

PROBLEMATICA JUDECĂȚILOR MORALE DIN PERSPECTIVA ISTORICĂ

Amenofis Vidam

Universitatea „Dimitrie Cantemir” din Târgu-Mureș

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 cunoaștere umană și se înțelege existența și ființarea ființei umane. Aceasta se caracterizează ca *realitate naturală* și ca *realitate dobândită*. În calitate de organism viu, ca întreg, ființa umană dispune de o realitate biologică cu structuri și funcții precis determinate. Între fenomenele normale și cele patologice există o diferență de grad și nu de natură. După cum remarcă 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 și în care trăiește. Patologicul nu este termenul logic contradictoriu față de normal, deoarece el nu înseamnă absența normelor, ci prezența de noi norme, și 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 confrunța cu riscuri înainte de a realiza obiective judecate ca fiind esențiale. Ca realitate înscrisă în lumea înconjurătoare și dependentă de aceasta, ființa umană e mișcată 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 și depășibil, această zdruncinare e mai suportabilă decât prejudiciul adus realizării posibilităților proprii de îngustarea mediului. Analiza

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 conștiente.

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

Dimensiunea intelectual-rățională 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 cunoștințe, condiția formală a producerii și realizării acesteia. „Iar orice judecată trebuie să fie (1) afirmativă sau negativă, (2) trebuie să fie adevărată sau falsă și (3) trebuie să constituie sinteza unor componente logice”³. Într-o judecată, noțiunea de definit este *subiectul*, noțiunea care definește este *predicatul*, iar cuvântul sau particula care le leagă se numește *copulă*. Judecata este acea structură logică care face posibilă reflectarea diverselor relații și transmiterea lor de la o generație la alta. De asemenea, pe lângă raporturi, ea reflectă și autoraporturi.

Indicativul și-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 și că prin acestea el se deosebește 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, și 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 și raporturile dintre ele, iar pe plan logic – raporturile posibile dintre acestea. Spre deosebire de simpla *relație*, care doar presupune existența obiectelor și 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 și proprietăți le numim *relații obiectuale*, relațiile dintre entitățile lingvistice ce definesc autoraporturi și raporturi le numim *analitice* sau *non-factuale*.

¹ M. Florian, *Logică și epistemologie*, Oradea, Edit. Antet, 1996, p. 128.

² *Ibidem*, p. 61.

³ Alexandru Surdu, *Logică clasică și logică matematică*, București, Edit. Științifică, 1971, p. 51.

⁴ Idem, *Actualitatea relației gândire-limbaj*, București, Edit. Academiei Române, 1989, p. 97.

⁵ Alexandru Surdu, *Logică clasică și 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 și analitice apar două aspecte: unitatea dintre individual și general și cea reflectorie, dintre senzorial și rațional. Între ele există o deosebire calitativă și 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 numește *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 și au un caracter *a priori* (adică sunt independente de orice experiență). Ele sunt tautologice și nu fac să înainteze cunoașterea. Dimpotrivă, judecățile sintetice *a posteriori* sunt fecunde deoarece descoperă în experiență ceea ce îmbogățește cunoașterea. Dar, subliniem, ele sunt *a posteriori*, adică empirice, și experiența nu furnizează decât cunoștințe contingente. Or, judecățile sintetice *a priori*, care sunt deopotrivă necesare și universale, pentru a întemeia metafizica ca știință, rămân un mister, adică imposibile. Cum poți să cunoști *a priori*, ieșind 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 și aprioric, conceptele garantează universalitatea și necesitatea legilor naturii. Schematismul transcendental este acela care asigură cooperarea optimă dintre intuiția sensibilă și concept. Îndeplinirea până la capăt a muncii intelectualului e săvârșită de către rațiune, care ne face să accesăm la necondiționat, condiția ultimă a tuturor condițiilor. Ea se ocupă de ideea de *suflet*, ideea de *lume* și ideea de *Dumnezeu*. Dar Kant nu uită nici o clipă să ne avertizeze asupra necesității de a distinge între obiectele de cunoscut și 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* și *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 și cele sintetice există o deosebire calitativă și 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 și mijlocul ei de constituire”⁶. Structura logică a

⁶ Henri Wald, *Structura logică a gândirii*, București, Edit. Științifică, 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 și de valoare. Ele includ în același timp constatări și aprecieri, iar uneori cunoștințe și atitudini, alteori cunoștințe și opinii sub formă de convingeri, ultimele putând să se soldeze cu un crez fals, inconsistent, probabil sau autentic și adevărat. Ultimul palier, convingerile autentice și adevărate, alcătuiesc substratul unui crez moral responsabil și demn, cel care este capabil să examineze și să se justifice. *Reținem acest fapt, că judecățile sunt deopotrivă de existență și 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 și negative –, după cantitatea subiectului – singulare, particulare, universale –, după natura raportului dintre subiect și predicat (uneori propoziții demonstrative) – categorice, ipotetice, disjunctive –, după modalitatea raportului dintre subiect și predicat – asertorice, apodictice, problematice – constituie cele patru trepte logice pe care pășește gândirea în procesul de cunoaștere a lucrurilor”⁷.

