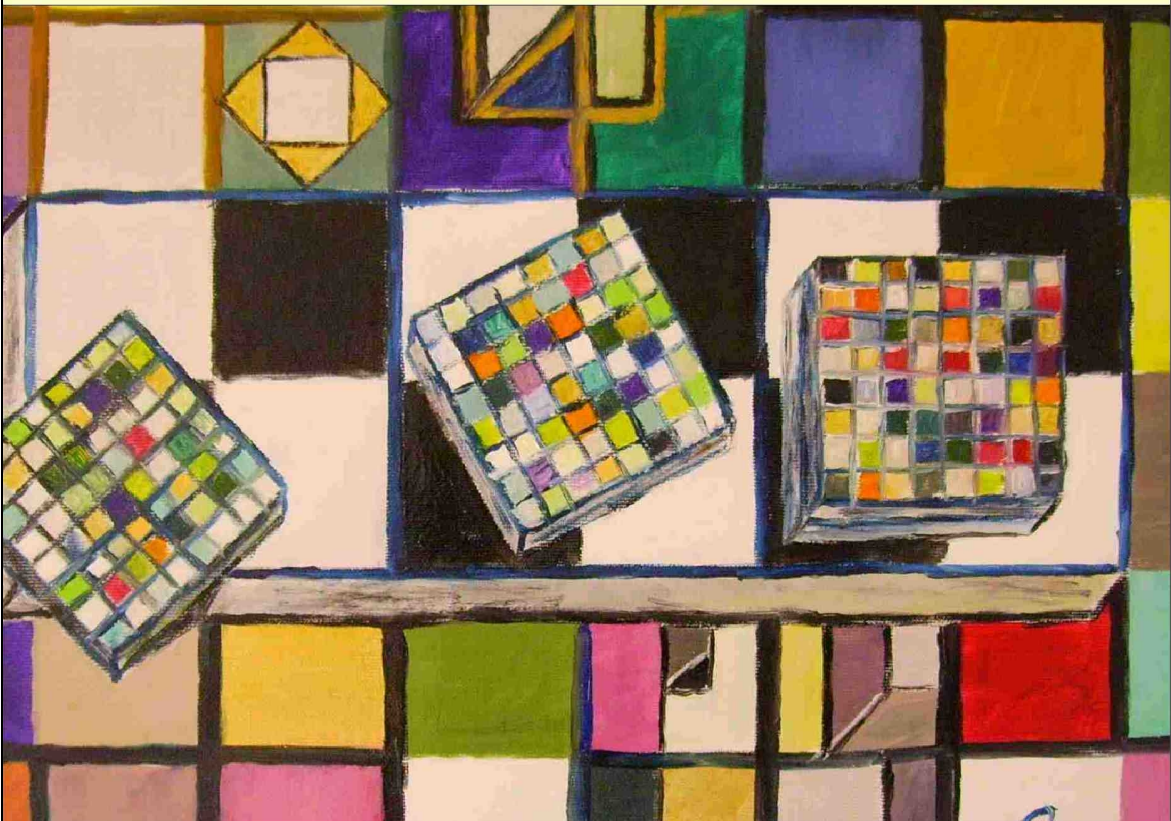




**Fericirea, suferința,
plăcerea și „indiferența”**



Radu Lucian Alexandru



Radu Lucian Alexandru
Fericirea, suferința, plăcerea și „indiferența”

2013 © Copyright deținut de Radu Lucian Alexandru.
Toate drepturile rezervate.

E-mail: radu.lucian.alexandru@gmail.com
Web page: radu-lucian-alexandru.blogspot.ro

Ilustrația copertei: Radu Lucian Alexandru

Alba Iulia
2013

Cuprins

Introducere	8
1. Precizări introductive	8
2. Scopurile cercetării	10
3. Tema de cercetare	10
4. Despre necesitatea demersului critic în știință și filosofie	11
4.1 Particularul și generalul	11
4.2 Etica și „știința pozitivă”	13
4.3 „Critica neiertătoare”	14
4.4 Probleme de traducere, reformulare și interpretare	15
4.5 Dezvoltarea „spiritului critic”	16
5. Umore și ironia	17
I. Fericirea la Aristotel	19
1. Introducere	19
1.1 Precizare introductivă	19
1.2 Rezumat	19
1.3 Contextualizare	20
2. Aspecte ale eticii lui Aristotel	22
2.1 Scopul și scopurile	22
2.2 Binele	24
2.3 Individ și comunitate	25
2.4 Plăcerea	26
2.5 Fericirea	26
2.6 Virtutea	28
2.7 Mijlocul	29
2.8 Moralul și intelectualul	30
2.9 Cumpătarea și vitejia	31
2.10 „Înțelepciunea de mijloc”	32

2.11 „Stările laudabile mijlocii recomandate de un înțelept”	33
2.12 „Părțile psihicului”	35
2.13 Mânia, vitejia, adevărul	37
2.14 Cumpătarea în general și cumpătarea ca mijloc/ medie	39
2.15 Dreptatea și egalitatea	41
2.16 Alegerea	42
2.17 Puținul și lipsa	45
2.18 Alegerea morală și virtuozitatea	46
2.19 „Culmea mijlocie/ medie”	47
3. „Nefericiții” lui Aristotel:	49
3.1 Copiii	49
3.2 Glumeții, cheflii și jucătorii	51
3.3 Femeile	52
3.4 Sclavii	52
3.5 Muncitorii salariați, agricultorii, meșteșugarii și negustorii	55
4. Rațiunea, cugetarea, contemplarea, intelectul și înțeleptul	58
5. Eudaimonia	62
6. Concluzii	63
II. Filosofia buddhistă și „problema” suferinței	65
0. Abstract	65
1. „Adevărul despre suferință”	65
2. „Dukkha”	66
3. „Diagnosticul” și „tratamentul”	67
4. Dorința	69
5. „Reîncarnarea”	72
6. Nirvana	73
7. „Suferința trupească și cea sufletească”	74
8. „Calea cu opt brațe”	77
9. Concluzii	78

III. Plăcerea lui Epicur	80
1. Universul	80
1.1 „Nimic”, „ceva” și „orice”	80
1.2 „Atomii” și „corpurile compuse”	82
1.3 Infinitul	84
1.4 Corpurile și vidul	86
1.5 „Surse de inspirație”	87
1.6 Cerul și pământul	87
2. Zeii	88
3. Sufletul	91
4. Moartea	92
4.1 Moartea altora	92
4.2 „Teama de moarte”	92
4.3 „Privația de senzație” și somnul	94
4.4 Moartea și nașterea	95
4.5 „Idei plăcute”?	96
4.6 Perspectiva propriei morți	97
4.7 (Ne)întâlnirea cu moartea și nemurirea	98
4.8 Existența morții	98
4.9 Încetarea definitivă a funcționării unui întreg/ sistem existențial	100
4.10 Cauzele morții	101
4.11 Legătură și simțire	102
4.12 Experimentarea începutului „procesului morții”	102
4.13 „Omul care nu cere neapărat să trăiască”	103
4.14 „Legături cu moartea”	105
5. Plăcerea și fericirea	106
5.1 Plăcerea lui Aristip	106
5.2 „Suma tuturor plăcerilor”	108
5.3 „Starea de bine”	109
5.4 „Bucuria” lui Democrit	110
5.5 „Fericirea” înțeleptului torturat	111
5.6 Cele trei „semnale”	112

5.7 „Desfătărilor senzuale”	115
5.8 Plăcere și/ sau înțelepciune (/ prudență)?	116
5.9 Virtutea și plăcerea	118
5.10 Multiplicitatea și complexitatea	120
6. Nevoile și dorințele	121
6.1 Mâncăruri, onoruri și statui	121
6.2 Valoarea	123
6.3 Satisfacere și insatisfacție	123
6.4 Dorința sexuală	124
6.5 „Supraviețuirea filosofică”	125
7. „Neplăcerile” lui Epicur	127
7.1 Femeia și căsătoria	127
7.2 Copiii	129
7.3 Politica	130
8. Înțeleptul	131
9. Prietenia	131
10. Concluzii	132
IV. „Indiferența” stoicilor	133
0. Precizări introductive	133
1. Virtutea, scopul și folosul	134
2. Bunurile sufletești	138
3. Binele, răul, indiferentul și preferabilul	141
4. Înțelesuri ale indiferenței și indiferentului	146
5. „Fără diferență”?	149
6. Binele și non-binele („răul”)	150
7. Indiferență sau preferință?	154
8. Ceea ce depinde de stoic	155
9. Rațiunea și intenția	162
10. Interiorul și exteriorul	168
11. Pasiunea, apatia și indiferența	174
12. Plăcerea și durerea	176

Cuprins

13. Intenția și acțiunea	183
14. Indiferența și intenția	185
15. Îndatoririle indiferente	189
16. Bogăția și sărăcia	191
17. Viața și moartea	192
18. Obsesia morții	198
19. Omul înțelept	206
20. Libertate și sclavie	214
21. Concluzii	218
Concluzii	220
1. Rezumat	220
2. „Înțelepciunea” antică	221
3. „Etica Armoniei”	224
4. Binele și răul. „Starea/ senzația de bine” și „starea/ senzația de rău”	229
5. Virtutea	233
6. Scopurile vieții	235
Bibliografie	240

Introducere

1. Precizări introductive

În această lucrare sunt prezentate și analizate critic diferite aspecte importante ale unor concepții etice antice, anume cele specifice lui Aristotel, buddhismului, lui Epicur și stoicismului. Aceste concepții sunt abordate din perspectiva a patru repere majore ale moralei (antice): fericirea, suferința, plăcerea și „indiferența” – fiecare dintre ele având o importanță mai mare sau mai mică în cadrul celor patru viziuni etice, alături de alte aspecte ale moralei cum sunt cele de „bine” și „rău”, „virtute” și „viciu”, „folos” și „armonie” etc.

Nu am avut în vedere, în mod direct, realizarea unei „prezentări de manual” (a vieții autorului, a operei în ansamblu, a viziunii lui morale...), ci am urmărit mai mult o abordare critică a textelor etice supuse analizei. Această critică a presupus însă, în mod evident, și o prezentare prealabilă cât mai corectă și mai fidelă a poziției criticate – prezentare pe care am preferat să o realizez, de obicei, prin alegerea unor citate din operele autorilor vizați sau/ și a unor citate din alți autori care le-au prezentat/ analizat primilor doctrina și, mai rar, prin prezentarea „rezumată” a acestei poziții. De asemenea, anumite aspecte biografice au fost menționate, atunci când ele s-au dovedit a avea o oarecare relevanță pentru (și în legătură cu) ideile susținute de un autor sau altul.

O astfel de „prezentare de manual” a fost făcută, cu mai mult sau mai puțin succes, de foarte mulți autori până în prezent – însă „aspectul critic” pe care îl putem găsi în aceste „prezentări” a fost și este, de cele mai multe ori, superficial și grăbit... sau chiar este evitat, aproape în întregime, cu o maximă „delicatețe”... De multe ori însă, „munca de cercetare” este mult mai potrivită „criticii” decât „reproducerii” (didactice) a spuselor unui autor sau altuia. Progresul (atât cât este posibil în filosofie) se face, la fel ca în știință, mai ales prin corectarea erorilor și nu prin re-prezentarea lor relativ necritică...

(Bergson: „*Pentru a repeta, pentru a imita, pentru a te încrede, este suficient să te lași în voia lucrurilor; căci doar critica necesită efort.*”¹)

(Teodor Vidam: „*Simularea, imitația, mimetismul, ajută la conservare, la imaginea a ceea ce vrea să pară cineva, dar nu la o înfăptuire de ordin creativ.*”²)

1 Bergson, Henri, 1992, *Cele două surse ale moralei și religiei*, Editura Institutul European, Iași, p. 134.

2 Vidam, Teodor, 2007, *Dimensiuni ale eticii comunicării și mass-media*, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, p. 21.

Data fiind întinderea subiectelor abordate, am insistat mai mult pe o bibliografie „primară” decât pe una „secundară”... De altfel, o parcurgere „completă” a unei bibliografii legate de etica lui Aristotel, Buddha, a lui Epicur sau a stoicilor ar fi destul de dificil de realizat, într-un timp rezonabil, dată fiind mărimea considerabilă a acesteia...

Acestea fiind spuse, se prea poate ca anumite critici făcute acestor autori să semene cu critici formulate și de alții (lucru uneori subliniat prin citate elocvente – anume, atunci când ele mi-au fost cunoscute) și este posibil și ca anumite critici să fie chiar originale, aducând un plus de lumină în înlăturarea greșelilor de percepție și raționament specifice anticilor luați în considerare.

Sunt prezentate, pe cât e cu putință, „vorbele autorului” sub forma unor citate și, foarte rar, a unor reformulări, din grija de a nu i le „denatura” în cursul demersului critic și pentru a crea astfel posibilitatea unei „analize pe text” cât mai exacte și mai detaliate.

O parcurgere a citatelor selectate, în cele mai multe cazuri, îl poate familiariza relativ bine pe cititor cu poziția autorului studiat, atât din prisma propriei sale opere, cât și din prisma altor cercetători ai operei sale, care au prezentat în sinteză anumite aspecte ale acesteia.

Am încercat deci, pe cât posibil, să identific punctele principale ale unui „sistem etic” și să le analizez cât mai detaliat corespondența lor posibilă cu realitatea evidenței, posibilele contradicții, coerența internă, claritatea exprimării și profunzimea expunerii.

Vechimea textelor abordate și, uneori, lipsa unor surse mai complete de documentare asupra operei unor autori, precum și problemele legate de traducere pot ridica numeroase dificultăți de înțelegere și interpretare, dar, în această lucrare, nu mi-am propus să aflu „ce a vrut să spună autorul” atunci când nu e prea clar „ceea ce el a spus”, ci doar să analizez critic textul lui (respectiv alte texte scrise în relație cu acest text), în forma (sau formele) în care el a ajuns să-mi fie cunoscut...

Și de multe ori, oricât de bine intenționat aș fi fost, am putut constata, în textele studiate, o mare doză de incoerență, neclaritate, utopie, contradicție, aberație și superficialitate...

În ce privește „stilul critic” abordat, am preferat o abordare vie, dinamică și „implicată” unei abordări seci și uscate, concesive și nepăsătoare... fără însă a pierde din vedere o oarecare detașare și obiectivitate mereu necesare unei analize „critice constructive”...

(Ortega Y Gasset: [...] „*intenția mea e să sugerez că starea de spirit în care trebuie să se facă filosofie este libertatea minții în care obișnuim să ne jucăm și nu patetismul neliniștit care ne cuprinde când simțim că trăim profund.*”³)

2. Scopurile cercetării

Printre scopurile propuse în cercetarea temei abordate s-au aflat și următoarele:

- identificarea și analiza critică a principalelor elemente constitutive ale doctrinelor etice cercetate;
- evidențierea critică a viziunii pe care Aristotel a avut-o asupra fericirii, Buddha și buddhiștii asupra suferinței, Epicur asupra plăcerii și stoicii asupra „indiferenței” (față de cele considerate de ei ca fiind „indiferente”);
- identificarea unora din sursele de inspirație și influență care au acționat asupra autorilor cercetați;
- evidențierea unor erori de judecată și percepție prezente în textele cercetate și corectarea lor; observarea unor incoerențe și denunțarea lor; constatarea unor tratări superficiale și înlăturarea lor printr-o privire mai de profunzime a temelor considerate spre analiză.

3. Tema de cercetare

Tema aleasă spre cercetare, deși se concentrează pe modul cum vedeau unii autori antici „fericirea”, „suferința” sau „plăcerea”, este de maximă actualitate, pentru că în domeniul moralei practice fericirea și suferința, respectiv plăcerea și durerea constituie unele din reperele cele mai demne de luat în considerare (alături de altele precum funcționalitatea, utilitatea, armonia, corectitudinea, dreptatea, libertatea etc.) în aprecierea și diferențierea „binelui” de „rău” și a „virtuților” de „vicii”...

Ea este de actualitate și pentru că o parte din confuziile, incoerențele și „ezitățile” filosofice legate de aceste noțiuni de bază ale moralei mai sunt încă „propagate” în mediul filosofic, de prea multe ori, fără o analiză critică adecvată, ducând astfel la unele confuzii morale (prezente) inutile și la întrebări etice (prezente) care denotă doar o privire superficială acordată fenomenului eticii și moralei practice și practicabile...

³ Gasset, Jose Ortega Y, 1999, *Idei și credințe*, Editura Științifică, București, p. 77.

(Bergson: [...] „nu există moralitate completă fără de reflecție, analiză, discuții cu ceilalți și cu tine însuși.”⁴)

Interesul pentru tema tratată în această lucrare este dat și de faptul că am publicat în 2005 cartea *Sistemul psihic*, republicată sub o formă ușor modificată în 2009 cu titlul *Etica Armoniei* în care este prezentată o privire destul de clară și de coerentă asupra rolului pe care „fericirea” și „plăcerea”, respectiv „durerea” („fizică”) și „suferința” („psihică”) îl joacă în semnalizarea unui proces de refacere/ restaurare a unei funcționari optime, respectiv în semnalizarea unor disfuncționalități prezente în funcționarea psihică, corporală și socială a omului.

Multe din observațiile făcute în prezenta lucrare asupra acestor repere majore ale moralei își găsesc o tratare mai largă în cartea *Etica Armoniei* pe care cititorul interesat este invitat să o lectureze pentru o mai bună lămurire asupra legăturilor evidente pe care semnalele psihice specifice unor emoții „negative”, respectiv „pozitive”, observate ca reprezentând o stare de suferință (agitație, neliniște, stres, nefericire, tristețe etc.), respectiv de fericire (elan, entuziasm, veselie, mulțumire, încântare etc.) o au cu anumite raționamente „greșite”, respectiv „corecte” și cu acțiunile „rele”, respectiv „bune” legate de ele...

4. Despre necesitatea demersului critic în știință și filosofie

4.1 Particularul și generalul

În știință pentru a arăta valoarea de adevăr a unei afirmații/ teorii cu pretenții de aplicabilitate universală (ca de exemplu: „toate lebedele sunt albe” sau „orice virtute/ fericire/ plăcere/ utilitate/ datorie/ lege/ libertate e „bună” (întotdeauna și din orice punct de vedere)”) nu trebuie să căutăm să găsim și să confirmăm toate cazurile particulare cuprinse într-o afirmație care generalizează, pentru că acest lucru este de cele mai multe ori, dacă nu imposibil, cel puțin foarte greu de realizat datorită consumului mare de timp și de resurse pe care îl implică. Este destul dacă prezentăm un număr suficient de cazuri, pe baza unor eșantioane statistic reprezentative, care să ne confirme teoria și mai ales dacă nefiind dogmatici în legătură cu conținutul ei, suntem mereu dispuși și dornici să căutăm și să

⁴ Bergson, Henri, 1992, *Cele două surse ale moralei și religiei*, Editura Institutul European, Iași, p. 100.

găsim acele cazuri care ar putea să infirme teoria propusă (sau să-i limiteze aria de aplicabilitate/ cuprindere).

Adică, observarea a zeci, sute și chiar mii de cazuri particulare care confirmă o teorie generală nu este suficientă pentru a ne convinge de adevărul ei absolut (această observare ne poate arăta doar existența unui adevăr relativ cu o mai mare sau mai mică probabilitate de manifestare)... Dar este suficientă observarea unui singur caz, bine documentat, care o infirmă, pentru a arăta că ea nu este adevărată (e suficient să găsim o singură „lebedă neagră” pentru a demonstra că propoziția „toate lebedele sunt albe” este falsă, respectiv să găsim o singură virtute/ fericire/ plăcere/ utilitate/ datorie/ lege/ libertate care e în mod evident „rea” (la un moment dat, dintr-un punct sau altul de vedere) pentru a arăta că afirmația „orice virtute/ fericire/ plăcere/ utilitate/ datorie/ lege/ libertate e „bună” (întotdeauna și din orice punct de vedere)” este falsă.)

Demersul esențial specific omului de știință sau filosofului nu este deci acela de a căuta să se auto-înșele pe sine alegând din mulțimea „probelor” care îi stau la dispoziție doar pe acelea care confirmă teoria/ afirmația sa (sau a altuia) și ignorându-le pe cele contrare acesteia... El este dator să caute în mod sincer probe care să infirme o teorie sau alta (adică să fie cât mai critic cu acea teorie) și dacă găsește una singură, acea teorie generalizatoare poate fi considerată ca fiind invalidată.

(Popper: [...] „dacă nu suntem critici la adresa teoriilor vom găsi întotdeauna ceea ce dorim: dacă vom căuta confirmări, le vom găsi și vom evita să vedem, iar atunci nu vom găsi orice ar putea dăuna teoriei noastre favorite.”⁵)

Teoriile morale antice (respectiv diferite aspecte ale lor) propuse de diferiți filosofi nu pot fi considerate ca fiind valide, dacă găsim și un singur caz care le infirmă în mod vădit. Afirmațiile unora despre virtute, plăcere, fericire, suferință etc. (de exemplu, cele care văd în virtute doar o „medie/ mijloc”, cele care consideră „suferința” ca fiind ceva de eliminat complet și definitiv sub orice formă a ei, cele care consideră „plăcerea” ca fiind singurul criteriu posibil de orientare morală sau care consideră „indiferența față de indifferente” ca fiind o specie „virtuoasă” de comportament moral) pot fi arătate, în cele mai multe cazuri, ca fiind false prin indicarea clară a unor cazuri particulare care infirmă teoria lor generalizatoare.

⁵ Popper, Karl R., 1996, *Mizeria istoricismului*, Editura All, București, p. 96.

Teoriile morale și afirmațiile cu conținut moral formulate de autorii tratați în această lucrare (Aristotel, Buddha și buddhiștii, Epicur și stoicii) sunt deci prelucrate critic cu scopul de a li se identifica valoarea de adevăr, de cele mai multe ori, subliniindu-li-se neajunsurile și neconcordanțele pe care acestea le au în raport cu realitatea specifică evidenței empirice și raționale (logice).

Doar acest examen critic sever ne poate ajuta „să despărțim grâul de neghină” și să facem pași serioși în aprecierea la justa valoare a „înțelepciunii” anticilor și a conceptelor și realităților caracteristice unor repere majore ale eticii cum sunt cele specifice „fericirii”, „suferinței” și „plăcerii”.

4.2 Etica și „știința pozitivă”

Atitudinea științifică presupune atenție maximă la detalii, abordare critică desprinsă de orice element mitic, „metafizic” și „supranatural”, efectuarea de experimente riguroase prin care să fie testate ipotezele emise, căutarea activă a unor cazuri de infirmare a acestora, aplicarea practică a rezultatelor cercetării...

(John Stuart Mill: „*Elementul practic trebuie în speță să nu fie niciodată pierdut din vedere și să fie folosit ca test pentru a judeca valoarea potrivită a măsurilor orientate către înfrângerea dificultăților.*”⁶)

Cercetarea serioasă în domeniul moralei nu poate fi desprinsă de caracteristicile specifice „științei pozitive”. Ea nu trebuie să se piardă în speculații rupte de realitate sau, chiar mai grav, aflate în contradicție cu evidența.

(D.D. Roșca: „*Condiție absolut indispensabilă a funcționării și existenței rațiunii fiind existența concretă a datelor diverse. Rațiunea ia doar naștere exercitându-se tocmai asupra concretului dat.*”⁷)

Mulți vorbesc de „înțelepciunea filosofilor antici” în condițiile în care sunt suficiente dovezi care ne arată lipsa lor de „înțelepciune” în foarte multe domenii – ei vorbesc despre mulți dintre „gânditorii antici” considerându-i „filosofi”, adică „iubitori de înțelepciune”, când ei de fapt, în foarte multe cazuri și de foarte multe ori, sunt doar iubitori de confuzie, superficialitate, incoerență, contradicție și neadevăr.

6 Mill, John Stuart, 1996, *Despre libertate*, Editura Eminescu, București, p. 202.

7 Roșca, D. D., 2010, *Existența tragică*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, p. 86.

(Ortega Y Gasset: „*Deziluzia este fecundă și poartă întotdeauna în sine un principiu de eliberare. Este o deșteptare amară, dar deșteptare.*”⁸)

Înțelepciunea antică este de foarte multe ori doar o joacă copilărească de-a înțelepciunea, doar o încercare de multe ori ridicolă de imitare a înțelepciunii, iar entuziasmul infantil de ridicare în slăvi a acestei „înțelepciuni” a anticilor, pe care unii îl afișează, de multe ori nu ne arată decât că mintea admiratorilor este și ea blocată în tot felul de confuzii și contradicții similare cu ale acelor pe care ei îi admiră, aproape în mod necondiționat...

Teoriile morale antice au fost create într-un context cultural, social, ecologic, religios, istoric, științific, artistic, politic și „moral” specific „lumii antice” și astfel de multe ori au fost influențate de greșelile de apreciere a realității făcute de toți anticii (sau doar de majoritatea lor) în aceste domenii.

4.3 „Critica neiertătoare”

Critica care infirmă o teorie/ afirmație/ propoziție generalizatoare nu este obligată să pună o altă teorie în locul celei pe care ea o dovedește ca fiind eronată. Observațiile empirice și argumentele raționale care arată că o teorie este falsă trebuie să fie adevărate, dar ele nu trebuie să fie întotdeauna suficient de „complete” încât să poată să conducă la constituirea unei teorii alternative celei criticate.

Cu alte cuvinte, știința prețuiește foarte mult și „critica de dragul criticii” și nu doar „critica constructivă”, pentru că ea ne ajută uneori chiar foarte mult să separăm adevărul de fals și aparența de realitate – și aceeași prețuire ar trebui să o arate și filosofia acestei critici acerbe, acide, necruțătoare, dacă vrea să fie ceva mai mult decât o „istorie a filosofiei” sau decât o „istorie a aberațiilor filosofice”.

(John Stuart Mill: „*Acest spirit critic, de controversă, atât de indispensabil, dar atât de anevoie de căpătat, atunci când lipsește într-o societate, mi se pare o nenorocire, și o absurditate să-l respingem, atunci când ni se oferă în mod spontan.*”⁹)

Critica corectă și neiertătoare ne ajută să nu ne amăgim singuri cu false teorii, respectiv să nu ne înșelăm singuri că am fi găsit sau că susținem o teorie explicativă corectă a unui

⁸ Gasset, Jose Ortega Y, 1999, *Idei și credințe*, Editura Științifică, București, p. 85.

⁹ Mill, John Stuart, 1996, *Despre libertate*, Editura Eminescu, București, p. 91.

aspect sau altuia al realității, mai ales în condițiile în care această critică scoate la iveală nenumărate probe empirice și argumente logice care infirmă acea teorie.

Prin urmare, progresul în căutarea și găsirea adevărului este nedezipit de critică și critica este nedezipită de căutarea lui sinceră și de găsirea lui – chiar dacă nu într-o formă absolută, ci doar într-o formă relativă (dar mult mai probabilă și realistă decât altele) și chiar dacă nu în mod „definitiv”, ci doar până la „proba contrarie”...

4.4 Probleme de traducere, reformulare și interpretare

Această critică nu este însă suficient să fie una superficială, grăbită, expeditivă – ea trebuie dezvoltată pe larg, în profunzime, cu atenție la detalii, fără grabă și într-o manieră cât mai complexă pentru a-și putea produce cât mai bine efectul ei curativ, efectul de înlăturare temeinică a erorilor pe care ea le constată în aprecierea pe care unii sau alții o au asupra diferitelor aspecte ale realității.

Și pentru că în filosofie avem de-a face cu afirmații și negații destul de sensibile spre denaturare, uneori chiar și la cea mai mică încercare de alterare a lor prin rezumare sau reformulare, este bine să folosim citate cât mai exacte și cât mai reprezentative pentru ideea supusă criticii pentru a nu falsifica poziția criticată și pentru a permite o analiză critică cât mai detaliată a lor.

De multe ori reformularea unor argumente prin rezumarea sau prin „explicarea” lor („pe înțelesul celor care n-o pricep”) nu face decât să denatureze și să modifice, uneori în mod esențial, conținutul original, pe care pretinde că-l expune în mod fidel.

Înainte de a purcede la demersul critic este deci important să ne asigurăm că înțelegem și că redăm cât mai fidel ideea sau teoria supusă criticii și acest lucru îl putem face cel mai bine, de cele mai multe ori, doar prin citarea exactă a poziției criticate.

Acolo unde există, „problemele de traduce”, în mod evident, pot face ca acest deziderat să fie destul de dificil de atins, traducerea fiind de cele mai multe ori deja o problemă de „interpretare”.

Această problemă poate fi oarecum depășită prin consultarea mai multor traduceri alternative și a mai multor interpretări a acestor traduceri sau a textelor originale, respectiv prin consultarea și redarea și a altor afirmații făcute de autorul cercetat în legătură cu subiectul tratat (care pot să confirme sau să infirme o anumită „interpretare”), pentru a ne asigura că redăm cât mai fidel posibil poziția pe care urmează să o criticăm.

De multe ori este cazul că această „poziție” este relativ confuză și chiar contradictorie – iar acest lucru poate fi revelat cel mai bine prin identificarea și redarea unor citate elocvente care evidențiază această stare de confuzie și neclaritate pe care poate să o aibă un anumit text filosofic.

