlocită a judecății cu lucrurile individuale. Confruntarea oricărei judecăți presupune o dublă mijlocire (acordul expresiei lingvistice cu ea însăşi, ulterior acordul adecvării cu starea de fapt). Valorificând unele contribuții neglijate ale Stagiritului şi contrar lui L. Wittgenstein, conform căruia obiectele care alcătuiesc substanța lumii sunt simple şi reprezentate abia de propoziții, Al. Surdu consideră că proprietățile materiale aparțin obiectelor nu numai înaintea actelor judicative, ci chiar înaintea celor prejudicative.

Subzistența este primordia ec-sistenței şi ființei. Ca substrat primar al ec-sistenței, a lumii cronospațiale, ea este *transcendentă*, neputând fi cunoscută prin mijloace perceptiv-intelective. În acest context, Al. Surdu propune câteva disocieri esențiale care străbat întreaga sa gândire filosofică de prim-plan: a) distincția dintre obiectul în sine (*eonul pur*), imposibil de caracterizat chiar şi prin determinații negative, şi obiectul de cunoscut al senzației (*esteton*) şi al gândirii (*noeton*); b) distincția dintre obiectul în sine, ce depăşeşte limitele experienței, deşi determină fenomenele şi noumenele determinate numai prin formele intelectului.

Existența este câmpul stărilor de fapt al relațiilor prejudicative interfactuale, ființa este câmpul relațiilor prejudicative non-interfactuale, care implică *esența*, *quidditatea*, *universalul* – în rezumat, entitățile exprimabile. Esența se exprimă prin toate atributele neaccidentale, iar quidditatea numai prin două dintre acestea, respectiv prin *genul proxim* şi *diferența specifică*. Esența ca noțiune are o sferă mai mare decât quidditatea. Ea cuprinde totalitatea proprietăților pe care trebuie să le aibă individualul pentru a fi ceea ce este. Lumea nu este numai totalitatea unor fapte petrecute deja, ci este mai degrabă imaginea petrecerii faptelor, procesul instituirii şi destituirii stărilor de fapt, care, în permanenta lor schimbare, nici nu mai pot fi numite *stări*, ci *procese*.

Subzistența nu poate fi identificată cu materia fără formă, cu toate că ea nu constituie o stare de fapt. Ea este un concept filosofic de maximă generalitate, întrucât se referă la substanța comună oricărei existențe. Domeniul existenței nu se reduce la individual. Realul care o alcătuieşte are o structură contradictorie deoarece se constituie prin împletirea dintre ființă şi neființă; are un caracter eterogen; îmbracă forme din ce în ce mai complexe în ce priveşte formațiile de real, ajungându-se finalmente până la *ființa umană*. Aceasta constituie „nodul gordian" în ce priveşte soluționarea statutului logic al judecăților morale. Pe lângă prezența şi acțiunea realității sale biologice, cu structuri şi funcții determinate, dintre care – după cum consideră Aristotel – funcția nutritivă este condiția necesară a ființării noastre organice, ea dispune de complexul psihismului uman, coordonat şi integrat de funcția deziderativ-afectivă, fapt care permite punerea în funcționare a facultăților intelectuale (sensibilitate, intelect, rațiune) şi trecerea de la ceea ce este dat la ceea ce se poate dobândi.

Nu s-a acordat până în prezent suficientă atenție la ceea ce am putea numi *specificitatea fenomenului biologic*. Normalul nu este o stare sau un fapt obiectiv ce poate fi descris la fel ca un fenomen fizic oarecare. Normalul este o valoare deoarece implică o normativitate, respectarea unor condiții şi realizarea unor funcții prinse în configurația unui întreg aparținător lumii înconjurătoare. Opusul patologicului este sănătatea şi nu normalul. Patologicul funcționează, în schimb, după norme inferioare celor ale normalului. La rândul său, fenomenul moral reprezintă specificitatea ființării umane în raport cu marele tot, dar în primul rând cu mersul vieții social-istorice, cu parcurgerea unor etape distincte ale civilizației şi culturii umane.

Ca întreg, ființa umană necesită o perspectivă totalizatoare asupra modalităților sale de ființare, asupra structurilor şi funcțiilor pe care le îndeplineşte, funcția *intelectiv-rațională* ca element integrator comparativ cu celelalte două (funcția nutritivă şi dezideratiV-afectivă) este dificil de desluşit, dar nu reprezintă ceva imposibil. Astfel, după filosoful ardelean Al. Surdu, această „cheie de cifru" a ființei umane în calitate de subiect cunoscător ar fi următoarea: dacă prin intelect se înțelege gândirea intuitivă, practică, folositoare în lumea înconjurătoare, cu referință directă la lucrurile individuale şi relațiile dintre acestea, cu aplicații în lumea modernă la domeniul tehnicii, la anorganic şi solid, iar în ştiință, la aspectele matematice şi de calcul, fiind exprimabile în simboluri şi formule, iar prin rațiune se înțelege gândirea discursivă, judicativă şi demonstrativ-argumentativă, ambele bazate pe legile identității şi noncontradicției, atunci este evident că dialecticul şi speculativul sunt diferite atât la intelect, cât şi la rațiune[15].

