

Filosofie

Alain Graf

Marile curente ale filosofiei antice

MEMO

INSTITUTUL EUROPEAN

Marile curente ale filosofiei antice

Alain Graf

Traducere de
Nicolae POPOVICI

MEMO

Institutul European

© *Les grands courants de la philosophie ancienne*, Editions du Seuil, 1996

© *Marile curente ale filosofiei antice*, Editura Institutul European, 1997, pentru prezenta versiune în limba română

I S B N 973-586-087-2

PRINTED IN ROMANIA

TABLA DE MATERII

1. Interogația socratică .	5
2. Înțelepciunea socratică .	11
3. Cinismul. De la ironie la refuzul valorilor sociale sau revendicarea cosmopolitismului	18
4. Megaricii și scepticii (de la dialectică la logică) . .	25
5. Cirenaicii (de la eudemonism la hedonism)	30
6. Idealismul platonice	31
7. Umanismul sofștilor	40
8. Epicurismul	43
9. Stoicismul . . .	50
10. Moștenirea aristotelică.	60
Bibliografie .	70

INTRODUCERE

Primul filosof n-a scris nimic. El și-a exprimat și a transmis de la început dragostea pentru adevăr discutînd cu contemporanii săi, animat de dorința uimitoare și nemaiauzită de a formula în sfîrșit întrebări bune, acelea care creează răspunsuri bune.

Dorința propriu-zis filosofică de a ști se recunoaște înaintea de toate într-o anumită manieră de a întreba, în **întrebările care te pun în dificultate** și te provoacă la reflecție, la gîndire, cu toate că omul se putea considera destul de savant într-un secol strălucitor, în care atîția maeștri (*sophos* este acela ce știe) excelau în a învăța tehnicile cele mai elaborate, secol al celor ce-și permiteau să aibă un răspuns la toate și triumfau prin extraordinara lor erudiție și ușurință în a descurca cele mai spinoase probleme.

a. Răspunsurile rele

Într-adevăr, la întrebarea de a ști ce fac, oamenii competenți știu să răspundă întotdeauna. Meșteșugari, oratori, oameni politici, fiecare din cei cărora Socrate se adresa, dețin o știință fondată pe o pricepere. Toți știu cîte ceva (să facă încălțăminte, să facă discursuri, să conducă o armată) și **priceperea** lor, toată această știință de care sînt atît de mîndri și care le asigură o putere, le permite să producă cele mai pline de informație și cele mai convingătoare discursuri.

Întrebat pentru a afla la ce se gîndește, fiecare își poate expune oricînd **opinia**. Aceste întrebări nu îl pun în încurcătură pentru că nu sînt filosofice. De altfel, el va răspunde cu atît mai multă cutezanță cu cît este mai sigur de competența și retorica sa.

b. Întrebări bune

Întrebările bune sînt **acelea care demască învățăturile false și-i dezgustă pe oratori**, cele care așteaptă răspunsurile adevărate, cu alte cuvinte răspunsuri esențiale.

Care sînt deci aceste întrebări care nu satisfac nici competența și nici opinia?

Socrate deranjează în măsura în care el nu caută să afle ce anume fac oamenii (el nu dorește să se informeze în privința procedeelelor care le ordonează activitatea lor) și nici ceea ce gîndesc ei (el nu „anchetează” opiniile lor), însă el vrea să înțeleagă de ce gîndesc ei ceea ce gîndesc și fac ceea ce fac. Cu alte cuvinte, întrebările lui privesc **rațiunea** activității și gîndirii lor. Urmează să aflăm în folosul **cărui scop** poate fi pusă competența, pe ce se bazează și **ce legitimează** opiniile noastre.

A. A FONDA OPINIA

Opinia (în grecește *doxa*), în spontaneitatea sa, se oferă pentru ceea ce este. Ea nu valorează decît în măsura în care exprimă punctul de vedere al celui care o emite. Or Socrate nu întreabă pe cineva, spre exemplu, ce gîndește despre justiție sau despre curaj, ci dimpotrivă, **ce este** justiția sau curajul. Sistemul lui de întrebări privește esența lucrurilor și așteaptă un răspuns universal valabil. Astfel, interlocutorii lui trebuie să consimtă **să-și depășească punctul de vedere personal, al subiectivității**, să depășească opiniile proprii, astfel încît **să poată sesiza lucrurile așa cum sînt, și nu simplu, așa cum le apar.**

a. De ce să se discute?

Cercetarea socratică presupune deci că realul nu se confundă cu vizibilul, altfel spus disjunția **între realitate și aparență**. Acesta este postulatul filosofic esențial afirmat de Socrate. Prin urmare, fără presupunerea că există un real, altul decît cel pe care îl percepem din punctul nostru de vedere particular, ce sens ar mai putea să aibă discuția? De ce se discută? Desigur, noi nu discutăm decît pentru acel motiv inițial pentru care nu sîntem de acord. În acest sens se poate spune că dezacordul de opinii este cauza antecedentă a discuției. Dar, care este scopul, finalitatea? Scopul va fi, fie de a face să triumfe opinia sa particulară în fața

altor opinii particulare, fie acela de a depăși punctele de vedere totdeauna particulare ale opiniei, pentru a se situa într-un punct de vedere care să le subsumeze, să le subordoneze. În primul caz, discuția este **polemică**. În al doilea, ea devine **filosofică**.

b. A converti limbajul în instrument al adevărului

Interlocutorii lui Socrate au fost considerați maeștri în arta de a face ca opinia lor să triumfe; retori de meserie, sofistii știu să câștige adeziunea auditorilor prin tehnici verificate în pledoarie. Ei sînt competenți pentru a fi eficienți. Plățiți pentru a convinge, **ei fac din limbaj un instrument al puterii**.

Turul de forță al filosofului în fața vorbitorilor atît de experimentați va fi de a revela, printr-un sistem de întrebări subversiv, faptul că știința lor este doar iscusință. În realitate, sofistii nu sînt atît de puternici decît în măsura în care ei știu să convingă că ceea ce spun este și adevărat. Socrate îi va agasa cu întrebări care pretindeau mai mult decît răspunsuri verosimile. Mînuind paradoxul (etimologic, *para* = împotriva, *doxa* = opinie), el va arăta falsul ascuns sub aparența de adevăr. Geniul său constă, prin urmare, în a provoca o conversie a limbajului, simplu instrument al puterii, în **instrument al adevărului**. Or, o asemenea metamorfoză nu se operează fără greutate, pentru că este mai ușor să strălucești, să faci să prețuiască propriul punct de vedere, să triumfi prin forța convingerii, să-ți impui propria opinie, decît să o întemeiezi. Este mai ușor să îmbraci propriul discurs cu o aparență de adevăr decît să încerci, lucrînd asupra propriului discurs, să prezinți realul așa cum este el.

c. A întreprinde o lucrare îndelungată, dureroasă și adesea ineficace

Unei priceperi certe, Socrate îi opune incertitudinile reflecției. Metodei mult folosite a lingușirii (ce mijloc este mai bun pentru a convinge un auditoriu decît acela de a-l linguși, de a fi demagog?) el vrea să-i substituie metoda laborioasă și inedită a

interogației filosofice. „Maieutica”, arta de „a moși” spiritele, este o procedură impresionantă și radicală de înjosire, de înlăturare. Jos măștile! **Nu începi să gîndești decît renunțînd la propria suficiență**, decît acoperind timiditatea celui care se teme că se înșeală. Dar cum să renunți la puterea ce ți-o conferă abilitatea de a perora? Doar arătînd că o atît de uimitoare măiestrie nu se sprijină de fapt pe nici o învățătură; demascînd ignoranța maeștrilor.

B. COMPETENȚA REDUSĂ LA TĂCERE...

Prin urmare, Socrate a descoperit că se poate să fii foarte bine considerat un maestru în mînuirea armelor dar să nu știi ce este curajul, să fii expert în a convinge, neștiind ce este justiția. Cu alte cuvinte, așa cum se poate avansa propria opinie fără a o fundamenta, **poți ști să faci ceva** (ceea ce presupune stăpînirea mijloacelor de acțiune), **fără a ști ce anume se face** (ceea ce presupune angajarea scopurilor acțiunii). Se poate face și gîndi fără ca această gîndire sau faptă să fie rezultatul unei reflecții. Lui Hippias, care pretindea că știe tot, Socrate i-a răspuns ironic că – da, el știe tot, dar nu știe decît atît. Astfel, sofîștii triumfă în arta de a vorbi fără a avea cunoștință despre ceea ce vorbesc. Ei discută despre justiție și despre virtute și pretind chiar că pledează pentru a convinge despre vinovăția sau inocența unui acuzat, că nu există definiții universale ale justiției, că totul depinde de convențiile, de înțelegerile umane.

Dar, dacă eu pot „de fapt” să răspund la întrebarea: știu „ce este” lucrul despre care vorbesc (de exemplu justiția) în legătură cu opinia mea particulară, „de drept” un astfel de răspuns nu poate fi admis. Cu alte cuvinte, a confunda „ce sînt” lucrurile cu ceea ce eu „percep” dintr-un anume punct de vedere înseamnă a face din subiectivitate criteriul adevărului. Iar un asemenea subiectivism conduce la un relativism absolut: nici o opinie nu este mai adevărată ca alta, toate se echivalează. Acea opinie care cîștigă într-o dezbatere nu este decît cea mai convingătoare, iar nu

obligatoriu cea fundamentală. De aici se vede cum **triumful politic al demagogilor** este urmarea aşteptată a acestui fel de relativism. Activitatea politică este destinată – în mod necesar – iraţionalului, din moment ce este vorba doar de a-şi face auzită vocea.

C. ... PENTRU CA RAȚIUNEA SĂ FIE AUZITĂ

Socrate îşi asumă astfel misiunea de a descoperi contradicţiile subiectivismului sofist **pentru a nu lăsa iraţionalului forţei şi pasiunii un câmp deschis de acţiune politică.**

Va trebui deci, de la bun început, limpezită absurditatea logică a tezei sofiste a lui Protagoras, după care „omul este măsura tuturor lucrurilor”. Prin urmare, dacă individul este măsura tuturor lucrurilor, înseamnă că, de fapt, nu există nici o marcă a realităţii şi a adevărului. Dacă realul s-ar reduce la ceea ce se ştie din punctul de vedere propriu, limitat, atunci chiar termenul de „cunoaştere” îşi pierde sensul. În consecinţă, cel care împărtăşeşte această opinie, oricât ar fi de competent, nu ştie nimic. El va fi doar un flecar, oricât ar fi de elocvent. După ce Socrate a pus întrebările privitoare la esenţa lucrurilor, interlocutorii săi nu mai pot decît să aleagă între a tăcea şi a filsofa, adică să se presupună că există un criteriu universal acceptabil de care discursul lor trebuie să asculte pentru a fi considerat drept adevărat. Pînă la urmă, maeştrii cei mai savanţi sînt supuşi tăcerii, cel puţin dacă sînt filosofi şi postulează împreună cu Socrate existenţa ideilor universale şi cel puţin dacă renunţă la retorica lor glorioasă **cău-tînd să fie de acord în raţiune cu orişicine**, mai degrabă decît să-şi impună gîndirea lor. Constrînşi fie să tacă, fie să se supună rigorii întrebărilor filosofice, sofistii se găsesc lipsiţi de falsa strălucire a puterii lor şi dezarmaţi. Filosoful descumpăneşte pe cei care, prin îndemînarea lor magistrală, pot, mai bine ca el, să acapareze mulţimile. Pe terenul dialogului, raţiunea perseverentă, respingînd contradicţiile, îşi dă sufletul în faţa tehnicii de manipulare, cîştigă timp pentru a submina discursurile cele mai elaborate şi mai înălţătoare, cu toate că ea ar fi învinsă în modul cel

mai tragic în focul dezbaterilor, dacă ar fi vorba de urgența aprobării a unei mulțimi.

Sofiștii (sec. al V-lea î.e.n.)

Hippias (vezi cap. 1)

Protagoras, Gorgias (vezi cap. 7)

Socrate (470-399)

Marii socratici

Academia

Platon

(427-348)

(vezi cap. 6)

Lyceul

Aristotel

(385-322)

(vezi cap. 10)

Micii socratici

Cinici

Cirenaici

Megarici

(vezi tabel p. 17)

A. A FONDA RAȚIONAL MORALA

Pentru a trezi din ignoranța lor pe maeștri, trebuie scoasă la lumină existența unei științe superioare celei a mijloacelor, adică **să se stabilească condițiile în care este posibilă o cunoaștere rațională a finalității, a scopului**. Lucrarea esențială a lui Socrate consistă deci în fundamentarea rațională a moralei, în subordonarea activității politice unor finalități, unor scopuri desemnate ca valabile pentru orice rațiune, valabile universal.

Inițiativa filosofică ce constă în a determina valori stabile într-un domeniu în care s-ar putea impune arbitrariul capriciului este cu atât mai importantă cu cât la acest sfârșit de secol V (î.Ch.), marcat de sîngerosul război peloponeziac, contemporanii lui Socrate sînt mai degrabă „demoralizați” și nu mai cred în mare lucru, nici măcar în vechea înțelepciune ateniană, ale cărei sărmane precepte pot apărea într-un totu zadarnice în fața situației absurde de atunci. „Violența răului este atât de mare încît nu se știa unde se va ajunge. (...) Nimic nu putea fi oprit nici de frica zeilor, nici de legile omenești” (Tucidide). Anume în astfel de timpuri nesigure, care în multe privințe amintesc de epoca noastră tulbure în care **contrastează progresul tehnic și criza morală**, în care societatea se atomizează și indivizii se împrăștie în căutarea neîncetată a bucuriilor trecătoare, se înscrie intervenția filosofică a lui Socrate. Contemporanilor săi dezamăgiți de Stat, ale căror credințe devin tot mai palide, filosoful le pune problema să afle după ce aleargă, ce doresc să obțină prin munca lor pătimașă și eforturile individuale.

a. Problema scopurilor

De acum, discuția se orientează **asupra scopurilor**, finalităților și nu asupra mijloacelor de acțiune, care sînt subordonate acestor scopuri. Cu răbdare, Socrate încearcă să transforme o problemă tehnică într-o problemă morală. Este vorba mai puțin de a prezenta rețetele fericirii cît de a defini conținutul ei, mai

puțin de stăpînirea mijloacelor Binelui cît despre a-i revela esența. Mai întîi trebuie să se știe încotro se dorește să se meargă și înaintea să se pună întrebarea asupra căilor prin care se ajunge la țintă. Întrebarea esențială este: **Ce este Binele?** Este o întrebare la care nu se răspunde doar dînd o simplă definiție. Așadar, **finalitatea chestionarului filosofic nu este aceea de a vorbi mai bine, ci de a face mai bine, făcînd tabula rasa din opiniile necugetate în vederea însușirii valorilor și criteriilor de acțiune.**

b. Arbitrajul conceptului

Valorile, dacă există, nu pot fi decît stabile, invariabile și universale. A te mulțumi cu opinii particulare nu înseamnă deloc a acționa rațional. Opiniile, în măsura în care sînt divergente, cuprind o contradicție privitoare la valori, ceea ce are ca efect paralizarea acțiunii. La întrebarea pusă pentru a afla **ce trebuie făcut** este absolut necesar să se răspundă cu certitudine și indiscutabil. Prin urmare, dacă Socrate discută despre valori este pentru a nu mai avea de discutat despre acestea în momentul acțiunii, cînd se va determina regula comportării noastre. Și, pînă la urmă, cărui arbitru trebuie supuse ele dacă nu conceptului. Iar conceptul este valabil pentru orice om. Trebuie deci să se caute ceea ce este bine pentru orice om, și nu simplu, ceea ce pare fiecăruia plăcut, agreabil. Paradoxal deci, a face din agreabil, din plăcut, etalonul Binelui, înseamnă riscul de a-ți dăuna pentru că este posibil să găsești plăcut azi ceea ce mîine te va îmbolnăvi! Numai determinînd ceea ce este valoros **pentru toți** se va stabili și ceea ce este valoros **pentru fiecare**. Aceasta este descoperirea fundamentală a primului filosof: universalul nu neagă particularitatea, ci o subsumează.

c. Inducerea universalului din particular

Aristotel a văzut în Socrate pe „inventatorul genial al raționamentului inductiv”. Adică, la întrebarea: Ce este Binele? fiecare răspunde – bineînțeles – exprimîndu-și opinia personală, particulară. Binele ar fi deci **și** aceasta, **și** aceea... **și încă** aceea – pentru cutare. Pentru a scăpa de caracterul contradictoriu al unei definiții

plurale a Binelui, Socrate va încerca să-l înțeleagă – din contra –, făcând abstracție de punctele de vedere particulare: Binele nu este **nici** aceasta și **nici** aceea pur și simplu, ci ceea ce aceasta și aceea au în comun. Nu este vorba de a colecta, de a sonda opiniile pentru a prinde Ideea de Bine ci de a abstrage. Or, această **mișcare dialectică** prin care eu depășesc punctele de vedere particulare pentru a mă ridica pînă la un punct de vedere universal nu neagă particularul. Dar, punctul de vedere universal este acela al Rațiunii, al *logos*-ului. A filosofa înseamnă anume a trezi partea cea mai impersonală din ființa mea și a înțelege că ceea ce-mi este cel mai caracteristic, rațiunea, este în fiecare om, ca și în mine, tot ce este mai impersonal.