Indiferent însă de modul de constituire a unui text, odată creat și publicat, el poate fi supus criticii exact în forma lui de exprimare, pentru că eroarea/ greșeala subliniată de critică este tot eroare, fie că este o eroare a autorului tradus, fie că este o eroare a celui care l-a tradus, fie a celui care l-a „interpretat” sau „rezumat” – iar erorile/ greșelile trebuie subliniate pentru a fi corectate, indiferent de forma sub care se manifestă.

Când există „probleme de traducere” pot apărea dificultăți în a identifica „poziția autorului”, dar, relativ independent de aceste probleme, de multe ori, a căuta „poziția exactă” pe care un autor antic a avut-o în legătură cu o problemă sau alta pare a fi doar a căuta o himeră: lipsa textelor originale în unele cazuri, multiplele procese de copiere și „prelucrare” prin care au trecut textele de-a lungul timpului și mai ales, acolo unde există, exprimările superficiale, incoerente, neclare sau contradictorii fac ca această „poziție”, de foarte multe ori, să fie destul de greu de identificat (și uneori chiar imposibil).

De aceea, de cele mai multe ori, nu trebuie să ne lăsăm deloc furăți de tentația de a urmări o astfel de himeră, mai ales în speranța că vom găsi ceva care să „justifice” și să „explice” erori evidente de apreciere a realității pe care le putem constata în anumite texte scrise de (sau despre) un autor „preferat”.

Este bine astfel, ca uneori, să ne concentrăm critic, nu atât pe un autor, cât pe forma sub care ideile atribuite unui autor au ajuns până la noi, deoarece această formă ne influențează sau poate să ne influențeze, în mod direct, pe noi sau pe alții – și ea trebuie analizată critic pentru a nu permite eventualelor erori care (din diferite motive) sunt prezente în ea să ne inducă în eroare, pozând sub forma unor adevăruri.

4.5 Dezvoltarea „spiritului critic”

Demersul critic, pe lângă că are o utilitate „exterioară” în identificarea și corectarea erorilor altora, are și o mare utilitate „interioară” care constă în formarea și dezvoltarea în noi a „spiritului critic” – și din această perspectivă orice pretext și orice motiv am avea pentru a începe un demers critic asupra unei poziții teoretice exprimate oral sau în scris este un pretext bine venit care trebuie fructificat la maxim.

Cel care se obișnuiește cu critica se obișnuiește cu exigența în exprimare și în gândire.

(Popper: „*Dar pentru ca critica să nu devină vorbărie goală, ea trebuie să fie disciplinată. Este foarte important să învățăm să vorbim și să scriem pe cât de simplu și de clar posibil.*”¹⁰)

Critica atentă la detaliile unui text nu este chiar deloc de lepădat, chiar dacă au trecut zeci de ani, sute de ani sau chiar milenii de la elaborarea lui și astfel, teoretic (și uneori și practic), l-au mai abordat critic și alții înaintea noastră – mai întâi, pentru că, de obicei, majoritatea acestor abordări critice reformulează și denaturează (uneori în mod intenționat) poziția pe care o critică; apoi, pentru că ele, de cele mai multe ori, sunt superficiale și grăbite și în cele din urmă, pentru că o critică cât mai atentă la text (și mai bine distanțată de „interpretările” pe care alții le-au făcut acelui text) poate descoperi multe erori și neajunsuri anterior nedescoperite, respectiv insuficient subliniate.

Iar în măsura în care aceste critici se regăsesc și la alți cercetători ai teoriilor și textelor respective acest lucru nu poate decât să întărească „puterea de convingere” pe care aceste critici pot să o aibă, chiar dacă „argumentul autorității” și al „mulțimii” nu este întotdeauna un argument prea convingător în știință și în filosofie.

5. Umorul și ironia

Rolul umorului și al ironiei, al caricaturizării și ridiculizării, deși nu este nici esențial și nici obligatoriu pentru un demers critic solid, poate de foarte multe ori să fie unul foarte important, deoarece de multe ori această caricaturizare are puterea de a reduce poziția analizată la elementele sale esențiale și astfel de a înlătura aparențele de seriozitate sub care se ascunde, uneori, caracterul ei ridicol, absurd sau aberant.

(Gavriliu L.: „*Plăcerea umoristică este o plăcere eminentamente intelectuală, care se poate asocia cu o înaltă atitudine de ordin moral.*”¹¹)

O glumă are de multe ori puterea de a arăta slăbiciunile de argumentare ale unei poziții în mod mult mai clar decât ar putea să o facă o expunere „serioasă” a motivelor de infirmare a acelei poziții. În plus este evident că unei glume, de multe ori, cel mai potrivit este să i se răspundă doar cu o altă glumă...

10 Popper, Karl R., 1996, *Mizeria istoricismului*, Editura All, București, p. XXI.

11 Gavriliu, Leonard, 1996, *Mic tratat de sofistică*, Editura IRI, p. 168.

(Codoban: [...] „istoria filosofiei autentice este și istoria unor succesive recuperări și salvări ale principiului ei ironic.”¹²⁾

Faptul că pe seama unei teorii/ afirmații/ poziții se pot face glume nu e însă mereu un motiv serios de a infirma acea teorie, deoarece gluma, de multe ori caricaturizând, reduce și reformulează, uneori în mod intenționat eronat, poziția pe care o caricaturizează.

Însă dacă gluma și ironia cu pricina vine după o expunere elaborată a unor motive serioase de infirmare a unei afirmații/ teorii/ poziții reproduse prin citarea textului în care ea este expusă, atunci ea nu face decât să rezume „cu stil” neajunsurile și erorile cuprinse în acea afirmație/ teorie. (Expresia „cine râde la urmă râde mai bine” poate avea relevanță și în acest sens.)

(Gavriliu L.: „În cele din urmă, însă, înțelegem întrucâtva că jubilația noastră în fața capacității de demascare a unui demers logic ilicit este o jubilație a intelectului triumfător. Acela care râde, prin faptul însuși că râde, se identifică cu o inteligență superioară, care înfrânge înșelăciunea și îi aplică o binemeritată sancțiune.”¹³⁾

Umorul și ironia mai au și avantajul că permit o tratare „neîncordată” a unui subiect și o detensionare a unei posibile „prea mari seriozități”, făcând astfel mult mai ușoară darea la o parte a multor presupoziii de adevăr bazate în fapt, uneori, doar pe „argumentul autorității” și al „mulțimii” și nu pe probe evidente și pe argumente corecte din punct de vedere logic...

12 Codoban, Aurel, 2005, *Filosofia ca gen literar*, Editura Idea Design & Print, Cluj-Napoca, p. 85.

13 Gavriliu, Leonard, 1996, *Mic tratat de sofistică*, Editura IRI, p. 170.

I

Fericirea la Aristotel

1. Introducere

1.1 Precizare introductivă

În această lucrare sunt folosite uneori ca procedee de analiză filosofică metode relativ consacrate cum ar fi: ironia-curious-filosofică, cinismul-temperat (filosofic), scepticismul-nuanțat (filosofic), relativismul-relativ-obiectivat (filosofic), realismul-rațional-empiric și critica bine-dispusă filosofic (oarecum hedonistă), precum și critica „supărată” (filosofic) pe derapajele unora de la bunul-simț și de la datele evidenței. Adică toată abordarea este strict filosofică, chiar dacă unii (cum ar veni Aristotel), din exces de zel, au vrut să scoată (printre altele) jocul (relativului) și divertismentul (realului), bucuria (copilăriei) și frumusețea (empatiei), munca (răsplătită) și cultivarea (pământului) din aria de cuprindere a „fericirii” și chiar dacă alții (cum ar veni (teoretic și doar uneori) Aristotel) au vrut să elimine „exagerarea” (ironică, netemătoare, jovială) din cuprinsul abordării „virtuoase” a faptelor (specifice, de exemplu, și interpretării unui text filosofic) prin reducerea forțată a tuturor „virtuților” la „cumpătarea-mijlocie” (care de multe ori numai cumpătare nu este).

1.2 Rezumat

Fericirea pentru Aristotel se reduce, oarecum, la „fericirea lui Aristotel”.

Adică, pe de o parte, el restrânge (de multe ori) relativ arbitrar (destul de drastic) sensul normal/ obișnuit/ comun (pentru vremea sa) al cuvântului *eudaimonia* (fericire, respectiv: succes, bogăție, sănătate, noroc, plăcere, onoare, bunăstare, stare de bine etc.) la un singur sens relativ îngust și destul de confuz precizat – anume, la „fericirea înțeleptului” – care, deși se învâрте preponderent în jurul „rațiunii/ cugetării” (de parcă ceilalți oameni nu ar raționa și nu ar cugeta), în cele din urmă, chiar și Aristotel recunoaște că de fapt *eudaimonia* înțeleptului nu se reduce doar la „cugetare”. (Astfel o bună parte din discursul său reduce multiplele sensuri ale „fericirii” la unul singur, doar pentru a recunoaște până la urmă că reducerea aceasta nu este întemeiată.)

Pe de altă parte, „fericirea” pentru Aristotel nu e fericirea oricărui „om”, ci doar a celui care are și calitatea de cetățean al unei cetăți (în sensul lui restrâns specific vremii – sens care exclude agricultorii, meșteșugarii, negustorii, salariații, femeile și sclavii – adică majoritatea locuitorilor unei cetăți), deoarece el crede că doar „cetățeanul” poate avea acces la „virtute” și astfel la „fericire”.

Dar și „virtutea” cetățeanului propusă de Aristotel este una foarte restrânsă – în ea nu au loc, de exemplu, cetățenii care se dedau la jocuri și divertisment, cei care comportându-se cu măsură aleg uneori extremele, cei care sunt „lipsiți de teamă”, cei „ironici”, cei „lăudăroși”, cei „calmi” etc. – adică, majoritatea cetățenilor vremii lui.

Copiii nu sunt nici ei „fericiți”. Prin urmare, mai rămâne să fie fericit (în sensul pe care Aristotel insistă (de cele mai multe ori) că ar trebui să-l aibă acest termen) doar el și alți câțiva ca el (asta doar în cazul în care el se considera fericit – ceea ce nu este evident din text).

Datorită acestor reduționisme putem deci spune că „fericirea” pentru Aristotel e doar „fericirea lui Aristotel” (și poate nici măcar aceea). De cele mai multe ori cuvântul fericire (*eudaimonia*) e rupt relativ brutal de sensurile sale obișnuite, doar pentru a fi lăsat să plutească relativ nedeterminat în aerul confuz și neclar al „eticii” lui Aristotel.

1.3 Contextualizare

„Fericirea” asupra căreia Aristotel insistă deci foarte mult este cea pe care am putea să o numim „fericirea înțeleptului” – „fericire” la care acesta e mai îndreptățit decât alții, fiindcă, zice Aristotel, „înțeleptul” dă prioritate rațiunii față de celelalte părți constitutive ale sale, deoarece aceasta ar fi, din perspectiva lui, partea cea mai reprezentativă pentru om și cea mai „bună” din el.

Acest „reduționism psihic” nu înțelege însă prea bine faptul că rațiunea poate fi și greșită, că intelectul poate judeca și eronat (și deci, că, în general, raționarea nu este chiar așa de „rațională” pe cât ar vrea să creadă unii); că el nu funcționează în vid, ci în relație strânsă cu emoția, senzația, memoria, imaginația, intuiția, instinctul... și că s-ar putea să fie și alte elemente constitutive cel puțin la fel de importante și de reprezentative pentru umanitate ca și rațiunea (/ gândirea/ cugetarea), ca de exemplu, comunicarea prin cuvinte (făcută posibilă de corzile vocale), manipularea complexă a elementelor mediului înconjurător cu ajutorul membrilor superioare constituite astfel încât permit această

„manipulare” precum și folosirea uneltelor, emotivitatea foarte complexă legată de o mimică facială foarte dezvoltată și de o capacitate empatică mărită modelată de caracteristici ale omului cum ar fi copilăria prelungită (care, printre altele, favorizează într-o oarecare măsură apariția și dezvoltarea căsătoriilor monogame și a legăturilor profunde de familie) și relațiile sociale complexe specifice animalelor care trăiesc în grupuri foarte mari.

Despre Anaxagora, Diogenes ne spune că *„El a fost discipolul lui Anaximene și cel dintâi care a pus rațiunea peste materie. Cartea sa, care e scrisă plăcut și cu măreție, începe cu cuvintele următoare: „Toate lucrurile erau amestecate la un loc; pe urmă a venit rațiunea și le-a pus în rânduială.”*¹⁴

Lucrurile umane (individuale și sociale) nu sunt puse în ordine doar de „rațiune”, ci de multe alte cauze (nevoia, instinctul, dorința, voința, experiența, experimentul, observația, senzația, memoria, emoția, intuiția etc.), iar lucrurile naturale nu funcționează chiar așa „rațional” (planificat, intenționat, ordonat) cum ar putea să creadă unii. Adică, este evident că „rațiunea” este neputincioasă fără senzație, fără instinct, fără emoție, fără memorie, fără imaginație etc. Toate acestea funcționează bine doar în cadrul unui întreg organic armonizat în care fiecare element are rolurile sale bine precizate, fără de care tot întregul se prăbușește în ruine.

Parmenide ținea și el (exagerat de mult) la rațiune: *„Mai susținea că sufletul și rațiunea sunt unul și același lucru”*¹⁵ [...] *„El consideră rațiunea drept criteriu al adevărului și declară senzațiile nesigure.”*¹⁶

Vedem deci că această atitudine de reducere a „sufletului” (/ minții/ psihicului) doar la rațiune/ intelect era o prejudecată destul de răspândită printre filosofii greci.

Aristotel nu este prea departe de mentalitatea vremii sale nici în tratarea virtuții ca medie/ mijloc (ca ceva care se ferește de extreme) pornind în acest sens de la o maximă a antichității grecești care spunea că totul trebuie făcut cu măsură.

Acest dicton (*μηδέν άγαν* (*mēdén ágan*) – „nimic în exces”) era înscris pe frontonul templului lui Apollo de la Delfi, fiind foarte cunoscut în acele timpuri. Astfel Diogenes ne spune despre Solon că *„Se zice că el ar fi spus cuvintele: „Nimic prea mult.”*¹⁷ Iar despre

14 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 95.

15 *Ibidem*, p. 291.

16 *Ibidem*.

17 *Ibidem*, p. 78.

Socrate, Diogenes ne povestește că „Fiind întrebat în ce constă virtutea unui tânăr, răspunse: „În a nu depăși măsura în nimic.””¹⁸. Aceeași grijă de a nu „exagera” o găsim și la Aristip din Cyrene: „Fiicei sale Arete îi dădea cel mai bun sfat, învățând-o să disprețuiască lipsa de măsură.”¹⁹

Conformismul la „înțelepciunea” vremii se vede și în tipurile de virtuți principale pe care le consideră Aristotel spre analiză – care sunt în mare aceleași cu „cele patru virtuți cardinale recunoscute în epocă – înțelepciune, curaj, stăpânire de sine, dreptate”²⁰ și cu cele recunoscute de Platon: „Virtutea desăvârșită e de patru feluri: 1) cumințenia, 2) dreptatea, 3) curajul, 4) cumpătarea.”²¹ – dar și din modul cum el tratează „virtutea” diferitelor categorii sociale (agricultori, negustori, sclavi, salariați, cetățeni etc.).

2. Aspecte ale eticii lui Aristotel

2.1 Scopul și scopurile

„Existând însă multe acțiuni, arte și științe, există și multe scopuri. Scopul artei medicale este sănătatea; cel al construcției de corăbii, corabia; cel al strategiei, biruința; cel al artei economice bogăția.”²²

„Dacă există deci un scop al acțiunii pe care îl vrem pentru el însuși, iar celelalte numai de dragul acestuia, și dacă nu alegem toate pentru altceva – căci de altminteri aceasta ar merge la infinit și vrerea omenească ar fi goală și zadarnică – atunci e vădit că un atare scop trebuie să fie binele și cel mai mare bine.”²³

Orice acțiune are (implicit sau explicit) *mai multe scopuri* – nu doar unul: de exemplu, cel ce profesează „arta medicală” poate să urmărească prin profesia sa vindecarea bolii, întărirea sănătății, prevenția bolii, alinarea suferinței, cercetarea medicală, faima de a fi doctor, bogăția ce vine de aici, „corabia” ce și-o poate cumpăra cu banii din practicarea acestei arte (care în practică duce nu doar la sănătate – ci din neglijență sau necunoaștere, sau chiar din reavoință poate duce uneori chiar la boală și la moarte). „Arta medicală” e

18 *Ibidem*, p. 101.

19 *Ibidem*, p. 110.

20 Ross, David, 1998, *Aristotel*, Editura Humanitas, București, p. 194.

21 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, pp. 145-146.

22 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeștii de Târg, p. 18 (1094a).

23 *Ibidem*.

neutră față de scopurile pentru care e folosită – ea nu e un om să judece la ce va folosi, ci doar o mulțime de cunoștințe medicale adunate laolaltă de cei ce se ocupă cu „medicina”.

Același lucru este valabil și pentru cel care construiește corăbii: scopul său nu este să construiască o corabie de dragul corabiei, ci de dragul avantajelor pe care le poate obține din această activitate: bani, hrană, posibilitatea de a naviga pe mare, de a face comerț, de a pescui, de a transporta călători etc. Arta economică în mâinile unora urmărește bogăția, în ale altora satisfacerea nevoilor și dorințelor, în ale unora fericirea și plăcerea lumească, iar în ale altora datoria față de renumele familiei ș.a.m.d. (și fiecare din aceste scopuri este la rândul lui condiționat (implicit sau explicit) de urmărirea altor scopuri directe și indirecte).

Viziunea așa zis „teleologică” e doar o poveste fără conținut, dacă nu ia în considerare, pe de o parte, pluralitatea scopurilor posibile și reale pentru una și aceeași acțiune și, pe de altă parte, inter-relaționarea acestor scopuri – condiționarea lor de urmărirea altor scopuri. (În lumea umană, scopul unic, de urmărit în sine și doar pentru sine, nu este decât o ficțiune „teleologică” produsă de niște minți care cercetează extrem de superficial realitățile specifice „țelurilor”.)

Iar faptul că în alegerea scopurilor s-ar „merge la infinit” nu înseamnă nicidecum că din această cauză „vrerea omenească ar fi goală și zadarnică”, ci chiar dimpotrivă – tocmai pentru că scopurile sunt multiple și decurg unele din altele (prin satisfaceri parțiale și temporare a unor dorințe aflate în continuă mișcare) „vrerea omenească” e „plină de sensuri” și astfel ea este mereu o sursă de variație, de noutate, de schimbare și de transformare.

Deoarece orice scop presupune pentru propunerea și atingerea lui existența întregii realități, orice scop implică „infinitul” (realității) – acest infinit este însă „reducător” (prin senzație și judecată inevitabil local-temporal-subiectivă) la „finitul” specific câtorva scopuri mai vădite pentru conștiință, dorință și voință la un moment dat.

Alegerea scopurilor în mod relativ la alte scopuri (implicite sau explicite) nu face viața omului „goală și zadarnică” – ci tocmai ea este cea care o face posibilă și o împlinește.

Deși pe de o parte, privită din perspectiva factorilor relativ infiniți implicați de manifestarea ei, alegerea omenească cuprinde în ea infinitul și „merge la infinit”, din perspectiva duratei vieții umane această alegere nu poate însă „merge la infinit”, pentru că viața omului este finită.

Ea nu merge „în gol infinit și prin gol infinit” la infinit – ci ea purcede prin cuprins finit și prin conținuturi relativ finite și prin finit (explicit, imediat), și prin infinit (implicit, integrator). Viața omului este o viață „practică” și „imediată” – fiind trăită în aici și acum – și astfel ea este plină de scopuri temporare și locale, dorite, atinse și trăite, de multe ori, tocmai pentru „vremelnicia” și „relativitatea” lor.

2.2 Binele

Doar cine nu înțelege „vrerea omenească” poate susține că ea, în toate cazurile, urmărește doar binele și încă cel mai mare bine, fiindcă, printre altele, este evident că unii oameni urmăresc (uneori) în mod intenționat răul (violența, furtul, înșelăciunea, crima). În acest caz ei zic că își urmăresc binele lor prin urmărirea răului altuia (natura, în cadrul căreia „leul” sau „omul” ucide fără regrete „mielul”, ne arată că „binele” unora este răul altora).

Pentru Bias din Priene era vizibilă și această natură rea a oamenilor (chiar dacă o exagera puțin): „*Dictonul lui este: „Cei mai mulți dintre oameni sunt răi.”*”²⁴ – de aceea, zice el, „*să iubim ca și cum va trebui mai târziu să urâm căci cei mai mulți dintre oameni sunt răi.*”²⁵

„Vrerea omenească” nu vrea binele „în general”, ci binele pe care ea îl consideră ca fiind „bun” (ea poate urmări răul din neștiință, de exemplu, fiindcă îl confundă cu un bine) și nu-și vrea neapărat „cel mai mare bine”, ci de cele mai multe ori ea vrea doar „binele” care se nimerește să-i fie „la îndemână” (care uneori înseamnă de fapt chiar „răul” său sau al altor ființe). (În acest sens, tot exagerând puțin, dar arătând și el spre un oarecare adevăr, Anacharsis Scitul „*spunea că piața este un loc delimitat unde oamenii se înșeală și se păcălesc unii pe alții.*”²⁶)

Binele este bun „în genere” doar atunci când nu capătă conținut – iar când o face devine doar un *bine relativ*. De aceea, a spune că omul vrea binele (în general) e doar a spune că el vrea ceva...

Scopurile pentru „vrerea omenească” sunt cuprinse în „sfera binelui” – dar aceasta se intersectează în mod necesar cu utilul și cu plăcutul, cu doritul și cu necesarul, cu divertismentul și cu jocul, cu frumosul și cu libertatea, cu puterea și cunoașterea, cu

24 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 84.

25 *Ibidem*, p. 84.

26 *Ibidem*, p. 89.

adevărul și cu dreptatea ș.a.m.d. Sau altfel spus, „binele” nu se poate defini, cum cred unii, doar prin referire la el însuși – nimeni nu vrea „binele” de „dragul binelui”, ci de dragul efectelor (materiale sau „spirituale”) pe care el le așteaptă (explicit și/ sau implicit) de la facerea sau primirea lui.

2.3 Individ și comunitate

Aristotel pune binele comunității deasupra binelui individual: „*Căci, deși acest bine este același pentru individ și comunitate, totuși lucru mai mare și mai perfect trebuie să fie a întemeia și păstra binele comunității.*”²⁷

De multe ori însă binele nu este același pentru individ și comunitate – de exemplu, în războaie unii indivizi sunt sacrificați nu pentru binele lor, ci pentru binele comunității. Și de multe ori el nu este considerat același nici de la individ la individ și nici de la comunitate la comunitate. De exemplu, sclavia era un bine pentru un stăpân (ca Aristotel), dar nu era chiar așa un mare bine pentru cel ajuns sclav (la Aristotel sau la alții). De asemenea, de multe ori, „bunăstarea” („binele”) unui stat se bazează pe subjugarea și exploatarea altui stat, iar „binele” unei categorii sociale (de exemplu, „binele” „cetățenilor” atenieni) se bazează (se baza) pe exploatarea fără regrete și fără scrupule a muncii altor categorii sociale (de exemplu, a agricultorilor, negustorilor, meșteșugarilor, sclavilor etc.).

De aceea reducerea „binelui suprem” la binele unei comunități oarecare (de exemplu, la binele grecilor în detrimentul binelui „barbarilor”) sau al unui individ oarecare (de exemplu, la binele unui „înțelept” oarecare în detrimentul binelui „ne-înțelepților”), sau a unei categorii sociale oarecare (de exemplu, la binele „cetățenilor-jurați-membrii-ai-adunării-publice” în detrimentul binelui tuturor celorlalți locuitori ai unui stat) nu poate să ducă decât la tribalisme („filosofice”) grosolane, la egoism-tiranic-prădător și la mentalități de haită („înțeleaptă”).

Apoi, punerea binelui comunității deasupra celui individual duce, de multe ori, doar la abuzuri, din partea organelor de conducere ale statului, făcute asupra celorlalți cetățeni:

„*În afirmația lui Aristotel că „toți cetățenii aparțin Statului”, cititorul poate întrevădea germeii vocii totalitarismului. Poate Aristotel a iubit libertatea, dar nu a iubit-o destul. Statul său este extrem de autoritar.*”²⁸

27 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeștii de Târg, p. 19 (1094b).

28 Barnes, Jonathan, 1996, *Aristotel*, Editura Humanitas, București, p. 128.

2.4 Plăcerea

Despre „binele suprem/ absolut” Aristotel zice uneori că e fericirea alteori că este plăcerea:

„Și faptul că toate, animal și om, cer și râvnesc plăcere, e un semn că ea este într-un anumit sens binele suprem.”²⁹ „Ceea ce evită însă cel mai mult natura este doar neplăcerea și ceea ce dorește ea cel mai mult, plăcerea.”³⁰ Dar Aristotel nu e prea hotărât (ba e plăcerea, ba nu e...): „Pentru faptul în sfârșit că plăcerea nu este bunul suprem ne arată că ea nu este ținută și sfârșită, ci o anumită devenire și ivire.”³¹

Ea se pare totuși că nu e devenire (ba e devenire, ba nu e...): „Se vede de aici că plăcerea este considerată pe nedrept ca o mișcare sau o devenire”³²

Virtutea este însă legată de plăcere: „Noi am spus desigur înainte că cel virtuos este plăcut și folositor în același timp.”³³ La fel e și dorința: „Dorim doar ceea ce procură plăcere și fugim de ceea ce e dureros.”³⁴

2.5 Fericirea

[...] „ca scop final absolut și ca absolut desăvârșit e considerat ceea ce totdeauna e voit pentru sine și niciodată pentru altceva. O astfel de însușire pare să aibă însă înainte de toate fericirea. Pe ea o vrem totdeauna pentru sine, niciodată pentru altceva, pe când onoarea, plăcerea, inteligența [...] le mai vrem și de dragul fericirii, convinși fiind că vom deveni chiar prin ele părtași la fericire. Fericirea însă nimeni nu o vrea de dragul acelor bunuri și în general de dragul nici unui alt lucru.”³⁵

E adevărat că „fericirea” doar *pare* să aibă însușirea de mai sus, pentru că în realitatea relaționată în care trăiește ființa complexă numită om a dori ceva „pentru sine” e a-l dori (și) pentru altceva.

A zice că „fericirea nu e dorită de dragul onoarei, plăcerii și inteligenței (sau a altor factori ce-i determină manifestarea) e ca și cum ai zice, de exemplu, că o casă e dorită doar „de dragul casei”, nu „de dragul” fundației, pereților, geamurilor, ușilor și acoperișului – ceea ce nu e adevărat – ea e dorită (ca și casă) pentru fiecare din componentele ei, deoarece

29 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeștii de Târg, p. 154 (1153b).

30 *Ibidem*, p. 163 (1157b).

31 *Ibidem*, p. 151 (1152b).

32 *Ibidem*, p. 203 (1174b).

33 *Ibidem*, p. 165 (1158a).

34 *Ibidem*, p. 198 (1172a).

35 *Ibidem*, p. 25 (1097b).

fără aceste componente casa nu mai există. La fel – dacă scoatem din „fericire” plăcerea, bucuria, „onoarea”, „inteligența”, sănătatea, bogăția, norocul ș.a.m.d., nu mai rămâne în ea nimic – nici de dorit, nici de experimentat.

Dacă „fericirea” nu ar fi dorită „*în general de dragul nici unui alt lucru*”, ar însemna că ea nu ar avea nici un scop în afara ei (că fericirea e bună doar, așa, „ca să fim noi fericiți”, fără nici un (alt) motiv). Și ar mai însemna că dacă ea ar putea fi atinsă chiar când suntem bolnavi, ignoranți, slabi, săraci, nemâncați, izolați, disprețuiți, dezonorați etc., respectiv când facem „răul” (greșim, mințim, înșelăm etc.), ea ar fi totuși un lucru bun pentru noi (chiar așa, total desprinsă de contextul în care apare și de „dragostea de orice alt lucru” în afara ei) – exact cum o doresc, de exemplu, drogații care o ating prin intermediul drogurilor – fapt ce însă, de multe ori, le „distruge viața” (pervertirea funcționalității sale în cazul sus menționat ne arată chiar acest lucru – anume că are și ea un rol oarecare în funcționarea optimă a organismului uman).

Dacă sub influența unor droguri (alcool, ciuperci, opiu etc.) cineva obține o „stare de fericire” care însă îl face neatent la ce e în jurul său și suferă un accident – mai e de dorit, în aceste circumstanțe, „fericirea” pentru ea însăși (dacă ea duce, într-un termen mai scurt sau mai lung, la suferință)?

„Fericirea” care pune în pericol supraviețuirea, reproducerea, dezvoltarea, dănuirea echilibrată a ființei umane își pierde rolul ei natural (încetează să mai fie o fericire și se transformă în nenorocire) – lucru ce arată că chiar de *pare* că ea e de dorit în sine, la o privire mai profundă asupra ei se poate vedea că de fapt ea e de dorit pentru acțiunile cu care se însoțește (ce duc la propășirea și extinderea vieții: hrănire, adăpostire de intemperii, prevederea pericolelor, reproducerea speciei, depășirea obstacolelor etc.).