Este rezonabil să evităm identificarea conținutului cognitiv cu însăși realitatea, conținutul gnoseologic cu forma logică, corectitudinea cu adevărul și formalizarea cu formalismul. Conținutul de cunoaștere al gândurilor noastre este o reflectare a realității și nu însăși realitatea. Ontologiei postaristotelice, temei al cunoașterii „pozitive”, îi este constitutiv judicativul. Virtutea științei, 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 știință a organizării și explicitării corecte a cunoștințelor, temeiul cunoașterii naturale (prin simțul comun), al cunoașterii științifice și al reconstrucțiilor filosofice care au la bază lumea înconjurătoare și experiența realizată în cuprinsul acesteia.

La începutul cunoașterii nu a fost o formă de viață, nici un conținut de cunoaștere ne-format, ci o sinteză. Constituenții cunoștinței (de exemplu, empiricul și raționalul), instanțele ei (subiectul și obiectul) dobândesc valabilitate prin această sinteză exprimată satisfăcător de enunțul „S este P”. După cum remarcă în mod îndreptățit Viorel Cernica, enunțul „S este P” reprezintă „temeiul însuși al cunoașterii și al modului – omului-de-a-fi-în-lume”⁸. Identitatea este datul; ea apare conștiinței o dată cu lucrul față de care se poziționează. Reconstructă, 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 (și subiectul, și predicatul) având semnificația existenței. Acești 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 și filosofia, în: Alexandru Surdu: *itinerarii logico-filosofice*, București, Edit. Paideia, 2003, p. 75.

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

Subiectul, în exercitarea unui ciclu complet al procesului cunoașterii, solicită nu numai dimensiunea denotativă și conotativă a limbajului, altfel-zis dimensiunea cognitivă și cea pragmatico-afectivă, ci vine de trei ori în contact cu obiectul: *experiența*, *experimentul* și *munca*. Experiența o suportă; experimentul îl provoci; munca o exerciți. În cuprinsul experienței, al elaborării formelor structurii logice (noțiuni și judecăți) apare și se pune și problema paradoxală. Cu atât mai mult cu cât parcurgem trei trepte calitativ distincte ale cunoașterii: cunoașterea comună, care nu are nici temei subiectiv, nici temei obiectiv suficient; credința, care, deși are temei subiectiv suficient, nu are temei obiectiv pe măsură; cunoașterea științifică, în cazul căreia cele două temeuri 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 „antiprejudată” și nicidecum o antijudecată. Gândirea nu se poate desfășura fără vorbire: „Făurirea limbajului este cel mai profund act de cultură îndeplinit de om”⁹. Limbajul este prin esența lui dialogul. El se desfășoară și se manifestă în spațiul judiciarului. Limbajul nu este „haina” gândirii, ci „trupul” gândirii. El înglobează trăiri determinate de prezența și acțiunea stimulilor obiectivi și interni; trăiri care se situează la nivele diferite de ființare (*i-logic*, *pre-logic*, *logic*, *extra-logic*, *intra-logic*, *trans-logic*). Conștiința-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 și 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* și *temporalitate*. De aici necesitatea de a gândi și a comunica, de a-mi însuși realul sub multitudinea fețelor lui. Chiar dacă realul este totdeauna unitatea contradictorie dintre ființă și ne-ființă. Ce nu poate fi numit și sintetizat (judecata e primul pas) nu există pentru mintea noastră.

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

⁹ Henri Wald, *Elemente de epistemologie generală*, București, Edit. Științifică, 1967, p. 48.