Orice ființă umană are năzuința de a-şi depăşi propria sa condiție, de a se depăşi pe sine şi pe alții, de a trece limitele lumii mărginite în care trăieşte. După Al. Surdu, omul trăieşte şi acționează într-un sistem socio-cultural (cu arhetipuri specifice) şi este în rezonanță cu sistemul cosmic şi cel cuantic. Transcenderea este procesul prin care omul accede la transcendent, iar cosmizarea este demersul omului spre dobândirea armoniei interioare prin intrarea în rezonanță cu ritmurile armonice ale universului. În cele ce urmează, ne propunem să analizăm din perspectiva exigențelor logice prezentate anterior, morala antică. Ea se circumscrie în universul spiritual elin care admitea două lumi – una cerească, lipsită de schimbare, perfectă, divină – şi alta – schimbătoare, pământească, coruptă, umană; atracția spre idealul unității, al substratului neschimbător; negarea neantului şi a mişcării; spațiul finit, gândit ca închis în sine; existența umană reprezentată ca o anexă, derivată din cea divină. Accentul filosofic esențial nu cade la greci pe ființa umană, ci e îndreptat înspre concept. Cel care scoate ființa umană din uitare este Socrate. Pe vremea lui, în polisurile greceşti moralitatea comună era inconsistentă – se aproba răzbunarea în acelaşi timp cu blândețea justiției (prietenii să fie ajutați, iar inamicii pot să fie vătămați). Or, o modalitate rațională ar trebui să repudieze răzbunarea.

[15] Alexandru Surdu, *Gândirea speculativă*, Bucureşti, Edit. Paideia, 2001, p. 312.

A. O persoană care trăieşte examinându-şi viaţa – după Socrate – este una care se cunoaşte pe sine însăşi. El a acceptat că a nu cunoaşte sinele şi nevoile elementare ale fiinţei umane înseamnă a o lipsi de calitatea de agent sau subiect moral. Pe când, a te cunoaşte şi a-ţi controla puterea reprezintă calităţi umane care pot fi considerate virtuţi. O activitate umană care ţine seama de funcţiile corpului şi sufletului, de cooperarea acestora, urmează făgaşul unor împliniri şi a căutării unor posibile satisfacţii materiale şi spirituale. În mod frecvent, cetăţenii greci recunoşteau cinci virtuţi: *temperanţa*, *evlavia*, *curajul*, *justiţia*, *înţelepciunea*.

Detaşându-se de înţelegerea comună a moralităţii, Socrate subliniază că viaţa virtuoasă este viaţa pe care o implică fericirea. Cunoaşterea şi stăpânirea de sine, respectarea binelui comun, sunt activităţi care prin funcţionarea lor optimă pot deveni virtuţi. Cunoaşterea considerată de Socrate ca o condiţie necesară şi suficientă a virtuţii constituie un paradox. Toţi oamenii doresc binele care aduce beneficii şi nici unul nu doreşte răul. Or, chiar dacă considerăm bunurile ca fiind indispensabile din punct de vedere al conservării şi supravieţuirii umane, precum şi agreabile din perspectiva satisfacţiilor de moment, aceasta nu înseamnă că ştim ce-i binele şi putem evita răul bazându-ne pe simple intuiţii.

Teza secundă a paradoxului socratic este acum aceea a unităţii virtuţilor. Unul nu poate să fie curajos fără să fie temperat, nu poate să fie just fără să fie înţelept. Ca atare, oricine ar fi înţelept, are, de asemenea, toate celelalte virtuţi. Celelalte virtuţi sunt coextensive. Dacă una din ele este descoperită la o persoană, celelalte urmează să fie identificate. O altă teză incertă a lui Socrate este aceea potrivit căreia răul se comite în mod involuntar. Fiinţa umană copleşită de dorinţe şi captivă faţă de propriile sale plăceri comite răul fără să vrea. Ea este convinsă că înfăptuirea actelor care generează plăceri o duc la bine, dar crezul acesta poate să fie în rătăcire sau chiar eronat. Este discutabilă problema dacă Socrate ar fi în prezent de acord cu Protagoras că agreabilul şi lipsa suferinţei corespund vieţii bune. Mesajul lui Socrate este clar: niciodată nu facem răul în mod voluntar. După cum decizia lui în ce priveşte alternativa „e mai bine să suporţi răul decât să-l comiţi", de asemenea, e clară. Dar el n-a putut să cunoască consecinţele nefaste proprii unor ideologii precum unele fărădelegi săvârşite de personalităţi paranoice de tipul lui Hitler şi Stalin. În consecinţă, teza că răul se comite în mod involuntar şi ca rezultat al ignoranţei nu rezistă dovezilor pe care le-a adus cursul istoriei .