Fericirea nu a apărut în funcționarea psihicului uman doar așa de dragul ca să fie și în el ceva de dorit în sine, „pentru nimic altceva”, ci joacă și ea un rol specific în manifestarea armonioasă a ființei umane. Caracteristicile ei – faptul că apare doar în anumite circumstanțe și doar pentru scurt timp – ar trebui să sugereze celor care o analizează cu atenție că poate are și ea ceva roluri de jucat în vederea a altceva decât ea. Și dacă ne gândim cam care ar putea să fie rolul „durerii” în organism, am putea deduce și care e rolul „plăcerii”, și dacă am cugeta puțin la rolul „suferinței psihice” (agitație, neliniște, stres, „stare de rău”), am descoperi și care e rolul „fericirii” (bună-dispoziție, liniște, relaxare, „stare de bine”) – fiindcă e evident că acestea acționează în perechi – acolo unde „dureea”

și „suferința” împing spre acțiunea care păstrează viața în stare de funcționare optimă și o fac capabilă de reproducere și dezvoltare, „plăcerea” și „fericirea” o atrag în aceeași direcție. Omul „este convins” să facă „ce trebuie” și prin „amenințări” și „pedepse” (durere, suferință) și prin „atracție” și „răsplată” (plăcere, fericire).

2.6 Virtutea

Definițiile „fericirii” care nu o leagă de susținerea vieții armonioase, de refacerea ei și de dezvoltarea ei optimă, ci o lasă în aer, ca fiind „cel mai mare bine” sau „activitate virtuoasă” – adică cele care definesc fericirea ca fiind binele și binele ca fiind virtutea, doar pentru ca apoi să definească, în cerc vicios, virtutea ca fiind binele și binele ca fiind fericirea, nu pot să ducă nicăieri, decât la „învârtire în jurul cozii”.

Pentru Aristotel „*fericirea este binele cel mai înalt*”³⁶, apoi „*binele uman este activitatea sufletului potrivită cu virtutea*”³⁷, iar virtutea, uneori, este activitatea specifică omului care face binele („*Tot în Etica l-am definit pe omul virtuos: omul care prin virtutea sa, nu ia drept bine decât binele absolut*”³⁸), iar alteori, ce să vezi, nu ne interesează exact ce este: „*noi nu considerăm virtutea pentru a ști ce este ea, ci pentru a deveni virtuoși*”³⁹.

O întrebare totuși se pune de la sine aici: dacă nu știi ce este virtutea, cum vei ști când ai devenit virtuos? Iar dacă (din pură întâmplare) ai devenit totuși virtuos și încă nu știi ce este virtutea – asta trebuie că e de-a dreptul hazliu...

Totuși, cu chiu cu vai, câteva indicii despre ce crede el că este virtutea ne dă și Aristotel:

„*Un habitus lăudabil se numește însă virtute.*”⁴⁰ (Lat. *habitus* se poate traduce prin: constituție, caracter; fire, fel de a fi, stare, dispoziție (habituală/ obișnuită) respectiv prin: aspect exterior, înfățișare, îmbrăcăminte.)

[...] „*virtutea țintește spre mijloc*”⁴¹ „*Prin urmare, virtutea este un mijloc, deoarece ține de esența ei să țintească la ceea ce-i la mijloc*”⁴²

„*Virtutea este deci un habitus al alegerii, care ține mijlocul stabilit pentru noi și e determinat de rațiune și anume așa cum obișnuiește să-l determine un om inteligent.*”⁴³

36 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeștii de Târg, p. 25 (1097b).

37 *Ibidem*, p. 26 (1098a).

38 Aristotel, 2009, *Politica*, Editura Antet, Filipeștii de Târg, p. 106 (IV, XII, 4).

39 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeștii de Târg, p. 38 (1103b).

40 *Ibidem*, p. 36 (1103a).

41 *Ibidem*, p. 44 (1106b).

42 *Ibidem*.

43 *Ibidem*, p. 44 (1107a).

Deci virtutea este o stare (dispoziție (habituală)) lăudabilă (a caracterului) de a alege „mijlocul rațional” („media rațională”) la fel ca un om inteligent/ înțelept... Ceea ce înseamnă că noi, ca să aflăm ce e virtutea, trebuie să întrebăm omul înțelept (sau să fim înțelepți) – atâta doar că el e înțelept, „bineînțele”, doar dacă e „virtuos” ceea ce ne duce în cerc vicios...

Și apoi sunt tot felul de „stări lăudabile medii/ mijlocii” promovate de rațiunea înțelepților unei epoci care ulterior se dovedesc a nu fi nici lăudabile, nici „medii”, nici raționale și nici „înțelepte” (a se vedea în acest sens „atitudinea medie” determinată de Aristotel ca fiind „virtuoasă” vizavi de sclavi, de femei, de negustori etc.). La această posibilitate evidentă de recomandare greșită se mai adaugă și faptul, la fel de evident, că în fiecare epocă sunt mai mulți „înțelepți” care justifică „stări (/dispoziții habituale) lăudabile” diferite și uneori chiar contradictorii – astfel încât, de multe ori, acolo unde unul vede un mijloc sau o măsură justă altul vede o exagerare, o lipsă, o măsură relativă sau ceva indiferent (a se vedea în acest sens chiar școlile filosofice din antichitatea greacă: stoicii, cirenaicii, sofistii, cinicii, scepticii etc.).

2.7 Mijlocul

Dacă eliminăm astfel referințele la „rațiunea omului înțelept”, ne rămâne deci ca sigur doar faptul că ea este un „mijloc/ medie” între două extreme – dar nu întotdeauna, căci ne spune Aristotel mai departe, „virtutea” este o perfecțiune, o destoinicie – și acestea evident, probabil, nu or fi „destoinicia de mijloc” și „perfecțiunea de la mijloc” sau perfecțiunea „medie”: „*Aici e de spus că orice virtute sau destoinicie face, pe de o parte, perfect chiar subiectul de care e legată, pe de altă parte dă operei lui perfecțiune*” [...] „*Tot așa destoinicia calului face ca el însuși să fie bun, și să alerge bine, să poarte bine călărețul și să se țină bine în fața dușmanului.*”⁴⁴

După definițiile de mai sus („mijloc” plus „perfecțiune”) rezultă că virtutea/ destoinicia/ perfecțiunea calului ar fi să „țintească mereu doar mijlocul” (drumului) și să nu cumva să alerge bine, ci doar mijlociu (nici prea repede, dar nici prea încet) – nici să dea cu călărețul de pământ, dar nici să-l țină prea confortabil în spate...

După astfel de definiții ale virtuții/ perfecțiunii/ destoiniciei probabil atletul care aleargă cel mai repede (la olimpiadă) nu e prea virtuos, deoarece aleargă „prea repede” (adică,

44 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeștii de Târg, p. 43 (1106a).

orice „om înțelept” ar vedea că el cam exagerează cu alergarea, că nu e „cumpătat” în alergare) și deci premiul pentru „alergare virtuoasă” ar trebui dat celui care trece linia de sosire pe la mijlocul grupului de alergători (pentru că el, ca un om înțelept ce este, a știut să păstreze „mijlocul” și să nu „exagereze” alergând prea repede sau prea încet). La fel, cântărețul care cântă prea bine este probabil cam vicios, deoarece nu știe să țină „mijlocul/media” („după rațiune, așa cum este el/ ea determinat/ă de un om înțelept”) – cel mai bun cântăreț, cântărețul virtuos este deci cel care cântă nici prea bine, nici prea rău – cântărețul care nu exagerează cu cântatul...

„Starea („dispoziția habituală”) laudabilă” de a sta la mijloc și de a urmări mijlocul/media (fără a exagera) are însă un nume destul de precis – se numește „mediocritate” nu „virtute” – sau cel mult virtutea omului mediocru, virtutea celui care nu gândește singur și așteaptă să vadă ce alege „ca medie” pentru el omul „înțelept”, ca apoi să încerce să-l imite (având însă o mare grijă să nu cumva să iasă și el din greșeală în evidență cu ceva)...

2.8 Moralul și intelectualul

Poate ne lămurește totuși Aristotel ce e cu „virtutea-mijloc”, dacă ne dă niște exemple de virtute (nu luate după definițiile lui cam „aeriene”, ci din tradiția morală respectată de contemporanii săi): „*Dintre virtuți numim pe unele dianoetice sau virtuți ale intelectului, pe celelalte virtuți le numim etice sau morale. Virtuți intelectuale sunt înțelepciunea, inteligența și prudența, virtuți morale dărnicia și cumpătarea.*”⁴⁵

Împărțirea de mai sus este relativ arbitrară: de exemplu, de ce nu ar fi „prudența” o virtute „morală” mai degrabă decât una „intelectuală”? Și apoi „virtuțile morale” sunt de fapt și ele tot virtuți ale intelectului/ rațiunii omului că doar el nu le-o gândi pe acestea cu „morală” – „cumpătarea” și „dărnicia” sunt tot virtuți intelectuale – ale intelectului, pentru că el le judecă și el le stabilește conținutul. Și în cele din urmă virtuțile intelectuale nu sunt morale? Înțelepciunea nu este morală? Prudența este amorală? Inteligența (ca virtute) este imorală?...

În plus, de exemplu, cel care are „virtutea înțelepciunii” nu are automat și virtutea „cumpătării”? Poate fi înțeleptul necumpătat sau cel cumpătat neînțelept?

Nici diferențierea dintre „învățătură” și „obișnuință” nu ajută mai mult la diferențierea „moralului” de „intelectual”: „*Dacă prin urmare, virtutea este îndoită, o virtute*

45 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeștii de Târg, p. 36 (1103a).

*intelectuală și o virtute etică, cea dintâi se ivește și crește în primul rând prin învățatură și are de aceea nevoie de experiență și timp, cea etică însă o dobândim prin obișnuință, de unde a primit și numele*⁴⁶

Învățătura se dobândește și ea prin „obișnuință”, iar obișnuința pentru a se forma are și ea nevoie de experiență și timp – și este și ea o învățatură, pentru că e învățată. Prin urmare, și din această perspectivă (învățare – obișnuință), diferențierea în virtute intelectuală și morală este relativ superficială, cam grăbită și relativ arbitrară.

2.9 Cumpătarea și vitejia

După ce decretează că „virtutea” este un mijloc (o măsură/ medie între prea mult și prea puțin) Aristotel ne spune că „*cumpătarea și vitejia pier printr-un prea mult și prea puțin, se păstrează însă prin ceva mijlocii potrivit.*”⁴⁷ și adaugă: „*la cumpătare și vitejie nu există un prea mult și prea puțin*”⁴⁸.

Nu este? Cum nu este? E mai puțin cumpătat (adică oarecum „necumpătat”), mediu-cumpătat și foarte cumpătat! Și bineînțeles cel virtuos, după Aristotel, nu ar fi cel foarte cumpătat (că exagerează prin cumpătare), ci doar cel „mediocru-cumpătat”, care are, după vorba „înțelepților”, „măsură” în cumpătare.

Și la fel este cu cel „puțin-viteaz” (cu o vitejie mai mică), cu cel „viteaz pe jumătate” (care e viteaz după cum zice „înțeleptul”) și cu cel foarte viteaz (cel deplin în vitejie) – câștigătorul la „virtute” ar părea astfel a fi, după Aristotel, „viteazul” cu măsură. Dar nu e chiar așa – deoarece până la urmă se pare că viteazul este de fapt un tâmpit:

*„Prin urmare, se va numi viteaz în înțeles propriu acela care în fața unei morți glorioase și a tot ce aporie deodată de moarte, deci mai ales în război și luptă, este fără teamă și neclintit.”*⁴⁹

*„În ce privește pe cei care greșesc aici prin exagerare acela ce o face prin lipsă de teamă nu are un nume propriu” [...] „el va fi însă așa ceva ca un nebun sau tâmpit, dacă nu se teme de nimic”*⁵⁰

Deci „viteaz în înțeles propriu” este cel „fără teamă” – adică „lipsit de teamă” – iar cel „lipsit de teamă” este un tâmpit – concluzie logică: „viteazul este un tâmpit” și vitejia (una

46 *Ibidem*, p. 37 (1103a).

47 *Ibidem*, p. 39 (1104a).

48 *Ibidem*, p. 45 (1107a).

49 *Ibidem*, p. 63 (1115a).

50 *Ibidem*, p. 64 (1115b).

din virtuțile morale admise de Aristotel) este de fapt pentru el (ce-i drept doar uneori) o mare tâmpenie... (Iată, printre altele, unde ajungi, dacă opui, precum Aristotel, fricii „încrederea” și nu „lipsa fricii” – adică vitejia/ curajul (pe de o parte) și prudența/ prevederea (pe de altă parte) – așa cum e normal).

2.10 „Înțelepciunea de mijloc”

([...] „urmează în mod necesar că viața cea mai înțeleaptă va fi aceea care ține această linie de mijloc, mulțumindu-se totdeauna cu poziția aceasta mijlocie, pe care fiecare este în stare să o ajungă.”⁵¹)

Înțeleptul este și el astfel, teoretic, de trei feluri: mai puțin înțelept (un fel de începător în ale înțelepciunii), înțeleptul-medie (care nu știe nici multe, nici puține – ci doar câteva și bune) și cel mai înțelept, „foarte-înțeleptul” (cel care „exagerează” cu înțelepciunea și „nu știe să păstreze măsura” în înțelepciune) – virtuos fiind (după cei ce nu știu să vadă decât „mijlocul”) doar înțeleptul mediocru (care știe una și bună – că virtutea e *numai* o medie și basta...).

(„virtutea este numai o medie între două extreme”⁵²)

Dreptatea poate fi și ea de trei feluri: mai puțină dreptate (dreptatea redusă: doar uneori și doar pentru unii), „dreptatea-medie” și „dreptatea-exagerare” (dreptatea „lipsită de măsură” a celui care e „prea drept” – care vrea să facă dreptate întotdeauna și tuturor – cel care respectă mereu cu strictețe legea dreaptă în spiritul și în litera ei și se bate mereu pentru crearea și respectarea dreptății)...

Apoi când se întrec în virtute, după „normele lui Aristotel”, inteligența-redușă, inteligența-medie și inteligența genială evident câștigă inteligența-medie (pentru că ea stă cuminte la locul ei și nu exagerează cu inteligența).

(„Iar în general am putea spune că schema trinitară a viciilor și virtuților este greșită; fiecare virtute are doar un viciu opus ei; opusul cumpătării este necumpătarea, cel al generozității, meschinăria; mândriei proprii îi este opusă lipsa respectului de sine, bunei dispoziții – proasta dispoziție, dreptății – nedreptatea.”⁵³)

51 Aristotel, 2009, *Politica*, Editura Antet, Filipeștii de Târg, p. 146 (VI, IX, 2).

52 *Ibidem*.

53 Ross, David, 1998, *Aristotel*, Editura Humanitas, București, p. 197.

2.11 „Stările lăudabile mijlocii recomandate de un înțelept”

„Stări (dispoziții habituale (/ obișnuite)/ feluri de a fi) lăudabile care *țintesc*⁵⁴ spre un mijloc” sunt foarte multe lucruri care nu pot fi considerate neapărat virtuți – de exemplu, trasul cu arcul la țintă (spre mijlocul țintei, „după rațiune”, așa cum recomandă un „arcaș înțelept”) este o „dispoziție habituală lăudabilă” (de unii) care „țintește spre un mijloc”, dar nu e neapărat nici virtute-destoinicie-perfecțiune și nu e neapărat nici o virtute „morală” și/ sau „intelectuală” – mai întâi, pentru că arcașul s-ar putea să nu nimerescă mijlocul (țintei) oricât s-ar strădui, chiar dacă are „obișnuința” cu pricina și ascultă de instructorul „înțelept” (din această perspectivă, „țintirea spre un mijloc” ar trebui înlocuită cu „nimerirea/ atingerea mijlocului țintei”)... și apoi, pentru că „ținta” vizată de arcaș (cu „mijlocul” ei specific) s-ar putea să fie o victimă a unui comportament nedrept sau vicios al arcașului (chiar dacă „înțeleptul” ce ghidează tragerea (după rațiunea lui) ar putea să creadă altceva).

Și mai sunt tot felul de alte „dispoziții habituale” „lăudabile” (de unii) care țintesc spre „mijloc” și spre „medie”, fără a genera, în mod necesar, „acțiuni virtuozitate”... – ca de exemplu, cea specifică omului beat care țintește mijlocul drumului ca să nu cadă în șanț – care deși e uneori „de lăudat” (nu beția, ci „obișnuința” celui beat de a „ținti” spre mijlocul drumului, pentru a evita șanțul) și respectiv, e în acord cu ce recomandă uneori rațiunea „înțeleptului” căruia îi place să bea „cu măsură” (ajungând astfel, nici prea beat (să nu se mai poată mișca), dar nici prea treaz...), totuși, datorită faptului că, de multe ori, în ciuda eforturilor sale „lăudabile” de a „ținti” mijlocul drumului, bețivul nimereste de obicei prin șanț... și respectiv, faptului că mergând pe mijlocul drumului ar putea să provoace vreun accident... această „obișnuință” „lăudabilă”, a unui bețiv oarecare, de a „ținti” mijlocul drumului, ne ajută să vedem, odată în plus, că „țintirea lăudabilă” a unui „mijloc”, potrivită cu rațiunea unui „înțelept” oarecare, de foarte multe ori, nu doar că nu este o „virtute”, ci poate fi considerată chiar un viciu („de procedură” înțeleaptă...).

În aceeași categorie a „dispozițiilor habituale lăudabile ce țintesc mijlocul” s-ar mai putea înscrie și alte „activități raționale” pe care le-ar putea recomanda, la o adică, un oarecare „înțelept”, ca de exemplu: scrisul doar pe mijlocul unui caiet (ca să fie ușor vizibil și ca să nu trebuiască ulterior să exagerăm cu scrisul unor notițe adăugate și înghesuite în

54 [...] „virtutea țintește spre mijloc” – Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeștii de Târg, p. 44 (1106b).

susul sau în josul paginii); cititul doar de pe mijlocul paginilor unei cărți (ca să nu ne obosim ochii, ca să o citim mai repede și ca să nu ne pierdem vremea cu „detalii inutile”); somnul din mijlocul zilei (necesar „odihnei de frumusețe”) sau din mijlocul unui chef (cu capul pe masă, necesar unei oarecare refaceri după ce am dansat prea mult); vânzarea merelor doar din mijlocul grămezii de mere (ca să menținem corpul în activitate și să nu-l învățăm cu lenea de a lua doar de deasupra grămezii) și de ce nu... chiar băutul apei doar din mijlocul paharului (cu paiul), zborul cu avionul doar pe la „mijlocul cerului” (fără aterizare și fără decolare – ca să nu ajungem la „extreme”), eliminarea din politică a omenilor scunzi și a celor prea înalți (pe motiv că nu sunt reprezentativi pentru media de înălțime a populației) ș.a.m.d.

Ceea ce nu vrea să înțeleagă Aristotel este că binele/ virtutea nu este întotdeauna o „medie”/ „mijloc” – că el/ ea poate fi uneori un „mijloc”, dar poate fi și o „extremă” – sau altfel spus, că pentru funcționarea optimă a unui întreg, de cele mai multe ori, „extremele” sale sunt cel puțin la fel de importante ca și „mijlocul” său – de exemplu, „extremele” corpului (capul, mâinile și picioarele) sunt cel puțin la fel de importante ca și „mijlocul” corpului. Iar precizarea lui Aristotel că „media” aceasta e relativă la circumstanțe nu ajută prea mult, deoarece este evident că de multe ori nu de medii relative avem nevoie, ci chiar de „extreme”...

Mijlocul/ media nu se suprapune întotdeauna peste bine/ virtute – fiindcă binele/ virtutea uneori e mijloc, alteori e margine, alteori e întreg (și mijloc, și extreme) și uneori e o proporție exactă (care nu e o medie, nici margine, nici întreg) – cei vechi când ziceau „totul cu măsură” ziceau cu măsură potrivită circumstanței (care poate fi o extremă, o medie, o proporție, un întreg) și nu limitau „măsura” la „medie/ mijloc”...

Putem spune, deci, că reducerea tuturor virtuților la o medie (chiar și relativă) nu poate fi decât o exagerare a lui Aristotel, pornind de la o oarecare proastă înțelegere a maximelor morale ale vremii sale...

2.12 „Părțile psihicului”

Aristotel împarte „fenomenele psihice” în trei categorii: *afecte, facultăți și habitus* (stare, caracter, fire, dispoziție (habituală), fel de a fi): *„Deoarece există trei feluri de fenomene psihice: afecte, facultăți și acele însușiri statornice pe care le numim habitus, virtutea trebuie să fie unul din acestea trei. Ca afecte considerăm: pofta, mânia, frica, nădejdea, invidia, bucuria, dragostea, ura, dorul, gelozia, mila, în general tot ce e legat de plăcere și durere; ca facultăți ceea ce ne face sensibili pentru aceste sentimente, ceea ce ne face de exemplu capabili să simțim mânie sau durere, sau milă; ca habitus, în sfârșit, ceea ce face să ne purtăm potrivit sau nepotrivit în privința afectelor, cum ne purtăm de exemplu nepotrivit cu privire la mânie, este prea puternică sau prea slabă, potrivit însă, dacă ține mijlocul nimerit, și asemănător se prezintă lucrurile pentru celelalte afecte.”*⁵⁵

*„Dacă virtuțile nu sunt deci nici afecte, nici facultăți, nu rămâne decât că sunt un habitus.”*⁵⁶

Tot ce e în psihic e intercondiționat în funcționare de activitatea specifică afectelor (emoțiilor, sentimentelor), facultăților psihice (de exemplu, facultatea de a simți emoții sau de a judeca, de a alege, de a memora, de a conștientiza, de a percepe etc.) și a „însușirilor statornice numite *habitus*” (stare/ caracter/ dispoziție (habituală)/ mod de a fi) – și de aceea mai ales o activitate complexă cum e cea implicată de manifestarea unei „virtuți” (de exemplu, cumpătare, dărnicie, prudență, curaj) implică deopotrivă participarea concomitentă și a „afectelor”, și a „facultăților”, și a „însușirilor statornice” (exprimare care e cam prost aleasă, deoarece și „facultățile”, și „afectele” sunt, privite mai cu atenție, „însușiri statornice” ale omului).

A reduce manifestările specifice „virtuții” doar la una din cele trei părți menționate (la „habitus”) este doar a nu o înțelege cu claritate (pentru manifestarea virtuții cumpărării avem nevoie și de ghidarea plăcerii și durerii, și de percepție, și de conștiință, și de judecată, și de amintiri, și de instinct etc. – pentru manifestarea unei virtuți cum este „cumpătarea” se pune în mișcare tot psihicul cu toate forțele lui – cum face de altfel și pentru celelalte activități ale sale).

Fiecare „virtute” are înglobată în ea manifestarea concomitentă a unor emoții, a unor raționamente care le însoțesc și a unor acțiuni specifice (ca să nu mai pomenim de

⁵⁵ Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeștii de Târg, p. 42 (1105b).

⁵⁶ *Ibidem*, p. 42 (1106a).

(re)activarea unor alegeri specifice, a unor diferențieri specifice, amintiri specifice etc.) – de exemplu, pentru fenomenul numit „curaj” avem o emoție specifică (o stare emoțională specifică curajului), o anumită modalitate de a raționa (raționamente specifice celui curajos) și acțiuni specifice curajului (ca să nu mai vorbim de amintiri asociate stărilor anterioare în care am fost curajoși, de imaginații specifice pentru ce vom dobândi curajoși fiind etc.).

A elimina din „virtute” „afectele” („tot ce e legat de plăcere și durere”) și „facultățile” („ceea ce ne face sensibili pentru aceste sentimente”: conștiință, discernământ, percepție, judecată etc.) înseamnă a elimina cea mai mare parte din ființa ei. Iar a o identifica *doar* cu un „habitus”, adică, cu „ceea ce [ne] face să ne purtăm potrivit sau nepotrivit în privința afectelor”, înseamnă doar a nu înțelege că ceea ce ne face să ne purtăm potrivit față de afecte sunt, pe de o parte, tocmai facultățile (memoria, discernământul, percepția, rațiunea etc.) și, pe de altă parte, diferitele aspecte ale psihicului produse de aceste facultăți (pe lângă afecte/ emoții/ sentimente): amintiri, alegeri, percepții, raționamente, instincte, intuiții, dorințe etc.

(Nu este deci foarte clar ce înțelege aici Aristotel prin „stări/ dispoziții habituale/ habitus”, deoarece nu ne spune exact „ce anume ne face să ne purtăm potrivit” față de afecte și nu ne dă nici exemple, cum a dat în cazul afectelor – decât dacă înțelege prin „habitus” virtuți (de care ne dă exemple), dar atunci se învârtă superficial în cerc vicios spunând că „virtuțile” sunt un fel de „habitus” și „habitus-urile” sunt uneori „virtuți”. Apoi dacă pentru el psihicul se împarte doar în cele trei părți menționate, atunci „habitus” ar trebui să cuprindă în mod necesar tot restul aspectelor psihice în afară de „facultăți” și „afecte”, adică, de exemplu: amintiri, proiecții, proiecte, judecăți, alegeri, percepții, raționamente, instincte, intuiții, dorințe etc. – ceea ce nu reiese în mod clar din expunerea lui – iar dacă prin *habitus* se înțelege „fel/ mod de a fi” („fire”) sau *caracter*, problema rămâne la fel de confuză, deoarece „felul de a fi” al cuiva, respectiv „caracterul” lui, cuprinde *toate* trăsăturile psihice relativ stabile care se manifestă în comportamentul său specific⁵⁷ – adică, printre altele, inclusiv „facultățile” și „afectele”).

Oricum, chiar potrivit distincțiilor făcute de Aristotel între afecte, facultăți și *habitus*, virtutea este și „afect” – dacă afectul este, așa cum zice el, ceea ce, în general, e „legat de

57 „CARACTÉR, *caractere*, s.n. 1. Totalitatea trăsăturilor psihice esențiale și stabile ale omului, care se manifestă în modul specific de a se comporta al acestuia” – [DN] *Dicționar de neologisme*, 1986, Florin Marcu și Constant Maneca, Editura Academiei, București.

plăcere și durere”, deoarece tot el ne spune că „*virtutea etică are a face cu plăceri și dureri.*”⁵⁸ „*Dar cum de tot ce facem și îndurăm e legată plăcerea și durerea virtutea se va mișca în jurul plăcerii și durerii.*”⁵⁹

Apoi, unele din afectele listate de Aristotel ca atare (dragoste, bucurie, milă, nădejde) sunt considerate de mulți ca fiind virtuți – ceea ce arată întrepătrunderea strânsă cel puțin dintre „afecte” și „habitus”.

Iar dacă mânia, după Aristotel, nu trebuie să fie nici prea tare, nici prea slabă (ci doar medie) și la fel stau lucrurile cu celelalte afecte, atunci e de căutat o invidie medie, o frică medie, o ură medie (nici prea puternică, nici prea slabă)? Nu pare deloc credibilă această abordare: mânia, frica, invidia și ura nu sunt stări de dorit (nici slabe, nici tari și nici medii ca intensitate) – ele sunt de evitat pe de-a-ntregul – și, prin urmare, virtuțile opuse lor (de exemplu, calmul, curajul, bunăvoința și iubirea) sunt mereu de dorit (fie că sunt mai slabe, mai puternice sau medii ca intensitate de manifestare) – lucru recunoscut de altfel (uneori) chiar de Aristotel:

„*Dar nu orice acțiune sau orice afect cuprinde un mijloc, deoarece atât multe afecte, ca răutatea, nerușinarea și invidia, precum și multe acțiuni ca adulterul, furtul și omuciderea, cuprind în sine, chiar după numele lor, răutatea.*”⁶⁰

2.13 Mânia, vitejia, adevărul

Deși recunoște el însuși cele de mai sus, tot nu se poate abține de la a căuta, de exemplu, „mijlocul” mâniei – pentru ca să-l găsească nu în mânia medie/ mijlocie, cum era de așteptat, ci fix în „blândețe”: „*Și la mânie există o exagerare, o lipsă și un mijloc. Cum însă graiul aproape că nu are nici un nume pentru aceasta, vom numi pe omul care ține mijlocul blând și apoi mijlocul blândețe. Dintre extreme să se cheme acela care are un prea mult furios și greșeala lui furie, cine are un prea puțin, să se cheme lipsit de mânie și prea puținul lipsă de mânie.*”⁶¹

Se pare deci, că Aristotel era un pic coleric și că pentru el lipsa de mânie (calmul) pare să fie un viciu. Omul virtuos al lui Aristotel trebuie să țină „mânia de mijloc” și să fie mereu cel puțin mediu-mânios. Totuși, de ce s-ar numi mânia aceasta medie „blândețe”, nu

58 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeștii de Târg, p. 39 (1104a).

59 *Ibidem*.

60 *Ibidem*, p. 44 (1107a).

61 *Ibidem*, p. 46 (1108a).

pare chiar deloc evident... (când pune blândețea între calm și furie, Aristotel sare exact peste mânie).

Cu un astfel de stil de identificare a mijlocului – cam orice poate fi mijlocul a orice. De exemplu, vitejia stă, pentru Aristotel, la mijloc între frică și încredere (nu se știe însă exact de ce nu ar fi în loc de încredere, de exemplu, „convingere”... sau „credință”, sau „speranță”, sau „îndrăzneală” etc...). Apoi, după el, una din extreme ar trebui să fie o „exagerare” și cealaltă o „lipsă” – ori „încrederea” (normală, obișnuită) nu pare a fi nici o „exagerare”, nici o „lipsă”.