Socrate este **psiholog**, „deșteptător” al sufletelor.

Ceea ce este cel mai bun în mine este ceea ce-i mai bun în oricine, este adică umanul din mine (vezi cap. 9, 3, B, b).

d. Definiția virtuții

Pentru Socrate, a se întreba ce este virtutea omului consistă în a căuta pentru fiecare **ceea ce este el ca om**. Ca urmare, termenul *areté* (care se traduce prin virtute) desemnează în mod clar pentru un grec calitatea proprie a unui lucru. De exemplu *areté* al unei săbii este ascuțișul ei, *areté* a unui pămînt este fertilitatea lui. La fel pentru om, a-și dezvolta virtutea înseamnă să-și dezvolte calitatea lui proprie, aceea care permite să se distingă de alte ființe. Iată de ce **a fi virtuos și a fi rezonabil sînt unul și același lucru**: – a se plasa în orizontul rațiunii. Iar dacă fiecare trebuie să se străduiască să fie virtuos este pentru că ceea ce se află înnăscut în om nu se dezvoltă de la sine. Aceasta ține de definiția naturii noastre ca ansamblu de facultăți pe care trebuie să le actualizăm. Și această actualizare nu se efectuează numai prin conștientizarea a ceea ce sîntem, altfel zis a *areté*-ei noastre.

Astfel, a ști ce este Binele permite să se acționeze bine; pe de altă parte, a cerceta ce este Binele înseamnă a părăsi punctul de vedere limitat de propria subiectivitate într-o mișcare de trezire spre partea cea mai impersonală a ființei sale. Fiecare cîștigă în autonomie eliberîndu-se de ceea ce este mai personal în el.

B. FORȚA ȘTIINȚEI

În măsura în care, pentru a cunoaște Binele este necesară situarea pe linia rațiunii, a-l cunoaște înseamnă a-l și face. Cu alte cuvinte, eu nu-mi pot exercita partea cea mai elevată, cea mai bună a ființei mele (aceea care mă definește ca om și care constituie *areté-ea* proprie mie), fără a fi virtuos în sensul grecesc al termenului.

a. Astfel, „nimeni nu este rău în mod voit”

Se face rău pentru că se ignoră în ce consistă excelența ființei proprii. De altfel, la drept vorbind, a dori răul ar fi o contradicție în termeni. A dori un lucru înseamnă a-l judeca drept bun. Tiranul nu se conduce rațional pentru că gândește că este bine pentru el ca pasiunile sale să triumfe. Or, **pasiunea își trage puterea numai dintr-o slăbiciune a cunoașterii**; din contră, din moment ce eu cunosc Binele, în mine se exercită rațiunea, se actualizează virtutea mea, deoarece rațiunea mea trebuie să acționeze pentru a cunoaște Binele. Prin urmare, nimeni din afară nu va convinge pe cineva că el face ceva rău: orice prescripție este deșartă pentru că nimeni nu vrea decât ceea ce el gândește că reprezintă binele său. Prin urmare, Socrate nu este nici un maestru de gândire și nici unul care dă lecții, ci este un psiholog care, prin întrebările sale, caută să-și îndemne interlocutorii spre propria lor rațiune, spre propria lor gândire. Dacă tiranul face rău înseamnă că el crede că este cel mai bine să acționeze așa: într-adevăr, el ignoră ceea ce e mai bun în el și, pînă la urmă, această ignoranță îl face nefericit. La slăbirea științei sale corespund mediocritatea și precaritatea bunurilor vizate. Căutarea neîncetată a bogățiilor și onorurilor este pentru el ocazia unor constante griji: el vrea să se bucure de ceea ce se teme în orice clipă că va pierde (vezi cap. 3). Filosoful, din contră, știe că el depinde numai de el însuși, iar nu de întâmplare, pentru a fi virtuos și pentru a-și exercita rațiunea. El este realmente **propriul său stăpîn** și prin urmare este total liber.

b. Stăpînirea de sine

În momentul morții, după ce a fost condamnat pe nedrept, Socrate își manifestă încă **enkrateia** (stăpînirea de sine): soției sale, Xantipa, care îi reproșează că s-a lăsat condamnat pe nedrept, el îi răspunde cu marea ironie a celui care-și știe libertatea inalienabilă: „Ai fi preferat să fi fost condamnat pe drept?”. Forța cunoașterii lui îi dă și forța de a muri, pentru că el își gîndea moartea mai mult decît o trăia.

Stăpînirea filosofică este, deci, mai puțin o putere asupra altora și mai mult o concentrare a sufletului în el însuși. Prin acest „dialog interior și tăcut al sufletului cu el însuși”, care este gîndirea, fiecare, ca și Socrate, poate spera să scape de tumultul obositor al lumii. Trebuie să fii stăpînul tău pentru a fi scutit de celelalte.

C. AȘA COPII, AȘA TATĂ

Precum se vede, filosofia s-a întrupat în **figura emblematică** a lui Socrate încă înainte de a fi scrisă. Or, dacă Socrate a pretins că nu a dat niciodată lecții nimănui și că nu a avut nici un discipol (contrar sofistilor), dacă lui nu i-au fost recunoscuți nici o dată fiii, filosofii care i-au urmat l-au considerat drept părinte. În Socrate mort, în imaginea lui, fiecare își va vedea tatăl. **Astfel, dintr-o singură sursă izvorăsc, încă de la început, diferite curente filosofice.**

a. Bogăția filiației

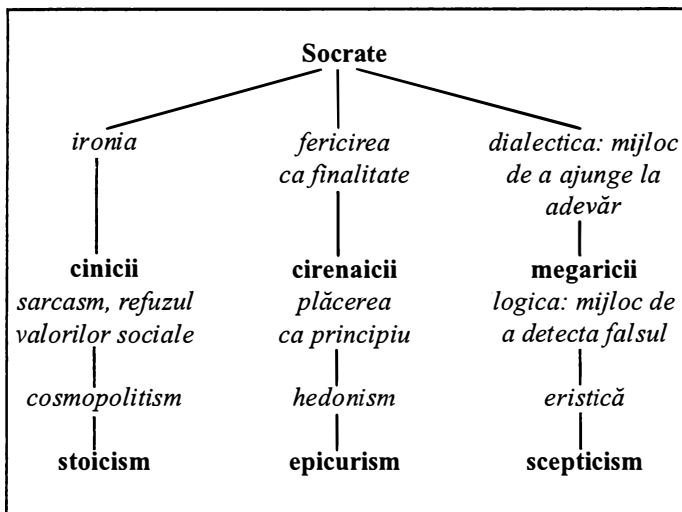
Tradițional, printre postsocratici se disting marii socratici (Platon, care fondează la Atena, Academia, și Aristotel, fost elev al lui Platon, care fondează Lyceul) și micii socratici. Această ultimă denumire este, în realitate, peiorativă. Astfel se deplînge cel mai adesea faptul că micii socratici ar fi falsificat mesajul lui Socrate. Este o asemenea acuzație legitimă, în măsura în care Socrate din *Dialogurile* scrise de Platon nu prea seamănă întotdeauna cu Socrate cel istoric (vezi cap. 6)? După cum amintește

Aristotel, Socrate cel viu părea să-și limiteze întrebările la etică, în timp ce Platon este, mai ales, autorul **unei teorii a ideilor expuse de Socrate, devenit personaj al unui nou gen literar numit „discurs socratic”**. De asemenea, în spatele interlocutorilor lui Socrate, personaj de ficțiune, se profilează uneori adversari istorici ai lui **Platon însuși**. Prin urmare, trebuie să admitem că filosofia găsește la Socrate mai mulți părinți: așa cum există mai mulți Socrate, există și mai mulți filosofi. Pentru a înțelege că această pluralitate este o bogăție și nu o limită a filosofiei, este mai convenabil să nu se falsifice mesajul micilor socratici pretinzând că ei îl falsifică pe acela al lui Socrate. O astfel de falsificare n-ar permite, prin urmare, să ne dăm seama de **fertilitatea filiației filosofice**.

b. Gînditorii denumiți „mici”

Printre aceștia se numără **cinicii, cirenaicii și megaricii**. Ei sînt mici mai ales prin mica amploare a mărturiilor ce-i privesc în comparație cu opera imensă lăsată posterității de Platon sau Aristotel. Astfel, Antistene, apropiat al lui Socrate, a cărui autoritate morală i-a inspirat pe cinici, a fost unul dintre cei mai remarcabili discipoli ai săi. La fel Aristip din Cirene, fondator al școlii din Cirene, a cărui operă a dispărut, dar care se pare că a fost un strălucit umanist (cuvînt pe care s-ar părea că el l-a inventat), căruia filosofia i-ar fi dat „puterea de a se întreține liber cu toată lumea”. Cît despre megarici, ar trebui să vedem în ei pe pionierii geniali ai unei logici a propozițiilor mai mult decît simpli discipoli care ar fi falsificat sensul îndoielii socratice, exagerînd-o pînă la ultimele sale expresii.

Este mult mai important să restituim sensul acestor trei școli care vor găsi în secolul III î.Chr. o prelungire în **stoicism, epicurism și scepticism**.



Explicație

Ironia și independența socratică în fața puterilor și bunurilor materiale sînt duse la culme de către cinici, care fac din cosmopolitism însăși imaginea libertății. Este convenabil să se evite „contrasensul”, care consistă în a interpreta înjoncțiunea, îndemnul lor expres spre autarhie, ca o simplă invitație la o închidere în sine. În această privință, Diogene Cinicul, în al său butoi, a fost considerat multă vreme ca simbol al acestei închideri în sine. Refuzul valorilor sociale este, din contră, o deschidere spre cosmopolitism.

Eudemonismul (căutarea fericirii) socratic, prin cirenaici, ia forma unui hedonism care face din plăcere dictonul acțiunii.

Dialectica devine formală odată cu megaricii. Ei sînt considerați maeștri în arta de a lega și dezlega problemele logicii.

CINISMUL

De la ironie la refuzul valorilor sociale sau revendicarea cosmopolitismului

A. CINE SÎNT CINICII?

a. Provocatori?

Cinicii sînt filosofi antichității grecești (secolele V și IV î.Chr.) care au lăsat puține texte. Anume prin această primă caracteristică recunoaștem în ei pe discipolii lui Socrate, „acela care nu a scris” (Nietzsche). Ei sînt deci, **în primul rînd, filosofi în practica lor**, care exprimă o concepție uniformă despre viață. Moștenind ironia de la maestrul lor psihagog, ei transformă zefle-meaua în artă de a trăi.

Or, ironia era pentru Socrate un simplu instrument intelectual, un fel de a-și pune interlocutorul în contradicție cu el însuși pentru a demonta propriile lui prejudecăți, pentru a trezi conștiința unei lipse de cunoaștere care să genereze o adevărată dorință de a ști. A-și ignora ignoranța, a-și cunoaște ignoranța, a-și ignora cunoașterea, a-și ști știința, acestea sînt etapele dialectice ale căror „motor” este ironia socratică. Din contră, odată cu cinicii, ironia încetează să exprime doar setea de cunoaștere pentru a deveni **sarcasm, provocare**, „sămînță de scandal”, contestare. E dorința de a lovi în conformismul înconjurător și de a demistifica valorile sociale.

b. A-ți bate joc de convenții

Dacă termenul de „cinic” din vocabularul curent semnifică astăzi imprudență și imoralitate, cinismul grec a fost, din contră, un **moralism deziluzionant**. Dacă vechiul cinism este provocator, aceasta provine dintr-o lipsă, din greutatea de a găsi printre oameni mărturii despre pretențiile, dorințele, exigențele lor. A-ți bate joc de oameni nu înseamnă a-i urî, ci a ridiculiza cultura lor, a refuza orice credibilitate comportamentelor umane care ascund

adevărată natură a oamenilor. Ei, cinicii, nu urăsc omul cu natura sa, ei nu sînt mizantropi, ei urăsc omul convențional.

Proiectul lor presupune denunțarea valorilor culturale ca pseudo-valori, ca valori arbitrare care introduc diferențe între oameni, care nasc xenofobie și fac ca omul social să uite **universalitatea naturii umane**, adevăratele valori umane, asupra cărora toți oamenii ar putea fi de acord. Insolența nu este un scop în sine: ea exprimă mai degrabă voința lor de a crea o **contra-cultură**.

B. ATITUDINEA CINICĂ (IRONIA CONVERTITĂ ÎN SARCASM)

a. A refuza binele aparent

Diogene se plimba în plină zi cu o lumînare în mînă adresînd celor ce-l întâlneau această unică întrebare: „**Unde este omul? Eu caut omul**”. Prin această paradoxală atitudine, Diogene voia să arate că omul se pierduse, uitîndu-se printre valorile lumii. Din contră, el, cinicul, este omul, deoarece s-a eliberat de lanțurile care-l fac sclav. Cum? Refuzînd toate convențiile sociale, chiar și interdicțiile fundamentale, ducînd o viață de cîine (*kunos* – în grecește), cu scopul de a dovedi adevărata natură a omului după ce a fost **dezbrăcat de artificiile culturale care îl copleșesc și îl desfigurează**.

Mesajul cinic se întruchipează în refuzul valorilor sociale:

- **alegerea sărăciei:** bogăția lui Diogene se limita la o desagă, iar casa la un butoi;
- **refuzul interdicțiilor fundamentale:** Diogene, masturbîndu-se în public, pune sub semnul întrebării problema falsei pudori;
- **refuzul de a ocupa orice loc în societate;**
- **refuzul teoriei și triumful practicii:** faptul este superior discursului. „S-a adresat unuia dintre cinici o întrebare în legătură cu mișcarea: fără a răspunde în vreun fel, el s-a ridicat și a început să meargă, demonstrînd astfel, prin fapte și evidență, că mișcarea

poate exista în realitate” (Sextus Empiricus, *Ipoteze pironiene*, III, 66).

b. A-ți bate joc de filosofie înseamnă cu adevărat a filosofa

Platon l-a definit pe Diogene ca pe „un Socrate ajuns nebun”, cu alte cuvinte, un Socrate incontrollabil, a cărui ironie ar fi devenit devastatoare. Această perfidă formulă se va întoarce împotriva lui Platon însuși, căruia Diogene îi răspunde tăios: „Ce folos aduce un om (Platon), care, deși practică de mult timp filosofia, încă nu a deranjat pe nimeni?”.

Se poate spune, deci, că cinismul deranjează în măsura în care este cu desăvârșire filosofic și se poate relua, în legătură cu aceasta, celebra cugetare a lui Pascal: „A-ți bate joc de filosofie înseamnă a filosofa cu adevărat”. Este vorba aici de a abandona falsa seriozitate a speculatorilor abstracți pentru a duce o viață cu adevărat filosofică, în disprețul valorilor luate în considerare de opinie.

C. O MORALĂ A APATIEI

Așadar, înțelepciunea ar consta în îndepărtarea de orice iluzie pentru a-ți asigura o existență fericită. Or, iluzia dintâi este iluzia omului despre el însuși, cea care abate pe om de la natură, și care se manifestă sub două forme: **metafizica**, ce conduce pe om să reflecteze asupra unor probleme fără răspuns, și **viața socială**, care produce false bunuri. Omul, artizanul propriei sale nenorociri, își poate construi fericirea renunțând la dorințele zadarnice care-l însuflețesc.

a. Autosuficiența

Apatia consistă în a nu mai răbda ceea ce nu mai poate fi răbdut; aceasta se obține prin arta de a-ți fi suficient. De aceea, **autarhia** este condiția fericirii. Alegerea austerității, frugalității, practica dietei: hedonismul cinic constă în a găsi plăcere în simpla

satisfacere a nevoilor, în a te menaja în fața lipsurilor, prin eliberarea de sub imperiul dorințelor. Antistene, de exemplu, declară că pentru a încerca o bucurie sexuală „îi ajunge prima venită”. Deci sexualitatea animală devine model pentru sexualitatea umană. Adevărata bogăție ar consta în această plenitudine, în această absență a lipsurilor, în satisfacerea nevoilor care te face liber. Tot astfel, Diogene laudă masturbăția ca expresie a autarhiei, a independenței absolute.

Și acolo, cinismul apare ca o filosofie paradoxală, care presupune o reșezare totală a valorilor. Cel ce nu are nimic este mai bogat decât bogatul care vrea să aibă și mai mult, și se teme să piardă ceea ce are. De aceea filosoful-cerșetor nu cere milă ci își reclamă propriul drept: așa cum animalul „se servește” din natură pentru a-și satisface nevoile imediate, cinicul primește fără să mulțumească. Este vorba deci de o sălbăticiune a vieții, de a face din animalitate o axă de referință și de a izgoni de la bun început plăcerea socială și tentațiile ei.

Cinicul devine un anti-Prometeu.

b. Asceza

În același timp, mai rămîne suferința care trebuie combătută reprimînd sentimentul care o face penibilă.