Intelectualismul lui Socrate conform căruia orice persoană raţională, capabilă de cunoaştere, duce o viaţa virtuoasă şi evită viciul, este insuficient. Cunoaşterea şi stăpânirea de sine sunt condiţii necesare pentru o viaţă virtuoasă, dar nu şi suficiente. Virtutea nu este în mod strict identică cu cunoaşterea. La baza vieţii se află şi dorinţa de bine, intervin experienţa şi crezul moral deopotrivă. Fiecare cultură face apel la valorile sale proprii ţinând seama de constelaţiile valorice ale celorlalte culturi. În consecinţă, ni se impune teza *relativismului*: fiecare set de valori este acceptat de aceia care cred în el şi neglijat sau respins de cei care nu împărtăşesc un crez asemănător. Relativismul etic consideră că nu există valori morale independente, separate, izolate de mentalitatea unei culturi, de interesele

unor forțe sau categorii sociale, de circumstanțele şi situațiile diferitelor contexte social-istorice. În lumea actuală, dacă un individ crede într-un cod moral, acesta este adevărat, chiar dacă alții nu sunt de acord cu el.

Concluzia relativismului etic este aceea de a justifica fiecare persoană în acceptarea moralității sale personale. Mulți consideră împărtăşirea *in extenso* a relativismului etic în secolul al XX-lea ca reprezentând declinul civilizației occidentale şi cauza multor probleme ce frământă societatea actuală. Efectele pernicioase ale relativismului etic arată că nu este o adevărată teorie a moralității. Protagoras, pe care Socrate a încercat să-l combată, a propus o justificare pragmatică. El îi sfătuieşte pe tineri cum să lucreze, ce este uzual, ce crede el că le asigură reuşita şi succesul, nu ce este adevărat sau adevărul în chip absolut. El admite, de asemenea, ipoteza că diferite popoare au idei deosebite despre moralitate. Această ipoteză poate fi adevărată, dar la fel de bine poate fi falsă. Dovezile de care dispunem până în prezent sunt neconcludente .

O rezervă asupra adevărului ei poate fi exprimată în felul următor. Este incontestabil ca oamenii din diferite societăți, după cum şi oamenii aceleiaşi societăți, adesea sunt în dezacord cu soluțiile morale propuse, dar asta nu înseamnă că ei subscriu la principii morale diferite. Diferențele pot fi explicate prin materia de crez nonmorală (convingeri ştiințifice sau religioase), prin impactul circumstanțelor sub influența cărora trăiesc. În competiția vieții injustiția plăteşte mai bine decât dreptatea; viața injustă este mai profitabilă decât cea justă; reuşita pe căi neloiale mai bulversantă decât accederea merituoasă prin respectarea legilor convenționale ale societății. Satisfacerea nerestrictivă a apetiturilor este singurul scop urmărit de unii în vremuri nesigure, în tranziții îndelungate, odată cu substituirea unui sistem de valori cu altul.

B. După Platon, Dumnezeu nu creează *ex nihilo*, nu este un stăpân absolut, ci se foloseşte de o materie exterioară şi fără îndoială subzistentă. Acțiunea potrivnică poate să provină fie din forța necesității lumii înconjurătoare, fie din firea muritoare a ființei umane. Nimic nu este rău în sine. Răul este produs fie de o întâlnire ratată, fie de un amestec nereuşit, fie de prezența şi acțiunea liberului arbitru. Platon preia teza lui Socrate, conform căreia nimeni nu înfăptuieşte în mod voluntar răul. „În acest sens – subliniază S. Petrement –, răul se produce nu doar din vina omului, ci şi ca efect al situației tragice al cărei prizonier este omul”[16].

Necesitatea nu este rea (de vreme ce răul nu există în sine), însă ea limitează destinul muritorilor, împiedicându-i să aleagă după voia inimii; ea îi obligă să nu se încreadă în ei înşişi şi nici în darurile iluzorii ale sorții. După acelaşi exeget pertinent, „Oamenii trăiesc într-o lume în care trebuie să fie neîncrezători, să examineze, să se îndoiască; dacă urmează natura sunt pierduți”[17]. Schimbările dezordonate care au loc în lumea înconjurătoare, sensibilă, inclusiv în lumea social-istorică, cauzează sau pricinuiesc răul. Ființa umană este prinsă de acest flux

[16] Simon Petrement, *Eseu asupra dualismului la Platon, la gnostici şi manicheeni*, Bucureşti, Edit. Symposion, 1996, p. 61.