¹⁰ Idem, *Homo significans*, București, Edit. Enciclopedia Română, 1970, p. 65.

esențiale și neesențiale, de organizarea și 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 situații considerată îndoielnică. Adevărul este proprietatea unei judecăți ce reflectă raporturi generale ale existenței. Adevărul devine posibil din momentul în care vorbirea a transformat o experiență într-o judecată verificabilă sau falsificabilă. Gândirea nu e numai înțelegere, dar și atitudine. Aceasta nu poate fi decât dreaptă sau nedreaptă, deoarece apreciază. Fără vorbire, care transformă lucrul în obiect și omul în subiect, nu e posibilă cunoașterea. Opoziția dintre sensibil și inteligibil, subiect și obiect, individual și social se află la însăși originea omului. Intuiția trece printr-o *trăire senzorial-afectivă*, dar se termină printr-un *act intelectual*. Judecata cu care se termină o intuiție poate să nu treacă pragul unei judecăți ipotetice. Omul nu are altă soluție decât să-și accepte structura sa contradictorie între simțire și gândire, între irațional și rațional, moral și imoral și să încerce să devină mai bun, mai responsabil, mai demn, fără garanția unei transcendențe decât aceea a lumii valorii.

O altă cotitură în tratarea raporturilor dintre subiect și obiect, în consecință, a judecăților 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 conținut obiectiv ideal, ele se propun prin ele însele ca norme și criterii pentru a judeca calitatea proceselor mentale. De aceea, se cuvine să ne detașăm de atitudinea „naturală” dacă vrem să sesizăm semnificațiile care ni se propun conștiinței atunci când se gândește sau se realizează un enunț cu sens. Îndepărtarea unor elemente eterogene și a unor accesorii în cazul unor trăiri desprinse din fluxul stărilor subiective, pentru a orienta privirea spre „esențele fenomenologice” vizate de semnificație, se numește *reducție fenomenologică*. Prin metoda fenomenologică se aduc structurile universale rămase implicite, care nu sunt nici în spate, nici în prim plan, ci se manifestă prin apariția lor.

Actul conștiinței care vizează o esență sau alta nu este neutru: conținutul său diferă după cum este perceput, imaginat, animat, neanimat, entitate logică sau lingvistică. Singura certitudine care rămâne și rezistă este *intenționalitatea conștiinței*: proprietatea de a se orienta spre un alt lucru decât conștiința însăși, depășindu-se astfel solipsismul idealismului clasic și punându-se în evidență un ego pur, conștiința eliberată de orice determinație empirică. Trăirea și empiricul nu se acoperă, așa cum se întâmplă în viziunea filosofică kantiană. Fenomenologia a reînnoit în profunzime reflexia filosofică prin caracterul transcendental al obiectelor vizate intențional (*noema*) și imanente oricărei vizări însăși (*noesa*). Dar o întrebare paradox se naște: Cum conștiința poate să le constituie pe acestea (*noeme* și *noese*) de vreme ce ea-însăși se află într-o trăire?

În fenomenologie, obiectul nu mai este o existență care se află în fața subiectului, ci aparține trăirii senzorial-afective, preraționale, antepredicative a subiectului transcendental. El nu este un *dat empiric*, ci unul *aprioric*. Subiectul transcendental, ca „fundament al lumii”, se descoperă pe el însuși și se dezvăluie

lui însuși: „fenomenologia este un platonism răsturnat”¹¹. Fenomenul devine cunoscut numai din momentul în care trăirea antepredicativă este depășită de cunoașterea predicativă. Teza majoră a fenomenologiei o reprezintă: *subiectivitatea transcendentă 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 conștiinței.

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 însăși lumea. Lumea înconjurătoare nu poate să fie pentru fenomenologie decât corelat al conștiinței. Creator nu este decât raportul dintre ego și lume. „Lumea nu apare decât în lumina conștiinței. Cunoașterea ei coincide cu constituirea ei: „Ființa se naște din însăși privirea eului”¹². Fenomenologia nu numai recoltează inductiv esența lucrurilor, ci o dezgroapă reductiv din subsolul transcendent al ego-ului. Numai în măsura în care rămâne ființa umană conștientă de faptul că este și identică și diferită de toate celelalte ființe umane, și disciplinată și revoltată, și tradiționalistă și inovatoare, va putea să-și păstreze echilibrul paradoxal și creator.

Originea ideilor nu este nici transcendentă – dincolo de obiect – nici transcendentă – dincoace de subiect – și nici doar psihosocială, lingvistică. Logicul poate sintetiza întreaga cunoaștere. „Adevărul crește încet, dar temeinic. Neadevărul se ridică repede ca bălăriile, adevărul se înalță încet ca stejarul, și nu se poate clinti așa de ușor, nu poate pieri”¹³. Considerăm ca instanțe de legitimare a gândirii și limbajului raporturile dintre subiect și obiect. Limbajul ca modalitate de exprimare a subiectului cunoscător se constituie la trei nivele: a) cel *prejudicativ*, în care apar relațiile „a fi în”, și „a se spune despre” (antepredicamente); b) cel *judicativ*, în care apare verbul copulativ „a fi” între subiect și 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 desfășurării cunoașterii și constituirii limbajului. Subzistentul nu poate fi evaluat ca subiect, semnifică *subzistența în genere, substratul oricărei existențe și ființe*. Ca stări de fapt, relațiile prejudicative se petrec independent de exprimarea lor. Așa cum nu există lucru individual independent de relația sa cu un alt lucru individual, tot așa 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 și exterior.