Se pot distinge două feluri de nenorociri: cele impuse de natură și loviturile sortii. Pe de o parte, **boala și moartea reprezintă destinul nostru**. Corpul nostru, supus unei degradări inexorabile, este mizerabil. Singura noastră măreție constă în a nu lăsa loc unor speranțe deșarte. Pe de altă parte, **fiecare este supus vicisitudinilor norocului**. Este vorba, deci, să ne așteptăm la un „și mai rău” la care trebuie să se reacționeze cu un dispreț suveran. Înțelept este acela care nu se lasă doborât de ceea ce nu depinde de el (vezi cap. 9, 3); să se rîdă de moarte ca și de un picior șchiop. Metoda cinică este deci preventivă. În prezent, e nevoie de **antrenament** pentru ca amplexarea surprizei să dispară, să impună **exerciții** care să sporească dominația asupra sinelui. Sănătatea sufletului se bazează aici pe o asceză corporală, aceasta prin mărirea independenței corpului care își antrenează voința.

Metoda constă în folosirea suferinței (pentru că aceasta nu poate fi evitată întotdeauna) chiar împotriva ei. Spre folosul tuturor, aceasta nu obligă la exerciții spirituale (așa cum preconizează creștinismul), ci numai la exerciții care, obișnuind corpul cu o viață aspră, permit sufletului să devină apatic. Înseamnă, de fapt, **a te fortifica**: să te tăvălești vara în nisipul arzător, să îmbrățișezi iarna oameni de zăpadă.

• **Naturalismul cinic se opune deci intelectualismului lui Socrate, filosoful introdus în scenă de Platon**, care definește virtutea drept cunoaștere (vezi cap. 2, A, d). Nu în înțelepciunea sufletului stă sănătatea corpului. **Voința împinge chiar rațiunea în planul secund**: modelul moral este Heracle și nu Socrate. Discursul are o importanță mai mică decât mărturia exemplului. Numai mergînd spre exces (contrar a ceea ce ne învață Platon), pierzînd orice măsură în felul de a trăi (*hybris*), numai așa virtutea va triumfa.

D. COSMOPOLITISMUL CINIC

Dacă funcția ascezei este regăsirea omului în sine, în spatele omului social, aceasta constituie o **experiență umană, făcînd abstracție de diferențele culturale**. Umanul este același oriunde.

Astfel, atitudinea cinicilor exprimă o filosofie politică coerentă. Ei se revendică drept **a-polis** (fără cetate); **a-oikos** (fără casă); **kosmopolitês**, cetățeni ai lumii. Or, deja în cetate, cinicul este în exil, deoarece patria lui este pămîntul întreg; el este acasă peste tot pentru că el nu este acasă nicăieri. Prin această detașare de orice apartenență se exprimă adevărata libertate. Nomadismul filosofic al cinicului constă în a nu recunoaște decât o singură lege: legea naturii. În *Republica*, Diogene descrie o comunitate utopică ce ascultă numai de normele naturii, aceleași pentru toți. Un refuz atît de radical al legilor arbitrare (culturale), în numele omului natural, universal, ascuns în spatele omului social, pare să anunțe în multe privințe spiritul liber al Iluminismului (vezi *Memo* nr. 2 – opoziția între dreptul natural – al tuturor – și dreptul pozitiv, arbitrar conferit și stabilit prin convenție).

CONCLUZIE

Cinismul este **filosofia omului liber**, care-și poate schimba viața oricînd, fiind propriul său stăpîn. Astfel, omul natural, care constituie idealul înțeleptului, este mai puțin omul naturii și mai mult omul omului, efect al libertății sale. De aceea cinicul nu recunoaște alte puteri asupra sa în afară de aceea a propriei sale voințe și **nu atribuie Providenței nici o funcție**. Devenirea oamenilor stă în propriile lor mîini. A fi fericiți pe pămînt și a se cruța de frica de o lume de dincolo depinde doar de ei. De aceea cinicii nu sînt militanții atei, care ar căuta să-și convingă contemporanii asupra inexistenței zeilor. De exemplu, Diogene este un **agnostic**: încrezător în capacitatea omului de a ajunge la fericire, el vrea să **reducă pe cît posibil manifestarea iluziilor și a angoaselor**. Singurătatea omului fără Dumnezeu este preferabilă unei singurătăți complete; depinde doar de mine ce trebuie să fiu, să mă aleg alegînd propria mea natură. Iată cum **dezamăgirea față de lume nu duce** – în acest caz – **la disperare**, dar invită pe fiecare om să-și vină în fire pentru a satisface riguroasa pretenție de a nu depinde decît de sine.

INFLUENȚA CINISMULUI

• Sub Imperiul roman

A devenit o filosofie foarte populară, a avut un mare succes printre săraci, meseriași, sclavi. Se pare că atunci s-a atins obiectivul intrat în centrul practicii socratice: de a constitui o filosofie vie, accesibilă tuturor și care, de la bun început, presupune mai mult o revoluție interioară decît procurarea de informații inutile.

Un cinism cultivat, opus oracolelor și acceptînd să fie scris, și-a făcut atunci apariția. Răspîndirea lui a fost considerabilă: Roma, Asia (se mai întîlnește și azi în India, la unele secte, o supraviețuire a ascezei cinice), Siria, Constantinopole. Cu toate că între timp a apărut și creștinismul, care exprimă aceeași pretenție de sărăcie, este evident că cinismul și creștinismul sînt total opuse în măsura în care, printre altele, creștinismul nu recunoaște decît adevărurile revelate și promite mai puțin fericirea pămîntească, cît mai ales împărăția lui Dumnezeu.

• În epoca modernă

Dacă pentru Montaigne, Diogene rămîne modelul omului liber, care-și păstrează tot timpul virtutea în exercițiu, numai în epoca Luminilor spiritul Revoluției se regăsește într-un **Diogene, cetățean al lumii**. Motivul **țărîinii ca piedică** este reluat și teoretizat. De asemenea, criticile privitoare la tradiție și bogăție.

Rousseau – mai ales – reia opoziția dintre omul opac al civilizației corupte și omul care se manifestă așa cum este, în transparența sinceră a propriei naturi: falsa pudoare și politețea apar la Rousseau ca expresia grimasei sociale. Nu pretinde Rousseau, în *Confesiuni*, că se angajează în exercițiul (preconizat de Diogene) care consistă în a-și reproșa sieși ceea ce se reproșează altora? Nu pretinde același Rousseau că spune totul și că arată totul? Libertatea sa, reflecțiile sale asupra naturii omenești, independența sa în raport cu Puterea, exilul său, nomadismul său, provocările sale puteau să amintească practicile și învățămintele esențiale ale cinismului, astfel încît Voltaire a mers pînă la a-l trata pe Rousseau ca „un Diogene fără lumînare” (Diogene orb) sau drept un „bastard al cîinelui Diogene”.

După cum subliniază Hegel, meritul de a fi știut să pună în scenă contradicțiile interne ale cinismului în *Nepotul lui Rameau* îi revine lui Diderot. Adică Eu, care preamăresc asceza și virtutea, și El (parazit care disprețuiește valorile sociale și duce o viață de boem) sînt mai puțin două personaje distincte decît dubla față a unui cinic: înțelept și provocator.

Megaricii preiau metoda dialectică de la Socrate. Prin inducție, arătând că justa definiție a lucrurilor despre care se vorbește nu putea să se reducă nici la o asemenea opinie și nici la o alta enunțată spontan, Socrate caută să instaureze condițiile unui discurs universal receptabil, fundamentat (vezi capitolul 2, A, c). Dar, dacă Euclid din Megara, fondatorul școlii, pare să fi rămas sensibil la finalitatea etică a artei dialogului, urmașii lui **vor lucra în principal la perfecționarea mijloacelor de infirmare a unei opinii.** Artă de a dezvoltă contradicțiile unui discurs devine, puțin câte puțin, ea însăși un scop în sine și de aceea se constituie progresiv ca o știință. Astfel, Zenon din Elea inventează raționamentul „prin reducere la absurd”, de care se va face mult uz. **Străduindu-se mai mult să respingă decât să argumenteze,** ei excelează în a pune stăpânire pe concluziile interlocutorilor pentru a extrage de aici consecințele imposibil de susținut în mod logic. De aceea megaricii se numesc în ansamblu „dialecticieni” sau „eristici” (eristica desemnează arta controversei). Când se va dori calificarea peiorativă, înjositoare, a măiestriei câștigate de megarici în arta de a încurca adversarul, se va insista mai mult pe **înverșunarea disputei,** care îi caracterizează, decât pe **exigența și corectitudinea logică** ce-i animă. Din contra, dacă se dorește să li se aducă omagiul pe care-l merită ar trebui evocată perspicacitatea mai mult decât personalitatea certăreață.

A. DE LA ARTA SOCRATICĂ A DIALOGULUI LA DISCIPLINA FORMALĂ

În secolul IV î.Chr., Școala din Megara întreprinde **conversaia artei socratice în știință formală.** Această „desocratizare” se operează încă din momentul în care întrebarea privitoare

la a ști *ce este* un lucru (problemă ontologică) este înlocuită cu întrebarea referitoare la ști cum poate fi respinsă o afirmație (problemă logică). Cu alte cuvinte, în vreme ce problema care și-o va pune un discipol al lui Platon va fi aceea de a distinge ceea ce aparține „în propriu” unei ființe de ceea ce îi aparține accidental (vezi cap. 6), pentru megarici problema va fi aceea de a descoperi eventualele lacune dintr-un enunț luat în întregul lui. Nu mai este vorba să te întrebi: „A aparține lui B?”, ci în ce condiții propozițiile ce compun un raționament pot să se înlănțuie într-un fel valid. **O veritabilă logică a propozițiilor** se substituie, deci, unei logici care privește raporturile dintre termeni. Eriștii insistă asupra rigorii raționamentelor și sfidează ceea ce s-ar putea spune despre Ființă. De altfel, se poate merge mai departe decât afirmația de identitate $A = A$? Aici se pare că se prelungesc discuțiile din timpurile presocratice. **Parmenide** (cca. 540-450), a cărui gândire se rezuma la o dublă tautologie („Numai existența există, iar non-existența nu există”), constituie pentru megarici o referință ce nu poate fi depășită. Ar trebui deci să se renunțe la a ține un discurs asupra Ființei pentru a exersa numai în vederea susținerii unui discurs coerent. Astfel, problema socratică a valorilor este abandonată din lipsă de certitudine, megaricii exploatând doar condițiile de validitate formală a discursului.

B. DE LA SUSPICIUNEA LOGICĂ LA ÎNDOIALA SCEPTICĂ

Pentru că singurul criteriu al adevărului reținut este coerența, megaricii sînt primii mari logicieni. Robert Blanché a arătat, în *Logica și istoria ei*, cum Diodor din Megara îl precede pe logicianul contemporan Lewis, și cum elevul acestuia, Philon, anunță lucrările lui Russell.

Pentru că plenitudinea și unitatea Ființei nu se pot defini decât afirmînd că „există”, acest punct este totul, și că orice atribuție este suspectă, megaricii îi anunță pe **acei filosofi care nu afirmau nimic** – pe sceptici.

Pentru ei lumea rămîne o enigmă.

a. Înțelepciunea pironiană

Fondatorul școlii sceptice este Pyrrhon (365-275 î.Chr.), contemporan cu Aristotel. Odată cu pironienii (nume dat discipolilor săi de-a lungul epocilor), virtutea filosofică, ce consistă în a se provoca reciproc, ia o întorsătură sistematică. Totodată, **această neîncredere** care se manifestase deja și la megarici, **devine odată cu Pyrrhon înțelepciune**. Ca urmare, non-discursul, ultima consecință a scepticismului, reduce la neant, la deșertăciune, orice diferență între lucruri, iar această indiferență secătuieste izvorul tuturor nenorocirilor noastre. Pentru Pyrrhon este vorba de la bun început să arate că nu există doar o opoziție între aparență, care poate fi înșelătoare, și Ființa adevărată ci că, la drept vorbind, nu există decît o aparență universală. Aparența nu este aparență a ceva, pentru că în spatele ei nu există nimic. Și, pentru că aparența nu este decît un cuvînt, despre ea nu putem spune nimic. De aceea, orice încercare de a fonda **o știință a ființei ca existență** (ontologie) este deșartă, iar toată metafizica sterilă și disperată. Este, așadar, o înțelepciune aceea de a-ți suspenda judecata proprie mai degrabă decît de a afirma ceva despre care există temeri că ar putea fi dezmințit. Afazia (lipsa de limbaj) și ataraxia (lipsa de tulburări, preocupări) sînt singurul nostru refugiu. Nu este vorba să rămîi mut ci să remarci faptul că limbajul nu trebuie să însemne aceasta mai mult decît aceea, și să știi să practici față de propriul discurs o **ironie** permanentă și salvatoare.

b. Cei cinci tropos

Argumentele lui Pyrrhon se pot grupa sub cinci titluri sau *tropos*.

1. Contradicția opiniilor. Opiniile sînt întîmplătoare: poți gîndi oricînd despre un anume lucru contrariul a ceea ce gîndește un altul. Realul este schimbare, aparență pură.

2. Regresia la infinit. Dacă există adevăr, el nu poate fi acceptat fără dovezi, deoarece nu există o „marcă” a adevărului ca aceea ce se imprimă pe corpul sclavilor și care permite să fie recunoscuți cînd aceștia evadează. Or, dacă eu aduc o dovadă,

scepticul nu o va accepta decît dacă voi dovedi dovada mea; iar aceasta va avea nevoie de o altă dovadă, la infinit. Astfel, pentru a dovedi cel mai mic lucru, ar trebui dovedit totul. Pentru a cunoaște un singur obiect, ar mai trebui cunoscut raportul său cu ansamblul universului. De fapt, noi nu cunoaștem nimic, absolut nimic.

3. Nevoia de a accepta postulate neverificabile. În nepuțința în care ne găsim de a merge din dovadă în dovadă pînă la infinit, rămînem constrînși să acceptăm fără demonstrație un punct de plecare care este doar o presupunere. Adevărul nu este niciodată garantat.

4. Dialela*. Nu se poate raționa fără a evita cercurile vicioase. Astfel, eu demonstrez că A este adevărat presupunînd că B este adevărat, și demonstrez că B este adevărat presupunînd că A este adevărat. Deci, eu cad întotdeauna într-un cerc în măsura în care demonstrez totdeauna unele propoziții prin altele, dintre care nici una nu este fondată *a priori*. Exemple de cerc vicios (dialelă prin excelență): pentru a dovedi valoarea gîndirii mele trebuie să raționez, deci să mă servesc de această gîndire despre a cărei valoare este vorba.

5. Orice opinie este relativă. Nici senzațiile noastre și nici judecățile nu sînt în măsură să ne spună adevărul, de altfel, nici falsul. Pot întotdeauna să susțin că mierea pe care o gust **îmi pare** dulce, dar nimic nu-mi permite să afirm că **și este**. Senzațiile nu mă determină să percep adevărata natură a mierii. Astfel, orice judecată asupra naturii lucrurilor este imprudentă; nici cunoașterea intelectuală și nici cunoașterea sensibilă nu ar ști să susțină certitudinea absolută. Ignorînd binele, nu se poate niciodată decît „*să faci mai bine*” într-o viață în care se caută un oarecare echilibru, în ciuda nesiguranței în care ne găsim, a binelui întemeiat pe valorile noastre. Luînd în seamă varietatea moravurilor și fragilitatea oricărei convingeri, cel mai înțelept pare deci a *urma*

* *Dialelă* – cerc vicios într-o demonstrație sau definiție; definire a unei noțiuni prin ea însăși. Cf. gr. *diallelos* – reciproc. (n. ed.)

obiceiul, adică a face ca toată lumea: fiecare știe destule pentru a trăi de la o zi la alta. Așadar, fericirea este la îndemîna noastră cu condiția să nu ne zbuciumăm în deșert și să știm să tăcem atunci cînd discuția nu duce la nimic.

Se povestește că Pyrrhon, în timpul unei călătorii periculoase pe mare, cînd pasagerii înfricoșați se nelinișteau de soarta lor, văzînd un purcel care mîncea liniștit ca și cum nimic nu se întîmpla, a exclamat: „Iată liniștea pe care trebuie s-o cîștigăm”. Și, la fel cum *manifestă el circumspecție în felul de a gîndi* și recomandă, în fața oricărei propuneri, de a privi de două ori înapoi de a-și da asentimentul (sceptic vine de la grecescul *skeptesthai*, a examina îndeaproape...), la fel *trebuie făcută dovada de reținere și detașare*, pe cît este posibil, în felul propriu de a trăi. **Inamici permanenți ai lipsei de măsură**, scepticii sînt mai ales filosofi greci.