[17] *Ibidem*.

al schimbărilor, deoarece sufletul este înlănțuit de trup, adormit, tulburat, vrăjit. Pentru Platon, sufletul nu este de aici; el vine de altundeva, iar în timpul vieții se află scufundat într-un mediu străin de esența lui. Sufletul şi corpul sunt ireductibil diferite. Sufletul se aseamănă cu divinul, cu unicul şi indisolubilul, cu inteligibilul veşnic identic cu sine, pe când corpul se aseamănă cu omenescul, multiplul, disolubilul, altfel-zis muritorul. Există urme ale unei lumi inteligibile în lumea sensibilă.

Ființa umană e în contact cu lumea inteligibilă prin limbaj şi totodată aparține lumii sensibile prin corp. Cele două lumi (*sensibilă* şi *inteligibilă*) se întâlnesc în noi fără să se unească. Circuite care ne străbat, nu se închid în noi. Dar nu se închid nici altundeva. Nu sesizăm nicăieri în afara noastră o mai bună articulare a lumii inteligibile şi sensibile. Platon sfidează logica comună, deoarece caută moduri şi treceri între aceste două contrarii (sensibil şi inteligibil) prin intermediul *participării*. Lumea este icoana unui model etern. Ea nu poate fi închisă într-un principiu unic sau într-un unic conținător.

După cum recunoaşte Al. Surdu în lucrarea sa de referință *Gândirea speculativă*, Platon este probabil cel mai mare filosof şi cel mai ciudat: ce sunt aceste idei separate, idei care există prin ele însele, în afara lucrurilor şi în afara gândirii? El expune ființa umană în cea mai complexă rețea de situații conflictuale. El este solidar numai în parte cu teza socratică: nimeni nu face răul în mod voluntar. Nu orice fel de necunoaştere pricinuieşte răul, ci numai necunoaşterea de sine. Presupoziția lui Socrate, conform căreia cel care minte e capabil şi să spună adevărul, e reală. Nu am ceda pasiunii dacă nu am spera într-un bine oarecare, mai promițător decât cel asigurat de o motivație reală. Clasificarea şi limpezirea sufletească prin cunoaşterea de sine e un proces de certă factură morală.

Răul sau nedreptatea le comitem fie când nu gândim, când ne lăsăm în voia firii, fie câteodată sau uneori în mod deliberat. Cel care face răul fie că este ignorant, adică îl face fără să ştie că îl face, fie că se iluzionează că face binele fără să fie în realitate aşa. El nu se află în posesia adevărului, de vreme ce crede doar că face binele fără să-şi dea seama că e prins în mrejele răului. Adevărul poate coborî în eroare, însă eroarea e distinctă de adevăr, binele poate coborî în rău, însă răul e distinct de bine. Adevărul care ne luminează nu este exterior ca un obiect sensibil, ci transcendent. Originea reminiscenței (sufletul) se află în altă viață, în regatul suprarealist.

Divinul numeşte ceva necunoscut, insesizabil, transcendent. El poate fi harul. Sufletele îşi aleg singure soarta înainte de a intra în viață. Este ruşinos să accepți viața în afara adevărului. Platon nu acceptă necunoaşterea de sine. Suntem obligați să ştim ce gândim, ce facem, iar dacă nu ştim, trebuie să ştim că nu ştim. Viața fără spirit scrutător, fără exercitarea finalmente a speculației asupra a tot ceea ce poate fi judecat, nu merită să fie trăită. Cele două lumi (inteligibilă şi sensibilă) nu există independent de acțiunea umană. Nu există un adevăr în afară de trezire şi ne trezim atunci când cunoaştem îndoiala. Ignoranți sunt nu cei care ştiu că nu ştiu, ci aceia care cred că ştiu fără să ştie.

În dialogurile de tinerețe şi chiar în cele de maturitate se poate observa că ideea reprezintă tot ceea ce implică *perfecțiune*, *valoare* ori ceea ce am numi mai degrabă *ideal*. Cumpătarea, sinceritatea, pietatea, prietenia în calitate de idei platoniciene sunt la fel de necunoscute în esența lor ca şi numenul kantian, adică sunt caracterizabile, pot fi exemplificate dar esența lor rămâne un X necunoscut. În dialogurile de maturitate, ideile devin concepte ale procesului înțelegerii, ele nu mai sunt idealuri, măsuri ideale de care gândirea se foloseşte pentru a judeca lucrurile, dar pe care le cunoaştem în sine.

Aplicarea ideilor în cunoaştere trebuie să fie de natură ordonatoare, niciodată constitutivă. Adevărul este că cel mai adesea acționăm fără să ştim ce înseamnă să realizăm o faptă bună, iar dacă pentru a acționa ar trebui să aşteptăm certitudinea, nu am mai acționa niciodată. Trebuie să alegem o regulă generală şi independentă de circumstanțe pe care să o urmăm în mod consecvent, dacă nu vrem să fim purtați la voia întâmplării de toate capriciile sensibilității. În acest fel, chiar dacă nu cunoaştem binele, cunoaştem cel puțin datoria.