¹¹ Henri Wald, *Realitate și limbaj*, București, 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 și aplicațiile ei*, București, 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 însăși, ulterior acordul adecvării cu starea de fapt). Valorificând unele contribuții neglijate ale Stagiritului și contrar lui L. Wittgenstein, conform căruia obiectele care alcătuiesc substanța lumii sunt simple și 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 și 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 și prin determinatii negative, și obiectul de cunoscut al senzației (*esteton*) și al gândirii (*noeton*); b) distincția dintre obiectul în sine, ce depășește limitele experienței, deși determină fenomenele și 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* și *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 și destituirii stărilor de fapt, care, în permanenta lor schimbare, nici nu mai pot fi numite *stări*, ci *proces*.

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 alcătuiește are o structură contradictorie deoarece se constituie prin împletirea dintre ființă și neființă; are un caracter eterogen; îmbracă forme din ce în ce mai complexe în ce privește formațiile de real, ajungându-se finalmente până la *ființa umană*. Aceasta constituie „nodul gordian” în ce privește soluționarea statutului logic al judecăților morale. Pe lângă prezența și acțiunea realității sale biologice, cu structuri și funcții determinate, dintre care – după cum consideră Aristotel – funcția nutritivă este condiția necesară a ființării noastre organice, ea dispune de complexul psihismului uman, coordonat și integrat de funcția deziderativ-afectivă, fapt care permite punerea în funcționare a facultăților intelectuale (sensibilitate, intelect, rațiune) și 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 și realizarea unor funcții prinse în configurația unui întreg aparținător lumii înconjurătoare. Opusul patologicului este sănătatea și 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 și culturii umane.

Ca întreg, ființa umană necesită o perspectivă totalizatoare asupra modalităților sale de ființare, asupra structurilor și funcțiilor pe care le îndeplinește, funcția *intelectiv-rațională* ca element integrator comparativ cu celelalte două (funcția nutritivă și deziderativ-afectivă) este dificil de deslușit, 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 și relațiile dintre acestea, cu aplicații în lumea modernă la domeniul tehnicii, la anorganic și solid, iar în știință, la aspectele matematice și de calcul, fiind exprimabile în simboluri și formule, iar prin rațiune se înțelege gândirea discursivă, judicativă și demonstrativ-argumentativă, ambele bazate pe legile identității și noncontradicției, atunci este evident că dialecticul și speculativul sunt diferite atât la intelect, cât și la rațiune¹⁵.

Orice ființă umană are năzuința de a-și depăși propria sa condiție, de a se depăși pe sine și pe alții, de a trece limitele lumii mărginite în care trăiește. După Al. Surdu, omul trăiește și acționează într-un sistem socio-cultural (cu arhetipuri specifice) și este în rezonanță cu sistemul cosmic și 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 – și alta – schimbătoare, pământească, coruptă, umană; atracția spre idealul unității, al substratului neschimbător; negarea neantului și a mișcării; 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 grecești moralitatea comună era inconsistentă – se aprobă răzbușnarea în același timp cu blândețea justiției (prieteni să fie ajutați, iar inamicii pot să fie vătămați). Or, o modalitate rațională ar trebui să repudieze răzbușnarea.

¹⁵ Alexandru Surdu, *Gândirea speculativă*, București, Edit. Paideia, 2001, p. 312.

A. O persoană care trăiește examinându-și viața – după Socrate – este una care se cunoaște pe sine însăși. El a acceptat că a nu cunoaște sinele și nevoile elementare ale ființei umane înseamnă a o lipsi de calitatea de agent sau subiect moral. Pe când, a te cunoaște și a-ți controla puterea reprezintă calități umane care pot fi considerate virtuți. O activitate umană care ține seama de funcțiile corpului și sufletului, de cooperarea acestora, urmează făgașul unor împliniri și a căutării unor posibile satisfacții materiale și spirituale. În mod frecvent, cetățenii greci recunoșteau cinci virtuți: *temperanța, evlavia, curajul, justiția, înțelepciunea*.