Dacă scepticismul are limite în privința renunțării la uzul rațiunii, a se vedea uzul legitim al cuvîntului, virtutea lui esențială este aceea de a reaminti pe de o parte, că **nu se gîndește dincolo de condiția umană**, iar, pe de altă parte, că *abținerea* sau, mai radical, *suspendarea judecății*, dacă aceasta nu înseamnă renunțare, relevă adesea, în afaceri curente, un simplu bun simț pe care o rațiune prea orgolioasă îl poate oricînd corupe.

a. Aristip – fondatorul

În esență, pentru a găsi un **remediu contra relelor sufletului**, Aristip din Cirene părăsește casa părintească din fragedă tinerețe, pentru a-l întâlni pe Socrate. De la maestru el învață că este bine să trăiești „pentru mai bine” și să nu te lași atras și distrus de binele aparent. Astfel, Aristip va încerca să stabilească principiile unei activități organizate în vederea dezvoltării a ceea ce este mai bun în om. În acest sens, el este cu adevărat **moștenitorul umanismului socratic**. Totodată, afirmând identitatea dintre Bine și plăcere, el pare a fi **inspiratorul hedonismului epicurian**.

b. Cele două teze cirenaice

Se atribuie cirenaicilor două teze, de altfel, similare:

• **Plăcerea este principiul acțiunii noastre** (fericirea nefiind decât *suma* plăcerilor particulare).

• **Senzațiile sînt singurul criteriu sigur**: „Numai ele sînt infailibile. Căci, faptul că noi am percepe alb sau dulce este posibil să-l afirmăm într-un fel garantat și imposibil de respins. În schimb, este imposibil să afirmi că ceea ce produce senzația este alb sau dulce...” Cirenaicii dezvoltă, precum se vede, un **senzualism sceptic**, care, din acest punct de vedere, apropie tezele lor mai mult de cele ale Protagoras decât de cele ale lui Socrate. (vezi cap. 7)

c. Filiație hedonistă

Cirenaicii se află la originea filiației hedoniste, al cărei principal teoretician a fost Epicur. În anul 306 î.Chr. acest filosof cumpără o grădină în Atena unde, împreună cu prietenii săi, întemeiază o comunitate fericită, departe de agitațiile mondene. În final, **școala epicuriană** va fi în esență o școală a fericirii, unde toată cunoașterea este subordonată singurului scop demn de efort: a fi fericit (vezi cap. 8).

* *Eudemonism* – teorie morală conform căreia fericirea este binele suprem. Cf. gr. *eudaimonia* – fericire. (n. ed.)

Cel mai mare dintre socratici este Platon (428-347 î.Chr.).

Acest aristocrat cultivat devine la 20 de ani elev al lui Socrate, ale cărui învățături le urmează timp de opt ani, pînă la moartea maestrului, „... omul cel mai înțelept și cel mai drept al timpurilor sale”, la care a fost martor și pe care o descrie în *Apologia lui Socrate*. Platon își consacră întreaga viață filosofiei și fondează la Atena **Academia** unde se făcea cunoscută gîndirea sa. El pune în circulație o operă considerabilă, compusă în principal din dialoguri (în număr de treizeci și cinci), relatînd învățăturile lui Socrate. Numai prin Platon, Socrate cel înțelept devine Socrate filosoful. **Astfel, în măsura în care Platon se află la originea lui Socrate-filosoful, el este adevăratul părinte al tradiției filosofice occidentale.** El pune primul problema fundamentului cunoașterii pornind de la o dublă opoziție: aceea a opiniei și a Ideii, și aceea a senzației și a Științei. Astfel, Platon inaugurează un fel de a gîndi dualist, care **separă cu claritate sensibilul** (ceea ce ne este dat a afla imediat, prin simțuri) **de inteligibil** (ceea ce putem înțelege prin mijlocirea rațiunii, a *logos*-ului). Această ruptură între cele două domenii este postulatul unei tradiții filosofice numită **idealistă**.

1. IDEALISM CONTRA SUBIECTIVISM

A. CUNOAȘTEREA NU ESTE OPINIE

Opinia este nesigură, multiplă și contradictorie. Trebuie deci **să se depășească** prin rațiune opozițiile și contradicțiile dintre opinii pentru a ajunge la o cunoaștere veritabilă și reală a lucrurilor. De exemplu, pentru a ști **ce este** virtutea nu este de ajuns să se dea exemple de virtute (curaj, moderație etc.) ci trebuie definită virtutea prin ea însăși. Astfel, Platon împrumută de la Socrate **metoda dialectică**: dialogul permite să se ajungă la Idee prin depășirea opiniilor (vezi cap. 1).

Or, pentru a critica eficient opinia trebuie distrusă temelia ei care este senzația. Deci, opinia nu vizează niciodată nimic decât din punctul de vedere sensibil, al subiectivității. Întreg efortul lui Platon constă, prin urmare, în a arăta: 1. că acest punct de vedere este particular, deci fals; 2. că există, **dincolo** de multitudinea de opinii, un punct de vedere universal, acela al Rațiunii.

Este vorba deci să se dovedească că senzația nu poate fi fundamentul cunoașterii și apoi, pentru a nu se cădea în scepticism, care constă în credința că există numai puncte de vedere limitate asupra realului (și niciodată criteriul fiabil al adevărului), să se desprindă semnele adevărului.

B. SENZAȚIA NU ESTE FUNDAMENTUL CUNOAȘTERII

Platon continuă lupta angajată de Socrate contra *sofisticii*. Respingerea magistrală a tezei lui Protagoras (cap. 1 și 7) se datorează lui Platon. A considera senzația ca infailibilă, a o considera drept știință, înseamnă a identifica existența cu aparența: de exemplu, vîntul însuși și vîntul așa cum îmi apare mie, ca individ. O asemenea identificare face imposibil adevărul. Așadar, a aproba teza sofistilor înseamnă că nimic nu poate fi desemnat decât univoc. Vîntul, de exemplu, va fi rece pentru unul, cald pentru altul. Prin urmare, existența redusă la senzație se dizolvă în multiplicitatea aparențelor: totul se mișcă fără încetare, totul se schimbă. Nu se poate spune niciodată că această ființă **este**, pentru că ea va fi și nu va fi în același timp; pluralitatea manifestărilor sensibile împiedică orice referință la o stabilitate, care ar constitui esența ei. Ca urmare, lucrurile ar rămîne prinse numai în **devenire**, adică într-o succesiune de aparențe, deoarece ele ar apare de fiecare dată diferite, după subiectul care le percepe. Or, se numește **subiectiv** ceea ce se raportează la subiect în măsura în care el cunoaște și **obiectiv** ceea ce există în afara spiritului nostru și independent de cunoașterea pe care o deține subiectul gînditor, adică ceea ce este valabil pentru orice spirit. Astfel, teza lui Protagoras, după care „omul este măsura tuturor lucrurilor; pentru cele

ce sînt, a existenței lor; pentru cele ce nu sînt, a inexistenței lor”, poate fi calificată drept **subiectivistă în măsura în care aceasta afirmă că numai fenomenele reprezentate oamenilor există, și că cele ce nu sînt reprezentate nimănui, nu există.**

Platon nu poate, deci, să desprindă condițiile **obiectivității** oarecare decît folosind contra sofistilor o disjuncție, o separație fermă a existenței față de aparență. Pentru a presupune că lucrurile pot exista în ele însele, obiectiv, nu mai trebuie spus despre ele că „așa cum îți par, așa sînt”.

C. RAȚIONALISMUL ÎMPOTRIVA EMPIRISMULUI

Teza împotriva căreia se revoltă Platon și care se referă la Protagoras este empirismul; teza după care cunoașterea umană derivă în întregime din experiența sensibilă. Dimpotrivă, platonismul este un *raționalism* în măsura în care postulează independența rațiunii față de experiența sensibilă.

În timp ce **empirismul identifică lumea sensibilă cu lumea reală**, Platon le separă. Această confuzie este pentru Platon absurdă, căci, cum să numești real ceea ce **se schimbă fără încetare**? Acest empirism este deci contradictoriu în termeni, deoarece ajunge să acorde existență la ceea ce **nu este**. Logic, nu se poate susține că nimic *nu este* sau că totul devine. **Prin realitate trebuie, din contra, să înțelegem existența stabilă a lucrurilor, care se opune devenirii lor permanente.** Ce se poate deci califica drept real? Ce rămîne toată vremea identic cu sine? Nu fenomenele pe care le percep prin simț; nu lucrurile așa cum îmi apar mie, ci ideile care sînt atinse prin rațiune. Astfel, Platon este părintele tradiției raționaliste, întrucît el postulează existența unei rațiuni comune prin care fiecare atinge, dincolo de aparențele sensibile, realitățile invariabile.

2. REALISMUL ÎMPOTRIVA SCEPTICISMULUI

A. UNIVERSALISM CONTRA RELATIVISM

A pune accentul pe caracterul fluid al realității, pe curgerea neîncetată a lucrurilor, cum proceda Heraclit („Totul curge, nimic nu rămîne. Același om nu poate intra de două ori în același fluviu.”) și a nu acorda cunoașterii decît o valoare subiectivă în felul sofîștilor, conduc logic la relativism. **A fi relativist înseamnă a nega existența valorilor absolute, a criteriilor sau principiilor universale.** Astfel, legile nu sînt decît cutume variabile după țară; de asemenea, este frumos ceea ce, simplu, găsim că e frumos etc. „Totul depinde”, cum ar spune conștiința adormită a democrațiilor noastre „moderne”, sub pretext de toleranță! Or, părintele filosofiei occidentale consideră că nu totul este la fel de frumos, sau de adevărat, sau de drept, cu alte cuvinte este posibil ca, pe criterii fiabile, constante, anume pentru că sînt universale, să se țină discursuri fondate, să se afirme teze care să nu mă angajeze numai pe mine! Aceasta înseamnă a filosofa! A încerca să spui ceea ce oricine ar putea spune, făcînd abstracție de propriul punct de vedere. Nu, nu totul este la fel de frumos sau urît, de adevărat sau de fals, de bine sau de rău. Deci, **a lua punctele de vedere diferite drept echivalente înseamnă pînă la urmă o cufundare în indiferență.** De o asemenea indiferență, care azi pare adesea și paradoxal să triumfe în numele respectului și care cîștiga spiritele și pe vremea lui Socrate (vezi cap. 1), Platon s-ar fi lipsit.

B. ADEVĂRATA REALITATE

Așadar, relativismul conduce inevitabil la scepticism. Dacă toate opiniile se egalizează, dacă nu se poate spune nimic asupra obiectului, comunicarea prin cuvînt nu mai servește la nimic (vanitate a autorității cîștigate numai prin forța convingerii), pentru

că nu există nimic asupra a *ce* să se ajungă de acord. În cele din urmă n-ar trebui decît să se tacă.

Întrebarea care mai rămîne în suspensie este următoarea: cum se poate scăpa de scepticism?

Scepticismul este doctrina după care spiritul uman este incapabil să cunoască ceva cu siguranță și care conduce la necesitatea unei îndoieli universale și permanente. De aceea **Platon**, pentru a asigura o ieșire din această situație radicală, **postulează existența realităților stabile**. Adevărata cunoaștere este cunoașterea Ideilor, care sînt adevăratele realități. Cu alte cuvinte, inteligibilul este mai real decît sensibilul. Pe deasupra lumii sensibile, domeniu al opiniei multiple, schimbătoare, confuze, incapabile să furnizeze fundamente unei cunoașteri necesare (unei științe), există **lumea inteligibilă**, una și imuabilă, care cuprinde esența sau Ideile lucrurilor. Esența unui lucru este ceea ce face ca acel lucru să fie ceea ce este, natura lui, definiția lui, proprietățile sale. Trebuie să distingem **o esență** a: 1. obiectelor sensibile care nu sînt decît exemplare; 2. modificărilor superficiale și temporare care pot surveni la nivelul obiectelor (numite „accidente”).

Esențele lui Platon există în sine și sînt totdeauna aceleași: ele sînt singurele existențe reale, contrar reprezentărilor.

C. TEORIA IDEILOR

Ideea poate fi înțeleasă ca un gen sau ca un arhetip, un model.

Trei exemple de Idei:

a. Genul

Ideea de om este aceea care definește natura omului, adică ceea ce îi este propriu, dincolo de determinările de fapt (statură, țară, vîrstă). Existența acestei esențe **universale**, care transcende toate particularitățile empirice, este ceea ce ne permite să vorbim despre om, cu toate că, în experiența sensibilă, nu vom întîlni niciodată decît un om sau altul **particular**, vom avea de a face numai cu o pluralitate de indivizi foarte diferiți unii față de alții.

b. Arhetipul

Este *Ideea sau forma unui obiect*. De exemplu, un pat; paturile particulare sînt fabricate de meseriaş după Ideea de pat. Ideea este aici *regula* care-i conduce gesturile.

c. Modelul

Ideea de egalitate: Ideea prin care noi judecăm că două obiecte sînt egale între ele se deosebeşte de obiectele însele. Totuşi, relaţia de egalitate este totdeauna aceeaşi, ireductibilă la exemplele pe care le propunem. De aceea egalitatea este o Idee: datorită ei noi percepem raporturile de egalitate sau inegalitate între lucrurile sensibile. Ea este criteriul, norma, etalonul. Este, de asemenea, limpede că egalitatea este altceva decît lucrurile pe care noi le calificăm drept egale, lucruri care nu sînt decît imagini deficiente ale egalităţii în sine, chiar în măsura în care obiectele nu pot fi identificate. Totuşi, cunoaşterea prealabilă a relaţiei de egalitate este necesară pentru a gândi raporturile dintre lucruri.

- Egalitatea este deci **un model**: niciodată nu o „vedem” iar în experienţă nu întîlnim decît exemple observabile de lucruri sensibil egale.

- Fiecare desemnare o presupune: ea este **arhetipul** tuturor raporturilor de egalitate.

- Ea este criteriu sau **paradigmă**.

În definitiv, numai recunoaşterea existenţei acestor esenţe este condiţia posibilităţii unor judecăţi adevărate. Esenţa este modelul unui obiect sensibil. De exemplu, Ideea de justiţie este modelul tuturor formelor de justiţie realizate, care nu fac niciodată altceva decît că se apropie de acest model. Astfel, filosoful încercînd să constituie o legislaţie care ar putea cel mult **participa** la justiţie, arată printr-o paradigmă ce model poate fi admis pentru a putea fi caracterizat drept just. În consecinţă, el lucrează ca un pictor inspirat de Ideea de Frumos.

Aşadar în sine, în propriul său spirit, se poate găsi originalul, modelul lucrurilor sensibile, degradate la rangul de copii. Ideea are o validitate generală: ea este imuabilă, există în ea însăşi, separată şi superioară faţă de lumea sensibilă.

a. *Idealism, realism*

Platonismul este deci un **idealism** în măsura în care Ideile au o existență în sine, în afara lucrurilor care participă la ele. În același timp, pentru că **Ideile sînt singurele cu adevărat reale**, nu există nici o contradicție în a vorbi de **realismul platonician**.

b. *Dualism*

Doctrinile filosofice care postulează ruptura dintre sensibil și inteligibil pot fi, în general, calificate ca **dualiste**. Astfel, distincția fermă stabilită de către Descartes între *res extensa* (care se întinde, materia) și *res cogitans* (gîndirea), între corp și spirit, exprimă în secolul al XVII-lea o întoarcere la tradiția platoniciană, contrar învățămîntului aristotelian care a dominat Evul Mediu. Să menționăm că ansamblul dialogurilor platoniciene nu va fi tradus în latină decît la sfîrșitul secolului al XV-lea, de către Marsilio Ficino (vezi *Memo* no. 1).

c. *Neoplatonicienii*

Plotin (205-270 d.Chr.), filosof grec născut în Egipt, era un platonician atît de fervent încît îi va trece prin gînd să realizeze un proiect pentru înălțarea din ruine a unui oraș din Campania, pentru a face acolo cetatea filosofilor, care ar trăi după legile lui Platon, cei mai virtuoși urmînd să preia puterea (capitolele 1 și 2). Această cetate trebuia să se numească, așa cum se cuvenea, Platonopolis.

Plotin îl recitește pe Platon în așa fel încît ajunge să considere filosofia ca o disciplină ce permite omului asaltat de mulțimea solicitărilor sensibile să se purifice și să se reculeagă, cu toate că filosofia este tot timpul supusă riscului de a se dispersa în materia sensibilă. Filosofia se transformă în exercițiu spiritual de purificare, în **asceză**. Printr-un efort de abstracție, sufletul va avea, pînă la urmă, acces la cunoașterea pură, aceea pe care Platon o promitea în *Banchetul*, în *Phedon*, în *Phedra*. Sufletul va deveni divin contemplînd Ideile, Arhetipurile lumii. Știința lui va fi infinit

superioară celei ce se obține prin cantonarea în lumea sensibilă. Ultima etapă a acestei ascensiuni trebuie să ducă la abolirea conștiinței în unitatea pură: suprapunerea sufletului cu principiul superior, Unul sau Binele, realitate inexprimabilă, care poate fi încercată într-o **clipă de extaz**. Acest fragment infinitesimal de timp în afara timpului valorează pentru Plotin cât tot efortul unei vieți. Astfel, pentru Plotin și pentru alți neoplatonicieni (printre care trebuie citat Porphyry), **adevărata religie este filosofia**, în timp ce pentru creștinii din aceeași epocă adevărata filosofie este religia relevantă.