Etica este ştiința care te învață să devii conştient, să examinezi, să te îndoieşti în fiecare caz particular. Nu este o ştiință sau artă pe care am poseda-o odată pentru totdeauna. Ea poate fi deprinsă prin *exercițiu*, prin *dialectică*, nu însă printr-un ansamblu de reguli, nu prin ceea ce se cheamă *învățătură*. Calea gândirii nu are scop, ea este însăşi scopul. De ce lasă Platon să se înțeleagă că ideea există în sine, într-o zonă superioară lumii vizibile şi gândirii noastre? A spune că ideile sunt separate (de limbaj şi gândire, de lumea sensibilă) nu e un fel de a spune că ele nu există?

Lumea ființei la Platon este un mister. Într-o măsură considerabilă, ea ne este interzisă. Reminiscența este aceea care demonstrează în *Phaidon* existența ideii. Dacă noi înşine am produce ideea după voia noastră, cum ar mai fi posibilă contradicția între a cunoaşte şi a nu cunoaşte, între a căuta şi a nu distinge niciodată? În chiar firea noastră avem mărturia a ceva mai înalt decât firea noastră. În noapte se află lumina, în încercări şi suferințe – începutul bucuriei. Destinul nostru nu se potriveşte naturii noastre. Lumea în care trăim constrânge natura umană, iar aceasta aparține unei altei lumi. Lumea este la origine informă, în neorânduială, ordinea i-a fost indusă din afară (demiurg, Dumnezeu). Platon a stabilit binele şi ființa în afara lumii, viața adevărată dincolo de moarte. Ieşirea din sine e forța, captivul ce iese din peşteră. Prin aceasta spiritul se desparte de materie cu toate pretențiile sale: pretenție la *idee*, pretenția la *desăvârşire*, năzuința spre *integral*, pretenția la *divinitate*.

C. Aristotel. Dacă în cazul lui Socrate asistăm la neliniştea gândirii în căutarea conceptului, dacă concepția mito-filosofică a lui Platon caută unitatea în dualitate (inteligibil-sensibil, ființă-neființă etc.), Stagiritul este cel care ne dezvăluie puterea sistematizării şi impactul vitalismului în ce priveşte reînnoirea

gândirii filosofice. Gândirea etică a lui Aristotel reprezintă o valorificare superioară a gândirii etice elementare. *Fericirea*, vizată ca valoare supremă de Aristotel, îndeplineşte trei condiţii: este un scop spre care năzuim; el nu este dorit ca mijloc pentru nimic altceva; nimic adăugat la el nu-l face mai valoros. Aristotel constituie o culme a concepţiei clasice eline, conform căreia moralitatea reprezintă plenitudinea înfloririi umane personale, o urmare a binelui ce se constituie ca o activizare a setului de potenţialităţi umane în completitudinea sa. El reprezintă linia *raţionalist-realistă*, *naturalist-umanistă* ce se opune *tradiţiei iudeo-creştine*.

Unii identificau virtutea cu onoarea, alţii o identificau cu fericirea şi bogăţia, banii fiind râvniţi pentru ceea ce pot ei să procure; alţii erau dornici de exercitarea puterii. În perspectiva filosofică a lui Aristotel, organismul fiinţei umane trebuie considerat ca întreg, care exercită în principal trei funcţii: a) funcţia *nutritivă*, care este una neraţională; b) funcţia *dezideratiV-afectivă* (dorinţe, preferinţe, intenţii), care poate să participe la raţiunea existentului, fiind influenţată de el, urmându-l şi subordonându-i-se; c) funcţia *intelectiv-raţională*, care are capacitatea de a gândi. De pe o asemenea poziţie naturalist-concretă, Aristotel evita intelectualismul lui Socrate şi impunerea despotică a raţiunii lui Platon.

Dispunem de *virtuţi ale caracterului* (virtuţi morale), *virtuţi dianoetice* (intuiţie, contemplaţie, meditaţie, speculaţie) şi de *virtuţi noetice* (generalizare, abstractizare, sintetizare şi universalizare). Virtuţile nu sunt stări naturale – nu venim pe lume înzestraţi cu caracter moral, cu excelenţa aprehensiunii şi comprehensiunii gândirii etc., ci trebuie să le dobândim prin experienţă şi exerciţiu. Natura distinctă a concepţiei lui Aristotel în ce priveşte viaţa morală nu rezidă în a urma un set de nume (cod) impuse de o autoritate oarecare, ci în a reprezenta o anumită specie de persoană şi a exprima caracterul moral prin atitudini şi fapte.