Detașându-se de înțelegerea comună a moralității, Socrate subliniază că viața virtuoasă este viața pe care o implică fericirea. Cunoașterea și stăpânirea de sine, respectarea binelui comun, sunt activități care prin funcționarea lor optimă pot deveni virtuți. Cunoașterea considerată de Socrate ca o condiție necesară și suficientă a virtuții constituie un paradox. Toți oamenii doresc binele care aduce beneficii și nici unul nu dorește răul. Or, chiar dacă considerăm bunurile ca fiind indispensabile din punct de vedere al conservării și supraviețuirii umane, precum și agreabile din perspectiva satisfacțiilor de moment, aceasta nu înseamnă că știm ce-i binele și putem evita răul bazându-ne pe simple intuiții.

Teza secundă a paradoxului socratic este acum aceea a unității virtuților. Unul nu poate să fie curajos fără să fie temperat, nu poate să fie just fără să fie înțelept. Ca atare, oricine ar fi înțelept, are, de asemenea, toate celelalte virtuți. Celelalte virtuți 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. Ființa umană copleșită de dorințe și captivă față 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 și lipsa suferinței corespund vieții bune. Mesajul lui Socrate este clar: niciodată nu facem răul în mod voluntar. După cum decizia lui în ce privește alternativa „e mai bine să suporti răul decât să-l comiți”, de asemenea, e clară. Dar el n-a putut să cunoască consecințele nefaste proprii unor ideologii precum unele fărâdelegi săvârșite de personalități paranoice de tipul lui Hitler și Stalin. În consecință, teza că răul se comite în mod involuntar și ca rezultat al ignoranței nu rezistă dovezilor pe care le-a adus cursul istoriei.

Intellectualismul lui Socrate conform căruia orice persoană rațională, capabilă de cunoaștere, duce o viață virtuoasă și evită viciul, este insuficient. Cunoașterea și stăpânirea de sine sunt condiții necesare pentru o viață virtuoasă, dar nu și suficiente. Virtutea nu este în mod strict identică cu cunoașterea. La baza vieții se află și dorința de bine, intervin experiența și crezul moral deopotrivă. Fiecare cultură face apel la valorile sale proprii ținând seama de constelațiile valorice ale celorlalte culturi. În consecință, ni se impune teza *relativismului*: fiecare set de valori este acceptat de aceia care cred în el și neglijat sau respins de cei care nu împărtășesc 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 și 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 împărtășirea *in extenso* a relativismului etic în secolul al XX-lea ca reprezentând declinul civilizației occidentale și 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 sfătuiește pe tineri cum să lucreze, ce este uzual, ce crede el că le asigură reușita și 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 și oamenii aceleiași 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 științifice sau religioase), prin impactul circumstanțelor sub influența cărora trăiesc. În competiția vieții in justiția plătește mai bine decât dreptatea; viața injustă este mai profitabilă decât cea justă; reușita 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 folosește de o materie exterioară și 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 nereușit, fie de prezența și acțiunea liberului arbitru. Platon preia teza lui Socrate, conform căreia nimeni nu înfăptuiește în mod voluntar răul. „În acest sens – subliniază S. Petrement –, răul se produce nu doar din vina omului, ci și 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 înșiși și nici în darurile iluzorii ale sorții. După același 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 pricinuesc răul. Ființa umană este prinsă de acest flux

¹⁶ Simon Petrement, *Eseu asupra dualismului la Platon, la gnostici și manicheeni*, București, 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 și corpul sunt ireductibil diferite. Sufletul se aseamănă cu divinul, cu unicul și indisolubilul, cu inteligibilul veșnic 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 și totodată aparține lumii sensibile prin corp. Cele două lumi (*sensibilă* și *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 și sensibile. Platon sfidează logica comună, deoarece caută moduri și treceri între aceste două contrarii (sensibil și 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 recunoaște Al. Surdu în lucrarea sa de referință *Gândirea speculativă*, Platon este probabil cel mai mare filosof și cel mai ciudat: ce sunt aceste idei separate, idei care există prin ele însele, în afara lucrurilor și 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 necunoaștere pricinuieste răul, ci numai necunoașterea de sine. Presupoziția lui Socrate, conform căreia cel care minte e capabil și 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 și limpezirea sufletească prin cunoașterea 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 știe că îl face, fie că se iluzionează că face binele fără să fie în realitate așa. El nu se află în posesia adevărului, de vreme ce crede doar că face binele fără să-și 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 suprealist.

Divinul numește ceva necunoscut, insesizabil, transcendent. El poate fi harul. Sufletele își aleg singure soarta înainte de a intra în viață. Este rușinos să accepți viața în afara adevărului. Platon nu acceptă necunoașterea de sine. Suntem obligați să știm ce gândim, ce facem, iar dacă nu știm, trebuie să știm că nu știm. 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 și sensibilă) nu există independent de acțiunea umană. Nu există un adevăr în afară de trezire și ne trezim atunci când cunoaștem îndoiala. Ignoranți sunt nu cei care știu că nu știu, ci aceia care cred că știu fără să știe.