3. OMUL POLITIC

A. CETATEA RAȚIUNII

Adevăratul filosof este și adevăratul om politic. El singur este în măsură să pună bazele practicii politice pe terenul solid al adevărilor care pornesc de la realitatea în sine, adevăruri imuabile și indiscutabile. Astfel, Platon fondează Academia numai în vederea formării oamenilor de Stat într-o cetate ideală. Este vorba aici de elaborarea unei teorii a politicii, teorie ce lipsește atât de mult cetății dezbinată, pentru a aduce la zi, în mod rațional, valorile fondatoare și criteriile incontestabile ale acțiunii. Academia nu este agora, un loc public de dezbatere, ci spațiul fortificat de reflecție în privința scopurilor. **Cetatea filosofică nu este cetatea cuvîntului ci aceea a rațiunii**. Republica visată de Platon nu este democrația greacă.

B. CETATEA CUVÎNTULUI

a. Dezbatere și democrație

Regimul stabilit la Atena este acela al democrației directe, unde fiecare om poate, dacă pofteste, să avanseze *és méson*, la mijloc, după formula consacrată, și să-și spună părerea în privința problemelor existente. Or, Platon știe bine că nu este destul să

vorbești ca să și gîndești. Dacă fiecare are dreptul să spună ceea ce gîndește, nu toți oamenii sînt în stare să gîndească bine. **Agora nu este locul unde opinia se bazează pe rațiune, ci însuși locul coruperii sale.** În agora se spune orice, fără alegere.

Desigur, se dezbate pentru că lipsește acordul. Și lipsește acordul pentru că nu există înțelegere asupra unui criteriu universal. Problema este că dezbaterea nu se dovedește nicăieri o instanță prin care adevărul poate să iasă la lumină. Dacă nu se dezbate decît între ignorați, din această ignoranță nu se poate ieși prin dezbatere. În sfîrșit, a dezbate înseamnă a se bate, iar nu a dialoga. Agora, unde argumentele se schimbă ca mingile, este **teatrul pasiunilor**. Cuvîntul domnește aici ca un stăpîn: fiecare încearcă să-și expună viziunea proprie asupra lucrurilor și nu să-și facă ascultată rațiunea. Asemenea unui „animal flămînd”, poporul, se lasă subjugat de către cei mai convingători oratori. În cavernele întunecoase ale teatrului politic, soarele rațiunii nu pătrunde. Numai păpușarii de umbre au șansa de a se face aplaudați aici.

b. Prostia mulțimii

Mulțimea este proastă pentru că este asurzită de tribulațiile sforăitoare ale polemicii, mărginită de dorință, însetată de emoții și de actualitate. Ea ține la propriile iluzii ca la lumina ochilor. În voia mascaradei, puțini oameni au în realitate puterea de a renunța pentru a o lua pe drumul lung, dureros și abrupt al rațiunii. Numai această minoritate de înțelepți, care s-a desprins din lanțurile opiniei, este în măsură să guverneze. Numai în spațiul Academiei, printr-o abordare riguroasă a problematizării dialectice (capitolul 1), oamenii demni de cele mai înalte sarcini învață să se ridice deasupra faptelor izolate la o viziune de ansamblu, pînă la principiul care îi conduce pe toți. Or, poate fi înțeles în cetatea cuvîntului cel care folosește limbajul rațiunii? Nu se poate adresa mulțimilor ca și filosofului. Aceasta dovedește tristul sfîrșit al lui Socrate, care n-a știut să-și convingă judecătorii, obișnuiți mai degrabă să se lase convinși decît să consimtă la efortul reflecției. **Poporul este un rău judecător.** Democrația nu este bună.

INTRODUCERE: ADEVĂRAȚII DEMOCRAȚI

Văzuți de Platon, sofistii fac figură de demagogi fără scrupule. Se știe că idealismul platonician se elaborează împotriva relativismului sofist (cap. 6, 2, A). Astfel, Republica filosofică vrea să ofere adevăruri absolute *a priori*, în timp ce democrația nu recunoaște nimic ca indiscutabil.

Or, n-ar trebui ca împotriva dogmei impuse de tradiția platoniciană, să se dea dreptate sofistilor, pentru că au avut spiritul cu adevărat liber, prin refuzul lor în fața oricărei transcendente, pentru că au fost artizanii eliberării democratice a omenilor mai degrabă decît abilitii tutori ai unui popor ignorant? **Nu este oare salutar acest refuz de a accepta a priori adevărul?** Și, în fine, făcînd *tabula rasa* din tot ceea ce pînă atunci juca rolul de absolut (mituri sau tradiții venerabile), sofistii pot să apară azi ca filosofi luminați.

A. OMUL-MĂSURĂ

„Omul este măsura tuturor lucrurilor, pentru cele ce sînt a existenței lor; pentru cele ce nu sînt a inexistenței lor.”

Platon interpretează faimoasa formulă a lui Protagoras ca înșăși expresia subiectivismului, cu alte cuvinte ca un grad zero al gîndirii, care ar traduce la fel de bine formule triviale ca: „fiecare vede amiaza la ușa sa”, „fiecare cu adevărul lui”, sau „despre gusturi și culori” (nu se discută).

Or, azi se poate analiza altfel această formulă, înțelegînd că **omul**, din care Protagoras pretinde că face măsura utilului (prin „lucruri” trebuie înțelese lucrurile folositoare), nu este deloc un individ aparte, „lambda”, luat izolat, ci mai degrabă **ansamblul cetățenilor ce compun cetatea**, și din care individul „lambda” ar fi „avizat”, prudent, să-i asculte *opinia*.

Or, a fi *avizat* înseamnă a fi „**măsurat**”, „**cîntărit**”, adică dispus să „cîntărească între pentru și contra”. Formula lui Prota-

goras este mai degrabă o invitație la a evita pornirile eventual violente. Este, deci, mai convenabil să nu se aibă încredere în condamnarea energică pronunțată de tradiția idealistă împotriva sofștilor. Doar Protagoras căuta, mai înainte de toate, **să învețe virtutea cetățeanului?** Adică a unui om liber de orice transcendență, adică a unui om care nu recunoaște decît adevărul „**convenit**”, „admis” după ce a fost dezbătut. Că nimic nu este absolut adevărat nu înseamnă că nu este totuși adevărat. Simplu, este **prudent** de a-și clarifica propriile judecări în lumina judecăților concetățenilor. Anume în acest sens trebuie interpretată ideea sofistă după care totul este **convenție socială**.

B. A CONVENI CEEA CE ESTE MAI BINE

Formula lui Protagoras nu are drept consecință nimic care să constrîngă la scepticism. Ea este mai degrabă o **chemare la dezbateri în vederea punerii de acord**, prin contract, asupra a ceea ce se cuvine să se facă. Este vorba de a amplifica, atît cît se poate, propriul punct de vedere, cel mai bun fiind al celor mai mulți. Acesta este adevăratul sens al democrației: oamenii cad de acord asupra a ceea ce le convine. **Binele se definește deci explicit, ca fiind utilul determinat prin convenție.** Scopul final pentru oamenii care trăiesc împreună este de a ajunge la un acord (oricînd un subiect de revizuire) asupra a ceea ce este prudent să se facă **într-o anume circumstanță**, pentru binele comun.

Căutarea zadarnică a unui criteriu ideal al adevărului și falsului este abandonată; prevalează norma pragmatică a celui mai bun sau mai rău. Funcția sofistului este deci de a ști **să diagnosticheze** o situație particulară. Această artă pregătește, ca și în medicină, adminstrarea tratamentului. Apoi, revine oratorului misiunea de a se asigura că linia de conduită prescrisă pentru o anume situație este bine urmată. Protagoras practica în mod integru arta de a detecta scopurile cele mai bune, deci propedeutica la arta de a convinge. Pusă în serviciul unor indivizi mai puțin scrupuloși, arta de a convinge devine un veritabil mijloc de putere, așa cum o dovedește reputația istorică a sofștilor, pe care criticii platonicieni i-au „imortalizat”.

C. SENSUL MOMENTULUI POTRIVIT

Ceea ce caracterizează pe sofști și ceea ce îi lipsea dramatic lui Socrate pentru a fi salvat de o judecată fatală era atenția la circumstanțe și sensul momentului potrivit. Sofistul intervine întotdeauna la momentul potrivit. Cuvîntul lor de ordine este *kairon gnôthi*, „prinde clipa”.

Astfel, Gorgias (485-380), al cărui stil oratoric era cu atît mai eficace și „ajustat” încît se spunea în epocă „a gorgianiza” cînd era vorba de a evoca un discurs care suna perfect este cel mai strălucit reprezentant al sofștilor. El vorbea totdeauna la subiect, nu uita niciodată că se adresa unor oameni situați într-un loc (topos) și timp dat. Gorgias a înțeles că **discursul politic este întotdeauna un discurs localizat**, în timp ce gîndirea politică a lui Platon se voia utopică, fără loc. În realitate, **nu se vorbește niciodată în chip abstract pentru că totdeauna discursul se adresează oamenilor**. Geniul lui Gorgias este de a fi arătat corect că, *în abstract* se poate spune orice, dar și contrariul, că limbajul este un rău purtător de absolut. De aceea echivocitatea proprie limbajului face imposibilă orice metafizică; dar, în același timp, această echivocitate legitimează invenția retorică. Prin urmare, unica funcție a limbajului este cea practică. **Evident că înainte de toate trebuie să fie înțeles, pentru că nu se poate niciodată pretinde că se afirmă adevărul în mod absolut.**

CONCLUZIE

În timp ce idealismul platonician se construiește cu scopul de a elabora o cunoaștere absolută a Totului, sofistica lucrează la elaborarea unui meșteșug, a unei retorici care face posibilă o mai bună comunicare a oamenilor între ei. Se poate deci spune că există o morală sofistă, **o morală centrată pe omul singur**. Morala lor este **o morală cu adresă**: trebuie să nu se uite niciodată că discursul se adresează oamenilor.

La școala lui Epicur (vezi cap. 5), nu se pune problema pierderii în speculații deșarte ori a unui orgoliu al erudiției **ci doar să se dea timp de gândire celui ce merită efortul de a fi dorit**. Imaginea înjositoare a acestor desfrânați, prinși în smoala micilor plăceri desfătătoare, este foarte departe de a restitui sensul autentic al moralei hedoniste.

A. CUNOAȘTEREA CA MIJLOC ȘI FERICIREA CA SCOP

a. Omul sfîșiat

Abandonat spontaneității înclinațiilor sale, fiecare cunoaște zbuciumul ființei aflate în dezacord cu propria sa natură. Chiar dacă omul își satisface dorințele cele mai bune, sentimentul amar al oboselii și deznădăjduirii îl va curpinde ca liniștea după furtună! Astfel, „a-și crea fericirea” nu poate fi un precept, decît în măsura în care, în mod firesc, fiecare își cauzează și nenorocirea. Pentru că **omul este dotat**, contrar animalului, cu **însușirea de a-și dori mai mult decît ceea ce-i este necesar**, el este totdeauna capabil de excесе, capabil de a se exalta, de a se îmbăta pînă la suferință, de a se îmbolnăvi. Or, dacă oamenii se abrutizează, se animalizează, lăsîndu-se în voia înclinațiilor lor, este pentru că se ignoră, mergînd pînă la a-și imagina că ascultă numai de ei înșiși, că **în ei spontaneitatea, sălbăticia și natura nu coincid întotdeauna**.

b. Omul potrivit

Pentru a trăi în acord cu sine este necesară cunoașterea de sine, adică a ști în ce consistă *arété* (cap. 2, A, d), natura proprie a omului. O asemenea cunoaștere formează esențialul eticii epicuriene, care are funcția de a expune principiile după care se poate disciplina propria viață în vederea fericirii.

Atunci de ce această etică presupune o fizică? Pentru rațiunea deja enunțată, și anume aceea că **înțelepciunea implică o cunoaștere**. De aceea fizica (cunoașterea naturii) trebuie să-i poată elibera pe oameni de deșartele întrebări care-i asaltează, la fel ca etica deșartelor dorințe care-i sfîșie și-i înstrăinează. Numai eliberîndu-se de toate iluziile, poate pretinde filosofia epicuriană că ne va deschide calea fericirii.

B. FIZICA ȘI ETICA

Dacă orice plăcere este un bine prin aceea că îmi face bine, nu orice plăcere este de dorit; o mică durere poate aduce o mare plăcere (de exemplu o imensă ușurare pe care o poate aduce un leac nu tocmai plăcut), sau, o mică plăcere poate aduce o mare durere (de exemplu excesele repetate de băutură, boală gravă). Este deci necesară o îmbinare a plăcerii cu durerea (ceea ce cu siguranță animalul nu este capabil), și de a proceda la **un calcul al plăcerilor**. Hedonismul epicurian presupune deci **o reflecție, o gândire asupra condițiilor și posibilităților unei satisfacții durabile**.

Or, această reflecție întâmpină trei dificultăți:

1. este imposibilă prevederea viitorului și, deci, o pregătire în fața tuturor circumstanțelor;
2. cînd totuși o cunoaștere teoretică a principiilor unei vieți fericite ar fi posibilă, aceasta nu ar permite evitarea tuturor durerilor (tortura bolilor și întâmplările vieții politice). Pe de altă parte, nostalgia a ceea ce ne lipsește poate accentua suferința;
3. Cînd totuși vom fi protejați de loviturile dure ale sorții, ale întâmplării, cînd totuși vom fi norocoși, nu vom scăpa celui mai mare rău, **moartea**.

a. Cunoașterea naturii este terapeutică

Problema este deci să știm cum să ne eliberăm de teroarea resimțită în fața ideii de a muri. Răspunsul la această problemă etică se găsește în fizică și nu în religie. În consecință, din moment ce superstiția se hrănește din angoasele noastre (mai ales cele datorate unei suferințe), cunoașterea adevărată a naturii

le îndepărtează. Frica este numai produsul ignoranței noastre. Din contră, cunoașterea este terapeutică, ea permite corectarea judecăților eronate care sînt la originea iluziilor noastre. Or, o astfel de eliberare nu este într-adevăr posibilă decît în măsura în care iluzia nu este imputabilă simțurilor, ci judecății bazată pe mărturia simțurilor. De exemplu, a vedea un turn rotund de departe și pătrat de aproape sînt două senzații adevărate: surpriza noastră provine de la ceea ce ne-am așteptat, apropiindu-ne, de la faptul că se mai păstrează senzația de rotunjime. Nici o senzație nu este falsă: ea este tot ce poate fi în momentul în care este încercată. Trebuie, simplu, să nu se adauge la senzație vreo judecată pe care aceasta nu o implică, de exemplu: acest turn „este” rotund.

Prin urmare, **canonica** (logica pentru epicurieni) reține ca singur criteriu al adevărului și falsului evidența sensibilă – și prin aceasta, hedonismul epicurian se opune idealismului platonician (vezi cap. 2 și 6), după care **fizica** se elaborează ca știință, al cărei criteriu este senzația, iar aceasta înlătură erorile de judecată care sînt cauza neliniștilor noastre.

b. Anticipația

Iluzia esențială consistă în a aștepta altceva decît ceea ce este: de exemplu, **a aștepta** o senzație de rotunjime care rămîne senzație de rotunjime, sau mai curînd **a aștepta** o senzație de plăcere care rămîne senzație de plăcere, sau a nu înțelege că o durere poate fi un mijloc de plăcere. Toate aceste erori de judecată fac ca noi să trăim rău. A învăța să recunoști ceea ce este bine presupune aici să înveți să anticipezi bine. Astfel, teoria epicuriană a „anticipațiilor” (anticipațiile se nasc din repetarea senzațiilor care lasă în noi o amprentă datorită căreia este posibilă devansarea senzației în funcție de amintirea pe care o avem despre aceasta) permite situarea curentului hedonist pe linia materialismului. Deci, ideea de bine nu este înnăscută în om (cum postula idealismul platonician), ea este **o anticipație**, adică **o urmă materială** a unei experiențe.