„Tot așa există la acțiuni o exagerare, o lipsă și un mijloc. Virtutea se află deci în câmpul afectelor și acțiunilor, unde exagerarea e greșită și lipsa e dojenită, mijlocul însă dobândește laudă și nimerește ceea ce-i potrivit.”⁶²

„mijlocul este în toate lăudabil, extremele însă nu sunt nici potrivite, nici de lăudat, ci sunt de dojenit.”⁶³

Aristotel continuă deci cu exagerările lui mijlocii – căci ce poate fi mai exagerat decât să spui că „mijlocul” (în general) e în toate lăudabil, iar „extremele” sunt întotdeauna de dojenit?

În exemplele de mai sus „calmul” și „încrederea” ar fi întotdeauna de dojenit (după părerea „înțeleaptă” a lui Aristotel). Și tot după părerea lui, ar trebui probabil să fie întotdeauna „dojenite” începutul și sfârșitul unei piese de teatru (și prețuit doar mijlocul ei), ar fi de dojenit răul, dar și binele (și prețuit doar „ce stă la mijloc între bine și rău”), ar trebui dojenit urâtul, dar și frumosul (și prețuit doar „ce nu e nici frumos, nici urât”) ș.a.m.d. – adică, pe ansamblu, această filosofie este total „aeriană” (făcând eforturi serioase să plutească relativ confuză între pământ și cer, laudând „aerul” și dojenind și „pământul”, și „cerul”).

„Cu privire la adevăr, cel ce ocupă mijlocul să se cheme sincer și mijlocul sinceritate. Deformarea de partea prea multului să se cheme lăudăroșenie și cel ce o posedă lăudăros, cea de partea prea puținului ironie sau neștiință prefăcută, persoana să se numească ironică.”⁶⁴

Asocierile de mai sus sunt un pic cam forțate: cel care spune prea multe adevăruri se numește lăudăros (pentru că exagerează cu adevărul)? Cel care spune prea puține adevăruri

62 *Ibidem*, p. 44 (1106b).

63 *Ibidem*, p. 46 (1108a).

64 *Ibidem*, p. 47 (1108a).

se numește ironic? (De multe ori ironia poate spune mai multe adevăruri decât lăudăroșenia...) Iar cel sincer este cel care spune adevăruri nici multe, nici puține? Adică cel care nu exagerează cu adevărul e „sincer”? (Când îi ceri cuiva să fie sincer, de obicei, nu asta îi ceri – să se ascundă după coadă – ci tocmai dimpotrivă: să spună adevărul până la capăt, atât cât e, mult, puțin sau mijlociu).

Oricum, e destul de ciudată „*deformarea de partea prea multului*”, în cazul adevărului – în căutarea și în comunicarea lui, oare este „de lăudat” adevărul spus doar pe jumătate? Oare nu trebuie să căutăm mereu „adevărul-adevărat”, descoperit și spus cât mai corect și complet cu putință? (Spre deosebire de Aristotel, Antistene, de exemplu, știa să aprecieze cel puțin unul din avantajele „adevărului spus în față”, fără ocolișuri: „*Fii atent la ceea ce spun dușmanii, căci, ei, cei dintâi, îți descoperă greșelile.*”⁶⁵)

Iar cel care minte, având o lipsă totală de adevăr, cum se numește? Aristotel nu ne spune. Dar toată lumea („în afară de el”) știe: „mincinos” – și viciul lui înșelarea/ minciuna. Virtutea opusă evident sinceritatea – a spune adevărul.

Virtuțile se opun viciilor – cumpătarea necumpătării, dreptatea nedreptății etc., dar viciile nu au doar două forme (opuse) de manifestare, ci ele pot lua nenumărate forme – de exemplu, sunt nenumărate forme de „nedreptate” care considerate, de exemplu, din perspectiva exagerării, pot exagera în plus, în minus, dar pot exagera și în media/ măsura pe care o susțin, precum și în egalitate (în „mijlocul” propus) – de exemplu, prin răsplătirea unui grup de muncitori după randamentul lor mediu și nu după rezultatele fiecăruia (astfel, cei care muncesc mai puțin se vor bucura că primesc mai mult decât merită, iar cei care muncesc mai mult vor fi nedreptățiți primind mai puțin decât merită).

2.14 Cumpătarea în general și cumpătarea ca mijloc/ medie

În cazul cumpătării și necumpătării e aceeași situație... Doar că, în acest caz special, virtutea (cumpătării) pare, uneori, mult mai ușor de acceptat ca fiind o medie între un prea mult și un prea puțin...

În cazul particular al cumpătării, este uneori justă identificarea ei cu o medie. Dar acest lucru nu este valabil întotdeauna nici măcar în cazul cumpătării – a fi cumpătat (în general) înseamnă a face o acțiune cu măsura potrivită (mai mică, mai mare sau mijlocie, după caz)

65 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 196.

și nu a alege mereu „doar mijlocul” – obsesia „mijlocului”, dacă este purtată peste tot, nu mai este cumpătare, ci se transformă în necumpătare.

Greșeala pe care o face deci Aristotel este mai întâi că el reduce cumpătarea la cumpătarea ca medie/ mijloc (eliminând din ea puținul și multul – care pot fi forme la fel de legitime ale cumpătării – bineînțeles în circumstanțe potrivite). Apoi, în al doilea rând, el confundă o formă particulară (cumpătarea-medie) a unei virtuți (cumpătarea) cu toate virtuțile (fiecare cu specificul lor). Adică el, conștient sau inconștient, pare să considere orice formă de virtute ca o formă de *cumpătare-medie*. Din această perspectivă putem chiar considera că diferitele virtuți pe care el le analizează în *Etica nicomahică* se reduc de fapt la una singură – cea specifică cumpătării-mijlocii (iar de aici i se trag toate dificultățile în analizarea coerentă a celorlalte virtuți).

De fapt atunci când a împărțit virtuțile în intelectuale și morale el chiar a redus virtuțile morale doar la două relativ înrudite: cumpătarea și dărnicia/ generozitatea.

„Căci cum s-a spus, darnic este cine împarte după măsura averii sale și la locul potrivit. Cine greșește aici prin exagerare e un risipitor.”⁶⁶

Dărnicia poate fi „risipitoare” sau „zgârcită”, fără însă ca pentru aceasta să înceteze a mai fi dărnicie. Iar redusă la o dărnicie-cumpătată ea devine mai mult o cumpătare decât o dărnicie. Astfel putem vedea clar, în acest caz, cum reduce Aristotel, de exemplu, virtutea dărnicii la virtutea cumpătării-medie, pretinzând, evident în mod neîntemeiat, că dărnicia pentru a fi dărnicie ar trebui să fie cumpătată-mijlociu (când de fapt singura ei condiție este dăruirea – de puțin, de mediu, de mult sau de cât mai mult cu putință a ceea ce poți dăru: vorbe bune, sfaturi, învățături, muncă, bani, sprijin material etc.).

Aceeași tentativă de reducere la cumpătare-mijlocie o încearcă el cu mai toate virtuțile pe care le analizează și astfel el le condiționează acestora calitatea de virtuți de transformarea lor în cumpătare de tip mijloc/ medie.

La fel însă ca în cazul dărnicii și sinceritatea, de exemplu, rămâne sinceritate, chiar dacă e puțină, mijlocie sau multă – fiind totuși cu atât mai bună cu cât e mai adaptată circumstanțelor (uneori e nevoie de mai puțină, alteori de mai multă sinceritate). Oricum, a fi sincer, e înainte de toate a spune adevărul – și chiar dacă acest adevăr e spus printr-o ironie sau printr-o laudă, sau doar printr-o constatare relativ neimplicată emoțional, tot

66 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeștii de Târg, p. 75 (1120b).

adevăr rămâne, iar acțiunea prin care el e spus tot sinceritate se numește (indiferent de cantitatea ei). Aristotel și-a pus însă șablonul cumpătării ca medie și peste sinceritate și astfel vrea să o reducă doar la o formă de cumpătare-mijlocie.

La fel procedează și cu vitejia/ curajul și cu „blândețea” – încercă pe cât îi stă în putință să le reducă acestora sfera lor legitimă de cuprindere și să le înghesuie în șablonul cumpătării-mijlocii. Dar este evident că vitejia rămâne vitejie/ curaj, chiar dacă se confruntă cu un pericol mai mare, mai mic sau doar cu unul mijlociu și dacă în fața lor ea nu simte frică. Apoi, blândețea este evident că nu e o formă de mânie (medie sau de alt fel) și nici mânia o formă de blândețe (bunătate)...

Privirea tuturor virtuților prin „ochelarii colorați” ai cumpătării-mijlocii deformează înțelegerea manifestării lor reale.

2.15 Dreptatea și egalitatea

Aristotel ne spune că *„va fi drept cine ascultă de legi și e prieten al egalității”*⁶⁷ *„Aceasta, ilegalitatea sau inegalitatea, cuprinde orice nedreptate și e comună oricărei nedreptăți.”*⁶⁸

*„Egalul este însă mijlocul între ceva prea mare și ceva prea mic după proporția aritmetică.”*⁶⁹

Evident că „egalul” nu este „mijlocul” – el nu se află doar la mijloc – căci și cele mici pot fi egale între ele, și cele mari pot fi egale între ele, și la fel și cele mijlocii – vedem din nou aici o tentativă a lui Aristotel de a reduce și dreptatea la cumpătare-mijlocie folosind medierea „egalității” redusă la medie.

Iar nedreptatea nu se reduce la ilegalitate și inegalitate. Mai întâi că pot fi nedreptăți care nu încalcă nici o lege, de exemplu, pentru că nu este încă o lege în statul respectiv pe care să o încalce – acest lucru însă nu înseamnă că ele nu sunt nedreptăți. Apoi nedreptățile se pot face chiar prin intermediul legii – mai precis prin legi nedrepte, caz în care a nu respecta aceste legi poate fi un act de dreptate, chiar dacă el e pedepsit de lege (cel care ascultă de o lege nedreaptă nu este un om drept).

Cât despre egalitate – evident nici ea nu e tot una cu dreptatea – uneori e justă egalitatea, alteori e justă inegalitatea.

67 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeștii de Târg, p. 96 (1129b).

68 *Ibidem*.

69 *Ibidem*, p. 102 (1132a).

2.16 Alegerea

Vorbind de alegerea virtuoaasă „care ține mijlocul/ media” Aristotel ne spune că „Mijlocul este cel între un habitus greșit din două puncte de vedere, cel al exagerării și cel al lipsei; ea mai este însă mijloc și întrucât găsește și alege în afecte și acțiuni mijlocul, pe când greșelile în această privință stau în faptul că măsura dreaptă nu e atinsă sau e întrecută.”⁷⁰

Oare alegerea de care vorbește Aristotel găsește mijlocul în interiorul unuia și aceluiași afect (cum pare că zice mai sus când spune că virtutea „alege în afecte”) sau în „mijlocul/ media” unor afecte/ emoții distincte (adică alege „în afecte” sau „între afecte”)?

Dacă alege „în afecte”, adică în interiorul, să zicem, al afectelor/ emoțiilor specifice „viciilor” (ca de exemplu: mânie, frică, invidie, gelozie, ură, tristețe, rea-voință), nu va găsi în ele decât tot un viciu (indiferent că se uită la extremele sau la mijlocul lor), iar în interiorul afectelor/ emoțiilor specifice virtuților (ca de exemplu: calm, blândețe, curaj, bunătate, iubire, bucurie, dragoste, milă), în mod similar, nu va găsi de ales decât manifestări emoționale ale virtuții (exprimate cu o mai mare sau mai mică *intensitate*).

Iar când alege „între afecte/ emoții” are de ales între cele specifice viciilor și respectiv cele specifice virtuților (indiferent de *intensitatea* lor de manifestare).

Dacă afectul abordat sub perspectiva unui prea mult, prea puțin sau a ceva mediu este, de exemplu, „teamă”, mijlocul lui nu poate fi decât tot o formă de teamă. Iar a susține că vitejia este o formă de teamă/ frică este a nu înțelege că vitejia/ curajul este un cu totul alt afect decât teama/ frica, distinct și opus acestuia (prin manifestare afectivă specifică și prin efecte specifice).

Sau dacă afectul „măsurat” este mânia, mijlocul ei nu poate fi decât tot o formă de mânie. A susține că „blândețea” e o formă a afectului numit „mânie” este a nu (mai) ști despre ce vorbești.

Dacă afectul „măsurat” este „sinceritatea” (rostirea adevărului), extremele lui nu pot fi decât forme ale sincerității – deci și cele propuse de Aristotel, adică „lăudăroșenia” (Prea sincer? Prea mult adevăr?) și „ironia” (Prea puțin sincer? Prea puțin adevăr?) ar trebui să fie tot forme ale afectului specific sincerității – una trebuind să fie sinceritatea maximă („lăudăroșenia”) și cealaltă sinceritatea minimă („ironia”), iar la mijloc stând nu „sinceritatea-pur-și-simplu”, ci sinceritatea-medie. Deci dacă „sinceritatea” în general e o

⁷⁰ *Ibidem*, p. 44 (1107a).

formă de virtute, atunci toate formele ei de manifestare (toate formele de sinceritate) sunt virtuți și nu vicii. Viciul este doar a nu fi sincer, a minți, a înșela.

Prea multă sinceritate are însă numele de naivitate și inocență (precum cea specifică copiilor) și nicidecum „lăudăroșenie” (care după cum știm este mai prietenă cu minciuna decât cu adevărul – prin exagerarea meritelor proprii și prin prezentarea lor neconformă cu realitatea și adevărul) – adică „lăudăroșenia” nu este chiar o formă de „sinceritate”. Iar ironia este o formă ușoară de batjocură nu de „sinceritate” (decât, poate, dacă e o „batjocură sinceră”...).

Tot așa, dacă afectul „măsurat” este „dărnicia/ generozitatea”, extremele acestui afect nu pot fi decât tot forme de generozitate (mai multă generozitate sau mai puțină generozitate). Dar a susține că afectul specific „zgârceniei” (avarității, *lipsei de generozitate*) e tot una cu afectul specific „generozității” este a merge un pic prea departe, iar afectul specific risipirii/ împrăștierii nechibzuite nu se suprapune decât întâmplător peste a dărui altora (fiind mai specific urmării necontrolate a poftelor și patimilor proprii).

Deci dacă alegerea este de făcut în interiorul unuia și aceluiași afect (cum sugerează pe alocuri Aristotel), afectele specifice virtuților vor rămâne virtuozitate indiferent de extremele sau media lor de manifestare – iar în afectele (emoțiile) specifice viciilor nu vor putea fi găsite (nici în medie, nici la extreme) aspecte virtuozitate.

Doar cel care are tendința să confunde afectele (emoțiile/ sentimentele) unele cu altele (și să treacă oarecum „alandala” de la una la alta) poate identifica „virtutea” cu alegerea unui „mijloc” dintr-un afect (emoție) oarecare (mai ales dacă afectul respectiv este unul specific viciilor).

Adică: fie alegerea se face în interiorului aceluiași afect, legat, de exemplu, de un viciu (precum frică, mânie, tristețe, lăcomie, nesinceritate etc.), respectiv de o virtute (de exemplu: curaj, calm, bucurie, cumpătate, sinceritate etc.) și astfel se alege un viciu mijlociu și o virtute mijlocie, fie alegerea se face între afecte diferite (specifice, pe de o parte virtuților, pe de altă parte viciilor – adică, de exemplu, între frică și curaj, între mânie și calm, între lăcomie și cumpătate, între nesinceritate și sinceritate) și atunci se alege unul din ele și nu media lor (nu afectul care este asociat în același timp și cu virtutea, și cu viciul – adică ceva care este în același timp și sub același raport „și plăcere, și durere”, „și suferință, și fericire”, adică la „mijloc” între ele – pentru că un astfel de „afect mixt” în care sunt împletite spre confuzie totală, în același timp și sub același raport, două afecte

distincte și opuse, întâlnite undeva „la mijloc”, nu există) – și oricum, nu aceasta este natura virtuții (să fie însoțită de afecte/ emoții amestecate în degringoladă, fără distincție între cele „plăcute” și cele „dureoase”).

Aristotel nu este deci foarte clar în ce privește natura acestei alegeri (din interiorul unui afect și/ sau între afecte distincte).

Deși uneori ne spune că alegerea în interiorul aceluiași afect (de exemplu, cel specific cumpătării sau vitejiei, sau cele specifice pentru răutate, nerușinare și invidie – conform *Etica nicomahică*, 1107a), în ce privește mai multul, mai puținul și mijlocul lui, nu este posibilă (fiind însă evident că această alegere este nu doar posibilă, ci chiar foarte răspândită în rândul celor ce caută și aleg *intensitatea* afectelor/ emoțiilor pe care vor să le simtă), alteori practică el însuși această alegere (de exemplu, în ce privește „mânia”, „sinceritatea (rostirea adevărului)” și „teama” cu mai multul, mai puținul și media lor).

Iar în ceea ce privește alegerea *între* afecte distincte el o practică uneori și pe aceasta – dar de o manieră destul de confuză și de încurcată. Astfel uneori el compară intensitățile diferite ale unui afect între ele sau cu o anumită intensitate a altui afect, ca să aleagă (uneori după bunul lui plac) fie pe un al doilea afect (decât cel în interiorul căruia are loc variația cantitativă), fie pe unul din cele două comparate relativ arbitrar (în ceea ce privește intensitățile lor specifice), fie pe un al treilea afect distinct de ele (adică fie „compară câteva pere (mai mari, mai mici) între ele și apoi alege un măr”, fie „compară câteva pere cu un măr și alege mărul”, fie „compară merele cu perele și alege prunele”). De exemplu, compară „zgârcenia” cu „risipa” doar ca să aleagă „dărnicia”... sau compară afectele specifice „lăudăroșeniei” cu cele specifice „ironiei” doar ca să aleagă „sinceritatea”, sau compară „calmul” (lipsa de mânie) cu „furia” și alege „blândețea” (sau „frica” cu „încrederea” și alege „vitejia”)... Astfel el „calculează” uneori tot felul de „medii” între „mere, pere și prune” și se laudă apoi că a găsit media „merelor”...

Uneori deci, alegerea lui Aristotel nu este între un mai mult, mai puțin și o medie a ceva anume (X) – ci ea este între un mai mult a ceva (Y), un mai puțin al altceva (Z) și eventual o medie a unui al treilea lucru (X) – de exemplu, un mai mult al actului de a (te) lăuda (lăudăroșenia), un mai puțin al actului de a batjocori (ironia) și o medie a actului de a spune adevărul („măsurată” și aleasă în mod „sincer-mediu”, fără a „exagera cu adevărul”) sau, de exemplu, se pune „în balanță” un mai mult al actului de a te mânia (furia) cu actul

de a fi calm/ liniștit/ relaxat (lipsit de mânie) și cu a avea bunătate (căldură sufletească, blândețe).

„Virtutea” nu alege mijlocul diferitelor grupulețe de afecte sau mijlocul „grămezii” afectelor (locul unde se strâng „afectele de mijloc”). Ea atrage prin manifestarea sa acele afecte specifice „stării/ senzației de bine” (plăcerii, fericirii și „stării de armonie/ normalitate” (de relaxare, de liniște, de mulțumire...)) opuse acelor afecte/ emoții care se însoțesc cu durerea și cu suferința (agitația, neliniștea, stresul, frământarea etc.), adică evită extrema răului (viciului) și caută extrema binelui (virtuții) și nu urmărește nicidecum vreo „medie/ mijloc” nici între aceste extreme, nici între afectele lor specifice, nici în cadrul afectelor specifice viciului și nici măcar în cadrul celor specifice virtuții (în cadrul cărora uneori poate alege „mijlocul”, iar alteori „extremele”).

A alege măsura dreaptă/ justă nu e tot una cu a alege mijlocul/ media. Una e una și alta e alta. Măsura justă poate fi o medie, dar la fel de bine ea poate fi și o măsură maximă (extremă, „exagerată”) – și astfel nu mai poate fi întrecută – sau alteori poate fi o „măsură minimă” – care alege puținul – sau chiar o „măsură” care alege lipsa a ceva anume (de exemplu, a viciului).

Iar habitus-ul specific cumpătării/ sincerității/ curajului nu e tot una cu habitus-ul (felul de a fi) specific necumpătării/ minciunii/ fricii ca să se poată spune că ele amândouă sunt extreme ale unuia și aceluiasi habitus (fel de a fi), cel puțin nu în același timp și sub același raport – și chiar dacă în habitusul-virtute sau în habitusul-viciu este un mai mult, un mijloc și un mai puțin, aceasta nu înseamnă că datorită acestei manifestări *cantitative* variabile ele își schimbă *calitatea* lor specifică de virtute sau viciu. (A compara *calitatea* unui habitus (fel de a fi) – adică a virtuții – cu *cantitățile* specifice unui *alt* habitus – adică viciului (cu mai multul, mai puținul sau media lui) – e doar „a compara mere cu pere”...)

2.17 Puținul și lipsa

De multe ori Aristotel confundă „puținul” cu „lipsa”. Media lui pare a fi calculată între mai puțin și mai mult, dar de fapt, de multe ori, „mai puținul” afectului „X”, teoretic propus ca reper pentru calculul mediei, dispare fiind înlocuit cu *lipsa* afectului „X” (cu un alt afect) făcând astfel calculul „mediei/ mijlocului” imposibil de efectuat. E ca și cum pentru a afla unde e „mijlocul unui drum” Aristotel ia ca reper, pe de o parte, „marginea lui din stânga” și, pe de altă parte, „lipsa drumului” – altceva decât drumul cu pricina – de

exemplu, un alt drum din depărtate considerat relativ aleator fie în ce privește marginea sa stângă, fie cea dreaptă, fie în legătură cu linia lui de mijloc. Adică el stabilește „mijlocul unui drum” fără a ține seama nici de „marginea lui dreaptă” și nici de „mijlocul” situat între „marginile” sale – rezultând astfel o „medie/ mijloc” între „marginea stângă a unui drum” și un alt „drum” luat în calcul – adică, ceva care ne scoate cu totul de pe drumul „măsurat” și ne trimite în mijlocul câmpului „să batem câmpii”...

Lipsa a ceva (mânie, rușine, sinceritate) nu e deci același lucru cu prezența aceluia ceva într-o cantitate (cu o intensitate) cât de mică – lipsa mâniei nu e mânie, lipsa rușinii nu e rușine, lipsa sincerității nu e sinceritate – lipsa unui afect/ emoție nu e o formă a aceluia afect, ci e un alt afect (când un afect dispare (lipsește) un altul îi ia locul). Astfel „mai puținul” sau „mai multul” dintr-un afect specific viciului nu e un afect specific virtuții (acestea se exclud unele pe altele) și nici afectul (emoția/ sentimentul) care însoțește „puținul” sau „mai multul” manifestării unei virtuți nu este un afect specific unui viciu.

2.18 Alegerea morală și virtuositatea

Alegerea morală *de bază* (cea specifică alegerii între virtute și viciu) nu se face deci între intensități (cantități) specifice *unui și aceluiași* afect (emoție/ sentiment), ci între afecte *diferite și opuse* în ceea ce privește relația lor cu plăcerea/ fericirea (unele (cele specifice virtuții) se grupează în jurul plăcerii/ fericirii/ „stării de armonie/ normalitate”, iar celelalte (corespunzătoare viciilor) în jurul durerii/ suferinței).

Iar după ce se face alegerea morală de bază (principală) se poate face și alegerea morală *secundară* care constă în a alege intensitatea („cantitatea”) cu care se va manifesta o virtute sau alta.

Aristotel vrea deci să lege *virtuositatea* unui afect (calitatea lui de a se însoți cu virtutea) de intensitatea manifestării lui (de cantitatea acestuia – mult, puțin, mediu) fără însă a sesiza că aceasta nu depinde de manifestările sale cantitative (la fel cum un om rămâne om, chiar dacă e „scund”, „mediu” sau „înalt”), ci doar de păstrarea calității/ esenței sale specifice (media înălțimii umane este la fel de „umană” ca și extremele pe baza căreia este ea calculată).

El vrea deci să lege virtuositatea unui afect (/ unei emoții) doar de intensitatea medie a manifestării lui (/ ei) „cantitative” fără a observa că aceasta este la fel de specifică (în esența ei calitativă) și extremelor ei de manifestare.

Afectele specifice viciului sunt deci *alte* afecte decât cele specifice virtuții și chiar dacă în fiecare caz ele au o plajă mai mare sau mai mică de variație a intensității lor, această variație („cantitativă”) nu le schimbă „calitatea” lor specifică. Oricine poate vedea la o analiză mai atentă a lor că ele sunt distincte și opuse (ca ziua și noaptea, ca lumina și întunericul, ca plăcerea și durerea), iar identitatea lor esențială nu este modificată de variația intensității lor interioare și nu e legată de vreo medie a acestei intensități (la fel cum ziua-lumină este zi și dimineața, și la amiază, și după-amiaza și la fel cum noaptea este noapte și imediat după ce se întunecă, și la miezul nopții, și înainte de apropierea răsăritului soarelui).

Mijlocul propus ca fiind *definitoriu* pentru definirea (calității/ identității/ esenței) virtuții de către Aristotel este deci doar un mijloc identitar fictiv (iluzoriu, imaginar) – el nu e de găsit nici în mijlocul unui afect specific virtuții, nici în cel specific viciului – și nici în mijlocul sau media obținută prin „măsurarea” minimelor, maximelor (și mediilor) unor afecte distincte (adică nici *în* afecte și nici *între* afecte) – identitatea virtuții se definește (printre altele) prin manifestarea (puțină, medie sau multă) specifică afectului virtuții considerat în întregul său caracteristic și acestei identități i se opune cea specifică viciului (cu variațiile sale corespunzătoare).

Alegerea dintre virtute și viciu (în ansamblul ei) nu implică deci nici (doar) o medie a virtuții (o virtute-medie), nici (doar) o medie a viciului (un viciu-de-mijloc), nici o medie între virtute și viciu (o virtute-viciu) și nici o medie între ceva care nu este nici virtute și nici viciu – ea implică doar considerarea opoziției „naturale” existente între cele două, a efectelor (senzitive, afective, raționale, acționale, societale etc.) opuse cu care ele se însoțesc și alegerea între aceste efecte – specifice prezenței virtuții și lipsei viciului (în legătură cu aspectul moral luat în calcul la un moment dat), respectiv prezenței viciului și absenței virtuții.

2.19 „Culmea mijlocie/ medie”

Prin urmare, „virtutea” nu este un „mijloc/ medie” nici după „substanța” ei (identitară) și nici după „conceptul” ei. Cuvântul grec *αρετή* (*arete*) se traduce prin *virtute* (având și sensul de bunătate, excelență, bărbăție, vitejie, eroism, valoare, caracter, reputație, glorie, faimă). Cuvântul *virtute* (care potrivit DEX poate avea sensuri precum cele de *calitate*, *perfecțiune*, *forță morală*, *idealism etic*) provine din lat. *virtus* – virtute, calitate, valoare,

merit, cinste, bărbăție, vitejie – care vine de la rădăcina lat. *vir* – *bărbat*, *erou*, *luptător* – și astfel se poate vedea limpede că „mijlocul” și „media” nu se încadrează prea ușor în „conceptul” virtuții („grecești”, „românești” și „latine”).

Aristotel însă avea o „virtute” a lui la care ținea foarte mult – „virtutea-de-mijloc”:

„De aceea virtutea este mijloc după substanța ei și după conceptul ei esențial; întrucât ea este însă lucrul cel mai bun și săvârșește toate bine, ea este o culme.”⁷¹

„Culmea-adevărată” nu este un mijloc sau o medie. Ea nu are deasupra ei un „mai mult” decât ea, că dacă ar avea, nu ar mai fi o „culme” – iar „culmea mijlocie” nu e chiar o culme (cel puțin nu în raport cu un „mai mult” decât ea).

Prin definiție „mai multul” este prins în noțiunea de culme și de aceea media (/ mijlocul) și culmea de cele mai multe ori se exclud reciproc, iar când se întâlnesc nu rezultă decât o „culme medie” (mediocră) întrecută cu mult de „culmile extreme” (adevăratele culmi) – de exemplu, culmea muntelui este o extremă, nu un mijloc – ea nu e situată la mijlocul muntelui, ci în punctul lui cel mai înalt – adică unde el are cea mai mare (/ „multă”) înălțime (iar „culmea-mijlocie” – culmea aflată la mijlocul înălțimii unui munte nu este culmea lui cea mai înaltă, nu e desăvârșirea/ apogeul/ înălțimea sa maximă (adică „virtutea” sa maximă), ci doar o „culme mediocră” a sa).

Culmea, vârful, apogeul (punctul culminat – aflat la nivelul maximal) este un „*maxim*” (un cel mai mult) și nu o medie sau un mijloc (nici mult, nici puțin).

„Culmea culmilor” e astfel faptul că „culmea” lui Aristotel nu este „culmea culmilor” – adică culmea-culme-pe-bune (vârful – partea cea mai înaltă a unui munte sau deal), ci este doar una din „culmile” de pe la mijlocul dealului/ muntelui (adică „culmea-mediocrității” cu „virtutea” ei aferentă)...

71 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeștii de Târg, p. 44 (1107a).