În dialogurile de tinerețe și chiar în cele de maturitate se poate observa că ideea reprezintă tot ceea ce implică *perfectiune*, *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 și 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 folosește pentru a judeca lucrurile, dar pe care le cunoaștem în sine.

Aplicarea ideilor în cunoaștere trebuie să fie de natură ordonatoare, niciodată constitutivă. Adevărul este că cel mai adesea acționăm fără să știm ce înseamnă să realizăm o faptă bună, iar dacă pentru a acționa ar trebui să așteptăm certitudinea, nu am mai acționa niciodată. Trebuie să alegem o regulă generală și 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 cunoaștem binele, cunoaștem cel puțin datoria.

Etica este știința care te învață să devii conștient, să examinezi, să te îndoiești în fiecare caz particular. Nu este o știință 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 însăși scopul. De ce lasă Platon să se înțeleagă că ideea există în sine, într-o zonă superioară lumii vizibile și gândirii noastre? A spune că ideile sunt separate (de limbaj și 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 înșine am produce ideea după voia noastră, cum ar mai fi posibilă contradicția între a cunoaște și a nu cunoaște, între a căuta și a nu distinge niciodată? În chiar firea noastră avem mărturia a ceva mai înalt decât firea noastră. În noapte se află lumina, în încercări și suferințe – începutul bucuriei. Destinul nostru nu se potrivește naturii noastre. Lumea în care trăim constrânge natura umană, iar aceasta aparține unei alte lumi. Lumea este la origine informă, în neorânduială, ordinea i-a fost indusă din afară (demiurg, Dumnezeu). Platon a stabilit binele și ființa în afara lumii, viața adevărată dincolo de moarte. Ieșirea din sine e forța, captivul ce iese din peșteră. Prin aceasta spiritul se desparte de materie cu toate pretențiile sale: pretenție la *idee*, pretenția la *desăvârșire*, năzuința spre *integral*, pretenția la *divinitate*.

C. Aristotel. Dacă în cazul lui Socrate asistăm la neliniștea 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 și impactul vitalismului în ce privește reînnoirea

gândirii filosofice. Gândirea etică a lui Aristotel reprezintă o valorificare superioară a gândirii etice elementare. *Fericirea*, vizată ca valoare supremă de Aristotel, îndeplinește trei condiții: 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 concepției clasice eline, conform căreia moralitatea reprezintă plenitudinea înfloririi umane personale, o urmare a binelui ce se constituie ca o activizare a setului de potențialități umane în completitudinea sa. El reprezintă linia *raționalist-realistă, naturalist-umanistă* ce se opune *tradiției iudeo-creștine*.

Unii identificau virtutea cu onoarea, alții o identificau cu fericirea și bogăția, banii fiind râvniți pentru ceea ce pot ei să procure; alții erau dornici de exercitarea puterii. În perspectiva filosofică a lui Aristotel, organismul ființei umane trebuie considerat ca întreg, care exercită în principal trei funcții: a) funcția *nutritivă*, care este una nerațională; b) funcția *deziderativ-afectivă* (dorințe, preferințe, intenții), care poate să participe la rațiunea existentului, fiind influențată de el, urmându-l și subordonându-i-se; c) funcția *intelectiv-rațională*, care are capacitatea de a gândi. De pe o asemenea poziție naturalist-concretă, Aristotel evita intelectualismul lui Socrate și impunerea despotică a rațiunii lui Platon.

Disponem de *virtuți ale caracterului* (virtuți morale), *virtuți dianoetice* (intuiție, contemplație, meditație, speculație) și de *virtuți noetice* (generalizare, abstractizare, sintetizare și universalizare). Virtuțile nu sunt stări naturale – nu venim pe lume înzestrați cu caracter moral, cu excelența aprehensiunii și comprehensiunii gândirii etc., ci trebuie să le dobândim prin experiență și exercițiu. Natura distinctă a concepției lui Aristotel în ce privește viața 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 și a exprima caracterul moral prin atitudini și fapte.