Cum se împletesc cele trei funcţii ale fiinţei umane ca întreg (funcţia nutritiv-afectivă, dezideratiV-afectivă şi intelectiv-raţională) în realizarea manifestărilor virtuoase? Răspunsul la această întrebare constituie contribuţia majoră a gândirii etice eline. Nimic prea mult (*meden agan*), nimic mai bun decât măsura (*metron ariston*). Ea ne arată calea cea justă între exces şi lipsă. Curajul e ruinat prin temeritate (curaj prostesc, exces) şi laşitate (lipsa de curaj, slăbiciune). În consecinţă, cumpătarea ne apare ca o cale de echilibru între cele două extreme. Dacă fiinţa umană urmăreşte o cauză mare şi dreaptă nu are a-i fi teamă nici măcar de o reuşită probabilă. Suntem determinaţi de aceleaşi nevoi, aşadar, în marea majoritatea cazurilor, trebuie să acţionăm în acelaşi fel. Această cale justă, a cumpănirii echilibrate, nu a fost înţeleasă în mod corespunzător prin calea de mijloc sau doctrina moderaţiei (nici prea mult nici prea puţin). A acţiona moral e posibil în lumina spiritului just.

Nu e vorba numai de evitarea exceselor şi limitelor, ci trebuie deliberat şi alese mijloacele potrivite unor cauze drepte şi scopuri nobile.

Tabelul 1

Calea justă după Aristotel

Obiceiuri şi deprinderi ale sentimentelor şi acțiunii	Neajunsuri şi cusururi	Calea justă	Excese
a) Teamă/încredere	Temeritate	Curaj	Laşitate
b) Plăceri şi dureri	Insensibil	Cumpătat	Nesăbuit
c) A da şi a primi bani	Meschinărie	Generozitate	Risipă
d) A da şi a primi sume mari de bani	Avariție	Mărinimie	Vulgaritate
e) Onoare şi dezonoare	Timiditate	Noblețe	Vanitate
f) Pasional/pasio-nant	Irascibil	Blând	Furios
g) Plăcere şi amuzament	Bădăran	Spiritual	Bufonerie

Aristotel, consideră Robert L. Arrington, a fost „Mereu atent la cazul particular şi întotdeauna deschis la excepțiile de la regulă”[18]. Boala şi sărăcia nu sunt rezultatul viciului şi nici cauzate de noi înşine. Persoana care se poate controla pe sine şi e capabilă să facă ce e decent şi bine chiar dacă tumultul trăirilor o îndeamnă să acționeze altfel, este o persoană morală.

Emoțiile şi sentimentul trebuiesc cultivate, ceea ce face ca pasionalul să devină pasionant. Pasiunile pot să aibă în subsidiar un tumult inconştient, dar e bine să fie strunite pentru a le canaliza într-o direcție ascendentă. Configurația unei atitudini morale nu e completă dacă nu avem în vedere deosebirile dintre actele *involuntare*, *non-voluntare* şi *voluntare*. De regulă, acțiunile instinctuale, tendințe reflexe înnăscute, sunt involuntare. Cele non-voluntare se manifestă prin abținere sau resemnare. Câmpul moralității e marcat de prezența şi acțiunea obligațiilor, datoriilor şi drepturilor. Stagiritul operează o disociere între *rațiunea teoretică* şi *practică*. Prima se centrează asupra adevărurilor esențiale, iar rațiunea practică supraveghează motivația, mişcarea sinusoidală a ceea ce este variabil şi temporal în constituirea trăirilor noastre efective, pentru a nu se abate de la făgaşul firesc, rațional şi util al acțiunii.

În capodopera sa *Etica nicomahică*, Aristotel specifică în mod expres că gândirea prin ea-însăşi nu mişcă nimic, că nu ne putem bizui pe reguli generale, ci e nevoie doar de judecăți al căror conținut e furnizat de intricația dintre sufletul irațional şi cel rațional, decizia constituindu-se ca rezultat al unei „dorințe chibzuite”. Simțirea trebuie captată, prelucrată de sufletul rațional (spirit), care vine cu înțelegerea. Conform poziției sale, deliberarea, luarea deciziei, e centrată pe mijloace în vederea atingerii unor scopuri. El instituie tipul de raționament practic: „Colesterolul care prezintă cote înalte e primejdios/ Acestea pot fi evitate prin exercițiu şi regim alimentar/ Ca atare, trebuie să facem exerciții fizice şi să ținem regim alimentar”.

[18] Robert L. Arrington, *Western Ethics*, London, Blackwers, 1998, p. 77.

Aristotel, de acord cu Platon şi contrar poziţiei lui Socrate, consideră că slăbiciunea voinţei se poate manifesta. Fiinţele umane sunt animate de năzuinţe şi finalităţi sub formă virtuală, ce trebuiesc actualizate. Se ridică în acest punct o întrebare: ordinea de realizare a setului de potenţialităţi implicate iniţial este necesară sau întâmplătoare? Considerăm că substratul final al fiinţei umane în calitate de garant al realizării proprietăţilor virtuale e necesar, dar realizarea acestora (a proprietăţilor, înclinaţii, aptitudini) e întâmplătoare. Poate de aceea se justifică să admitem împreună cu destinul (ceea ce suntem şi ceea ce facem în final, când totul este încheiat) şi soarta (împlinirea sau ratarea ocaziilor pe parcursul vieţii). Profunzimea şi originalitatea gândirii etice a lui Aristotel rămân pe mai departe impresionante. De aceea, se cuvine să studiem cu grijă şi răspundere capodopera sa *Etica Nicomahică*.