3. „Nefericiții” lui Aristotel

3.1 Copiii

Pornind de la reducerea grăbită a „fericirii” și „virtuții” doar la sfera „cetățeanului” specific unor cetăți grecești antice („cel care este jurat și membru al adunării publice”) Aristotel face apoi tot felul de afirmații pripite, ca de exemplu:

„Arta politică n-are nici o străduință mai mare decât de a pune pe cetățeni în posesia unor anumite însușiri; anume de a-i face virtuoși și capabili și dispuși să făptuiască binele.” [...] „Și din aceeași cauză nici copilul nu este fericit, deoarece din pricina vârstei el încă nu este în stare să fie activ în modul amintit, iar dacă uneori copiii sunt numiți totuși așa, aceasta se spune în nădejdea că ei vor deveni în urmă. Căci pentru fericire se cere, cum s-a spus, virtute perfectă și o viață plină.”⁷²

Deoarece nu doar „cetățenii” vizați de Aristotel sunt locuitorii unui stat, „arta politică” (a conducerii „polisului” ca întreg) trebuie să aibă grijă să îndemne (prin legi și prin alte mijloace) *toți locuitorii* ei la făptuirea binelui – deci inclusiv pe copii și mai ales pe copii, pentru că oamenii își formează (prin „învățătură” și „obișnuință”) anumite deprinderi virtuozitate sau vicioase, după caz, mai ales în timpul copilăriei și adolescenței. De aceea, a zice că un copil nu poate avea o activitate virtuoasă sau că el nu poate face binele este doar a nu înțelege prea bine natura acestor realități – e doar a nu ține seama de faptul că pentru fiecare vârstă a omului există o anumită „viață plină” specifică, cu „virtuțile” ei aferente.

Și apoi dacă nici copiii nu au voie să fie fericiți decât așa „verbal” și „în nădejdea că vor fi fericiți când vor crește mari” – ne putem întreba, pe bună dreptate, dacă, după „definițiile” lui Aristotel, este cineva fericit? Pentru că cine dintre oameni se poate lăuda că deține o „virtute perfectă”? (În afară de vreun „fericit” care nu prea știe pe ce lume trăiește.)

Diogenes ne povestește despre Pittacos că: *„Unui foceean care spunea că trebuie să căutăm un om vrednic îi adresă aceste cuvinte: „Dacă-l cauți cu prea multă grijă, nu-l vei găsi niciodată.”⁷³*

Poate că Aristotel ar fi putut să învețe, de la Pittacos, că cel ce caută „omul virtuos/ fericit/ bun” („omul vrednic”) cu „prea multă grijă”, nu-l va găsi niciodată...

72 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeștii de Târg, p. 30 (1099b – 1100a).

73 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 81.

Viața nu este non-stop „plină de fericire” și nici nu trebuie să fie – adică, fericirea este (ca și plăcerea) o stare temporară a psihicului (legată de împlinirea (armonioasă) temporară (și uneori parțială) a unor dorințe sau nevoi, respectiv de adaptarea corectă la schimbările inerente existenței), dar acest lucru nu o face, cu nimic, mai puțin demnă de a fi numită „fericire” – la fel cum o plăcere care apare doar din când în când rămâne plăcere, chiar dacă nu este continuă și nici „plină” (toată plăcerea posibilă).

La fel cum o plăcere este plăcere, chiar dacă nu este „plăcerea perfectă” (orice ar mai fi și aceasta), tot așa, o stare de fericire oarecare (a copiilor, femeilor sau sclavilor etc.) este o stare de fericire, chiar dacă nu e „fericirea perfectă” și nici nu e legată de „virtutea perfectă” (orice ar mai fi și ea), ci doar de o virtute oarecare – și chiar dacă nu e legată de „binele absolut (perfect)”, ci doar de un bine oarecare.

(„să numim fericit pe acela care e activ în conformitate cu virtutea desăvârșită și e în același timp bine înzestrat cu bunuri exterioare și aceasta nu numai un timp scurt, ci o viață întreagă plină.”⁷⁴)

Fericit este cel care e fericit – la un moment dat, dintr-un anumit punct de vedere – și nu cel care nu este *niciodată* „nefericit”, sub o formă sau alta (nu cel „care este fericit nonstop”, din orice punct de vedere), la fel cum sătul este cel care s-a săturat, la un moment dat, hrănindu-se cu ceva anume și nu cel care nu este *niciodată* flămând (nu cel care este sătul, în raport cu orice tip de hrană, tot timpul – nu cel „care este sătul nonstop” – care nu are, nu a avut și nu va avea *niciodată* senzația de foame...)... și la fel cum împlinit este cel care este împlinit la un moment dat în ceva anume și nu cel care este împlinit, în toate împlinirile imaginabile, tot timpul... și la fel cum un pahar plin este paharul care este plin la un moment dat cu ceva anume și nu paharul care este plin tot timpul cu absolut orice se poate turna într-un pahar...

Nesesizarea caracterului temporar (respectiv, relativ) al fericirii (/ plăcerii) nu poate să ducă decât la o înțelegere total eronată a rolului ei în funcționarea întregului existențial uman.

74 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeștii de Târg, p. 32 (1101a).

3.2 Glumeții, cheflii și jucătorii

„Fericirea nu stă deci în distracții, nu în joc și glumă. Ar fi doar absurd dacă menirea noastră ultimă ar fi joc și glumă și dacă necazul și suferința unei vieți întregi ar avea ca țintă numai jocul.”⁷⁵

Neînțelegerea naturii fericirii (caracterului ei temporar, relativ și parțial) și ridicarea ei într-o zonă abstractă, ca fiind singurul lucru „de dorit în sine”, îl face pe Aristotel să nu mai vadă nici măcar evidența imediată. E clar că viața nu constă doar din joc, distracție și glumă, dar acesta nu e un motiv pentru ca cei care se joacă, glumesc și se distrează să nu fie fericiți în circumstanțe specifice.

Fericirea nu vine doar din joc și distracție, dar acestea sunt o sursă importantă pentru fericire și ar fi absurd ca viața să nu aibă printre țintele sale (alături de multe altele) jocul, gluma și distracția.

Lui Aristotel nu-i place însă distracția, ci doar munca serioasă (nu e capabil să vadă joaca din muncă și distracțiile ei specifice – deși chiar și pe vremea lui munca unora (dramaturgi, actori, muzicanți, poeți etc.) consta în a-i distra pe alții): *„Și mai pare că viața fericită e o viață virtuoasă. Aceasta însă este o viață de muncă serioasă, nu de joc vesel. Seriozitatea o numim doar mai bună decât gluma și veselia; și activitatea părții mai bune și a omului mai bun, o numim totdeauna de asemenea serioasă.”⁷⁶*

În general vorbind „seriozitatea” nu e mai „bună” decât „veselia” și nici „veselia” decât „seriozitatea” (deși în particular, în funcție de timp și context, una poate fi mai „bună” decât alta, din anumite puncte de vedere specifice) – fiecare din ele își au locul lor bine stabilit în cadrul manifestărilor atitudinale caracteristice vieții umane și între ele e bine să se instituie mereu un echilibru dinamic cât mai armonios.

Apoi de ce nu ar fi posibilă „munca veselă” și „veselia muncitoare”? A fi tot mereu „serios” și a nu ști ce e joaca, gluma și veselia e mai degrabă o rețetă pentru nefericire decât pentru fericire. A exclude veselia, bucuria, buna-dispoziție dintre efectele „virtuții” înseamnă doar a nu o cunoaște cu adevărat pe aceasta...

⁷⁵ *Ibidem*, p. 209 (1176b).

⁷⁶ *Ibidem*, (1177a).

3.3 Femeile

După Aristotel femeia trebuie să se supună bărbatului, fiindcă acesta e mai tare decât ea: „Apoi, masculul față de femelă este mai puternic, iar cealaltă mai plăpândă; cel dintâi domină, cealaltă se supune.”⁷⁷ Apoi ea trebuie să se supună, fiindcă e cam prostuță sărmana și are gândirea un pic cam „indecisă”: „Căci sclavul n-are deloc puterea de a judeca, femeia o are, însă nedecisă, copilul de asemenea, însă imperfectă.”⁷⁸ [...] „Tot așa stau lucrurile cu virtuțile morale: trebuie să admitem că, desigur, toți au o parte din ele, însă nu toți în același mod, ci fiecare numai într-atâta cât se cere pentru sarcina sa.”⁷⁹

Așadar, femeia nu poate fi „cetățean” și, prin urmare, rămâne și ea străină de „virtute” și „fericire”, dar gândindu-se Aristotel puțin mai bine a ajuns la concluzia că parcă un pic de virtute tot ar trebui să aibă și ea, dar nu prea multă („să nu i se urce la cap”), ci doar suficientă „pentru sarcina sa”.

La fel stau treburile și cu sclavii: „Și fiindcă am stabilit că sclavul este folositor pentru cele necesare, este vădit că el n-are nevoie decât de puțină virtute, și anume numai de atâta cât să nu-și părăsească treburile fie din neînfrânare, fie din lene.”⁸⁰

„Virtutea” sclavilor constă deci din a asculta de stăpân și a nu-și părăsi treburile pe care acesta îi obligă să le facă. E curios totuși cum ar putea să facă sclavul cele de mai sus, dacă, așa cum zice Aristotel, el „n-are deloc puterea de a judeca”...

3.4 Sclavii

Aristotel este de părere că „sclavul este un instrument însuflețit, cum instrumentul e un sclav neînsuflețit.”⁸¹ După el „uneltele însă sunt parte însuflețite, parte neînsuflețite, bunăoară cârma cârmaciului este neînsuflețită, iar vâslașul său, o unealtă însuflețită – căci orice lucrător trebuie pus în clasa uneltelor pentru meșteșuguri.”⁸², iar „sclavul este un bun însuflețit și orice slugă este ca o unealtă înaintea altor unelte.”⁸³

Coborârea unor întregi categorii de oameni la statutul de simple unelte, punerea „lucrătorilor” în clasa uneltelor, nu are cum să fie o atitudine demnă de un om înțelept, cum se vrea a fi Aristotel – în plus, o asemenea atitudine poate oricând, destul de lesnicios, să

77 Aristotel, 2009, *Politica*, Editura Antet, Filipeștii de Târg, p. 8 (I, II, 12).

78 *Ibidem*, p. 20 (I, V, 6).

79 *Ibidem*, (I, V, 7).

80 *Ibidem*, p. 21 (I, V, 9).

81 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeștii de Târg, p. 172 (1161b).

82 Aristotel, 2009, *Politica*, Editura Antet, Filipeștii de Târg, p. 7 (I, II, 4).

83 *Ibidem*.

pună și filosoful/ înțeleptul, atât de drag lui Aristotel, în clasa lucrătorilor (pentru că evident și el lucrează într-un anumit fel și are și el „meșteșugul” lui) și filosofarea/ cugetarea în clasa uneltelor pentru un meșteșug oarecare – și apoi prin extensie, s-ar fi putut trezi Aristotel, ca la o privire mai profundă asupra vorbelor pe care le-a scos pe gură, să realizeze că omul nu este de fapt un animal politic/ social, ci un animal-unealtă (pentru alte animale-unealtă).

Așadar, pentru Aristotel, majoritatea oamenilor din vremea lui (toți care „lucrau”) erau simple unelte, ba încă mai mult de atât unii din ei erau simple „bunuri” (însuflețite). Ce morală și ce etică se putea astfel naște dintr-o asemenea atitudine? Evident doar una de haită prădător-exploatoare cum e cea promovată de Aristotel – în care o minoritate redusă specifică „cetățenilor-administratori-publici” exploatau după bunul lor plac toți ceilalți locuitori ai unei cetăți pentru simplul motiv (suficient însă pentru Aristotel) că ei purtau armele și altfel erau mai tari decât restul. O pseudo-etică care promovează brutal dreptul-forței în dauna forței-dreptului. (*„Corpul politic nu trebuie compus decât din cetățeni înarmați.”*⁸⁴)

După Diogenes, Solon ar fi spus că *„legile seamănă cu pânza de păianjen; cade într-însa ceva mai ușor și slab, ea ține; pe când un lucru mai mare o sparge și trece printr-însa.”*⁸⁵ Stagiritul pare să fie de acord cu el: *„Slăbiciunea reclamă totdeauna egalitate și justiție; forței nu-i pasă deloc de ele.”*⁸⁶

Aristotel se pare că este unul din primii ideologi ai sclavagismului. Pentru el anumiți oameni sunt sclavi din natură. O minimă interogație filosofică despre evenimentele care duc la sclavie i-ar fi arătat însă și lui că „natura” nu are mai nimic de-a face cu asta – una din cauzele cele mai importante ale sclaviei fiind doar răutatea umană transformată „magic” în „virtute cetățenească” de niște ființe umanoide lipsite de compasiune și respect serios pentru viață, libertate și adevăr. Și nici nu trebuia să gândească prea profund ca să vadă cât de eronat judeca sclavia – era suficient să mediteze la pățania lui Platon, profesorul său, care pentru scurt timp a ajuns și el sclav.

Îți trebuie o minte foarte redusă ca să afirmi că anumiți oameni, ajunși prin forța împrejurărilor sclavi, își pierd astfel, cumva magic, calitatea de oameni și devin „unelte” și simple „bunuri” (cum ar fi mobila din casă): *„Care este, așadar, natura și rostul sclavului,*

84 *Ibidem*, p. 151 (VI, X, 8).

85 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 77.

86 Aristotel, 2009, *Politica*, Editura Antet, Filipeștii de Târg, p. 164 (VII, I, 14).

reiese clar din acestea. Anume, acel om care din natură nu este al său, ci al altui om, este prin natura lui sclav. Însă cine este al altui om, este ca un bun al aceluia, iar un bun este o unealtă practică, cu existența sa proprie.”⁸⁷

Cu toată pseudo-înțelepciunea lui sclavagistă și cu toată pseudo-virtutea lui mijlocie, Aristotel se pare că nu vede nici măcar diferența dintre un om și o vită: *„Iar folosul sclavilor se deosebește puțin de acela al vitelor, căci și unii și altele ne dau cu corpul lor ajutorul pentru cele necesare vieții.”*⁸⁸

Și ne explică apoi și ce e „virtutea” dreptății pentru el: *„S-a arătat că din natură unii sunt liberi și alții sclavi și că este folositor și drept ca aceștia să fie sclavi.”*

Folositor și drept pentru cine? Pentru animalul umanoid numit pompos „stăpân” și „cetățean” care se împăunează cu o pseudo-înțelepciune care să-i justifice abuzurile „virtuoase”?

*[...] „totdeauna biruința implică oarecare superioritate, așa că se pare că violența nu este fără oarecare forță morală”*⁸⁹ [...]

Cei care vor să-i găsească scuze lui Aristotel pentru această eroare majoră de gândire afirmând că zicea și el cele de mai sus doar pentru că pe antici nu i-a dus capul mai mult se înșeală, deoarece chiar el depune mărturie că este la curent cu opinii ale unora care se opun sclaviei considerând-o nedreaptă, doar că el le dezaprobă: *„unii socotesc că dreptatea este bunăvoința (care exclude sclavia), iar alții că este drept ca cel mai puternic să stăpânească”*⁹⁰ [...]

Barbarismul sclavagist este chiar ridicat la rang de „știință” de către „înțeleptul” Aristotel: *„știința stăpânului constă în a ști să se folosească de sclavi.”* [...] *„Știința de a câștiga (sclavi) este însă deosebită de celelalte două, ea nu este decât arta de a purta război la timp și în mod util (ori arta de a întocmi o vânătoare de oameni).”*⁹¹

În rezumat pentru „înțeleptul” Aristotel o anumită categorie de oameni nu prea sunt oameni – ci sunt sclavi „din natură”, „unelte însuflețite”, simple „bunuri” și un fel de „vite” care nu au „puterea de a judeca”. Este evident însă că acești oameni nu sunt „sclavi din natură”, ci sunt forțați să devină sclavi sub amenințarea sabiei de unii „oameni de

87 *Ibidem*, p. 7 (I, II, 7).

88 *Ibidem*, p. 9 (I, II, 14).

89 *Ibidem*, (I, II, 17).

90 *Ibidem*, pp. 9-10 (I, II, 17).

91 *Ibidem*, p. 11 (I, II, 23).

știință” decăzuți din umanitatea lor prin purtarea de războaie de înrobire animalică și prin practicarea „artei” bestialice a „vânătorii de oameni”. Ei nu sunt nici „unelte” și nici „bunuri” însuflețite decât în măsura în care orice alt om este o „unealtă” și un „bun însuflețit” (pentru cei care aleg să-l trateze ca atare), iar „vită care nu judecă” nu este nici măcar acela care (din diferite motive) nu e capabil sau nu vrea să distingă prea bine între o „vită” și un „om”.

„Virtutea” lui Aristotel (cel puțin în legătură cu acest subiect) ne apare astfel ca fiind doar „virtutea” animalului de pradă, a animalului violent care caută să oblige pe alții să muncească în locul lui, prin forță sau prin înșelăciune:

„Cât despre cei care trebuie să-l cultive [pământul], dacă avem puțința să alegem, trebuie să luăm mai ales sclavi și să avem grijă să nu fie toți de același neam și, mai ales, să nu fie războinici. Cu aceste condiții, ei vor fi foarte buni să-și facă munca lor și nu se vor gândi nicidecum să se răzvrătească.”⁹²

3.5 Muncitorii salariați, agricultorii, meșteșugarii și negustorii

Parcă mai mult ca la alții „fericirea” pentru Aristotel este deci doar „fericirea” lui Aristotel. El exclude cu maxim tupeu de la fericire pe restul oamenilor: pe negustori, pe agricultori, pe sclavi (cu alte cuvinte, pe cei care muncesc: munca pentru el nu era o „virtute”), pe femei, pe copii, pe cetățenii neinteresați de filosofie/ „înțelepciune” (care, oricât ar părea de ciudat pentru unii, trebuie că formau majoritatea cetățenilor unei cetăți – a se vedea în acest sens și „condamnarea lui Socrate”) și nici de „cugetare” sau „contemplare”, așa, „în genere” („cugetare de dragul cugetării”), de cugetare aeriană lipsită de urmări practice și desprinsă de realitatea empirică.

După părerea lui Aristotel „aproape tot poporul” („*Masa aproape întreagă a poporului alcătuindu-se din patru clase principale: agricultorii, meseriașii, salariații, negustorii*”⁹³ [...]) era exclus de la „virtute” și „fericire” – cu alte cuvinte, după părerea lui, peste 90 la sută din locuitorii unei cetăți nu puteau fi nici „virtuoși” și nici „fericiți”.

Dar dacă în cetatea „înțeleptului” Aristotel „masa aproape întreagă a poporului” este exclusă de la virtute și fericire, ce ne spune acest lucru despre ce înțelegea el prin „virtute” și „fericire”? Ne spune că, în principal, Aristotel fie nu înțelegea prea bine cuprinsul

⁹² *Ibidem*, p. 102 (IV, IX, 9).

⁹³ *Ibidem*, p. 170 (VII, IV, 3).

acestor realități, fie îl înțelegea, dar totuși se încapățâna prosteste să reducă acest cuprins real al lor la o sferă restrânsă artificial doar la o mică parte din întinderea lor de manifestare...

„Toate îndeletnicirile putând a se deosebi în liberale și servile, tinerimea va învăța, printre lucrurile utile, pe acelea ce nu vor tinde să facă meșteșugari din aceia care le practică. Se numesc îndeletniciri de meseriaș toate îndeletnicirile, artă ori știință, care sunt cu totul inutile pentru a deprinde corpul, sufletul sau mintea unui om liber cu faptele virtuții. Se dă de asemenea același nume tuturor meseriilor care pot deforma corpul și tuturor muncilor care au un salariu drept plată; căci ele iau orice activitate și înălțare gândirii.”⁹⁴

Citatul de mai sus e pe principiul „munca îndobitocește” sau: „Doar proștii muncesc!”. Dar e chiar mai grav de atât. Pe lângă disprețuirea evidentă a muncii (salariate) pe motivul că sărmana „nu înalță gândirea” Aristotel pretinde nici mai mult, nici mai puțin, decât că „faptele virtuții” nu au nimic de a face cu meșteșugarii, meseriașii și salariații (el se pare că nu s-a gândit că pot fi „munci de cercetare” – adică munci salariate în care se gândește „înălțător”: cercetător, profesor, „înțelept” etc.). După el îndeletnicirile specifice meșteșugarilor și muncitorilor (salariați) „sunt cu totul inutile” în a deprinde omul cu „faptele virtuții”. (Oare după Aristotel sunt virtuoși doar cei care muncesc pe gratis? Sau doar cei care nu muncesc deloc? – Meșteșugarii „se vede clar” că nu sunt deprinși cu „faptele virtuții”...)

Aristotel credea că „virtutea” se poate însuși doar de cei care au „timp liber” – și anume, doar de „cetățeni” – și cum „fericirea”, pentru el, „este nedespărțită de virtute” e clar că, după mintea lui, doar aceștia puteau fi „fericiți”. În guvernământul „perfect”, pe care îl caută Aristotel pentru republica lui „perfectă”, numai cei care se ocupă cu „afacerile publice” pot fi virtuoși, iar „vicioșii” aceștia de muncitori, sclavi, negustori, agricultori se ocupă doar cu activități „decăzute” și „contrare virtuții” (prin urmare, sărmanii nu au cum să fie fericiți, după părerea „înțeleptului”):

„Guvernământul perfect pe care-l căutăm este tocmai acela care asigură corpului social cea mai mare parte de fericire. Or, fericirea, am zis că este nedespărțită de virtute; astfel în această republică perfectă, unde virtutea cetățenilor va fi reală, în toată puterea cuvântului, iar nu numai relativ la un sistem dat, ei se vor abține cu îngrijire de la orice

94 *Ibidem*, p. 118 (V, II, 1).

profesiune mecanică, de la orice speculație mercantilă, munci decăzute și contrare virtuții. Nu se vor deda nici agriculturii; trebuie timp liber pentru a-și însuși virtutea și pentru a se ocupa cu afacerile publice.”⁹⁵

Așadar, potrivit mentalității antice a lui Aristotel, doar cei ce se ocupă în mod direct cu afacerile publice (magistrații, membrii adunării legislative, soldații, sacerdoții etc.) pot fi cetățeni ai statului și doar ei au dreptul la „fericire” și „virtute”...

Pentru el „cetatea” și „statul”, respectiv „corpul social” se reduce la „cetățenii-jurați-membrii-ai-adunării-publice”: *„Mai rămâne clasa oștenilor și clasa care chibzuieste despre treburile statului și judecă procesele. Aceste două elemente, mai ales, se pare că trebuie să constituie în mod esențial cetatea.*”⁹⁶

(„Limba n-are un termen unic pentru a exprima ideea de jurat și de membru al adunării publice; pentru a preciza această idee aleg termenul de „magistratură generală” și numesc cetățeni pe toți aceia care iau parte la ea.”⁹⁷)

Deci, după Aristotel, oamenii care efectiv muncesc într-o cetate (într-un stat), adică meseriașii, negustorii, agricultorii, muncitorii salariați, nu au dreptul la „fericire” și nici la „virtute”:

„Meseriașii nu trebuie să aibă drepturi cetățenești și tot astfel nici o altă clasă a cărei menire nu constă în pregătirea pentru virtute, cum rezultă din principiul de la care am pornit. Căci fericirea e în chip necesar inseparabilă de virtute iar pe un stat îl socotim fericit nu numai cu privire la o parte a lui, ci cu privire la toți cetățenii. Dacă deci proprietățile trebuie să fie în mâna acestora, atunci reiese în chip necesar că plugarii trebuie să fie sau sclavi, sau barbari, sau străini domiciliați.”⁹⁸

Prin urmare, pentru Aristotel, fericirea e „inseparabilă de virtute”, atâta doar că unii (ca de exemplu, meseriașii, negustorii, sclavii, plugarii) nu au „menirea” de a se pregăti pentru virtute – și prin urmare, ei nu pot fi fericiți. Așadar, statul lui Aristotel nu are în grijă „fericirea” „muncitorilor” care îl țin în funcțiune, ci doar a „administratorilor” treburilor publice (numiți, doar ei, „cetățeni”). E cam tristă „fericirea” acestui stat, dacă marea masă a locuitorilor săi nu au dreptul la „fericire” – ci doar minoritatea care îi conduce politic.

„Dar Constituția desăvârșită nu va admite niciodată pe meseriaș printre cetățeni.”⁹⁹

95 Aristotel, 2009, *Politica*, Editura Antet, Filipeștii de Târg, p. 99 (IV, VIII, 2).

96 *Ibidem*, (IV, VIII, 3).

97 *Ibidem*, p. 55 (III, I, 5).

98 *Ibidem*, pp. 99-100 (IV, VIII, 5).

99 *Ibidem*, p. 61 (III, III, 2).

[...] „A munci pentru lucrurile necesare vieții pentru persoana unui om înseamnă a fi sclav; a munci pentru public înseamnă a fi lucrător și zilier.”¹⁰⁰

Deci „a munci pentru lucrurile necesare vieții” nu e o activitate demnă de nasul unui „cetățean”, că el trebuie să aibă „timp liber”, ca să-și însușească „virtutea”...

După ce excludea aproape tot poporul de la fericire, mai rămâneau astfel, după „analizele profunde” ale Stagiritului, o mână de cetățeni-tirani care să-i exploateze pe restul, care trebuiau să caute a fi „virtuoși” și „fericiți”. Problema este că pentru Aristotel aceasta însemna ca ei să fie „înțelepți” și să se ocupe doar cu „cugetatul” – ceea ce evident marea lor majoritate nu făceau.

Și atunci mai rămâneau să poată fi „virtuoși” și „fericiți” vreo 4-5 „înțelepți” contemporani cu el și discipolii lor. Dar discipolii nu erau înțelepți, erau doar discipoli... Așa că mai rămâneau să fie „virtuoși” și „fericiți” doar el și ceilalți 4-5 „înțelepți”. Însă din critica mascată sau directă făcută de Aristotel doctrinelor susținute în școlile conduse de „înțelepții” concurenți se pare că după părerea lui acești înțelepți nu erau chiar așa de înțelepți. Așa că din tot poporul am rămas doar cu „înțeleptul” Aristotel, care doar el știa (uneori) ce este virtutea și fericirea.

Prin urmare, se pare că fericirea pentru Aristotel era doar „fericirea lui Aristotel”, care dacă ar fi să o analizăm după cum o descrie – „doar muncă serioasă și iar muncă serioasă”, fără pic de veselie, joacă și divertisment – nu pare să fie o prea mare fericire...

4. Rațiunea, cugetarea, contemplarea, intelectul și înțeleptul

Aristotel era de părere că „*Intelectul sau rațiunea este anume elementul cel mai excelent în noi, iar obiectele rațiunii sunt la rândul lor, cele mai excelente în tot câmpul cunoașterii.*”¹⁰¹

Continuând afirmațiile de mai sus unii ar putea susține că în om creierul este elementul „cel mai excelent” și că, de exemplu, inima și plămâni, ochii și urechile, mâinile și picioarele nu sunt chiar așa de „excelente”... Dar ce ar face creierul (cu toată „excelența” lui) în lipsa celorlalte componente ale corpului uman?...

Rațiunea nu e ruptă de psihic (emoții, sentimente, percepții, memorie etc.), iar psihicul nu e rupt de trup – de abia luate împreună și lucrând în armonie ele dau „excelența” omului

100 *Ibidem*, p. 61 (III, III, 3).

101 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeștii de Târg, p. 210 (1177a).

(într-un domeniu sau altul). De aceea percepția, memoria, emotivitatea, instinctul, intuiția, dorința, voința, imaginația sunt cel puțin la fel de „excelente” ca și rațiunea, atât în ceea ce privește importanța lor pentru înțelegerea obiectelor, ființelor și fenomenelor prezente în „câmpul cunoașterii”, cât și în ceea ce privește însemnătatea lor pentru buna funcționare în cadrul altor „câmpuri” de manifestare ale ființei umane – doar conlucrarea armonioasă a tuturor acestor componente psihice între ele și cu alte elemente ale ființei umane (spre integrarea și manifestarea optimă în cadrul sistemelor ecologice și sociale din care ea face parte) poate duce la obținerea „excelenței umane” în diferite domenii de activitate.

„Ceea ce-i este unei ființe specific din natură spre deosebire de altele, este pentru dânsa și elementul cel mai bun și mai plăcut. Prin urmare, aceasta este pentru om viața după rațiune, dacă de altminteri rațiunea este cel mai mult omul. Așadar această viață este și cea mai fericită.”¹⁰²

Chiar dacă o ființă oarecare are un element specific doar ei care din întâmplare este și „cel mai bun” și „cel mai plăcut” element considerat de ea ca atare (respectiv elementul care îi procură la un moment dat „cea mai mare fericire”), asta nu înseamnă că alte elemente ale ei nu-i pot procura plăcere sau fericire (că ea nu are și alte elemente „bune” (respectiv „la fel de bune” sau chiar „mai bune”) în ea...).

Dacă dintre toate mâncărurile este un anumit fel de mâncare care îi face mai multă plăcere decât altele, la un moment dat, aceasta nu înseamnă nici că ar trebui să mănânce doar acel fel de mâncare și nimic altceva și nici că alte tipuri de mâncare nu-i pot procura plăcere. Tot așa, dacă dintre elementele unei ființe unele îi procură la un moment dat o mai mare plăcere, respectiv fericire, decât altele, acest lucru nu înseamnă nici că în ea nu ar putea fi și alte elemente care să-i procure plăcere, respectiv fericire și nici că ea ar trebui să folosească non-stop și în exclusivitate doar elementul ei „cel mai bun”.