Cum se împletesc cele trei funcții ale ființei umane ca întreg (funcția nutritiv-afectivă, deziderativ-afectivă și intelectiv-rațională) în realizarea manifestărilor virtuozitate? Răspunsul la această întrebare constituie contribuția 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 și lipsă. Curajul e ruinat prin temeritate (curaj prostesc, exces) și lașitate (lipsa de curaj, slăbiciune). În consecință, cumpătarea ne apare ca o cale de echilibru între cele două extreme. Dacă ființa umană urmărește o cauză mare și dreaptă nu are a-i fi teamă nici măcar de o reușită probabilă. Suntem determinați de aceleași nevoi, așadar, în marea majoritatea cazurilor, trebuie să acționăm în același fel. Această cale justă, a cumpănirii echilibrate, nu a fost înțeleasă în mod corespunzător prin calea de mijloc sau doctrina moderației (nici prea mult nici prea puțin). Acțiunea morală e posibil în lumina spiritului just.

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

Tabelul 1

Calea justă după Aristotel

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

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

Emoțiile și sentimentul trebuiesc cultivate, ceea ce face ca pasionalul să devină pasionant. Pasiunile pot să aibă în subsidiar un tumult inconștient, 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* și *voluntare*. De regulă, acțiunile instinctuale, tendințe reflexe înăscute, sunt involuntare. Cele non-voluntare se manifestă prin abținere sau resemnare. Câmpul moralității e marcat de prezența și acțiunea obligațiilor, datoriilor și drepturilor. Stagiritul operează o disociere între *rațiunea teoretică* și *practică*. Prima se concentrează asupra adevărilor esențiale, iar rațiunea practică supraveghează motivația, mișcarea sinusoidală a ceea ce este variabil și temporal în constituirea trăirilor noastre efective, pentru a nu se abate de la făgașul firesc, rațional și util al acțiunii.

În capodopera sa *Etica nicomahică*, Aristotel specifică în mod expres că gândirea prin ea-însăși nu mișcă 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 și 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 și regim alimentar/ Ca atare, trebuie să facem exerciții fizice și să ținem regim alimentar”.

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

Aristotel, de acord cu Platon și contrar poziției lui Socrate, consideră că slăbiciunea voinței se poate manifesta. Ființele umane sunt animate de năzuințe și finalități sub formă virtuală, ce trebuiesc actualizate. Se ridică în acest punct o întrebare: ordinea de realizare a setului de potențialități implicate inițial este necesară sau întâmplătoare? Considerăm că substratul final al ființei umane în calitate de garant al realizării proprietăților virtuale e necesar, dar realizarea acestora (a proprietăților, înclinații, aptitudinilor) e întâmplătoare. Poate de aceea se justifică să admitem împreună cu destinul (ceea ce suntem și ceea ce facem în final, când totul este încheiat) și soarta (împlinirea sau ratarea ocaziilor pe parcursul vieții). Profunzimea și originalitatea gândirii etice a lui Aristotel rămân pe mai departe impresionante. De aceea, se cuvine să studiem cu grijă și răspundere capodopera sa *Etica Nicomahică*.

D. Epicureanism și stoicism. După moartea lui Alexandru cel Mare, statele-cetăți își pierd autoritatea, care trece asupra puterilor centrale ale imperiului. Această schimbare dramatică a vieții politice determină modificări în stilul de existență personală. În perioada clasică a gândirii, ideile de bază (fericirea și reușita) erau legate de ordinea politică a statelor cetăți. În afara acestei surse de identitate mulți greci au trăit sentimentul înstrăinării, al dezrădăcinării, în rezumat, *absența sensului vieții*. Haosul politic iscat după moartea lui Alexandru cel Mare au expus grecii la subjugare, sărăcie și moarte. S-a renunțat la viața contemplativă care necesită prosperitate și pace, s-a renunțat la dobândirea virtuților, făcându-se recurs la rădăcinile vieții, la origini. Viața 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 viață* este preferat de Aristip din Cyrene căruia îi aparține îndemnul „Trăiește-ți clipa”. Conținutul 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 și deteriorare a ființei umane.

Dar, dacă nu poate fi ignorată sau eliminată, în schimb poate fi criticată. Stilul hedonist de viață, cu accentul pus pe satisfacțiile procurate de mâncare, băutură și sex, se soldează cu boli, plictiseli, risipa potențialităților, finalmente cu diminuarea oportunităților și a afirmării aptitudinilor. Un asemenea stil de viață norocos și agreabil câteodată, a fost pus sub semnul întrebării de S. Kierkegaard câteva secole mai târziu. Hedonismul sucombă în fața propriului paradox: „Cu cât cineva caută mai multă plăcere, cu atât are mai puțin șansa să o dețină”. Este o ironie a istoriei că termenii de „epicureu” și „epicureici” au fost confundați cu viața vulgară, senzuală, cu „vin, femei, cântece”, ceea ce reprezintă o mărturie în plus că uneori cunoașterea comună se răzbună asupra cunoașterii științifice, raționale, autentice. Stilul gregar, hedonist, duce la voluptăți și libertinaj. O asemenea viață desfrânată a fost denunțată de Epicur.