D. Epicureanism şi stoicism. După moartea lui Alexandru cel Mare, statele-cetăţi îşi pierd autoritatea, care trece asupra puterilor centrale ale imperiului. Această schimbare dramatică a vieţii politice determină modificări în stilul de existenţă personală. În perioada clasică a gândirii, ideile de bază (fericirea şi reuşita) erau legate de ordinea politică a statelor cetăţii. În afara acestei surse de identitate mulţi greci au trăit sentimentul înstrăinării, al dezrădăcinării, în rezumat, *absenţa sensului vieţii*. Haosul politic iscat după moartea lui Alexandru cel Mare au expus grecii la subjugare, sărăcie şi moarte. S-a renunţat la viaţa contemplativă care necesită prosperitate şi pace, s-a renunţat la dobândirea virtuţilor, făcându-se recurs la rădăcinile vieţii, la origini. Viaţa este considerată ca fiind provizorie, viitorul nesigur, context destabilizator în cuprinsul căruia fiecare încearcă să dobândească cât mai multă plăcere posibilă pe cont propriu. *Hedonismul ca stil de viaţă* este preferat de Aristip din Cyrene căruia îi aparţine îndemnul „Trăieşte-ţi clipa”. Conţinutul etic al acestei orientări, pe nedrept atribuit lui Epicur, reiese cât se poate de pregnant din maxima „Bea, mănâncă, fii vesel, iar mâine ia-o de la capăt”. Calea lui Aristip nu poate fi ignorată sau îndepărtată, mai ales în timpurile de criză şi deteriorare a fiinţei umane.

Dar, dacă nu poate fi ignorată sau eliminată, în schimb poate fi criticată. Stilul hedonist de viaţă, cu accentul pus pe satisfacţiile procurate de mâncare, băutură şi sex, se soldează cu boli, plictiseli, risipa potenţialităţilor, finalmente cu diminuarea oportunităţilor şi a afirmării aptitudinilor. Un asemenea stil de viaţă norocos şi agreabil câteodată, a fost pus sub semnul întrebării de S. Kierkegaard câteva secole mai târziu. Hedonismul sucombă în faţa propriului paradox: „Cu cât cineva caută mai multă plăcere, cu atât are mai puţin şansa să o deţină”. Este o ironie a istoriei că termenii de „epicureu” şi „epicureici“ au fost confundaţi cu viaţa vulgară, senzuală, cu „vin, femei, cântece”, ceea ce reprezintă o mărturie în plus că uneori cunoaşterea comună se răzbună asupra cunoaşterii ştiinţifice, raţionale, autentice. Stilul gregar, hedonist, duce la voluptăţi şi libertinaj. O asemenea viaţă desfrânată a fost denunţată de Epicur.

El s-a pronunțat pentru absența suferinței şi a tulburărilor sufleteşti, pentru un stil de viață aproape ascetic, ocolind hățişurile şi capcanele iluzorii ale vieții. El este acela care operează o triplă disociere a plăcerilor: a) *plăceri naturale şi necesare*; b) *plăceri naturale şi nenecesare*; c) *plăceri nenaturale şi nenecesare*. Prima categorie a plăcerilor se referă la cele elementare, plăceri imposibil de a nu fi satisfăcute. O a doua categorie, aceea a plăcerilor naturale şi nenecesare, cum ar fi de exemplu dorința sexuală, poate fi amânată. Cea de a treia categorie, aceea a plăcerilor nenaturale şi nenecesare, de mai multe ori sunt instituite în mod artificial sau convențional. În consecință, după Epicur, e mai bine să te retragi într-un grup de prieteni apropiați, să dai curs plăcerilor spirituale, plăceri care duc la linişte şi împăcare sufletească.

Epicur este primul etician care subliniază rolul nefast al convingerilor false. Acest tip de convingeri despre univers, natura umană şi zei, se află la rădăcina sentimentelor de teamă şi nelinişte. Una din cauzele majore ale acestor trăiri contradictorii o reprezintă teama față de moarte. Tocmai de aceea, a rămas ca o constatare memorabilă remarca lui Epicur: „Cât timp trăim moartea nu survine, când ea survine noi nu mai suntem". El pune problema destinului şi libertății umane. Căderea atomilor în vid este prestabilită din pricina greutății lor. Dar Epicur descoperă şi propune o ipoteză ingenioasă, care pune capăt fatalismului democritian: există o deviere spontană a atomilor de la această traiectorie prestabilită, deviere cauzată de prezența şi acțiunea spinului particulelor elementare. Aşa se explică caracterul eterogen al formațiilor de real şi nu în ultimul rând posibilitatea de manifestare a libertății umane.