Așadar, cum am putea noi să ne temem sau să dorim ceva despre care nu știm nimic? Nu poate speria și nu poate fi cercetat decît un lucru cunoscut prin anticipație. Și atunci, de ce această

teroare a morții? Pentru că ceva despre care nu avem idee (adică o anticipație), noi doar ni-l imaginăm. Astfel, **imaginația noastră face să existe ceva ce nu există** (infernul, *hadesul* unde răătăcesc fantome nostalgice după o viață trecută), religia nefiind decît efectul ignoranței noastre. **Din contră, materialismul epicurian, definind ideea ca o anticipație, ne eliberează de „angoasa” morții: de ce să ne temem atît de mult de ceva despre care nu avem idee?**

C. O TEOLOGIE MATERIALISTĂ

a. Irealitatea morții

Dacă tot binele și tot răul rezidă în senzație, moartea nu poate fi un rău în măsura în care ea este sfîrșitul senzațiilor. Pentru că nu se poate trăi propria moarte, ea este un non-eveniment: atîta vreme cît încercăm senzații, moartea nu se află aici. Obsesia noastră asupra morții provine deci dintr-o eroare și dintr-o superstiție: noi credem că senzația supraviețuiește vieții! Epicur ne eliberează de angoasă fără a ne abandona sentimentului absurdului, invitîndu-ne la o **înțelepciune care este meditația asupra vieții** și nu asupra morții.

b. Totul este materie

Tot așa, vom avea pînă la urmă o viață senină după ce vom înceta a mai crede în supranatural, adică de a trăi cu frica permanentă de „viața de dincolo”, de transcendență, de arbitrarul zeilor. Trebuie să înțelegem că totul se întîmplă după legi mecanice, să punem în acțiune o explicație rațională în stare să pună bazele unei etici. Prin urmare, fizica lui Epicur este strict materialistă, părăsind orice explicații prin Providența divină. Natura s-a născut din întîlnirea atomilor, care s-au ciocnit din întîmplare și au deviat în căderea lor rectilinie (*clinamen...*), pentru a forma conglomerate stabile. Lumea este fructul întîmplării și al necesității. Privit astfel, epicurismul anunță, fără îndoială, știința contemporană, excluzînd orice forme de explicație finalistă (vezi *Memo* no. 2). Ordinea lumii nu pornește de la vreun plan; universul nostru nu este creat, nu a fost conceput înainte de a exista. Faptul de a fi aici nu-l datorăm decît hazardului combinațiilor materiale...

c. Zei fermecați

Cu toate acestea, Epicur nu are nevoie nici măcar să nege existența zeilor. Oricum, dacă există, ei sînt fericiți, deci materiali, compuși și ei din atomi pentru a se putea bucura de fericirea lor; și oare **de ce ne-am teme de creaturi perfect fericite?** Deloc, pentru că fericirea perfectă, ataraxia (lipsa oricăror tulburări) presupune să nu-ți pese de nimic. Impasibilitatea lor implică absența oricărei intervenții în desfășurarea istoriei și a naturii. Astfel, reprezentările populare despre zei sînt greșite și antropocentriste, deoarece ele presupun zei preocupați de nebuniile noastre, zei neliniștiți!

Dacă zeii există, ei trăiesc în spațiile intercosmice unde domnește un echilibru perfect, unde atomii din care sînt compuși se reînnoiesc fără încetare. Incoruptibili și totuși materiali și vii, zeii – explică Lucrețiu – își schimbă permanent înfățișarea, dar niciodată nu dispar. Ei se complac doar, fermecați, în aceste frumoase și neîncetate metamorfoze.

Însă teologia savantă este la fel de suspectă ca și superstiția. A-ți reprezenta zeii sub formă de astre (teologie astrală), așa cum o fac școlile platoniciană și aristotelică, nu înseamnă altceva decît să hrănești din nou frica oamenilor în fața inflexibilității. Este mai bine să considerăm că astrele sînt numai foc! În fine, este mai bine să credem în mitul liniștitor conform căruia zeii trăiesc o dulce retragere, rămînînd într-o molatecă indiferență a fericirii lor! Dacă sîntem de acord cu Epicur să retragem zeilor caracterul lor implacabil și strălucitor, ar fi pentru a ne elibera de teama pe care ne-o inspiră. Oamenii, ușurați de grija salvării lor, pot în sfîrșit **să se consacre din plin fericirii de a trăi împreună.**

D. UMANISMUL EPICURIAN

a. Omul izbăvit prin rugăciune

Reprezentarea zeilor ca nepăsători, indiferenți la grijile noastre, ne-ar elibera de angoasa pedepsei. Filosoful latin Lucrețiu va relua această critică epicuriană a superstiției ca o cauză a neno-

rocirilor noastre, dar sub o formă în întregime polemică și anti-religioasă.

Deja pentru Epicur, religia este dăunătoare pentru că îl slăbește pe om. După cum nu simțurile ne înșeală ci judecățile pe care le facem pe baza mărturiilor lor, tot așa nu zeii ne fac rău sau bine, ci părerea noastră despre ei. Fiind abia perceptibili pentru spirit, în aceeași măsură trebuie să ni-i imaginăm pe zei ca inofensivi! Aceasta este marea lecție de înțelepciune a epicurismului. Omul este în întregime artizanul vieții sale și, din plin, autorul nenorocirilor sale sau al fericirii sale. „Este o prostie să-i întrebi pe zei despre ceea ce poți face singur”. **Rugăciunea ne transformă în copii, ne fragilizează, ne înveselește, ne abate de la lucrarea noastră și de la alți oameni.** O religie a solicitării îl înngenunchează pe om, îl însingurează, îl îndepărtează de umanitate mai degrabă decât îl leagă de alți oameni.

b. Omul reunit în sărbătoare

Singura religie puternică este aceea care ne leagă de semenii noștri, care ne reunește la împărțirea pașnică a bunurilor pămîntesti. Singurele culte fericite sînt cultele publice cu ocazia cărora oamenii se regăsesc. **Religia lui Epicur este o religie a sărbătorii și nu a solicitării.** Religia rugăminții este o religie a sfîșierii, a însingurării, a apatiei. Religia sărbătorii este religia înțelegerii fericite între oameni și a reconcilierii. Aceasta este o religie bună și adevărată (*religare* înseamnă în latină reunire). Acest cuvînt al lui Democrit exprimă magnific spiritul umanismului epicurian: „O viață fără sărbătoare este un drum lung fără popas”.

CONCLUZIE

Epicurismul deschide calea gîndirii moderne. Prin pozitivismul său, prin antifinalism, umanism și, mai ales, prin caracterul materialist cert al teoriilor sale, epicurismul este esențialmente animat de grija de a elibera omul de orice transcendență (fie ea a destinului, fie a arbitrariului zeilor) și de a-l vindeca de credulitatea prin care se alienează.

Împătritul remediu	Explicații
1. Zeii nu sînt de temut.	Perfecțiunea lor implică lipsa de frămîntare; ei sînt indife-renți față de treburile noastre; explicația materialistă a rea-lului prin atomism exclude orice intervenție supranaturală.
2. Moartea nu reprezintă nimic pentru noi.	Ea este sfîrșitul oricărei sen-zații.
3. Orice durere este supor-tabilă.	O durere ori este suportabilă și poate fi resimțită iar eu pot s-o suport, ori este insuportabilă și se încheie cu pierderea cunoș-tinței.
4. Accesul la fericire este ușor.	Înțeleptul știe să se mulțu-mească cu ceea ce îi este de ajuns.

La Porticul picturilor de la „Stoa poikilè”, Zenon din Citium (332-262 î.Chr.) (după ce a fost elevul cinicului Cratès) fondează școala stoică sau școala Porticului. În această privință, **primul stoicism poate fi considerat ca o sistematizare a tezelor cinice**. Cerința riguroasă de a nu depinde decît de sine, ca și critica îndreptată împotriva orașelor și caracterului pur convențional al legilor lor, pare a confirma filiația. Totuși, Zenon nu este un cinic oarecare. El este chiar mai puțin decît atît, cu toate că a urmat învățăturile lui Stiplon din Megara și desigur pe cele ale lui Diodor Cronos. Cu toate acestea, el nu poate fi considerat un „dialectician” pur. Așadar, ce este un stoic? **Nici un simplu moralist**, așa cum o dovedește renegația lui Ariston, discipol al lui Zenon, care-și manifestă dizidența declarînd că logica n-ar fi decît o speculație deșartă iar fizica ar fi dincolo de capacitățile noastre, dar **nici un simplu dialectician**, întrucît logica aparține filosofiei fără ca aceasta să se reducă la logică. Pentru stoic, **totul depinde de ceva**, totul este legat, iar această unitate este aceea a *logos*-ului, despre care el trebuie să dea socoteală prin actele și gîndurile sale.

1. UN CURENT RĂU ÎNȚELES

A. INTERPRETĂRI DISCUTABILE ALE STOICISMULUI

Există deci două interpretări reducționiste ale stoicismului: ori este înțeles ca **o simplă doctrină morală**; ori este stigmatizat ca **o dialectică deșartă, preocupată doar de rectitudinea enunțurilor sale**, pierzînd din vedere problemele esențiale. Într-un caz, ca și în celălalt, se ignoră originalitatea unui sistem care este distrus.

Astfel, cînd se subliniează primatul practicii (particulare) asupra teoriei la stoici, cînd se explică faptul că urgența convertirii

ar fi dus la o simplificare a teoriei și un dezinteres pentru speculațiile lipsite de interes practic, se falsifică sensul doctrinei. Această deformare vine din aceea că nu se ia în considerare decât legătura stoicismului cu situația istorică a Greciei aflate în criză după Alexandru cel Mare.

Interpretînd prestigiul doctrinei după necesitățile momentului, se pune accent pe:

- întoarcerea la sfera privată. Interiorizarea conceptelor cu semnificație pînă atunci politică: de exemplu, libertatea care se retrage în forul interior;

- interiorizarea concomitentă a conceptelor economice: de exemplu, bogăția care devine în întregime interioară.

Totuși, stoicii nu sînt doar niște autori de manuale, de lucrări la îndemîna oricui, a căror funcție ar fi să enunțe precepte pline de vigoare care să invite la o punere față în față cu contrariul. **Stoicismul nu este, în nici un caz, o simplă morală pentru vremuri grele.**

B. UN SISTEM NE-METAFIZIC

a. Stoicismul nu este o morală

Stoicismul nu este deloc o „morală”, în sens strict. O morală postulează o distanță, o separație între realul așa cum este și realul așa cum ar trebui să fie, cu alte cuvinte exprimă imperfecțiunea a ceea ce este. O morală presupune îndatoriri, adică efortul de a face să coincidă a fi cu a trebui să fie. Or, pentru un stoic, înțelegerea consistă în înțelegerea ordinii lumii; este o nebunie să se creadă că lucrurile ar trebui să se conformeze dorințelor noastre și să ne lamentăm, ca și cum ceea ce se întîmplă n-ar fi trebuit să se întîmple! În realitate, noi judecăm ca imperfect numai ceea ce nu ne convine; nu presupunem că „trebuie să fie” decât ceea ce dorim! Astfel, **toată nenorocirea oamenilor vine din neînțelegerea realului pe care ei preferă să-l judece după măsura așteptărilor lor, decât să-l ia așa cum este!**

Mă plîng de imperfecțiunea naturii și de nedreptățile sorții în măsura în care imaginația mea îmi învinge rațiunea. De ce nu

merge totul așa cum aș vrea? Fără îndoială, îmi spun, pentru că nimic nu este așa cum ar trebui să fie. Lumea este deci imperfectă. Concep ca dezordine ceea ce contrastează cu ordinea fantezistă a unei lumi potrivită după dorințele mele! **Lumea de față este deci rea; cealaltă este bună. Astfel de raționamente generează „moralele”. Dimpotrivă, contra a astfel de subtilități se instituie etica stoică.**

b. Materialismul stoic

Astfel, contrar lui Platon, care consideră sensibilul drept cel mai scăzut grad al existenței în favoarea lumii aparențelor (vezi cap. 6, 2), și chiar contrar lui Aristotel, care îl descalifică drept „subiect de naștere și corupție”, adică „existență în timp”, stoicii încearcă să restabilească realitatea concretă în demnitatea ei: orice realitate este corporală. Nimic nu este dincolo (*méta*) de natură (*physis*). În acest sens, **materialismul stoic se opune total idealismului platonician**, care nu recunoaște ca realitate stabilă decât pe aceea a Ideilor imuabile, a esențelor.

Mai trebuie înțeles că stoicii nu-și șlefuiesc limbajul în felul metafizicienilor, în sensul că existența se manifestă în esența ascunsă a lucrurilor. Odată cu stoicii, adevărul încetează să mai fie conceput ca o dezvoltare – *aléthéia* (în greacă). Iar limbajul devine odată cu stoicismul un simplu instrument al reprezentării, cu prețul greutății lui ontologice. Prin urmare, dacă stoicii analizează limbajul o fac ca logicieni, pentru a dovedi condițiile validității unui enunț: adevărul nu este deci mai mult *aléthéia* (dezvoltare, dezvoltare), ci o *orthotése* (rectitudine, spirit de dreptate).

Prin urmare, deoarece **sistemul lor este construit ca o reacție împotriva metafizicii**, este clar că impunerea tradiției metafizice a aruncat discreditarea asupra gândirii stoice.

2. TOTUL SE LEAGĂ

Logica nu este, ca pentru Aristotel de exemplu, un instrument pregătitor al filosofiei: ea este o parte a acesteia și anume nervul sau osatura. Ca urmare, filosofia este un tot viu și organic,

iar fiecare parte componentă asigură unitatea. Stoicii au obiceiul de a compara sistemul lor cu un animal ale cărui oase și nervi sînt logica, carnea este fizica, iar sufletul este etica. Funcția logicii este deci de a susține sistemul, așa cum o dovedește metafora cea mai explicită în care filosofia este concepută ca un ou al cărui gălbenuș este etica, albușul e fizica, iar coaja, logica!

A. IMPLICAȚIE LOGICĂ ȘI COEZIUNE FIZICĂ

Totodată, a susține raționamente coerente nu este nici un scop în sine și nici un mijloc în vederea filosofiei, înseamnă chiar a filozofa. Originalitatea radicală a stoicismului ține de faptul că logica nu este practică nici ca scop în sine (astfel se scapă de acuzațiile de pur formalism ce pot fi adresate megaricilor și, în general, filiației logiciene), nici ca simplu *organon*, un instrument, așa cum o concepea Aristotel. **Logica este filosofie.** Ce spune aceasta? Că înlănțuirea riguroasă a propozițiilor într-un raționament sugerează deja înlănțuirea fenomenelor în natură. Că în acest caz se exprimă una și aceeași ordine, un singur și același *logos*, o singură raționalitate. Astfel, implicația logică și coeziunea fizică își răspund reciproc.

a. *Sustema*

Stoicismul este prima filosofie cu adevărat sistematică, în măsura în care aceasta gîndește realul ca un tot a cărui **unitate** nu o sesizăm decît odată atinsă înțelepciunea totală. De altfel, stoicii au fost primii care au întrebuințat cuvîntul *sustema* în sensul de „sistem al lumii”. Cu toate că sînt percepute separat, din rațiuni pedagogice, ca și cum ar fi părți distincte, logica, fizica și etica, sînt toate trei, în realitate, indisolubil legate. **Totul se leagă:**

– așa cum într-un raționament, desfășurarea riguroasă a propozițiilor implicate presupune cu adevărat că în orice clipă fiecare dintre ele este legată în mod **necesar** de toate celelalte, la fel, înlănțuirea fenomenelor în natură presupune o **coeziune absolută**;

– așa cum noi exprimăm discursiv (propoziție după propoziție) ceea ce se așază logic împreună, adică ceea ce este coerent, ceea ce formează un bloc, la fel sesizăm temporal (eveniment după eveniment) ceea ce de fapt se susține fizic după **legea cosmică**;

– așa cum nu se poate deplasa sau scoate nici o parte dintr-un raționament fără ca tot edificiul logic să se prăbușească, la fel, orice eveniment ce se produce în ordinea naturii este legat în mod indisolubil de totalitatea evenimentelor (prezente, trecute și viitoare).

b. O concepție originală despre timp

Astfel, ceea ce pentru noi se manifestă într-un prezent nedeterminat există în realitate ca un tot permanent același. Originalitatea concepției stoice a timpului constă în a gândi eternitatea ca pe un **prezent total**, în interiorul căruia trecutul și viitorul se găsesc resorbite: „timpul în ansamblul lui este prezent”. Încă o dată, stoicii se desprind de metafizica platoniciană, care situează existența într-o eternitate aflată în afara timpului, transcendentă: existența nu este aici nimic altceva decât totalitatea timpului. Or, din această totalitate noi nu sesizăm niciodată, în desfășurare temporală, decât o neînsemnată parte. Totodată, această parte infimă este încă legată de totalitatea timpului printr-o necesitate absolută. Realitatea se definește deci, înainte de toate, prin **coeziunea** sa: aceea a naturii înțeleasă în totalitatea ei. Contrar lui Platon, stoicii nu concep nici o realitate suprasensibilă: pentru ei, beneficiază de stabilitate și caracter imuabil acordate singurei lumi suprasensibile de idealismul platonician (vezi cap. 6), lumea sensibilă însăși luată în totalitatea ei, adică în coerența ei. Înțelepciunea consistă, prin urmare, în înțelegerea acestei coeziuni fizice. Astfel este posibilă dezrobirea de speranța iluzorie a unei alte lumi.

Pentru ca lumea sensibilă și evenimentele vieții omenești să fie guvernate de raționalitate și de regularitatea pe care Aristotel și Platon le rezervă numai lumii supralunare, stoicii adoptă doctrina eternei reîntoarceri. Totul se leagă în prezentul total al perioadei cosmice. Întâmplarea nu mai intervine în nici un caz, în măsura în care întreaga natură (și nu doar lumea astrelor – ca în ortodoxia peripatetică) este condamnată de un *logos* și guvernată de destin.