Apoi oamenii au păreri diferite în ceea ce privește identitatea celui mai bun element din ei (considerat ca atare la un moment dat) – unii zic percepție și caută mai ales călătoria, alții zic dorință și caută mai ales plăcerea, alții zic emoție și caută mai ales iubirea, alții zic rațiune și caută mai ales cunoașterea, alții zic voință și caută mai ales perfecționarea, alții zic trup armonios și caută mai ales sportul, alții zic voce și caută mai ales cântarea, alții zic comunicare și caută mai ales politica, alții zic memorie și caută mai ales istoria, alții zic imaginație și caută mai ales arta, alții zic introspecție și caută mai ales meditația, alții zic

102 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeștii de Târg, p. 211 (1178a).

observație și experiment și caută mai ales cercetarea științifică, alții zic intuiție și caută mai ales spiritualitatea ș.a.m.d.

Aristotel, de altfel, uneori recunoaște că oamenii au păreri diferite despre ce este „fericirea” la un moment dat pentru ei: *„Dar despre ce ar fi să fie fericirea, asupra acestei întrebări părerile sunt deosebite, mulțimea explicând-o cu totul altfel decât înțelepții. Unii declară că e ceva palpabil și vizibil ca plăcerea, bogăția și onoarea, alții că e altceva, uneori și aceiași oameni odată așa și altă dată altfel: bolnavul că e sănătatea, săracul că e bogăția, și cine își simte neștiința admiră pe cei ce expun lucruri care întrec puterea lui de pricepere.”*¹⁰³

Omul nu trăiește doar în rațiune, doar în emoție, doar în memorie, doar în comunicare, doar în imaginație ș.a.m.d. – el trăiește concomitent în toate acestea – și e normal ca fericirea lui să-i vină de la fiecare din ele în parte, dar e și mai normal ca aceasta să-i vină de la toate împreună aflate în conlucrare optim-armonioasă.

Caracteristică omului nu este doar rațiunea lui specifică (este evident că și alte animale au dezvoltate facultăți similare rațiunii, discernământului, judecății într-un anumit grad specific), ci și capacitatea de a vorbi, de a avea mâini cu care poate apuca și modifica mai ușor mediul înconjurător, capacitatea lui de a construi și de a folosi unelte (bazată pe observație, pe imitație, pe imaginație, pe descoperiri întâmplătoare, pe impulsurile date de dorință etc.) etc.

Unele din cele de mai sus se regăsesc într-o oarecare măsură și la alte animale, doar că la om ele sunt mult mai dezvoltate decât la ele – ceea ce-i specific deci omului este o dezvoltarea mai pregnantă a mai multor caracteristici (de comunicare prin semne și sunete, mersul biped, a capacității de mânăuire a elementelor din mediul înconjurător, de folosire a uneltelor, construcția de „adăposturi”, interacțiunea socială etc.).

Reducerea omului doar la rațiune este în cel mai bun caz doar o exagerare grosieră care nu înțelege că rațiunea este doar o parte dintr-un întreg mai cuprinzător în care fiecare element își are locul său bine precizat și foarte important.

Apoi ceea ce-i specific unei ființe din natură nu-i întotdeauna pentru ea nici cel mai bun element al ei și nici neapărat cel mai plăcut. De exemplu, coada păunului nu e neapărat cel mai bun element al lui (că nici nu mănâncă cu ea, nici nu bea apă, ba chiar îl încurcă oarecum când trebuie să fugă de prădători – chiar dacă pentru păuniță coada lui ar putea

103 *Ibidem*, p. 20 (1095a).

uneori să fie plăcută). Sau, de exemplu, găina (față de alte păsări), ca o particularitate specifică ei, are aripi cu care nu zboară – ceea ce nu-i neapărat cel mai bun element al ei și poate nici cel mai plăcut; sau ea este domesticită (la fel ca alte păsări de casă) și deși acest lucru îl face pe om să-i dea de mâncare, el e responsabil și de moartea ei violentă.

A identifica deci sfera de cuprindere a rațiunii/ cugetării cu sfera fericirii, așa cum face uneori Aristotel, nu poate fi decât o eroare grosolană de percepție și judecată – o reducere grăbită a întregului numit om la o parte a lui – cugetarea – și o reducere la fel de grăbită a tuturor izvoarelor „fericirii” (înțeleasă uneori de Aristotel ca bunăstare a întregului sistem uman) la cugetare în genere (indiferentă la corectitudinea cugetării, la claritatea ei, la utilitatea ei ș.a.m.d.): „*Cât se întinde deci cugetarea atâta se întinde și fericirea, iar ființelor cărora li se atribuie cugetarea și contemplarea într-un grad mai mare, li se atribuie și fericirea într-un grad mai mare, nu prin accident, ci chiar în temeiul cugetării, care își are valoarea și demnitatea în sine însăși. Așadar fericirea este cugetare.*”¹⁰⁴

Deși pentru Aristotel „fericirea” este legată în primul rând de cugetare, ea este totuși legată (uneori) și de integrarea armonioasă a elementelor naturale, individuale și sociale – adică, până la urmă, uneori, el vede „fericirea” ca fiind legată nu doar de cugetare, ci și ca reprezentând o bunăstare de ansamblu a omului, bunăstare care îi definește funcționarea armonioasă a tuturor componentelor lui – ceea ce arată că, în ciuda preamăririi rațiunii și „excelenței” ei, „fericirea” de ansamblu a omului (din mai multe puncte de vedere, mai corect ar fi fost să o numească pe aceasta cu un termen diferit (ca de exemplu, „stare/ senzație de bine”¹⁰⁵) decât cel de „fericire”, ca să o distingă mai bine de fericirea procurată uneori de activitatea cugetării) este un produs al acțiunii mai multor factori: „*Cel fericit însă, om fiind, va trebui să trăiască și în condiții bune exterioare. Căci natura nu-și este sieși suficientă pentru gândire; căci pentru aceasta e nevoie și de sănătate trupească, de hrană și de toate celelalte ce sunt necesare pentru trebuințele vieții.*”¹⁰⁶

[...] „*foloasele de care se poate bucura omul se împart în trei clase: foloase care sunt în afara lui, foloasele corpului, foloasele sufletului și că fericirea constă în reunirea tuturor acestor bunuri.*”¹⁰⁷

104 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeștii de Târg, pp. 213-214 (1178b).

105 Pentru sublinierea unei distincții posibile (și, de cele mai multe ori, necesare) între „fericire” și „starea de bine” a se vedea cap. „Plăcerea lui Epicur”, subcapitolele 5.3 „Starea de bine” și 5.6 Cele trei „semnale”, precum și cap. „Concluzii”, subcapitolele 3. „Etica Armoniei” și 4. Binele și răul. „Starea/ senzația de bine” și „starea/ senzația de rău”.

106 Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeștii de Târg, p. 214 (1178b).

107 Aristotel, 2009, *Politica*, Editura Antet, Filipeștii de Târg, p. 86 (IV, I, 2).

5. *Eudaimonia*

David Ross precizează despre cuvântul „eudaimonie” că „*La origine, adjectivul corespunzător însemna „vegheat de un geniu bun”, dar în greaca comună cuvântul desemna doar norocul, șansa, deseori cu referire la prosperitatea exterioară.*”¹⁰⁸

Jonathan Barnes ne spune următoarele despre înțelesul cuvintelor *arete* (virtute) și *eudaimonia* (fericire): „*Cât despre arete, cuvântul înseamnă ceva asemănător noțiunii de „bunătate”, „generozitate” sau „desăvârșire”*”¹⁰⁹, iar „*a fi „eudaimon” înseamnă a prospera, a avea o viață împlinită, astfel că legătura dintre eudaimonia și „fericire” este și aici indirectă.*”¹¹⁰

„Eudaimonia” (εὐδαιμονία) se poate traduce pe lângă „fericire” și cu „beatitudine” (fr. béatitude, en. bliss) sau cu „extaz”. Cuvântul „beatitudine” (stare de fericire deplină; euforie; extaz – conform DEX) provine din francezul *béatitude*, respectiv din lat. *beatitudo* (fericire, bogăție) și lat. *beatus* (fericit, mulțumit, încântat, bogat, prosper, îmbelșugat, copios, fastuos, prețios, norocos).

În greaca actuală cuvântul curent pentru *fericire* (fr. bonheur, en. happiness) este *eftychia* (εὐτυχία), pentru virtute este *arete* (ἀρετή), iar pentru *beatitudine* este *eudaimonia* (εὐδαιμονία).

Însă cuvântul „beatitudine” (conform etimologiei latine) se suprapune în cea mai mare parte peste cel de „fericire” (cele două cuvinte fiind sinonime). *Eudaimonia* este deci bine tradus prin fericire – deoarece acest cuvânt face trimitere directă la sensurile de beatitudine, euforie, extaz, bucurie, noroc, prosperitate, bogăție, succes, mulțumire, împlinire.

De aceea, restrângerea definiției *eudaimoniei* (fericirii) doar la succes și prosperitate – excluzând din ea celelalte sensuri – este exagerată:

„*Totuși, teza principală din Etici nu este aceea că fericirea ar fi o activitate intelectuală, ci faptul că activitatea intelectuală desăvârșită constituie reușita prosperității umane. Marii titani ai istoriei nu au fost oameni fericiți, dar au fost cu toții acoperiți de succes – au prosperat și au dobândit eudaimonia.*”¹¹¹

108 Ross, David, 1998, *Aristotel*, Editura Humanitas, București, p. 183.

109 Barnes, Jonathan, 1996, *Aristotel*, Editura Humanitas, București, pp. 121-122.

110 *Ibidem*, p. 122.

111 *Ibidem*, p. 124.

Barnes exagerează chiar grosolan aici. Cum adică marii titani ai istoriei nu au fost fericiți? Nu or fi fost ei fericiți non-stop (cum nici un om nu e), dar sigur au avut și ei clipele și momentele lor de fericire (mai dese sau mai puțin dese, mai durabile sau mai restrânse). Apoi a despărți cu forța succesul și prosperitatea de fericire este doar a te preface că nu știi ce este fericirea și care sunt o parte din cauzele ei – de exemplu: succesul și prosperitatea – care pot să însemne sănătate, noroc, circumstanțe favorabile, siguranță locativă, previzibilitate socială, activități de joacă plăcută și de deconectare, odihnă tihnită și suficientă, muncă plină de satisfacții, recunoaștere comunitară, dezvoltare personală etc.

6. Concluzii

Omul se reduce în viziunea lui Aristotel (de prea multe ori) „doar la Aristotel”, respectiv la „filosoful”/ „înțeleptul” așa cum *el* îl concepe – astfel că dacă pentru Protagoras „*Omul este măsura tuturor lucrurilor*”¹¹², se pare că pentru Aristotel „filosoful (Aristotel) este măsura tuturor lucrurilor” – ceea ce în principiu nu ar fi un lucru rău, dacă pornind de la măsurătorile sale ar mai vedea și altceva decât propria lui lume și nu ar exclude astfel din „umanitate” (refuzându-le dreptul la virtute și fericire) pe restul omenilor (agricultori, negustori, femei, copii, sclavi etc.), fiecare la rândul lor cu „măsurile” lor specifice.

„*Metrodoros din Chios, care declara că nu știe nimic, nici chiar faptul că nu știe nimic.*”¹¹³ a fost, se pare, puțin mai realist decât Aristotel, în aprecierea importanței „fabuloase” a „înțelepciunii antice” – „înțelepciune” care la Aristotel este de multe ori superficială, contradictorie, confuză, sclavagistă, misogină, elitistă, grăbită în exagerări și generalizări, în reduceri neîntemeiate, în susținerea unor cercuri vicioase și a unor împărțiri nejustificate, oarecum lipsită de viziune istorică (în timp ce elevul său Alexandru construia un imperiu, el nu putea să depășească politic nici măcar zidurile orașului-cetate), precum și de empatie cu cei „nefericiți de soartă” și uneori chiar ridicolă sau absurdă:

„*Descrierea generală a lumii dată de Aristotel este complet discreditată. Cea mai mare parte din explicațiile sale acum sunt considerate false. Multe dintre conceptele pe care le folosea el par a fi simpliste și inadecvate; unele idei ale sale par de-a dreptul absurde.*”¹¹⁴

Istoria „înțelepciunii” (științei, filosofiei, politicii, economiei, artei, tehnicii) ne învață că niciodată puțină umilință/ smerenie nu-i strică chiar deloc „înțeleptului” – și mai mult

112 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 299.

113 *Ibidem*, p. 301.

114 Barnes, Jonathan, 1996, *Aristotel*, Editura Humanitas, București, p. 109.

chiar: că el nu este chiar așa de înțelept pe cât se crede... Și nici nu este „buricul lumii” (cu toată „înțelepciunea” lui reală sau imaginară).

Așadar, pentru Aristotel, de cele mai multe ori, fericirea (*eudaimonia*) este ceva care nu are mai nimic de-a face cu viața umană reală, ci e ceva existent oarecum doar în imaginația lui „etică”.

„Fericirea” (ca bunăstare de ansamblu a omului), pentru el, nu este (decât uneori) ceea ce ea este, a fost și va fi, pentru mai toată lumea: o stare de bine, de bună-dispoziție, de împlinire relativă, de pace și relaxare – adică ea nu este o simțire afectivă, ci ea devine nici mai mult, nici mai puțin, decât „cugetare”.

Aristotel face deci ceea ce pe alocuri nu recomandă să se facă – adică exagerează (în principal prin a lega „fericirea” de un prea puțin – doar cugetare și nimic altceva). El confundă deci cauzele cu efectele – anume confundă cauza „cugetare” cu un efect legat uneori de ea (anume „fericirea” – nu întotdeauna cugetarea este fericită/ fericire!) și apoi confundă generalul cu particularul, anume confundă una din cauzele posibile ale „fericirii” („cugetarea”) cu toate cauzele „fericirii” (pentru că așa cum chiar însuși Aristotel recunoaște, deși cu foarte puțină tragere de inimă și doar în contradicție cu restul discursului său unilateral dezvoltat despre „fericire”, mai trebuie câte ceva pe lângă „cugetare” ca omul să fie „fericit”).

Aceste condiții cumulative necesare pentru obținerea „fericirii” de ansamblu a omului (hrănirea corespunzătoare, percepția plăcută, siguranța existenței, previzibilitatea evenimentelor, sprijinul societății, sănătatea trupului etc.) ne arată că, împotriva a ceea ce susține Aristotel, „fericirea nu este un bun în sine” – ci este și ea (ca orice altceva) relativă la ceva și astfel bună pentru ceva, altceva decât ea.

La o privire atentă se poate vedea că „fericirea” (bucuria, entuziasmul, buna-dispoziție, elanul) este un semnal psihic¹¹⁵ care indică omului că s-a angajat pe un drum relativ corect de satisfacere a nevoilor sale fundamentale, iar „starea/ senzația de bine”¹¹⁶ (corespunzătoare unei bunăstări de ansamblu a omului) face trimitere, pe de o parte, la „fericire” și/ sau la „plăcere” și, pe de altă parte, la „starea/ senzația de armonie/ normalitate” (care îi indică celui care o simte că se află într-o stare de relativă armonie).

115 A se vedea pentru dezvoltarea acestei idei Radu, Lucian Alexandru, 2009, *Etica Armoniei*, Editura G LINE, Cluj-Napoca, cap. „Emoțiile ca semnale”.

116 Pentru mai multe precizări legate de distincția dintre „fericire” și „starea de bine” a se vedea cap. „Plăcerea lui Epicur”, subcapitolele 5.3 „Starea de bine” și 5.6 Cele trei „semnale”.

II

Filosofia buddhistă și „problema” suferinței

0. Abstract

„Povestea” buddhistă „a suferinței și a stingerii ei” continuă să constituie fundamentul din care derivă teoria și practica buddhistă. Cele Patru Nobile Adevăruri au ca și temă centrală „suferința” și par să pretindă că aceasta este peste tot și chiar că ea este o boală de care buddhistul trebuie să se vindece pe deplin. În acest capitol am arătat (pentru unii buddhiști și pentru alții) că, în mod evident, suferința nu este peste tot și că ea nu este o boală – ba chiar mai mult, că ea are un rol destul de precis stabilit în menținerea funcționalității normale a organismului psihofizic uman.

1. „Adevărul despre suferință”

Unele din tezele cele mai importante ale filosofiei buddhiste sunt enunțate sub forma celor Patru Nobile Adevăruri, care au ca temă centrală „suferința”. Textele atribuite lui Buddha în care se enunță aceste teze sunt astfel construite încât permit foarte multe discuții legate de valabilitatea „adevărurilor” enunțate de ele.

Și mai mult decât oricare poate fi supus unei astfel de critici chiar primul „adevăr” care „constată”, nici mai mult, nici mai puțin decât, că „totul este suferință”. Astfel, nu se arată în el că suferința/ durerea este și ea prezentă alături de fericire/ plăcere și alături de „normalitate” (nici suferință/ durere, nici fericire/ plăcere) prin viață, ci că chiar fericirea este suferință, chiar normalitatea (vieții) este suferință. Ni se spune astfel în textul *Majjhima-Nikaya*, I, 141¹¹⁷:

„Care este, o bhikkhu, Nobilul Adevăr despre suferință? Nașterea este suferință, bătrânețea este suferință, boala este suferință, moartea este suferință. A fi unit cu ce-ți este neplăcut este suferință, a fi despărțit de ce-ți este drag înseamnă suferință. Pe scurt, orice atingere cu cele cinci agregate de stări corporale (skandha) implică suferință.”

Cele cinci agregate sau alcătuiți (*pancakkhanda*), ne spune Michael Carrithers, sunt următoarele: „Prima „alcătuire” este materialitatea, care include obiectele fizice, trupul

117 Conform traducerii lui Walter Fotescu redată în lucrarea „*Dhammapada - Temeiurile Legii*”, 2001, Editura Herald, București, p. 169.

și organele de simț. Celelalte patru „alcătuiți” sunt senzația, percepția, impulsurile și conștiința. În cadrul acestor „alcătuiți”, în acest proces, este cuprins tot ce ține de individ și experiența sa.”¹¹⁸ Prin urmare, el echivalează propoziția „orice atingere cu cele cinci agregate de stări corporale (*skandha*) implică suferință” cu formularea următoare: „Pe scurt toate laturile experienței făcute în cuget și în trup ... sunt suferință.”¹¹⁹

Această implantare a suferinței peste tot (unde ea este și unde ea nu este) nu o putem vedea decât ca ceea ce este: o simplă exagerare „mistică” a lui Buddha care astfel vedem că nu se „trezește” din suferință cum ar fi vrut, ci dimpotrivă: se „cufundă” total în ea. Obsesia lui legată de înțelegerea „problemei” suferinței pare astfel că i-a generat în psihic o stare „paranoică” care începe să vadă „suferință” peste tot.

După modelul acesta „paranoic” de percepție a lumii, Buddha „constată” că și fericirea este suferință¹²⁰, că și plăcerea este suferință („*Et tu, Brute?*”), extazul este suferință și orice altceva este „suferință” (de exemplu, completăm noi, caprele, iepurașii, cățelușii, luna plină, copacii ș.a.m.d.) – tot ce „ating” cele „cinci agregate” implică suferință!

2. „*Dukkha*”

NU e așa, vor zice unii – termenul „*dukkha*” poate fi tradus și prin suferință, dar și prin „neliniște, nemulțumire, mâhnire”¹²¹ – și atunci totul este în „neliniște, nemulțumire”, pentru că se schimbă, pentru că se află în mișcare.

Aha! Acum pare un pic mai clar: după ce s-a „trezit” (din somnul său cu vise mitice sub copaci „religioși” (*ficus religiosa*)) Buddha a descoperit „apa caldă” – anume că în lume există „suferință/ neliniște”, fără însă a fi capabil să facă distincție (era încă „somnoros” imediat după „trezire”) între suferință și cauzele ei – în exemplul dat de el „a nu dobândi ceea ce dorești” e în cel mai bun caz una din cauzele (indirecte) ale suferinței, dar nu suferința însăși!

Și la fel e cu celelalte exemple date la „somnolență”: nașterea poate fi cauza unor suferințe/ dureri/ neliniști, dar ea nu este suferință! („Probabil de aceea și folosim două cuvinte diferite pentru a le denota! ...”)

118 Carrithers, Michael, 1996, *Buddha*, Editura Humanitas, București, p. 85.

119 *Ibidem*, p. 81.

120 „Diferitele forme de fericire sau chiar anumite stări spirituale obținute prin meditație sunt descrise ca fiind *dukkha*.” – conform Eliade, Mircea, 1999, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Editura Univers Enciclopedic, București, p. 291.

121 Conform Carrithers, Michael, 1996, *Buddha*, Editura Humanitas, București, p. 81.

Paradoxul acesta al confuziei „nelimitate” a suferinței cu orice altceva, după „trezirea” sa greoaie, ne apare într-o altă lumină, dacă înțelegem că omul acesta (ni se spune că) avea de mic probleme în a percepe și cele mai banale existențe – capacitatea lui de a gândi încet, „rumeșător”, „autismul” său este „confirmat” și de povestirea aceea buddhistă care vrea să pretindă că el a aflat de „boală, bătrânețe și moarte” doar la 29 de ani, când ar fi ieșit din palat – de parcă el sau soțiile sale, sau părinții săi etc. nu s-au lovit niciodată când „se jucau” sau „se plimbau”, nu s-a îmbolnăvit niciodată de nimic (până atunci), de parcă Gautama era „înapoiat mental” încât să nu constate/ știe până la 29 de ani că mama sa a murit la nașterea lui, că tatăl său a îmbătrânit „de când era el mic” ș.a.m.d.

Astfel potrivit acestor mituri pentru „adormiți” Buddha a trebuit „sărmanul” să aștepte până la 35 de ani ca să înțeleagă și el o banalitate a vieții – anume că în viață este (și) suferință!

3. „Diagnosticul” și „tratamentul”

Oricum, după ce se „trezește” din „autismul” său Buddha se face... medic („paranoic”?)! „Adevărurile” lui, ni se spune, „... sunt formulate după modelul unui diagnostic medical în care se arată: boala, cauzele bolii, dacă e vindecabilă sau nu, și tratamentul bolii. Boala este „suferința” (*dukkha*) ... Primul Înalt Adevăr spune că boala există cu adevărat – ea este suferința, iar adevărul acesta este Adevărul Suferinței.”¹²²

Totuși spre lauda lui Buddha cum am văzut mai sus el nu zice acolo că suferința e o boală, ci doar că „boala este suferință”. Dar percepția aceasta se datorează probabil gândirii logice aplicată în locuri nepotrivite (dacă A este B, atunci și B este A).

Dacă suferința ar fi o boală, precum „pojarul” sau „gripa porcină”, ar însemna că ea nu are nici o utilitate în funcționarea normală a organismului – ori acest lucru este evident neadevărat – ea (suferința/ durerea) joacă un rol foarte important în menținerea sănătății psiho-fizice a organismului uman.

Ea nu e o boală, ci e semnalul (alarma) care ne anunță că suferim de o boală¹²³ – ea nu e dușmanul care atacă o cetate, ci străjerul din cetate care dă alarma când dușmanul se apropie (sau intră în cetate) – iar a nu face distincția aceasta elementară nu poate fi decât o dovadă de „somnolență” după „trezire”.

122 Carrithers, Michael, 1996, *Buddha*, Editura Humanitas, București, p. 79.

123 A se vedea pentru dezvoltarea acestui subiect și Radu, Lucian Alexandru, 2009, *Etica Armoniei*, Editura G LINE, Cluj-Napoca, cap. „Emoțiile ca semnale”, p. 2.24.

Apoi dacă „suferința” este o boală și „nașterea” este o „boală”, atunci și viața (ce reiese din naștere) este o „boală” care trebuie „vindecată/ tratată” de acești „sommambuli” (buddhiști?)!

Cu ce o tratează ei deci? – Cu „moartea”, cu Nirvana (cu „*Extincția*”!!! – precum „în a stinge o lumânare/ un foc”). – „Ciudată” medicină, nu am ce zice (se poate însă, că pe acolo, pe la ei, nu au auzit încă de „Jurământul lui Hippocrate”!)...

„Procesul trăirii este comparat cu arderea unui foc ... Tratamentul constă în stingerea (nirvana) focului...”¹²⁴

A „vindeca” viața prin „uciderea” ei e într-adevăr o soluție demnă doar de un medic „paranoic” nu de unul sănătos la cap! Merge sărmanul „bolnav închipuit” (cum să numim altfel pe cineva bolnav de „viață”?) la medic să „se vindece” și acesta îi recomandă „sinuciderea” (/ stingerea „focului din el”)!!??

„Nu există foc precum pofta, nici păcat precum ura, nici suferință precum existența corporală, nici fericire mai mare decât Extincția.”¹²⁵

„Medicina” aceasta buddhistă pare astfel să fi „descoperit” un fel de *panaceu* (de leac universal bun la toate bolile): „– Te dor „dinții”?... – Da!... – E din cauză că există suferință și îți dorești ceva! Dar nu te impacienta, „există o soluție” (să nu te mai doară „dinții”) – anume să nu-ți mai dorești nimic (nici măcar să nu te mai doară „dinții”) și să ajungi la „Extincție”...”

Acum e drept că „moartea le vindecă pe toate”, dar nici chiar așa! (Să-ți dorești să „te vindeci” prin ea de boli închipuite cum este „existența corporală”/ viața, că chipurile astfel vei ajunge la „cea mai mare fericire”...).

De când și pentru cine e „extincția” cea mai mare fericire?

Problema nu este că există suferință/ durere în „existența corporală” – dimpotrivă aceasta e chiar o binecuvântare pentru viață – o ajută să supraviețuiască în continuare prin faptul că îi semnalează prompt atunci când viețuirea sa îi este pusă în pericol (de agenți patogeni, de boală, de amenințări naturale – frig, furtună etc.) – iar ei (vieții) nu-i rămâne decât să elimine (sau să se depărteze) de aceste amenințări și suferința dispare pentru moment „din peisaj” (până când apare următoarea amenințare pe care ne-o va semnala la fel de prompt pentru a lua măsuri împotriva ei).

124 Zimmer, Heinrich, 1997, *Filozofile Indiei*, Editura Humanitas, București, p. 316 supra.

125 *Dhammapada - Temeiurile Legii*, 2001, Editura Herald, București, p. 136 (aforismul 202).

A vrea să elimini „suferința” ca fenomen psiho-fizic (cu scopuri bine delimitate și precise) nu e o dovadă de înțelepciune, ci una de lipsă a ei.

4. Dorința

Ni se spune astfel de către „înțelepciunea” buddhistă: *„Deoarece suferința este generată de dorință, distrugerea dorinței atrage în mod logic dispariția suferinței.”*¹²⁶

E evident pentru oricine că suferința nu este generată în mod necesar de dorință/ sete/ poftă – de *orice* dorință/ sete/ poftă, ci doar de acelea dintre ele care odată întreținute/ satisfăcute duc la distrugerea armoniei (sănătății/ normalității) organismului individual și social (distrugerii care ne sunt semnalate prompt de suferință/ durere pentru a afla de ele și a lua măsuri împotriva lor).

Suferința nu e generată de satisfacerea setei sau a foamei, sau a nevoii de confort termic, de siguranță etc., ci de refuzul „nerodului” (buddhist sau de altă natură) de a le satisface pe acestea în mod armonios (în cantitatea cerută, la calitatea necesară și la timpul potrivit satisfacerii lor). Iar distrugerea/ ignorarea dorinței/ setei/ poftei nu duce la dispariția suferinței, ci dimpotrivă: la mărirea ei (în primă instanță) și în cele din urmă la distrugerea vieții – cel care nu-și astâmpără „setea” (nu bea apă), nu-și satisface „poftele” (nu mănâncă), prin faptul, de exemplu, că nu-și mai dorește să se miște (de sub un „copac” sau altul pentru a și le satisface) moare în cele din urmă.

Doar pentru logica sinucigașilor, a disperaiților, a depresivilor, satisfacerea dorințelor și necesităților pentru întreținerea vieții este o „boală” de care vor să scape:

*„Foamea este cea mai rea dintre boli; existența corporală este cea mai rea dintre suferințe.”*¹²⁷

Suntem de acord că *„... este întotdeauna fericit cel ce nu are de-a face cu nerozii”*¹²⁸, dar cum să-l numim pe individul care a proferat pe gură afirmațiile de mai sus despre foame și, respectiv, despre „existența corporală”? Într-adevăr „nerod” este un cuvânt care i se potrivește de minune!

Și „nerodul” acesta ne mai spune (pe „principiul” „nu mai mânca că oricum ți se face foame după aceea, nu mai bea apă că apoi o să-ți fie din nou sete” ș.a.m.d.) și următoarele:

126 *Dhammapada - Temeiurile Legii*, 2001, Editura Herald, București, p. 171.

127 *Ibidem*, p. 137 (aforismul 203).

128 *Ibidem*, p. 138 (aforismul 206).

„Prin urmare, nu îndrăgești nimic, căci este dureros să fi despărțit de ce-ți este drag. Nu există legături pentru cel care nu îndrăgește nimic și nu urăște nimic.”¹²⁹

Greșit domnule „nerod”: el are legături cu indiferența și nesimțirea, cu „împietrirea inimii” sale, cu incapacitatea sa patologică (înnăscută sau dobândită) de a simți, de a empatiza, de „a trăi” (prin empatie) durerile/ suferințele (respectiv fericirile/ plăcerile) altora și astfel a se implica activ în diminuarea/ alungarea cauzelor lor (respectiv a participa „cu bucurie” la „împlinirile” lor).