Această anvergură sau orizont nou deschis gândirii etice de către Epicur nu ar fi suficient de concludent, dacă nu am avea în vedere diferența dintre „eudaimon, zeitate favorabilă", şi „kakodaimon" – zeitate vinovată, deoarece de aici provine linia gândirii etice instituită de Epicur – *eudemonism*. După Epicur, plăcerile simple şi îndeosebi cele spirituale pot să ducă la eudaimonia (fericire), întrucât zeii se află exilați în spațiul dintre lumi. Dar Epicur nu a ştiut să depăşească starea contradictorie dintre plăcere şi suferință. Absența suferinței poate să însemne plăcere, iar prezența suferinței cauzează neapărat neplăcere. Absența plăcerii poate să ducă la calm sau cel puțin la indiferență, iar a te bucura nu înseamnă neapărat plăceri ocazionate de satisfacții materiale. După cum suferința nu echivalează cu neplăcerea. Fără o clară definiție a plăcerii şi suferinței, epicurismul îşi converteşte mesajul în gol.

Stoicismul ne propune o concepție panteistă despre univers. Tot ce se întâmplă în univers are loc după legile divine care-l guvernează, iar ființele umane au o scânteie din focul viu al logosului divin, în virtutea căreia pot desluşi providența divină. Putem considera viețile noastre semnificative, cunoscând că suntem parte a naturii şi divinității. Cursul naturii e predeterminat din eternitate. Stoicismul subliniază că un singur bun putem controla, şi anume atitudinea noastră față de ce se întâmplă. Pentru stoici, suferința şi plăcerea nu sunt nici bune, nici

rele. Dacă recunoaştem înlănţuirea necesară a evenimentelor din univers, atunci putem susţine împreună cu Marc Aureliu că orice este drept pentru univers este drept şi pentru mine.

A acţiona în acord cu raţiunea este prima noastră datorie. Stoicismul diferă radical de epicureism când se referă la rolul pe care îl joacă persoana în societate. Spre deosebire de Epicur, care recomandă retragerea într-un cerc ales de prieteni, stoicismul consideră că omul este făcut pentru societate şi acţiune. După stoici nu mai există bariere între greci şi barbari, toţi oamenii sunt membrii unei cetăţi numită *cosmopolis*. El este responsabil de unele idealuri politice şi morale ale occidentului: *fraternitatea* şi *toleranţa*. Dacă stoicismul nu se abate sau nu acceptă nici un compromis în ce priveşte cursul inflexibil din univers, el recunoaşte apelul la puterea noastră interioară, care ne prescrie cum ar trebui să acţionăm.

Stoicismul repune din nou o problemă dramatică şi cu o acuitate sporită: *cum devine posibilă fiinţarea determinismului cu libertatea*? Unii neagă această intercondiţionare ca fiind imposibilă. Alţii aruncă prosopul, adică se recunosc învinşi, acceptă determinismul şi exclud prezenţa şi acţiunea libertăţii umane. În sfârşit, existenţialismul, care operează disocierea între *a fi în sine* şi *a fi pentru sine*, admit că nu totul este cauzat, că prin însăşi esenţa noastră suntem exilaţi în lume şi condamnaţi la libertate (poziţie susţinută îndeosebi de J. P. Sartre).

O altă problemă majoră pusă de stoicism este *problema răului*. Manifestarea relelor este pricinuită în parte de însăşi fiinţele umane prin comportamentul şi acţiunile lor, iar pe de altă parte, de „dezastrele naturale". Nu este divinitatea responsabilă de existenţa suferinţei şi mizeriei în lume, devreme ce are loc în univers? Dacă este aşa, atunci divinitatea este imorală. Stoicismul neagă problema răului. Mergând pe linia deschisă de Socrate şi Platon, Epictet consideră că nu există nimic rău în sine, că unele lucruri pot să ne apară ca rele, dar în realitate nu sunt. Ceea ce este rău dintr-o perspectivă parţială nu este rău dintr-o perspectiva a întregului, adică o perspectivă globală a realităţii. Această problemă a răului prezentă în orice mare religie a lumii, este un hap greu de înghiţit. Multe persoane şi-au pierdut credinţa datorită experienţei concrete a răului. Problema determinismului şi libertăţii umane, precum şi problema răului au fost puse de stoicism şi au rămas nesoluţionate în mod corespunzător până în prezent. Desluşirea statutului logic al judecăţilor morale necesită, pe lângă armătura conceptuală care să ne clarifice sistemul referenţial de fundal al problemei, şi desluşirea *temeiului antropologic* al acestora (gândire, limbaj, materie psihică şi reacţii axiologice) şi, bineînţeles, *problematica adevărului*.