El s-a pronunțat pentru absența suferinței și a tulburărilor sufletești, pentru un stil de viață aproape ascetic, ocolind hățișurile și capcanele iluzorii ale vieții. El este acela care operează o triplă disociere a plăcerilor: a) *plăceri naturale și necesare*; b) *plăceri naturale și nenecesare*; c) *plăceri nenaturale și 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 și nenecesare, cum ar fi de exemplu dorința sexuală, poate fi amânată. Cea de a treia categorie, aceea a plăcerilor nenaturale și 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 liniște și împăcare sufletească.

Epicur este primul etician care subliniază rolul nefast al convingerilor false. Acest tip de convingeri despre univers, natura umană și zei, se află la rădăcina sentimentelor de teamă și neliniște. 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 și libertății umane. Căderea atomilor în vid este prestabilită din pricina greutății lor. Dar Epicur descoperă și propune o ipoteză ingenioasă, care pune capăt fatalismului democritian: există o deviere spontană a atomilor de la această traiectorie prestabilită, deviere cauzată de prezența și acțiunea spinului particulelor elementare. Așa se explică caracterul eterogen al formațiilor de real și 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”, și „kakodaimon” – zeitate vinovată, deoarece de aici provine linia gândirii etice instituită de Epicur – *eudemonism*. După Epicur, plăcerile simple și îndeosebi cele spirituale pot să ducă la eudaimonia (fericire), întrucât zeii se află exilați în spațiul dintre lumi. Dar Epicur nu a știut să depășească starea contradictorie dintre plăcere și 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 și suferinței, epicurismul își convertește 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 desluși providența divină. Putem considera viețile noastre semnificative, cunoscând că suntem parte a naturii și divinității. Cursul naturii e predeterminat din eternitate. Stoicismul subliniază că un singur bun putem controla, și anume atitudinea noastră față de ce se întâmplă. Pentru stoici, suferința și plăcerea nu sunt nici bune, nici

rele. Dacă recunoaștem înlănțuirea necesară a evenimentelor din univers, atunci putem susține împreună cu Marc Aureliu că orice este drept pentru univers este drept și pentru mine.

A acționa în acord cu rațiunea 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 și acțiune. După stoici nu mai există bariere între greci și barbari, toți oamenii sunt membrii unei cetăți numită *cosmopolis*. El este responsabil de unele idealuri politice și morale ale occidentului: *fraternitatea* și *toleranța*. Dacă stoicismul nu se abate sau nu acceptă nici un compromis în ce privește cursul inflexibil din univers, el recunoaște apelul la puterea noastră interioară, care ne prescrie cum ar trebui să acționăm.

Stoicismul repune din nou o problemă dramatică și cu o acuitate sporită: *cum devine posibilă ființarea determinismului cu libertatea?* Unii neagă această intercondiționare ca fiind imposibilă. Alții aruncă prosopul, adică se recunosc învinși, acceptă determinismul și exclud prezența și acțiunea libertății umane. În sfârșit, existențialismul, care operează disocierea între *a fi în sine* și *a fi pentru sine*, admit că nu totul este cauzat, că prin însăși esența noastră suntem exilați în lume și condamnați la libertate (poziție susținută îndeosebi de J. P. Sartre).

O altă problemă majoră pusă de stoicism este *problema răului*. Manifestarea relelor este pricinuită în parte de însăși ființele umane prin comportamentul și acțiunile lor, iar pe de altă parte, de „dezastrele naturale”. Nu este divinitatea responsabilă de existența suferinței și mizeriei în lume, devreme ce are loc în univers? Dacă este așa, atunci divinitatea este imorală. Stoicismul neagă problema răului. Mergând pe linia deschisă de Socrate și 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 parțială nu este rău dintr-o perspectivă a întregului, adică o perspectivă globală a realității. Această problemă a răului prezentă în orice mare religie a lumii, este un hap greu de înghițit. Multe persoane și-au pierdut credința datorită experienței concrete a răului. Problema determinismului și libertății umane, precum și problema răului au fost puse de stoicism și au rămas nesoluționate în mod corespunzător până în prezent. Deslușirea statutului logic al judecăților morale necesită, pe lângă armătura conceptuală care să ne clarifice sistemul referențial de fundal al problemei, și deslușirea *temeiului antropologic* al acestora (gândire, limbaj, materie psihică și reacții axiologice) și, bineînțeles, *problematica adevărului*.