Legăturile celui care nu îndrăgește nimic și nu urăște nimic sunt evidente cu spitalele de psihiatrie (secția depresivi cronici) și mai ales cu „mormântul” pe care se grăbește să și-l sape încă în viață fiind pentru a se „îngropa” în el ca un „ne-rod” ce este (ca cineva în care viața nu rodește, în care ea nu prinde rod).

Ni se spune astfel în aforismele 212-216 din *Dhammapada*¹³⁰ că din atracție/ afecțiune/ atașament/ dorință/ nesaț se ivește grija și frica și că „cel eliberat” de atracție/ afecțiune/ atașament/ dorință/ nesaț „nu cunoaște grija” și „atunci de ce să-i fie frică”?

Iată că îi spunem noi: să-i fie frică că „a murit”, că a devenit un „mort viu” (un „cadavru ambulant”), o „fantomă” nefericită a ceea ce ar fi putut să fie, o „umbră” de om care pare că are viață, dar de fapt nu mai are. „Viața” lui nu mai e decât o iluzie jalnică care se autoamăgește că nu mai are atracție/ afecțiune/ atașament/ dorință/ nesaț când de fapt ea colcăie de astfel de „aspecte” (foarte bine refulate însă uneori în inconștientul/ subconștientul său) orientate spre „normalitățile” vieții sau spre „proiecții” buddhiste ale lor – dharma, karma, samsara, nirvana, vidul etc.

Apoi „cel eliberat” de atracție/ afecțiune/ atașament/ dorință/ nesaț cunoaște și grija: grija de a se menține „eliberat” de acestea, grija de a respinge/ ignora (în loc să atragă/ dezvolte/ trăiască), grija de a nu se atașa (frica de atașament, de relații relativ durabile, de legături relativ stabile, frica de iubire și dăruire iubitoare), grija de a nu dori (frica de dorință, ca și corolar al fricii sale de eșec), grija de a fi tot timpul „sătul” – opus nesațului – frica de neîmplinire, de imperfecțiune, de parțialitate – cu alte cuvinte frica de viață – frica de a trăi (ca un om „neeliberat” din îmbrățișarea vieții, pentru că (încă) este în viață).

Această „indiferență”, „nesimțire”, lipsă de „afecțiune” tinde să ducă inevitabil la mărirea suferinței din societate prin tolerarea răului: *„În mod tradițional, budiștii sunt*

129 *Ibidem*, pp. 141-142 (aforismul 211).

130 *Ibidem*, pp. 142-143.

„liniștiți” din punct de vedere social și politic sau „supuși”, mereu pregătiți să coexiste cu cele mai crude regimuri.”¹³¹

Ni se spune apoi în al doilea „Nobil Adevăr”: „Care este, o bhikkhu, Nobilul Adevăr despre originea suferinței? Dorința este cauza care duce la reînnoirea existenței, dorința condiționată de plăcere și desfătarea simțurilor, care-și caută împlinirea când ici, când colo, dorința senzuală, dorința de existență și dorința de anihilare a existenței.”¹³²

În acest „adevăr” ni se comunică, după cum vedem, care este cauza care duce la „reînnoirea existenței” și nu care este cauza care duce la suferință. „Adevărul Nașterii Suferinței” nu ne explică care este cauza suferinței, ci doar de ce (eventual) odată născută viața, ea se află în continuă mișcare și transformare (așa cum îi șade bine unei vieți iubitoare de viață și nu de moarte: stagnare, nemișcare, înțepenire, descompunere).

Apoi putem înțelege că dorința senzuală (de plăcere sexuală) duce uneori la „reînnoirea existenței” (la apariția unei noi vieți), dar ce nu înțelegem este cum ar putea să ducă la „reînnoirea existenței” dorința de anihilare a ei.

Aici e ori una, ori alta – doar dacă evident „individul” posedat de dorințele senzuale amintite nu e „soț” de „călugăriță” (*mantis religiosa*) sau nu e membru al unor altor specii de viețuitoare care „se sacrifică” pentru generațiile următoare. Oricum și în cazul lor – nu dorința de anihilare duce la „reînnoirea vieții”, ci dorința de existență („prin urmași”) face asta – altfel ei ar putea să se „anihileze” și înainte să se apropie de îndeletnicirile cele „senzuale” – și astfel să le reușească pe bune „dorința de anihilare a existenței” speciei lor!

O altă posibilă formulare a acestui „adevăr” este următoarea: „Acesta este, o călugări, Adevărul Nașterii Suferinței. Doar setea sau apriga dorință [tanha] dau naștere existenței repetate, doar ele sunt înlănțuite de poftele pătimase, doar ele caută plăceri noi, când într-un loc, când în altul, adică setea pentru plăcerile simțurilor, setea de existență, setea de nonexistență”.¹³³

Dacă „setea de nonexistență” (/ „dorința de anihilare a existenței”) în „logica” buddhistă duce la existență, atunci cu siguranță, în aceeași „logică”, setea de bine duce la rău și setea de trezire/ iluminare duce (sau a dus cel puțin într-un caz „oarecare”) la adormire/ tâmpire

131 Snelling, John, 1997, *Elemente de Budism*, Editura RAO, București, p. 65.

132 *Dhammapada - Temeiurile Legii*, 2001, Editura Herald, București, p. 170.

133 Conform Carrithers, Michael, 1996, *Buddha*, Editura Humanitas, București, p. 89.

mentală! Plus că în „logica clasică” putem afirma cu mult mai mare întemeiere exact contrariul: anume că existența dă naștere la dorință (la dorința celui existent!).

Apoi trebuie să observăm că doar un „cerșetor” buddhist ar putea crede că e capabil ca în loc să caute plăceri noi „când într-un loc, când în altul”, să nu mai caute nici un fel de plăceri „nici într-un loc, nici în altul” și în loc să aibă sete pentru plăcerile simțurilor să aibă sete pentru plăcerile ne-simțurilor („ne-simțurilor”)!

5. „Reîncarnarea”

„Iluminatul” Buddha își „vede” „viețile anterioare” (în timp ce visează, sub copacul său, visul „trezirii” sale), dar nu pare a fi capabil să înțeleagă că „dovezile” sale pentru probarea existenței „vieților anterioare” nu sunt decât simple vise sub copaci, simple experiențe onirice care nu dovedesc existența reîncarnării, ci doar existența visării!

Trezirea sa pare astfel să fie o „trezire indiană clasică”, adică una pe jumătate făcută, pentru că el nu se dovedește a fi capabil să depășească iluzia „reîncarnării” aruncată peste capetele neatente ale indienilor de către cuceritorii arieni, prin clasa lor de „brahmani” și „regi” „divini”, pentru a justifica pueril (cu vise de adormit copii) statutul lor privilegiat în societate și condamnarea nativilor/ supușilor la a-i sluji ca și „sclavi”, pe motiv că ar fi greșit „în viețile anterioare”, precum și păcălirea lor cu promisiunea unor „reîncarnări viitoare în regi” dacă sunt cumiți și execută cu maximă supunere ordinele stăpânilor.

E drept ca Buddha, așa pe „jumătate trezit” cum era, a făcut niște pași înainte spre ieșirea din această iluzie „a vieților anterioare” – prin dezaprobarea castelor bazate pe naștere și prin afirmarea că nu există suflete care să transmigreze, dar nu a putut merge până la capăt, spre a ieși din „iluzia indiană” a „samsarei”. Nu a putut înțelege nici măcar el că dacă nu există „vacă” care să intre și să iasă din grajdul X sau Y, atunci nu există nici o „intrare-ieșire „samsarică” a vacii din grajduri”¹³⁴ (în funcție de meritele sale „văcărești”)...

Dar ce să-i faci, e greu cu logica (mai ales pentru iubitorii de paradoxuri gratuite).

Și chiar dacă putem înțelege „reîncarnarea” ca fiind doar un simplu mit, care, așa cum ne sugerează Lucian Blaga, simbolizează o „sete de viață infinită”¹³⁵, nu putem să nu

134 „Negând realitatea „Sinelui” (nairatmya) se ajunge la acest paradox: o doctrină care exaltă importanța faptei și a „fructului” ei, răsplata faptei, neagă agentul „cel ce consumă fructul”” – conform Eliade, Mircea, 1999, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Editura Univers Enciclopedic, București, p. 293.

135 „Setea de viață e nelimitată: mitul reîncarnării este poate, în cele din urmă, expresia setei de viață ce nu cunoaște limite.” – conform Blaga, Lucian, 1994, *Curs de filosofia religiei*, Editura Fronde, Alba Iulia, p.

arătăm că perpetuarea acestui mit are consecințe dintre cele mai nefericite în societatea indiană (cea mai importantă fiind „justificarea” segregării pe caste a acestei societăți cu consecințele de rigoare).

6. *Nirvana*

Al treilea „adevăr” ne spune apoi că suferința încetează dacă dorința încetează. Oare se gândea și aici Buddha la sex? – E probabil, pentru că se pare că „stătuse pe sec” timp de vreo șase ani, după ce își părăsise „brusc” familia și copilul nou născut ca să „cutreiere prin păduri” în căutare de „treziri” pe sub copaci: *„Care este, o bhikkhu¹³⁶, Nobilul Adevăr despre încetarea suferinței? Este stingerea cu desăvârșire și încetarea dorinței, renunțarea și abandonarea ei, eliberarea și detașarea de ea.”¹³⁷*

După „înțelepciunea” lui Buddha, prin urmare, cel care renunță la orice dorință (de exemplu, de hidratare, de hrănire, de mișcare etc.?) scapă de suferință? Mai greșit de atât nu putea să o nimerească nici dacă era în continuare „adormit” (sub copacul lui): – situația se prezintă exact pe dos: de abia dacă, nefericitul cerșetor (bhikkhu), va crede în afirmațiile lui Buddha și apoi va și reuși cumva (nu ne putem imagina cum, cu excepția că s-ar sinucide fizic) să scape de *orice* dorință, de abia atunci va vedea el ce e aceea suferință/durere (specifică foamei, setei, nemișcării, înțepenirii etc.).

Soluția insinuată deci pentru scăparea de „suferință” (pentru „nerozii” și „cerșetorii” care vor să scape de ea) este „sinuciderea” psihică (și până la urmă fizică) venită din „indiferență” și „depresie” (din lipsa de dorință):

„Sfârșitul drumului este asemuit în cele dintâi scrieri stingerii unei lumânări, atunci când aceasta nu mai are combustibil care să o mențină aprinsă. Aceasta este Nirvana.

Identificarea cu un sine a încetat; într-adevăr, toate impulsurile de a exista ca persoană – sau de a exista în vreun fel – au încetat.”¹³⁸

Astfel, această „nirvană” (extincție) este tot una cu moartea – doar ignoranții pot crede că poate exista „viață fără dorință” (fără voință/ gândire/ acțiune îndreptată spre susținerea și dezvoltarea continuă a vieții) și „tinerete fără desfătarea simțurilor” și fără satisfacerea

39.

136 Bhikkhu (în pāli) respectiv bhikṣu (în sanskrită) se traduce prin „călugăr budist”, dar literal „bhikṣu” înseamnă „cerșetor” – cineva care trăiește din cerșit (din ce îi dau alții).

137 *Dhammapada - Temeiurile Legii*, 2001, Editura Herald, București, p. 171.

138 Snelling, John, 1997, *Elemente de Budism*, Editura RAO, București, pp. 87-88.

„poftelor” și „plăcerilor” (senzuale sau de altă natură). Doar disperării și depresivii nu înțeleg acest lucru – și astfel încearcă „ca bezmeticii” să se „sinucidă psihic” (să nu mai aibă nici o dorință) fără să se sinucidă și fizic:

„Este discutabil dacă persoanele cu adevărat „neegoiste” care nu au nici urmă de ego, pot trăi. Desigur, ne putem lipsi de identificarea cu ego-ul și ne putem deschide transegoticului, dar mă întreb dacă ego-ul poate dispărea vreodată complet, atâta timp cât organismul psihofizic trăiește pe pământ – sau dacă este într-adevăr de dorit așa ceva.”¹³⁹

7. „Suferința trupească și cea sufletească”

În aceste „Nobile Adevăruri” (arătate, după cum am văzut, a fi mai mult niște „nobile semi-adevăruri” sau pe alocuri chiar minciuni) am putut constata că toată suferința e băgată de-a valma „în ecuația” mântuirii.

În abordări ulterioare se încearcă totuși a se face o distincție între suferința trupească și suferința „sufletească” (mentală):

„– Spune-mi, Nagasena, cel ce nu mai renaște este încercat de senzații de durere?”

– De unele da, de altele nu.

– Care sunt acestea?

– Poate fi încercat de suferințe trupești, dar nu sufletești.

– De ce?

– Deoarece cauza, condițiile suferințelor trupești nu a dispărut, în timp ce cauza celor sufletești a dispărut.”¹⁴⁰

La fel însă cum în cazul suferințelor „trupești” cauza lor nu a dispărut decât parțial – anume cu privire la acele cauze ale lor pe care noi le putem evita la voință și nu a dispărut cu privire la acele cauze ale lor pe care nu le putem evita (pentru că nu țin de dorința/ fapta noastră sau nu țin doar de ea) la fel este și cu cele „sufletești”.

Neliniștea, agitația, stresul, suferința psihică apar atunci când susținem în psihic „raționamente greșite”¹⁴¹ (care, printre altele, duc imediat sau pot duce în perspectivă la amenințarea (existenței armonioase a) propriei vieți, respectiv a „comunității” din care facem parte). Cauzele apariției și existenței acestor „raționamente greșite” în propriul

139 *Ibidem*, p. 202.

140 *Milinda-Panha sau Întrebările Regelui Milinda*, 1993, Editura Institutul European, Iași, p. 81.

141 A se vedea pentru mai buna înțelegere a „raționamentelor greșite” Radu, Lucian Alexandru, 2009, *Etica Armoniei*, Ed. G LINE, Cluj-Napoca, cap. „Ce înseamnă de fapt că un raționament este greșit?”, p. 2.22.

psihic sunt, multe din ele, relativ independente de voința noastră – sunt învățate „fără discernământ” încă din copilărie și stocate în subconștient¹⁴² așteptând prilejuri potrivite pentru a se manifesta relativ automat, sunt preluate din „neatenție” din societate și tot astfel sunt lăsate să se manifeste prin noi, sunt cauzate și întreținute de cunoașterea noastră parțială a lumii.

Aceste cauze (și mai ales cunoașterea parțială a funcționării mecanismelor lumii și vieții) se mențin și după ce sesizăm legătura dintre „suferința psihică” și existența unui raționament greșit în propriul psihic (până la corectarea aceluia raționament greșit, respectiv până la apariția (indiferent de voința noastră (din cauzele amintite mai sus și din alte cauze) a) altor raționamente greșite în propriul psihic). Prin urmare, la fel ca și în cazul suferințelor trupești și în cazul celor „sufletești” avem de-a face și cu cauze pe care le putem evita (ținând de voința noastră) și cu cauze pe care nu le putem evita momentan (pentru că nu țin exclusiv de voința/ dorința noastră).

Așadar, pentru că gândirea noastră nu este strict a „noastră”, ci este în marea ei majoritate mereu cauzată/ influențată din/ de exterior (prin factori de limbă, cultură, cunoaștere, tradiție, „filosofie de viață” etc.), niciodată cauzele suferinței noastre „sufletești” nu pot fi în totalitate eliminate (deși e drept că pot fi diminuate într-o destul de mare măsură, dacă diminuarea lor se corelează și cu diminuarea cauzelor suferințelor „trupești” și „sociale”).

Dar, cum am mai tot spus, nu suferința este cea care trebuie eliminată, ci doar cauzele „răului” pe care apariția ei în noi ni le semnalează. Astfel, a spera sau a dori ca în cineva să nu mai apară semnalul „suferinței sufletești” e a-ți dori ca acel nefericit să ajungă în stadiul în care nu mai poate sesiza apariția în sine a unor raționamente greșite (la fel cum cineva lipsit de capacitatea de a simți durere fizică nu mai sesizează când „își bagă mâna în foc” cu consecințele de rigoare), a unor raționamente care îl fac să realizeze acțiuni care duc la distrugerea/ dezarmonizarea/ îmbolnăvirea vieții proprii.

A dori să scapi „total” de suferință (fizică sau psihică) este a dori să te sinucizi, a dori să renunți la informațiile care te fac capabil să lupți împotriva factorilor care îți amenință viața (în armonie) și astfel a te predestina la pierderea acesteia¹⁴³.

142 *Ibidem*, cap. „Legătura conștient-subconștient”, p. 2.17 și cap. „Automatisme psihice”, p. 2.19.

143 A se vedea pentru dezvoltarea acestei idei și Radu, Lucian Alexandru, 2004, *Călătorie prin Conștiință*, Editura Mega, Cluj-Napoca, cap. „Viață fără suferință”, pp. 55-61.

Cei care doresc să scape „total” de suferință (și se pare că unii¹⁴⁴ chiar vor așa ceva) sunt, astfel, asemănători conducerii unei armate care dorește să „scape” de „spionii” săi și de soldații proprii care pot să „simtă durerea” – și care astfel sfârșește învinsă, pentru că e incapabilă să sesizeze prezența dușmanului (și acesta o poate lovi mereu cum vrea și când vrea el) și pentru că (astfel) nu simte nevoia să se apere de loviturile acestuia, fiindcă ele nu mai produc durere/ suferință soldaților săi (dar mai e învinsă și mai ales pentru că ea nu vrea să lupte, ca să nu aibă „grija” unei posibile înfrângerii sau „dorința” unei posibile victorii, sau vreo „afecțiune” pentru rudele căzute sub sabia dușmanului ș.a.m.d.).

Și mai sunt și „tupești” acești „doritori de sinucideri psihice fără moarte fizică atașată”:

„Toți neghiobii neconvertiți se lasă pradă plăcerilor, se atașează simțurilor și obiectelor sensibile. Ei se lasă duși de curent. Ei nu se pot elibera de naștere, de bătrânețe, de moarte și de suferință.”¹⁴⁵

„Neghiobii” convertiți, observăm însă noi, se vede treabă că încearcă („ca neghiobii”) să nu aibă nici o plăcere (lucru nu doar imposibil, dar și stupid); încă își folosesc simțurile (văz, auz etc. – ce surpriză!), pentru că sunt atașați de ele (și nu pot supraviețui fără ele) și de obiectele lor – și cu toate acestea nici unul din acești „neghiobi” convertiți nu a scăpat vreodată, după „convertire”, de naștere (propria lui naștere), de bătrânețe (decât dacă a murit de tânăr), de moarte și nici de suferință – și asta cu „neghiobul” lor șef în frunte!

Se vede astfel clar din biografia lui Buddha (atâta cât a mai rămas nemitizată) că cel care a insinuat (/ pretins) că se poate scăpa de boală și moarte, ca forme ale suferinței, prin parcurgerea unui proces de „iluminare”/ „vindecare” „oarecare” nu a scăpat de ele, cu toate „teoriile” și „practicile” sale „copăcistice” (descoperite sub un copac):

„Cauza morții a fost otrăvirea cu niște alimente care mai întâi l-au îmbolnăvit, făcându-l să sângereze și să sufere – ceea ce el a îndurat cu acel curaj ce îl caracteriza.”¹⁴⁶

În plus nu a reușit să înlăture durerea nici din cei ce îl urmau, pentru că la moartea lui *„În toate cele șase Direcții a fost simțită și exprimată o mare durere...”¹⁴⁷*

144 „– Care este scopul pentru care ați părăsit lumea laică? Care este pentru voi țelul final?

– Să înceteze suferința prezentă și să nu se mai nască alta: iată scopul retragerii noastre din lume. Nibbana absolută: iată țelul nostru final.” – conform Milinda-Panha sau Întrebările Regelui Milinda, 1993, Editura Institutul European, Iași, p. 65.

145 Milinda- Panha sau Întrebările Regelui Milinda, 1993, Editura Institutul European, Iași, p. 107.

146 Snelling, John, 1997, Elemente de Budism, Editura RAO, București, p. 34.

147 Ibidem, p. 34.

Pentru cineva care pretindea că a descoperit „cum să nu te mai doară” e de mirare acest efect „pervers” – „în toate cele șase direcții”! Te-ai fi așteptat ca măcar în cazul lui, „durerea” cu pricina să nu mai fie sau măcar să fie un pic mai mică (să nu fie așa „mare” și în „atâtea direcții”!).

8. „Calea cu opt brațe”

Al patrulea „Nobil Adevăr” ne spune cum putem „scăpa” de suferință – anume prin urmarea „Căii cu Opt Brațe/ Trepte” formată din trei componente majore: moralitatea (vorbire corectă¹⁴⁸, acțiune corectă și mijloace corecte de trai); „înțelepciunea” (înțelegerea corectă și gândirea corectă) și „meditația” (efort corect, atenție corectă și concentrare corectă):

„Astfel, vorbim despre un model de formare morală alcătuit din trei părți constând în practicarea virtuților și evitarea viciilor, practicarea meditației și dezvoltarea înțelepciunii.”¹⁴⁹

Virtuțile promovate de buddhism sunt bunătatea, compasiunea (subliniată mai ales de buddhismul Mahayana, cu idealul său de Bodhisatva) și stăpânirea de sine¹⁵⁰ cu un accent deosebit pus asupra non-violenței și non-ucidării, pe a nu face rău nici unei ființe vii (de unde și recomandarea vegetarianismului¹⁵¹), pe a nu minți, a nu fura și a nu consuma substanțe care perturbă mintea (cum ar fi alcoolul sau drogurile)¹⁵².

Multe din aceste recomandări (clasice pentru multe din religiile indiene) au într-adevăr „darul” de a înlătura multe din cauzele care fac să apară suferința în individ și societate (dar ele nu pot înlătura suferința ca și instrument cu rol precis în armonizarea psiho-fizică a individului). Atâta doar că ele nu trebuie să fie absolutizate. De exemplu, ni se spune că „vorbirea corectă” ar fi una prin care nu minți (indiferent de circumstanțe), nu bârfești, nu lingușești – ar fi una care urmărește unitatea, armonia, moderația, claritatea¹⁵³.

148 „... toate cele opt aspecte sunt prefixate de atributul samma, atribut care într-o primă aproximație poate fi tradus ca însemnând drept, corect, potrivit, clar sau sănătos ...” – Cristian, Flaviu, 1999, *Mesajul lui Buddha*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, p. 51.

149 Singer, Peter, (editor), 2006, *Tratat de etică*, Editura Polirom, Iași, cap. Etica budistă (autor Padmasiri de Silva), p. 87.

150 Conform *ibidem*, p. 89.

151 „*Buddha condamnă chinuirea, rănirea sau uciderea conștientă a animalelor*” – Singer, Peter, (editor), 2006, *Tratat de etică*, Editura Polirom, Iași, p. 93.

152 Conform și *ibidem*, p. 93.

153 Conform Cristian, Flaviu, 1999, *Mesajul lui Buddha*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, pp. 59-60.

Vedem însă că chiar în sânul tradiției buddhiste, aceste recomandări nu sunt prea prețuite, de exemplu, de maeștrii buddhismului zen care nu ezită să folosească pentru scopuri „iluminatorii” tot felul de „șocuri” (lovituri fizice, vorbe dure, lipsite de „moderație”, întrebări și formulări fără o „claritate” evidentă etc.) ceea ce ne arată că „vorbirea corectă” e mai mult apreciată ca atare în funcție de circumstanțe (și nu de niște repere absolute).

Apoi, în ce privește „înțelegerea corectă/ clară” ni se spune că:

„A vedea realitatea așa cum este ea cu adevărat implică înțelegerea ei în acord cu cele trei caracteristici ale vieții descrise de Buddha: 1) existența suferinței (dukkha); 2) impermanența (anitya) și 3) insubstanțialitatea eului (anatman).”¹⁵⁴

Trebuie să observăm totuși că această „înțelegere corectă” e mai mult o „înțelegere parțială”, fiind evident că „în viață” există suferință/ durere, dar există și plăcere/ fericire, și „normalitate”/ „armonie”; că există schimbare/ impermanență, dar există și o grămadă de aspecte relativ stabile/ neschimbate/ „permanente” (atât în natură, cât și în societate, cât și în individ – cel puțin pentru o anumită perioadă de timp); că există o anumită „insubstanțialitate” a „eului”, dar există și o „substanțialitate” a lui (care îl face să nu se comporte total haotic, imprevizibil, „spontan”).

9. Concluzii

Dacă am face o paralelă cu parabola buddhistă a omului rănit de săgeată¹⁵⁵, care refuză să i se scoată săgeata și să-i fie tratată rana până nu află toate detaliile posibile despre săgeată (din ce copac e făcută, de către cine etc.) și despre cel care a lansat-o, în anumite aspecte, buddhismul pare a se face vinovat de exagerarea contrară: vrea să vindece și rănilor inexistente (văzând suferință, „boală”, „răni” peste tot, chiar și acolo unde evident ele nu sunt) sau chiar mai rău: ignoră și „omul rănit”, și „rana”, și „săgeata” pe motiv că sunt „impermanente” și „insubstanțiale”: *„[călugărul] nu făurește în cuget și nici nu dorește să creeze vreo stare a cugetului sau a trupului și nici curmarea unei asemenea stări. Nedorind astfel nimic pe lume, el nu aspiră la nimic...”¹⁵⁶*

154 Cristian, Flaviu, 1999, *Mesajul lui Buddha*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, pp. 55-56.

155 Redată, de exemplu, în Gheorghe, Liviu (editor), 1995, *Buddha, Lumina unei căi spirituale*, Editura RAM, București, pp. 80-84.

156 Citat din *Majjhima Nikaya*, vol. III, p. 244, conform Carrithers, Michael, *Buddha*, 1996, Editura Humanitas, București, pp. 102-103.

Acest „stil nihilist” de gândire tinde astfel să nege chiar și necesitatea scoaterii „săgeții” și a vindecării „răniei”: „*Cea care se numește suprema și desăvârșita înțelepciune știe că în realitate nu e nimic de realizat.*”¹⁵⁷

Se tinde astfel spre o stare în care nu se mai fac nici cele mai elementare distincții – mai precis, se refuză realizarea unor astfel de distincții (necesare, de exemplu, funcționării unei „căi” de „eliberare” de „suferință”): „... *nu există diferență între ființele vii și Iluminați, sau între samsara și Nirvana, sau între iluzie și Iluminare (Bodhi).*”¹⁵⁸

Chiar dacă ar putea să le pară unora că povestea cu „suferința” și cu „stingerea” ei este doar pentru începătorii în ale buddhismului – pentru a-i „momi” cu ea spre experimentarea unei realități „vide” (sunyata), a unei realități care transcende discursul conceptual – ea continuă să fie un cadru fundamental din care derivă teoria și practica buddhistă.

Iar buna punere în ordine a acestui cadru, cu siguranță, nu le strică nici măcar celor care „percep” „Vidul” (/ „Nirvana”/ „Iluminarea”), fie ei buddhiști sau de altă orientare „filosofică”.

157 Huang Po, 2002, *Shin - Mentea Universală*, Editura Herald, București, p. 60. Ideea că „nu e nimic de realizat” e reluată iar și iar (de exemplu, la pag. 21, 30, 43...).

158 *Ibidem*, p. 32.

III

Plăcerea lui Epicur

1. Universul

1.1 „Nimic”, „ceva” și „orice”

Epicur (în *Scrisoare către Herodotos*): „În primul rând, nimic nu se naște din neant, căci altfel orice s-ar putea naște din orice, fără să fie nevoie de semințe. Iar dacă ceea ce devine invizibil piere și devine neant, toate lucrurile ar fi pierit, întrucât acel ceva în care se risipesc nu există; și universul era totdeauna așa cum este acum și va dăinui la fel în viitor. Căci pe lângă univers nu există nimic care să pătrundă în el și să aducă schimbare.”¹⁵⁹

Nu se înțelege exact cum deduce Epicur că dacă ceva s-ar putea naște din „nimic”, atunci „orice s-ar putea naște din orice”... El probabil vrea să spună că dacă „desființăm” legea cauzalității (adică existența cauzelor pentru apariția și manifestarea a ceva anume) în ceea ce privește „primele ființe/ existențe”, atunci ar trebui să o desființăm și în ceea ce privește „următoarele ființe/ existențe” generate de acestea (/ relaționate cauzal cu acestea).

Deduția lui Epicur, fiind exprimată însă în forma de mai sus, nu este consistentă logic. De exemplu, dacă o vacă s-ar putea naște din nimic (/ neant/ neființă), acest lucru nu ar implica în mod necesar faptul că o vacă s-ar putea naște din orice... „Nimic” nu este același lucru cu „orice”, ci sunt chiar opuse. Prin urmare, ceea ce s-ar putea naște din „nimic” (văzut, de exemplu, ca fiind cu totul altceva decât „orice”) nu se mai poate naște din „orice” (ci doar din „nimic”).

Deci dacă „ceva” (inclus în „orice”) s-ar naște, prin absurd, din „nimic” (înțeles aici ca fiind ceea ce nu există în nici un fel), acest „ceva” nu s-ar mai putea naște din „orice” și deci, în acest caz, nu ar mai fi valabilă propoziția „orice s-ar putea naște din orice” – deoarece un „ceva” (de exemplu, „vacă” menționată) nu s-ar mai putea naște din „orice” din moment ce el (/ ea) s-ar fi născut deja din „nimic” – doar dacă „orice” cuprinde în el și

¹⁵⁹ Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 322 (X, 38 - 39).