Problema este în acest caz de a ști cum să împăcăm această doctrină a eternei întoarceri cu libertatea umană. Cu alte cuvinte, **cum să se evite triumful argumentului comod după care întreaga viață este dinainte hotărâtă și orice inițiativă este zadarnică.** Este, fără îndoială, o epocă aflată în prada descurajării, pentru că totul pare să se facă și să se desfășoare mecanic, conform neînduplecatei logici a ciclurilor. Acestei probleme, Marcus Aurelius îi propune cel mai ferm răspuns. Totul pare în mișcare din moment ce totul se integrează pasiv în curgerea timpului. **Asta înseamnă mai mult a merge la întâmplare decât a se lăsa în voia sorții.** Este vorba, din contră, de a prinde ocazia vieții prezente decât de a dispera din cauză că timpul trece. Este o nebunie aceea de a te lăsa purtat de fluxul timpului atâta vreme cât viața nu durează zece mii de ani. Înseamnă cădere în dependență a ceea ce nu depinde de noi. Or, singurul lucru care depinde de noi este acela ce nu depinde de ceva împotriva căruia nu putem face nimic. A fi indiferent înseamnă dependență de destin, contra căruia nu se poate face nimic. Deci, sînt obligat – paradoxal – să acționez într-o lume supusă necesității stricte. **A acționa nu înseamnă nici o opoziție în fața necesității și nici îndurarea ei, ci înțelegerea acesteia.**

3. ETICĂ ȘI POLITICĂ

A. O ETICĂ PARADOXALĂ

a. Hic et nunc

Dacă se cuvine să ne bucurăm și să acționăm de „aici și acum”, este firește din cauză că nu este promisă nici o viață dincolo de aceea care ne este dată în clipa prezentă. **Materialismul stoic și doctrina stoică a destinului, bine înțelese, sînt strîns legate de un optimism fundamental.** Există întotdeauna, în toate circumstanțele, un fir de acțiune posibilă. Toată nenorocirea noastră nu provine niciodată numai din ignoranța în care ne aflăm din motive ce depind de noi. A lăsa să se repete ceea ce se poate evita, sub pretextul că totul este scris dinainte, este o greșeală, este expresia însăși a alienării (ceea ce Sartre va numi rea-credință). Așadar, se poate vorbi fără teama unui anacronism, despre un **existențialism stoic**, în sensul că în singurul timp real, acela al „angajamentului” nostru, prezentul, ne este totdeauna permis să acționăm. Situația prezentă nu are în sine nici un sens; nu există situație intolerabilă în sine: singur aleg în a găsi mai intolerabilă trădarea decît tortura.

b. Totdeauna există o alegere a acțiunii posibile

„Poți ajunge să disprețuiești un cîntec răpitor, dansul sau pancrace (un exercițiu de luptă). Dacă este vorba de o arie melodică, este de ajuns să fie descompusă în notele sale și pentru fiecare să te întrebi dacă ai ști sau nu **să-i rezisti**. Pentru dans se poate utiliza o metodă asemănătoare înainte de fiecare mișcare sau figură și, la fel, pentru pancrace” (Marcus Aurelius, *Maxime*, XI). Prin urmare, nu există situații obiectiv posibile pentru libertate. Eu pot rezista întotdeauna. Nimic nu este prea puternic pentru mine! Nici chiar moartea, pe care **pot să n-o aștept pasiv**, ci s-o aleg. Astfel, sinuciderea (de exemplu a lui Seneca) subliniază din nou suprema autonomie a înțeleptului. Tradiția creștină, proslăvind virtutea umilinței, va vedea în această înțelepciune stoică expresia unei forme de „superbie”! (Din orgoliu; formula conș-

crată de *superbie** *stoică* condamnă o etică ce pretinde că disprețuiește orice transcendență și face din voință instrumentul înțelepciunii noastre).

c. *Fericire și artă de a trăi*

„A contempla viața umană patruzeci sau zece mii de ani este același lucru. Ce vei mai vedea în plus?” (Marcus Aurelius).

Așadar, nu numai succesiunea evenimentelor este cuprinsă într-un prezent total, dar și fiecare clipă prezentă cuprinde în ea infinitul timpului (ceea ce implică doctrina eternei reîntoarceri).

Fericirea este posibilă îndeosebi pentru ființele predestinate morții, dacă acestea înțeleg că fericirea nu este în durată ci în timpul prezent. A prinde ocazia potrivită înseamnă probarea fericirii, în acest moment, acest timp oportun (pe care grecii îl numesc **kairos**), când actul se acordă perfect cu evenimentul. Din contră, speranța și așteptarea unei vieți mai îndelung fericite ne subminează și ne aservesc, plasându-ne sub lovitura a ceea ce nu depinde de noi. De aceea viața celui ce-și trece timpul în așteptare sau se extenuază în dorința deșartă a unui mâine ce nu există, este – paradoxal – , mult mai scurtă decât aceea a înțeleptului care se alătură cu destinul. Regula de aur a conduitei umane este aceea de **a nu-și amîna** actele „ca și cum ar trebui să trăim întotdeauna”.

Deci, timpul poate să nu ne strivească dacă vom consimți să nu fugim de ocazia favorabilă, dacă vom ști să fim atenți la ce ni se prezintă în loc să așteptăm ceea ce ne imaginăm că trebuie să vină, dacă știm să nu pierdem legătura noastră cu momentul prezent.

B. COSMOPOLITISMUL STOIC

a. *A deține propriul rol, a îndeplini propria funcție*

A trăi în armonie cu Natura nu înseamnă altceva decât „**să trăiești după bunul plac**”. În acest sens este interpretat îndemnul

* *superbie* – orgoliu, îngîmfare; insolență [< lat. *superbia*] (n. ed.)

stoic de a-ți juca rolul, de a nu dezerta de pe scena prezentului, ca pe o invitație la compromis și, în special, la compromisul politic. Totuși, stoicii au reluat criticile cinicilor contra orașelor; și ei recunosc că legile lor sînt pur convenționale. Cu siguranță, dar această critică nu înseamnă deloc – pentru ei – părăsirea sarcinilor politice. Ba din contră, înțeleptul trebuie să îndeplinească toate funcțiile cetățenești, să-și fondeze o familie și să-și educe copiii. A-ți face datoria nu este altceva decît **îndeplinirea propriei funcții**. Astfel, datoria se exprimă aici mai mult la modul indicativ și mai puțin la imperativ. În acest sens, critica la adresa legilor nu se revarsă înspre nici un proiect utopic. Mai mult, nu este vorba pur și simplu de a se supune circumstanțelor cît mai degrabă de a acționa în limitele **rolului** pe care destinul ni l-a atribuit ca un interpret liber și demn, care nu se lasă redus la funcția sa, la personajul său, și nici nu suferă de ceea ce îl afectează. A fi stoic înseamnă a face ceea ce fac toți ceilalți oameni, dar nu ca toată lumea.

b. Lege naturală și persoană morală

Dacă cetatea ideală nu este cea fondată de legile convenționale inventate de oameni, ea există totuși în realitate. Această cetate, acest oraș este denumit de stoici **cetatea cosmică**, adică lumea oamenilor, făcînd abstracție de apartenența lor la unul sau altul dintre orașe. Pentru prima dată în istoria filosofiei este enunțată noțiunea de drept cosmic și natural, de legalitate universală. Prin justiție, stoicii înțeleg ceea ce guvernează relațiile morale ale oamenilor. Și aceste legi sînt aceleași pentru toți în virtutea coeziunii naturale.

Astfel, în timp ce cetatea platoniciană rămînea fondată pe inegalitate, cetatea stoică este fondată pe egalitate. Cetatea ideală este cetatea naturală, pentru că legile naturale se aplică tuturor și fiecăruia. Odată cu stoicismul **se naște noțiunea de persoană morală**. Omul este, vrînd nevrînd, membru al cetății cosmice înainte de a aparține la o cetate sau alta. Identitatea naturală a oamenilor ca ființe raționale pune bazele egalității lor juridice. Abia în epoca romană se va exprima însă cu claritate această idee a superiorității dreptului uman asupra oricărui drept civil.

Se va putea reține că tradiția cosmopolitică ce-și are originea în cinism (vezi cap. 3) se continuă în stoicism și triumfă în secolul al XVIII-lea cu ideea de drept universal (*Memo* no. 2, cap. 6).

CRONOLOGIA STOICILOR

Vechiul stoicism	Stoicismul mijlociu	Stoicismul imperial
Atena – Zenon din Citium (336-262) fondează o școală pe la 300 î.Chr., după ce a urmat lecțiile lui Crates Cinicul și ale lui Stiplon Megaricul.	Stoicismul se latinizează în timp ce Roma se elenizează. Diogene din Babilon (240-150 î.Chr.) ține la Roma conferințe care dezvăluie romanilor doctrina.	Școală de gândire independentă, persecutată sub Tiberius și sub Neron. Astfel, Seneca (4 î.Chr.-65 d.Chr.) se sinucide din ordinul lui Neron, al cărui preceptor a fost.
Cleantes (331-232), elev devotat al lui Zenon, dirijează școala după moartea maestrului.	Antipater din Tars , unul din numeroșii elevi ai lui Diogene din Babilon, îi succede acestuia. El se sinucide în 136.	Musonius Rufus (25-80) învață la Roma înainte de a fi exilat de Neron. Epictet (50-130) continuă lecțiile lui Musonius. Exilat în 90 d.Chr.
Chrysippe (280-210), elev al lui Cleantes, căruia îi succede în fruntea Porticului. Scrie peste 700 de lucrări. Este unul din stîlpzii școlii: „Fără Chrysippe nu era Porticul”. El dă stoicismului rigoarea sa sistematică. Opera lui se identifică cu vechiul stoicism prin intelectualismul ei.	Panetius din Rhodos (185-112), ambasador la Roma, prietenul lui Scipio; învățămîntul lui e foarte influent. Se întoarce la Atena în 109 pentru a conduce școala.	Cu Marcus Aurelius (121-180), împărat roman, vechiul stoicism cunoaște o înflorire. Ale sale <i>Maxime</i> în care se exprimă un pesimism propriu, sînt mărturia unei meditații personale care privilegiază dimensiunea etică a stoicismului, devenind pentru posteritate o regulă de viață.
	Posidonius din Apameea (135-51) a fost elevul lui Panetius. Mare călător. Maestrul lui Cicero. Operă considerabilă.	

Cînd Aristotel (384-322) sosește, venind din Stagira unde s-a născut, la Atena pentru a urma aici învățătura lui Platon la Academie, el nu are decît 17-18 ani. Timp de aproape 20 de ani, frecventează această instituție, la început ca discipol apoi ca maestru. La moartea lui Platon, abandonează Academia pentru a fonda o instituție rivală, **Liceul** (gr. *lykeion*), unde se constituie un *corpus aristotelicus*, operă imensă, constituită în esență pe note de curs, retranscrise de succesivii discipoli. Așa ne-a parvenit o **adevărată enciclopedie** care ordonează cunoștințele timpului său.

1. GENEZA EMPIRISMULUI ARISTOTELIC

A. CUM ARISTOTEL A DEVENIT ARISTOTEL

a. Un discurs asupra sensibilului

Aristotel a încetat să mai fie strict platonician din moment ce începe să-și îndrepte atenția asupra a ceea ce Platon desconsidera cel mai mult: sensibilul. În timp ce Platon ne invită să ne îndepărtăm gradual de lumea sensibilă și consideră că aici nu poate să existe o știință ideală domnind asupra sufletelor și orașelor, Aristotel se întreabă dacă este necesar să se aprecieze că, din moment ce „aceasta se mișcă” nu este demnă și de a fi gîndită (... lumea sensibilă.). Aristotel caută să știe dacă totuși nu ar fi posibil să se pună bazele unei științe a naturii. În fine, nu ar fi posibilă în universul materiei o ordine, pe scurt o raționalitate pe care Platon ar fi transpus-o în lumea ideilor sale? Trebuie oare situat inteligibilul într-o pură transcendență?

b. Reluarea tradiției „fizicienilor”

Cu această întrebare și animat de o curiozitate naturală pentru lucrurile naturii, Aristotel se eliberează de tutela idealistă fără însă a adopta calea subiectivismului, condamnat de Platon. El ar încerca mai degrabă să reia firul întrerupt al unei tradiții

presocratice care a avut intuiția confuză a unei ordini a naturii. Gînditorii care l-au precedat pe Socrate, calificați drept „fizicieni” (*physiologoi*, etimologic: „**autori ai unui discurs asupra naturii**”), încercaseră să-și reprezinte universul sub formă de cosmos, adică sub forma unei ordini (sensul grecesc al cuvîntului **cosmos**), pe care spiritul o poate sesiza. Era vorba, în fond, de „a salva fenomenele”, adică de a formula teoriile explicative ale mișcărilor fizice în acord cu observația. Astfel, Thales (secolul VII-VI î.Chr.), geometru, astronom, considerat de Aristotel ca primul dintre filosofi, este autorul unei **fiziologii** după care orice realitate provine din *arché*, sau principiu material, care este apa. Pentru alții, ca Anaximene, acest principiu ar fi aerul. Oricare ar fi primul principiu reținut, ideea genială a acestor filosofi presocratici este aceea de a fi gîndit universul ca un tot unitar, unificat, dominat numai de forțe naturale. Fiziologia lor este un materialism *avant la lettre*. Pe această linie, care urcă pînă mult înainte de Platon, și în speranța de a desăvîrși filosofia, Aristotel devine Aristotel încercînd să stabilească condițiile posibilității unei cunoașteri autentice, raționale a singurei lumi în care sîntem și ne mișcăm, a aceleia căreia i se spune „materială”.

B. CONSTITUIREA MARILOR CONCEPTE

a. *Materia și forma*

În ce lume trăim? O lume făcută din materie, firește; dar materia, așa cum se oferă experienței noastre, nu este haos. Așa cum casele noastre sînt făcute din materiale care sînt ordonate în vederea întrebuințării lor, tot astfel orice lucru din natură este compus dintr-o materie organizată. **Materia** (în grecește, *hulê*) din care este făcută o casă, la început fără formă (grămezi de pietre, mortar, lemne etc.), capătă **formă** (în grecește, *morphê*), forma unei case. Astfel, materia și forma sînt pentru Aristotel cele două principii de la care pornind existența devine un subiect individual, pe care el îl numește **substanță** (*ousia*). În experiență noi nu vom întîlni niciodată decît astfel de substanțe și nu materie lipsită de formă.

Dar materia din care este compusă o substanță particulară poate fi identică cu aceea care compune o altă substanță. De exemplu, materia din care este făcut un scaun (lemnul) este aceeași cu cea din care este făcut un anume pian. **Ceea ce face posibilă recunoașterea unei substanțe este, deci, forma particulară.** Prin formă, Aristotel nu înțelege simplu, ca astăzi, stilul sau conturul, ci ansamblul a ceea ce o substanță cu o anumită folosință particulară este menită să fie.

b. Potențialitatea și faptul

Astfel, lemnul, în calitate de materie, este, **potențial**, scaun sau pian. Numai arta meșteșugarului îl va face să devină scaun sau pian. Meșteșugarul dă formă la ceea ce există potențial; în vocabularul aristotelian se va spune că el actualizează, că el face să fie în **act** ceea ce nu era decât potențial. Aristotel explică faptul că forma este acțiunea materiei. El vrea să spună prin aceasta că forma este aceea care permite unei substanțe de a fi ceea ce este, atribuindu-i finalitatea: un scaun este **făcut pentru** a șede, pianul este făcut pentru altă întrebuințare. Așadar, Aristotel concepe materia ca pe o disponibilitate; ea este aceasta sau aceea ca potențial. Dar în experiență noi nu vom întâlni niciodată materie pură. („A simți” înseamnă de acum a căpăta formă fără materie. „Simțul este ca și ceara care primește amprenta inelului, fără fier și fără aur.”) Chiar și lemnul din care se va face un scaun și care se va actualiza în scaun se prezintă simțurilor noastre înzestrat deja cu o formă. **Tot ce se oferă simțurilor noastre este deja substanță**, ceea ce Aristotel denumeste „materii secunde” (lemn, marmură, metal etc.). Materia primă, materia primară existentă în afara diferitor materii din care sînt făcute diferitele substanțe, aceeași pentru toate, nu este capabilă de nici o experiență. **Or, natura, din care Aristotel pretinde să elaboreze știința, este numai aceea a experienței noastre: o materie care poate fi observată sub o formă sau alta. Deci, forma unei substanțe este aceea prin care noi putem s-o cunoaștem, fiind în același timp aceea prin care noi putem avea experiența.** Fizica este știința obiectelor experienței (ea este empirică). Cunoașterea a ceva a cărui experiență nu o avem este metafizică.

c. Empirismul aristotelian

Prin urmare, nu mai există, ca în cazul la Platon (cap. 6), o ruptură între sensibil și inteligibil, ci, dimpotrivă, o continuitate. În acest sens se poate opune idealismul platonician empirismului aristotelic. Aristotel vrea să-și dea seama rațional de multiplele schimbări pe care le suferă ființele, existențele așa cum ajung ele la simțurile noastre, pe baza acestor mari concepte: **materie și formă, act și potențialitate, substanță și accidente** (modificările ce pot cuprinde sau nu o substanță se numesc accidente; de exemplu, faptul că un scaun este albastru sau galben nu-i modifică deloc substanța).

2. TRIUMFUL EXPLICAȚIEI FINALISTE

A. EXPLICAȚIA MIȘCĂRII

Așadar, pentru Aristotel, forma face dintr-o substanță ceea ce aceasta este. Materia este indeterminare; este subiectul schimbării. Or, ce este mișcarea decît o trecere de la puțință la act? Deci, datorită acestor mari concepte, devine posibilă explicarea lucrurilor supuse mișcării. Totul este în a sesiza cauza acesteia.

Să pornim de la un exemplu: cutare om X este știutor de carte, dar la început era analfabet. Dacă îl consider substanță, un lucru din el rămîne permanent: materia sa. Or, nu materia de la sine a provocat acea schimbare. X ar fi putut rămîne analfabet. El era numai potențial un alfabetizat, virtualmente. Dar, pe de altă parte, un măgar este un animal ca și X, fără însă a deține cumva, prin natură, puțința de a deveni știutor de carte. **Așadar, cauza schimbării trebuie căutată în natura substanței.** Orice mișcare este actualizarea unei potențialități. Dacă o piatră aruncată în aer cade, această mișcare se explică prin natura acestei substanțe: o piatră cuprinde în ea virtualitatea de a cădea, potențialitate care poate să nu se actualizeze dacă ea este ținută pe loc. La fel, X este potențial un știutor de carte, chiar dacă el poate rămîne pentru toată viața un analfabet, în condițiile în care facultățile sale nu vor fi exersate. Sau cum se explică mișcarea astrelor?

Prin faptul că ele actualizează în ele, ceea ce le este potențial, adică în cele din urmă prin natura substanței lor: „eterul” din care sînt formate are ca natură, dintotdeauna, mișcarea. Astele se mișcă deoarece în ele sălășluiește un suflet de automișcare. Mișcarea oricărui corp natural se explică, deci, prin calitatea care îi este proprie de a putea tinde spre un scop (și care îl definește ca substanță). Un fenomen dat se explică printr-un fenomen care urmează să se întîmple.

Acest tip de explicație se numește **finalistă**. Natura unui lucru este principiul de realizare a acestui lucru, cu alte cuvinte finalitatea în funcție de care aceasta se dezvoltă.

B. FINALISMUL ARISTOTELIC

a. Cele patru cauze

Fizica lui Aristotel este **finalistă în măsura în care ea face să fie cunoscute fenomenele ca mijloace în vederea unui scop**. Mișcarea se explică în funcție de scopul în vederea căruia se împlinește. Dar acest scop este cuprins în natura lucrului și se numește „**cauză finală**”. Astfel, care este cauza acestei sculpturi, de exemplu? Este scopul în vederea căruia se îndeplinește transformarea unui bloc de marmură într-o sculptură de o anumită formă.

Cum reușește să explice Aristotel fenomenele naturale din perspectiva cauzei finale? Distingînd alte tipuri de cauze. Dacă se ia în considerare, de exemplu, o casă, atunci materialele din care este compusă reprezintă **cauza materială**. Activitatea diferitor meseriași care participă la operația de construcție a casei formează o altă cauză, pe care Aristotel o numește **cauza eficientă**. Dar, nici cauza materială (din piatră se poate face foarte bine o coloană sau o sculptură), și nici cea eficientă (lucrătorii ar putea să lucreze în vederea altui tip de locuință decît aceea pe care o construiesc) nu explică ce este această locuință anume. Această construcție datorează ceea ce este în realitate acțiunii arhitectului, care constituie ceea ce Aristotel numește **cauza formală**. Or, cauza formală poartă în ea scopul vizat, deci **cauza finală**: a realiza acel domiciliu. Cauza finală a unui lucru permite, deci,

explicarea a ceea ce este un lucru și ceea ce face ca el să fie ceea ce este și nu vreun alt lucru, altfel spus, natura sa.

b. Un model de explicație

Aristotel înțelege orice producție după acest model. Astfel, stejarul explică ghinda. Definiția dată de el omului poate fi calificată de asemenea ca finalistă, căci, a defini natura omului înseamnă a spune de ce este el făcut, altfel spus, care este funcția sa proprie. Funcția proprie omului este aceea de a gândi. Cu alte cuvinte, exercitându-și facultatea de a gândi omul își actualizează natura (vezi 3A).

Natura oricărui lucru se definește prin destinația lui (*ergon*). Deosebirea esențială dintre viu și ne-viu este pentru Aristotel faptul că ceea ce este viu cuprinde **în sine** principiul propriei mișcări, ceea ce Aristotel denumeste un suflet. Suflet și viață sînt în acest caz sinonime. Suflet semnifică „suflul vital”, ceea ce se traduce în latină prin **anima** și nu prin *animus*, care semnifică mai degrabă rațiunea. De aceea concepția lui Aristotel asupra *viului* este cunoscută sub titlul *De anima*, concepție ce se va impune aproape 20 de secole, pînă ce știința epocii clasice a zdrobit-o.

C. VITALISMUL ARISTOTELIC

a. Natura nu construiește nimic fără rost

Vitalismul este o doctrină după care materia participă la viață. Sufletul este principiul mișcării și al senzației, deci al vieții. El este în mod absolut solidar cu corpul. Sufletul dă materiei forma în care se află. Sufletul este entelehia (energia activă) primă dintr-un corp natural organizat, actul prim al unui corp avînd potențial viață. Pe scurt, sufletul-formă **animă**, însuflețește.

Vitalismul este legat de finalism. El înlocuiește o cauzalitate oarbă cu o cauzalitate care este determinată de un scop, **ceea ce înseamnă a atribui naturii o intenție**. Astfel, „natura nu construiește nimic fără rost”, în van, orice ființă naturală este produsă în vederea unui anumit scop. Frunzele sînt produse **în vederea** protejării fructului. Printr-un impuls natural, plantele fac frunze

cu acest scop și își îndreaptă rădăcinile în jos **în vederea** hrănirii. Această cauzalitate finală lucrează peste tot. Fiecare ființă cuprinde în sine un principiu de mișcare și de fixitate; ființele vii se dezvoltă și se sting (mișcare); ele procrează ființe asemănătoare lor (fixitate).

b. Funcția creează organul

Un corp este viu **pentru că** el posedă un suflet (dispariția sufletului este egală cu moartea) fără care nu ar avea decît potențial viață. Viața (sufletul) este deci **proiectul** corpului; procesul de organizare. Aristotel insistă aici asupra vitalității vieții, a spontaneității creatoare. Astfel, vitalismul lui Aristotel afirmă primatul funcției asupra organului. **Funcția creează organul**, cu alte cuvinte scopul, finalitatea explică structura (ceea ce pune în discuție biologia contemporană). Pentru Aristotel omul are mâini pentru că este inteligent.

Se va remarca faptul că ființele vii manifestă existența unei forțe vitale care scapă oricăror încercări experimentale. Ele nu sînt deci reductibile la simple fenomene fizico-chimice (*Memo no. 2*), ceea ce implică **specificitatea fenomenelor vitale**. Această concepție a durat atîtea secole, încît a trebuit așteptată revoluția galileeană pentru ca viul să nu mai fie considerat ca „imperiu într-un imperiu” – pentru a relua expresia lui Spinoza (*Memo no 2, cap.2*)

Pîna la urmă, pentru Aristotel sufletul este pentru corp ceea ce este pentru ochi vederea, adică aptitudinea de a îndeplini o funcție. Sufletul pune în mișcare organele cu care este prevăzut corpul; el este forma corpului. Or, sufletul are diverse facultăți: nutriția, reproducerea, sensibilitatea, facultatea de deplasare și rațiunea. Cu toate acestea, **doar omul are privilegiul de a poseda toate nivelurile acestui suflet complex.**

A. OMUL ESTE FĂCUT PENTRU A GÎNDI

A defini natura omului înseamnă a defini funcția lui caracteristică, aceea care-l distinge de toate celelalte ființe: gîndirea. Așa se face că Aristotel definește o substanță prin forma care-i este proprie și care poartă în sine propria finalitate. Pentru Aristotel a spune că **este în natura** omului de a gîndi și a spune că omul este **făcut pentru** a gîndi reprezintă unul și același lucru.

A răspunde la întrebarea privitoare **la cunoașterea a ce anume va face din viața sa, presupune că se știe scopul ultim al omului**. Totul este să știi ce viață îmi permite cel mai bine să-mi exercit natura. O viață de muncă? **Munca deformează corpul și sufletul**. Este o activitate alienantă (în sensul etimologic) în măsura în care este o activitate **în vederea alteia**, o activitate care nu este ea însăși propriul ei scop final. Muncești **pentru** a supraviețui. O viață de joc? Cu atît mai puțin. Sclavii se joacă de asemenea pentru a se distra, pentru a se odihni după muncă. **Jocul nu-i decît relaxarea sufletului și corpului**. El nu poate fi considerat un scop în sine (el este adesea **doar un mijloc de recuperare**). Și atunci, dacă în muncă se pierde viață pentru a o cîștiga, și dacă în joc (ceea ce azi se numește timp liber) nu se face nimic decît a te destinde, care viață este demnă pentru om?

Răspunsul lui Aristotel la această întrebare este acela al unui umanist, care concepe omul în demnitatea lui de om: liber, niciodată aservit la activități care-l înstrăinează de el însuși.

B. SKOLÊ

Omul nu este cu adevărat om decît în **acest interval de timp eliberat de orice fel de constrîngeri exterioare**, pe care Aristotel îl numește **skolê**. Există obișnuința de a traduce *skolê* prin răgaz, timp liber, dar trebuie făcută distincția între sensul aristotelic al acestui termen și cel care i se atribuie azi. Răgazul nu este deloc un joc, ci un timp liber în sensul plinar, adică **timp**

dintr-o activitate care este ea însăși propriul său scop. O activitate este alienantă atunci când se efectuează în vederea alteia (*alienus* = altul, în latină). De exemplu, muncești pentru ca să te hrănești. Dar, un om este liber când în activitatea lui nu se pierde și nici nu se uită, ci se împlinește, **se formează.** Timpul pentru *skolê* este consacrat **formării esenței mele,** adică dezvoltării a ceea ce în mine este cel mai bun: *logosul*.

Dacă învățarea muzicii trebuie să intre în educația omului liber, este pentru că muzica dezvoltă în el **sensul armoniei.** Același lucru se poate spune despre desen (care dezvoltă sensul perspectivei) și despre gimnastică. În această ultimă practică nu există nimic sportiv în înțelesul actual! Sportul nostru deformează (există și o „medicină sportivă”), el este spectacol, dar niciodată timp liber în sensul aristotelic. Gimnastica, în sensul grecesc (și nu sovietic!), este ea însăși propriul ei scop în măsura în care dezvoltă **sensul înăscut al măsurii** care este în noi.

Așa se constituie umanismul aristotelic, care invită pe fiecare la cel mai bun exercițiu posibil de activitate cu adevărat umană. „Pentru om, Binele consistă într-o activitate a sufletului în acord cu perfecțiunea sa”. Pentru noi, înseamnă **să ne formăm atât cât putem, să actualizăm potențialul.** Așa cum plăcerea este finalizarea actului, fericirea este încoronarea vieții consacrate dezvoltării sufletului nostru intelectual.

C. ÎNȚELEPCIUNE ȘI PRUDENȚĂ

a. Fericirea în măsura posibilului

Trebuie timp pentru a împlini viața, *ergon* (destinația sa), pentru a actualiza propria umanitate. „Cu o rîndunică nu se face primăvară și nici măcar o zi (de primăvară) și, cu atât mai mult nu se atinge fericirea într-o zi și nici într-un timp scurt”. Plăcerile care nu durează, ca acelea procurate de onoruri, nu constituie fericirea unei vieți. Desigur, Aristotel știe bine că fericirea depinde în parte de un **concurs avantajos de împrejurări** (vezi cap.3). El nu proslăvește nici asceza la modul cinic (vazi cap. 3) și nici rigorile stăpînirii de sine în manieră stoică (vezi cap. 9). Și aici el dă dovadă de *realism*: un mizerabil cocoșat, abandonat

de toți și fără copii, nu ar ști să fie fericit. Totuși, este mai puțin vorba să speri pasiv și să te bazezi pe circumstanțe, cât mai ales este vorba de **să știi „să guști clipa”**, adică să fii capabil să te sustragi instabilității hazardului. Or, nu mai degrabă contemplația ne eliberează de capriciile sorții? În ideal da, cu siguranță, dar Aristotel știe bine că **omul nu seamănă cu zeii decît atît cît este posibil**. Desigur, valoarea mai mult pentru om ca el să se mulțumească să fie înțelept, dar, de fapt, el este mereu împins spre contingentă. Astfel, pentru a-și asigura o viață fără neazuri, omul ar trebui să trăiască cu prudență, calitate definită ca **îndemînare a omului virtuos**.

b. Moralitatea obiectivă

Ni se oferă astfel o **altă imagine posibilă a perfecțiunii umane**, aceea care consistă, în această lume plină de imprevizibil, în **a nu se lipsi de Bine**, de a acționa „în felul în care trebuie și atunci **cînd trebuie**”. Înțelepciunea aristotelică se sustrage oricărei bănuieli de intelectualism: contrar a ceea ce afirma Platon, „a cunoaște Binele nu înseamnă că este necesar a-l și face”. Pe de altă parte, Socrate, lăsîndu-se condamnat, a preferat justiția ideală justiției reale. Or, moralitatea nu se poate hrăni din eșecuri. „Nu este permis să fii nedrept chiar dacă scopul este bun”. Așadar, ne revine datoria de a asigura succesul Binelui evitînd imprudența și uzînd și de îndemînare (chiar și împrumutînd de la sofîști retorica lor pentru a-i combate pe propriul teren). De aceea ferirea cere, în afară de unele favoruri divine, nu numai ca eu să doresc Binele ca finalitate, dar și să înțeleg potrivirea mijloacelor propice realizării sale.

BIBLIOGRAFIE

Despre Socrate și socratism

Jean Brun, *Socrate*, coll. „Que sais-je?“, nr. 899, PUF, Paris, 1995.

Francis Wolff, *Socrate*, coll. „Philosophies“, PUF, Paris, 1985.

Despre cinici

Marie-Odile Goulet-Cazé, *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Le Livre de Poche, Paris, 1992.

Despre sceptici

Les Sceptiques grecs. Textes choisis, coll. „Sup“, PUF, Paris, 1989.

Despre epicursim

Jean Brun, *L'Épicurisme*, coll. „Que sais-je?“, nr. 810, PUF, Paris, 1991

Geneviève Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, PUF, Paris, 1975.

Despre stoicism

Émile Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, PUF et Gordon and Breach, Paris, 1951.

Victor Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris, 1989

Les Stoïciens (sous la dir. de P.-M. Schuhl), coll. „La Pléiade“ Introduction à l'étude du stoïcisme par É. Bréhier, Gallimard, Paris, 1962.

Despre sofiști

W.K.C. Guthrie, *Les Sophistes*, Payot, Paris, 1976.

Les Sophistes, fragments et témoignages, coll. „Les grands textes”, PUF, Paris, 1969.

Despre Platon

François Chatelet, *Platon*, coll. „Folio”, Gallimard, Paris, 1989.

Platon par lui-même. Textes choisis par Louis Guillermit, Garnier-Flammarion, 1994.

Despre Aristotel

Aristote, Physique et métaphysique, Morale et politique, L'Analytique, Anthropologie. Quatre tomes de textes choisis, coll. „Les grands textes”, PUF, Paris.

Pierre Aubenque, „Aristote”, in *Histoire de la philosophie*, vol. I, coll. „La Pléiade”, Gallimard, Paris, 1969-1974.

Lucien Jerphagnon, *Histoire de la pensée. Antiquité et Moyen Age*. Le Livre de Poche, Paris, 1989

*

* *

Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor* (trad. C.I. Balmuș), Ed. Academiei, București, 1963

Bun de tipar: 1997 • Format: 1/16 (54x84)



Tipărit la Imprimeria *Institutului European pentru Cooperare Cultural-Științifică* Iași • Str. Cronicar Mustea Nr. 17 • C.P. 161 • Cod 6600 • Tel. 032-233800 • Fax: 032-230197

Seria MEMO propune sinteze privind domenii ca: economie, finanțe, comerț, filosofie, istorie, diplomatie, lingvistică, estetică etc.

Lucrările au o întindere rezonabilă (cca. 100 de pagini) și se adresează marelui public, fiind scrise într-o limbaj accesibil, cuprinzând (unde este cazul) indici de termeni, bibliografii minimale și note explicative.

Sumarul lucrării

- | | |
|----------------------------|-----------------------------|
| 1. Interogația socratică | 6. Idealismul platonice |
| 2. Înțelepciunea socratică | 7. Umanismul sofștilor |
| 3. Cinismul | 8. Epicurismul |
| 4. Megaricii și scepticii | 9. Stoicismul |
| 5. Cirenaicii | 10. Moștenirea aristotelică |



INSTITUTUL EUROPEAN

ISBN 973-586-087-2