„nimicul”, caz în care ar fi și „nimicul” „ceva” (o existență cuprinsă în „orice”) și atunci ar putea să nască și el (teoretic) „ceva” (chiar dacă nu neapărat o „vacă”)...

Poate o variantă un pic mai bună ar fi fost ca Epicur să zică că „dacă ceva se poate naște din nimic, atunci orice se poate naște din nimic”. Dar și în acest caz forțarea logicii este evidentă: dacă „ceva” (X) s-a născut din altceva (Y), nu rezultă de nicăieri că orice altceva (A, B, C...) se poate naște din acel altceva (Y).

Că „ceva” se naște din „altceva” (de exemplu, din „nimic”) nu poate fi decât o constatare privind geneza acelui ceva (și nu a altceva decât el, și nici a „orice”). Prin urmare, din faptul că „ceva s-ar naște din altceva” (de exemplu, „ființa” din „neființă”) nu rezultă, în nici un fel, că „orice s-ar putea naște din orice” (adică, de exemplu, că orice „ființă” se poate naște din orice „ființă”)...

Apoi, zice Epicur, că dacă ceva „piere și devine neant, toate lucrurile ar fi pierit”. Asta e ca și cum ai zice că dacă cineva/ ceva (de exemplu, o „vacă hedonistă”) piere și moare, toate existențele/ lucrurile (/ „vacile hedoniste”) ar fi murit/ pierit...

De cele mai multe ori, faptul că „ceva pățește ceva” (de exemplu, „piere și devine neant”), dacă acel „ceva” nu se referă la efectele unei legi naturale (cum ar fi, de exemplu, legea gravitației), faptul că el „pățește ceva” nu înseamnă în mod necesar nici că toate lucrurile pățesc în prezent exact același lucru (că, de exemplu, „pier”, chiar în clipa de față, cu toate, în „neant”), nici că toate ar fi pățit în trecut acest lucru (că, de exemplu, pe de o parte, în prezent nu mai există nimic, pentru că toate au pierit deja în neant; sau că, pe de altă parte, în prezent nu mai există absolut nimic din ce a existat ieri) și nici că vor păți în viitorul mai apropiat sau mai îndepărtat acest lucru (nu înseamnă că, de exemplu, toate vor „pieri în neant” mâine sau săptămâna viitoare)... „Ceva” nu e „totul”... Și trecutul nu este nici prezent și nici viitor...

Astfel procesul de „pieire spre neant” a tuturor „lucrurilor”, în cazul că ar fi real, s-ar putea să dureze ceva vreme până să le „nimicească” pe toate – și chiar să reușească acest lucru cândva în viitor – doar că acest fapt nu implică nicicum concluzia că ele ar fi pierit deja până azi (viitorul nu trebuie confundat cu trecutul).

„Viitorul” nu are de ce să fie „trecut”, dacă nu s-a întâmplat încă... Plus că dacă ceva pățește ceva azi – de exemplu, dacă ceva „piere și devine neant” (în prezent), de aici nu putem nicicum concluziona că „toate lucrurile ar fi pierit” (ieri) – că dacă ar fi pierit (ieri),

nu mai aveau cum să piară (și) azi (decât dacă și-ar fi făcut un obicei din a pieri zilnic în „neant” și apoi a reveni în ziua următoare înapoi)...

Iar faptul că ceva „s-ar risipi în ceva care nu există” nu este nici pe departe un argument pentru a susține că „toate lucrurile ar fi pierit”, ci tocmai din contră – dacă ceva „s-ar risipi în ceva care nu există”, ele nu s-ar mai risipi deloc (că nu prea au cum să se risipească prin ceva care nu există) și, prin urmare, nici un lucru „nu ar mai fi pierit” (că nu ar avea în ce să piară)... ci toate ar fi rămas la fel – adică „nerisipite” – sau s-ar fi „risipit” în „ceva” (care înainte de risipire „nu exista”, dar care există după ea) și astfel componentele lor s-ar fi „transformat” în „altceva”...

Și ajungem astfel la faptul evident, că, în ciuda părerii lui Epicur, universul se schimbă mereu și că astfel „el nu a fost totdeauna așa cum este” (azi) și nu va dăinui „la fel” în viitor, ci „în alt fel” (adică „schimbat”).

Faptul că teoretic am defini „universul” ca fiind „tot ce există” implică în mod automat faptul că nu ar mai fi nimic („existent”), în afara lui, care „să-l schimbe” – dar nici nu are nevoie de acest „exterior inexistent” ca și cauză a schimbării lui, deoarece schimbarea este (și acest lucru îl vede toată lumea) deja în interiorul lui...

1.2 „Atomii” și „corpurile compuse”

Epicur (în *Scrisoare către Herodotos*): [...] „unele corpuri sunt compuse, altele sunt elementele din care-s făcute aceste corpuri. Aceste elemente sunt insecabile și neschimbătoare, dacă trebuie ca lucrurile să nu piară în neființă; atomii sunt destul de tari ca să reziste când lucrurile compuse se desfac, din cauză că sunt de natura plinului și nu pot fi risipite nicăieri și nicicum. Deci este necesar ca principiile lucrurilor să fie insecabile și elementele naturale ale corpurilor.”¹⁶⁰

Majoritatea „corpurilor compuse” sunt „făcute” din alte „corpuri compuse” care sunt elemente ale lor. O parte din aceste „elemente compuse” pot să existe cu mult mai mult decât „mulțimile funcțional-organizate de elemente compuse” pe care ele le formează, fără însă ca aceasta să însemne în mod necesar că ele însele nu ar putea fi la rândul lor, în condiții specifice, descompuse în elementele lor componente (a se vedea în acest sens „elementele” componente ale „atomului modern” din fizică) – prin urmare, majoritatea

160 Laetios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 322 (X, 40 - 41).

elementelor din care sunt compuse „corpurile compuse” sunt la rândul lor compuse și astfel pot fi divizate/ risipite/ dizolvate la rândul lor – și chiar dacă durata de viață a acestor elemente compuse (mult mai simple decât „corpurile compuse” pe care le pot forma) poate fi foarte lungă, nu înseamnă că ea este „infinită”...

Apoi, de ce ar trebui „ca lucrurile să nu piară în neființă”? Majoritatea lucrurilor compuse, evident, „pier în neființă” atunci când se descompun în elementele din care sunt compuse, deoarece ele ca și „lucruri/ corpuri compuse” cu o identitate funcțională și organizațională specifică, pier din lume și ies din existență, în raport cu „identitatea lor ființială integral-funcțional-organizatorică” specifică... Și dacă e evident că ele se pot descompune/ diviza, că ele pier în „neființă”, de ce nu ar fi la fel de evident că majoritatea elementelor compuse din care ele sunt formate pot fi și ele, la rândul lor, descompuse, pierind astfel în „neființă” în raport cu identitatea lor compusă, singura lor identitate reală („întregul/ sistemul” se formează din părți, dar „identitatea” lui e dată în mod esențial de modul cum aceste părți interacționează structural și funcțional în maniera specifică aceluia „întreg/ sistem”, iar odată ce această „identitate integrală/ sistemică” e distrusă, acel „întreg/ sistem” căreia ea îi corespunde „piere în neființă”, chiar dacă părțile din care el a fost format continuă să existe sub o formă sau alta în alte „întreguri/ sisteme”...).

Așadar, chiar dacă sunt anumite elemente „destul de tari ca să reziste când lucrurile compuse se desfac”, aceste elemente nu sunt în mod necesar insecabile (de netăiat – care nu pot fi tăiate – din lat. *secare* – a tăia), respectiv indivizibile (gr. *atomos* – indivizibil) – ci doar suficient de rezistente (/ „tari”) încât să reziste după ce „lucrurile compuse” pe care ele le formau se desfac, pentru a intra în componența altor „lucruri compuse”, pentru perioada de timp (mai lungă sau mai scurtă) pentru care ele vor rezista fără să fie descompuse, divizate, risipite, dizolvate, la rândul lor.

„Natura plinului/ solidului” este deci o natură relativă la perioada de timp cât aceea „natură” poate rezista a fi „plină/ solidă”, adică cât timp nu este „golită”, respectiv „desolidizată” sau „divizată/ descompusă” la rândul ei...

Apoi dacă „atomii” cu pricina chiar ar fi „neschimbători” din toate punctele de vedere (de exemplu, și în relație cu poziția lor în spațiu și în timp), nu ar mai putea exista „corpurile compuse” pe care ei să le formeze, care evident sunt aflate în mișcare/ relație, formând o structură identitară mișcătoare și relaționată (aflată în schimbare), formată din elemente „schimbătoare” (mișcătoare, relaționate, integrate schimbării).

Prin urmare, „princiipiile lucrurilor”, respectiv „primele începuturi ale lucrurilor” (considerate astfel în raport cu „timpuri” și „lucruri” specifice) sunt în marea lor majoritate „divizibile” la rândul lor, nefiind „entități corporale (elemente corporale/ naturale) indivizibile”, ci doar foarte greu divizibile, respectiv mai greu sau mai ușor divizibile (dintr-un punct sau altul de vedere). Cât despre acele elemente care la un moment dat nu pot fi divizate sau nu sunt divizate (de natură, de tehnologie sau de rațiunea umană), ele „sunt” „indivizibile” doar până la proba contrarie... Și la fel e și cu „infinitatea” „universului” – el „este” „infiniit” doar până la proba contrarie...

1.3 Infinitul

Epicur (în *Scrisoare către Herodotos*): „*Universul e infiniit, căci ceea ce-i finit are o extremitate, iar extremitatea unui lucru se înțelege în raport cu altul deosebit de el, < dar universul nu este considerat în raport cu altceva >. De aceea, neavând extremitate, nu are nici limită și deoarece n-are limită, va fi infiniit.*”¹⁶¹

Argumentația de mai sus este de genul „inorogul e un cal cu corn în frunte, deoarece calul cu corn în frunte e un inorog” – adică e circulară: „universul e infiniit, pentru că nu are limită/ extremitate (în raport cu altceva diferit de el) și nu are limită/ extremitate (în raport cu altceva diferit de el), pentru că e infiniit”...

Ea pornește de la o definiție care nu se bazează pe evidență – definirea universului ca fiind acel lucru care „nu este considerat în raport cu altceva” nu poate porni de la evidența în jurul nostru a nici unui astfel de lucru – deoarece aici toate sunt în raport cu altceva și pot fi considerate în raport cu altceva... În plus „universul” (înțeles, de exemplu, ca fiind „suma lucrurilor”) este considerat în raport cu altceva (decât el) – anume cu elementele lui componente... în relație cu care el este limitat – suma unor lucruri/ elemente componente finite nu poate fi infiniită – ci „finită” exact de numărul și natura elementelor care compun această sumă... (ceea ce pare a fi „foarte mult” sau „imens de mult” ca sumă nu e nicidecum „infiniit”, ci doar „foarte mult” în raport cu ceva „mai puțin”...).

O altă traducere posibilă a textului lui Epicur ar fi următoarea: „*Suma lucrurilor este infiniită. Deoarece ceea ce este finit are o extremitate și extremitatea a orice este diferențiată numai prin comparație cu altceva. Dar suma lucrurilor nu este diferențiată*”

161 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, pp. 322-323 (X, 41).

prin comparație cu nimic altceva: deci, din moment ce nu are nici o extremitate, nu are nici o limită; și deoarece nu are nici o limită, trebuie să fie nelimitată sau infinită."¹⁶² [...]

„Suma (tuturor) lucrurilor” este diferențiată de o altă „sumă” prin comparație cu ceva – de exemplu, cu lucrurile din care este alcătuită această sumă – și prin comparație cu diferite „sume ale câtorva lucruri”... Deci, dacă „ceea ce este finit” (respectiv, ceea ce „are o extremitate”) este diferențiat „prin comparație cu altceva” (cu alt finit (/ altă extremitate), respectiv cu un ipotetic „infinit” din care finitul cu pricina face parte), tot așa, și ceea ce ar fi teoretic „infinit” este diferențiat de „finit” prin comparație cu acest finit, care este, „teoretic”, „altceva” decât el... A diferenția sau a nu diferenția prin comparație cu „altceva” nu este deci un criteriu serios de a arăta că acel lucru este finit sau infinit, deoarece în ambele cazuri aceste calități sunt considerate ca atare prin comparație cu „altceva” (decât ele)...

Apoi, ceea ce, prin absurd, „nu este considerat în raport cu altceva” (/ „diferențiat prin comparație cu altceva”) nu e totuși în mod necesar infinit, ci se poate, la fel de bine, să fie finit și limitat, chiar dacă „nu e considerat/ diferențiat în raport/ comparație cu altceva” (el ar putea fi, de exemplu, un „finit fără comparație și fără raport cu altceva” la fel de absurd ca și un „infinit fără comparație sau raport cu altceva”)...

Adică lipsa de „comparație” și de „raport” (a ceva cu altceva – de exemplu, a finitului cu infinitul sau a infinitului cu finitul) există doar în imaginația celor lipsiți de imaginație și foarte puțin atenți la lumea „comparațiilor” și „raporturilor/ relațiilor” peste tot prezente (inclusiv în ipotetica „infinitate” a lumii).

„Universul/ Suma lucrurilor”, zice deci Epicur, e „infinit” și fără „extremitate”, pentru că el „nu este considerat în raport cu altceva”... Absolut orice discurs însă, deci și discursul despre ceva numit „univers”, e „considerat în raport cu altceva”... Faptul că ceva nu este considerat (de către cineva) ca fiind în raport cu ceva (sau altceva) nu este un argument serios că el chiar nu este în raport cu acel ceva/ altceva. Opinia despre ceva trebuie diferențiată de existența acelui ceva, care pentru a fi dovedită, trebuie să fie percepută în mod direct sau indirect (și nu „considerată” independent de „percepția interioară și exterioară”).

¹⁶² *"Again, the sum of things is infinite. For what is finite has an extremity, and the extremity of anything is discerned only by comparison with something else. Now the sum of things is not discerned by comparison with anything else: hence, since it has no extremity, it has no limit; and, since it has no limit, it must be unlimited or infinite."* – Laertios, Diogenes, 1925, *Lives of the Eminent Philosophers*, Loeb Classical Library, X, 41 (– sursa: https://en.wikisource.org/wiki/Lives_of_the_Eminent_Philosophers/Book_X).

Faptul că ceva nu ar avea, în mod teoretic, nici o legătură/ raport/ relație cu ceva deosebit de el nu înseamnă în mod necesar că el nu are o limită/ extremitate.

Extremitatea/ marginea nu este doar „exterioară” – ea poate fi și „interioară” – „extremitatea unui lucru” nu se înțelege doar în legătură cu altul deosebit de el. Limitele/ marginile/ extremitățile pot fi diferențiate și în legătură/ relație cu „interiorul” aceluși lucru, delimitându-l pe acesta.

1.4 Corpurile și vidul

Iar că „extremitatea unui lucru”/ corp nu se înțelege doar „în raport cu altul deosebit de el” e arătată chiar de Epicur o propoziție mai sus, când împarte universul în corpuri și vid/ spațiu/ loc. Adică limitele corpurilor nu sunt delimitate doar în raport cu interiorul lor sau doar în raport cu alte corpuri, ci și de spațiul/ „vidul”/ locul în care există aceste corpuri, care e ceva deosebit de lucrul/ corpul care se mișcă prin el – deși nu e foarte clar, dacă nu e și el la rândul lui un corp/ lucru „mai fin”, prin care se mișcă alte lucruri/ corpuri mai „grosiere” (la fel cum se mișcă peștii prin apă, fără ca apa să fie „vidă” de „corpuri”/ componente specifice).

[...] „universul consistă din corpuri și din vid.”¹⁶³

„Dacă n-ar fi vidul și spațiul, pe care le mai numim și natură impalpabilă, corpurile n-ar avea nimic în care să existe și prin care să se miște așa cum vedem clar că se mișcă.”¹⁶⁴

E clar că „corpurile” se pot mișca și prin alte „corpuri” („palpabile” sau „impalpabile”, „vizibile” sau „invizibile”) și că deci ele ar avea totuși ceva „în care să existe și prin care să se miște” chiar și în lipsa ipotetică a „spațiului/ vidului” considerat ca fiind ceva cu totul diferit de un „corp/ lucru” – locul/ spațiul mișcării unui „corp” poate fi și un alt „corp”, iar ceea ce pentru unii pare a fi vid/ gol, de fapt, se poate dovedi a fi destul de „plin”...

Apoi faptul că ceva (de exemplu, „universul”) nu ar avea, ipotetic, un „raport cu altceva” („deosebit de el”) ne-ar arăta doar că el e „închis în el” și nu că el nu ar avea nici o limită... – ba chiar dimpotrivă: ne-ar putea arăta, de exemplu, că el e „limitat” de faptul că nu are nici un „raport cu altceva deosebit de el”... sau altfel spus, că ar fi limitat să aibă „raporturi” doar cu el însuși...

163 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 322 (X, 39).
164 *Ibidem* (X, 40).

1.5 „Surse de inspirație”

Pierre Hadot: „*Epicur propune o explicație a lumii care împrumută mult din teoriile „naturaliste” ale presocraticilor, în mod special din aceea a lui Democrit*”¹⁶⁵ [...]

Cicero: [...] „*eu îl consider și pe Epicur elev al lui Democrit, anume chiar în domeniul fizicii. El face unele modificări, chiar multe dacă vrei, dar în majoritatea cazurilor și în cele mai însemnate el reproduce opiniile lui Democrit.*”¹⁶⁶

Ion Banu: „*După Epicur, sistemul atomist e singurul în măsură să procure o imagine autentică, izbăvitoare, asupra lumii. Pe linia lui Leucip și Democrit, el afirmă caracterul necreat și imperisabil al naturii, structura ei atomică legată de existența vidului, înfinitatea spațiului și timpului, existența unui număr înfinit de lumi, constituirea lor din vârtejuri inițiale de atomi.*”¹⁶⁷

1.6 Cerul și pământul

Diogenes, despre Epicur: „*[Este evident deci că el consideră că și lumile sunt pieritoare, după cum părțile lor sunt supuse schimbării. În altă parte spune că pământul plutește pe aer].*”¹⁶⁸

Din „epistola despre fenomenele cerești” a lui Epicur către Pythocles aflăm următoarele: „*O lume este o parte înconjurată de cer, care conține stele și pământ și toate cele ce se văd, rupte din înfinit și având un sfârșit [terminându-se într-un înveliș care poate fi rar sau compact, un înveliș a cărui risipire va aduce distrugerea a tot ce se află înăuntru], care poate să se învâртеască sau să stea pe loc, să fie rotund sau triunghiular sau poate avea orice alt contur.*”¹⁶⁹

„*Mărimea soarelui și a stelelor relativ la noi este exact așa de mare pe cât pare.*”¹⁷⁰

Cicero: „*Fiindcă Democrit este un erudit și cunoaște bine geometria, consideră că*

165 Hadot, Pierre, 1997, *Ce este filosofia antică?*, Editura Polirom, Iași, p. 146.

166 Cicero, 1983, *Despre supremul bine și supremul rău*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, p. 151 (IV, 13).

167 Banu, Ion, 1980, *Filosofia elenismului ca etică*, Editura științifică și enciclopedică, București, p. 32.

168 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 329 (X, 72).

169 *Ibidem*, p. 332 (X, 88).

170 *"The size of the sun and the remaining stars relatively to us is just as great as it appears. [This he states in the eleventh book "On Nature." For, says he, if it had diminished in size on account of the distance, it would much more have diminished its brightness; for indeed there is no distance more proportionate to this diminution of size than is the distance at which the brightness begins to diminish.] But in itself and actually it may be a little larger or a little smaller, or precisely as great as it is seen to be."* – Laertios, Diogenes, 1925, *Lives of the Eminent Philosophers*, Loeb Classical Library, X, 91 (– sursa: https://en.wikisource.org/wiki/Lives_of_the_Eminent_Philosophers/Book_X).

soarele este mare; Epicur socotește că soarele are un diametru de aproximativ un picior, adică este atât de mare cât pare, eventual ceva mai mic.”¹⁷¹

Iată și alte opinii despre cer și stele ale lui Epicur:

„Răsăritul și apusul Soarelui, Lunii și celorlalte stele se pot produce prin aprindere și stingere”¹⁷² [...]

„Mișcările lor se pot datora rotației întregului cer sau cerul poate fi în repaus și ele singure să se învâртеască, în virtutea rotirii căpătate la început la nașterea lumii, spre răsărit...”¹⁷³

Și iată și părerea sa despre cauzele cutremurelor: „Cutremurele de pământ se pot produce prin închiderea vântului în pământ și prin faptul că-i amestecat cu mici bucăți de pământ și apoi, pus în continuă mișcare, făcând astfel să se cutremure pământul.”¹⁷⁴

2. Zeii

(„Tânărul” din *Banchetul* lui Kierkegaard: [...] „a spune că un lucru fără sens e un lucru fără sens nu e ridicol; în timp ce a spune că același lucru fără sens ar explica totul, la scară universală, iată ce găsesc grotesc.”¹⁷⁵)

Halucinațiile „cerești” specifice majorității grecilor antici sunt bine exemplificate prin discursul lui Socrate din *Phaidros*: „Iată-l pe Zeus marele stăpân din ceruri, cum, mânându-și carul înaripat deschide drumul, orânduind totul și purtând tuturor de grijă. În urma lui vine armata de zei și daimoni, așezați pe unsprezece cete. Singură Hestia rămâne în sălașul cel zeiesc. Ceilalți zei doisprezece la număr, rânduieți să conducă cetele, merg în fruntea lor, fiecare la locul ce i-a fost încredințat. Câte priveliști, și ce minunate, și ce cortegii străbat cerul când preafericirii zei se pornesc la drum, împlinind fiecare fapta ce-i revine!”¹⁷⁶

Epicur nu se raliază în întregime unui astfel de discurs („Singurul lucru de evitat este explicația mitică; și este ușor de evitat, dacă urmărim cu consecvență fenomenele și interpretăm cum trebuie semnele privitoare la lucrurile neevidente.”¹⁷⁷), dar nici nu se

171 Cicero, 1983, *Despre supremul bine și supremul rău*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, p. 48 (I, 20).

172 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 333 (X, 92).

173 *Ibidem*.

174 *Ibidem*, p. 335 (X, 105).

175 Kierkegaard, Sören, 1997, *Banchetul (In vino veritas)*, Editura Universal Dalsi, București, p. 60.

176 Platon, 1993, *Phaidros*, Editura Humanitas, București, pp. 85-86 (*Phaidros*, 246 e - 247 a).

177 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 335 (X, 104).

distanțează de el suficient de mult încât să ne convingă că z(m)eii lui erau cu totul diferiți de cei ai semenilor săi.

Epicur (în *Scrisoare către Menoiceus*): „Mai întâi să crezi că zeul este o vietate nemuritoare și fericită, la fel ca ideea globală pe care o au majoritatea oamenilor despre divinitate.”¹⁷⁸

„Zei există cu adevărat și cunoașterea lor este evidentă, dar nu sunt așa cum crede mulțimea”¹⁷⁹ [...]

Oare ce s-a întâmplat aici cu îndemnul lui Epicur de a evita „explicația mitică” (conform *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, X, 104)? Și de unde e așa de evident că există o „vietate” numită „zeu” care este „nemuritoare și fericită”?

Nota 346 de la pag. 585 din *Despre viețile și doctrinele filosofilor* ne explică că ei sunt percepuți în vise și că de aceea ei trebuie să existe: „Epicur afirmă că toate senzațiile sunt adevărate, atât vedeniile nebunilor, cât și visele celor ce dorm”¹⁸⁰.

Dar, dacă prin absurd, ar fi așa (și tot ce am visa ar exista și în realitatea stării de veghe), atunci de ce să nu fie zeii exact așa cum crede mulțimea care îi „vede” ca atare în vise? Anume, interferând în treburile cotidiene ale oamenilor, luptându-se între ei, fiind răzbunători, făcând bine, dar și rău, uneori fiind uciși de alți zei, alteori suferind... – sau mișcând stelele, provocând fulgerele, tunetele, ploaia, cutremurele etc.... „Explicația mitică” nu prea explică nimic fie că ea se referă la z(m)eii mulțimii sau la z(m)eii „elitei”...

Epicur: „Cele ce spun oamenii despre zei nu sunt anticipații, ci presupuneri false; așa explică ei că celor ticăloși le vin cele mai mari rele, din mânia zeilor, iar celor buni, cele mai mari fericiri și că zeii sunt totdeauna stăpâniți de propriile lor calități și le plac oamenii la fel ca ei”¹⁸¹ [...]

Presupunerea că tot ce există în vis ar trebui să existe și în realitatea extra-onirică ignoră multiplele deosebiri dintre aceste două trăiri umane, fiind o abordare infantilă care nu poate să ducă decât la aprobarea „existenței adevărate și evidente” a tuturor „z(m)eilor-verzi-pe-pereti” și a altor vietăți fantastice („nemuritoare și fericite”) pe care i-ar putea visa sau închipui cineva la un moment dat – adică e doar o condiție sigură de „a bate câmpii” prin tot felul de „arăture onirice”...

178 *Ibidem*, p. 339 (X, 123).

179 *Ibidem*, p. 339 (X, 123).

180 *Ibidem*, p. 585.

181 *Ibidem*, p. 339 (X, 124).

Epicur: „*Cu adevărat ar fi mai bine să acceptăm legendele despre zei, decât să ne plecăm sub jugul destinului, cum vor filosofii naturaliști. Căci mitul prezintă speranța deșartă că ne putem salva dacă cinstim zeii, pe când necesitatea naturaliștilor e surdă la orice rugăciuni.*”¹⁸²

Cât de „înțelept” ar fi omul care ar pune printre condițiile pentru o viață fericită „speranța deșartă” specifică credinței în z(m)ei? Sau mai degrabă, cât de „dezorientat” este el, dacă își caută o „salvare” în afara „necesității naturaliștilor” specifică naturii reale (nu imagine) și legilor ei efective (nu dezirabile)? Și cât de mare îi este de fapt „frica lui de moarte” (în ciuda unor „mante” contrare) și frica de „răsplata” după moarte „dată” lui de către z(m)eii chemați, prin „cinstire” și „rugăciuni”, să-l „salveze” ?...

(Ion Banu, despre Epicur: „*Am văzut că, în virtutea atomismului, se neagă zeilor orice sarcină, fie cosmică, fie social-umană. Totuși, surprinzător, existența lor nu e negată, sunt dați înțeleptului ca model de perfecțiune, pietatea e recomandată zelos.*”¹⁸³)

(U. G. Krishnamurti: „*Eu nu sunt unul dintre sfinții voștri care spun: „Eu îmi plec capul, veniți și plecați capul odată cu mine.” Toate acestea sunt o formă de nebunie.*”¹⁸⁴

„*Mintea umană are multe invenții distructive în cont. Cea mai distructivă și cea care te-a corupt pe tine este invenția lui Dumnezeu.*”¹⁸⁵)

După ce ne-a explicat cum stă treaba cu „cetele zeilor” Socrate, din *Phaidros*, ține să ne informeze și în legătură cu ce se spune despre cum cred unii că au apărut greierii:

„*Se spune că a fost o vreme pe când greierii erau oameni, oameni de felul celor care existau înainte de a fi apărut Muzele. Ci născându-se Muzele și, o dată cu ele, cântecul, unii dintre oamenii de atunci s-au lăsat prinși până într-atâta de patima cântării, încât, nemaioprindu-se o clipă, ei au uitat să mai mănânce și să bea, și se stinseră fără măcar să fi băgat de seamă. Dintre aceștia se născu apoi neamul greierilor.*”¹⁸⁶

Oare Socrate credea și el în ce „se spune” despre „originea greierilor”? Oare credea și el că „neamul greierilor” s-a născut din „oameni cântăreți” care „au uitat să mai mănânce”?... Și a văzut el oare, cu ochii lui, cum zburau toți z(m)eii prin cer, lăsând-o în urmă doar pe sărmana Hestia?...

182 *Ibidem*, p. 341 (X, 134).

183 Banu, Ion, 1980, *Filosofia elenismului ca etică*, Editura științifică și enciclopedică, București, p. 73.

184 Krishnamurti, U. G., 2010, *Mintea e un mit*, Editura Herald, București, p. 50.

185 *Ibidem*, p. 104.

186 Platon, 1993, *Phaidros*, Editura Humanitas, București, pp. 109-110 (*Phaidros*, 259 b-c).

(Spinoza: „Dar, precum am zis, cu cât oamenii cunosc mai puțin natura, cu atât mai ușor își pot forma ficțiuni, precum sunt: pomi care vorbesc, oameni care se pot într-un moment transforma în pietre sau izvoare, fantome care se ivesc în oglinzi, din nimic se naște ceva și zeei se pot transforma în animale sau oameni și un număr infinit de născociri asemănătoare.”¹⁸⁷)

Climatul infantil al discursului socratic despre zei se vede și în părerea despre „divin”, care este, prin calitățile atribuite, un fel de „Moș Crăciun” al lui Socrate:

„Iar divinul este frumos, înțelept, bun și în toate celelalte chipuri la fel de minunate.”¹⁸⁸

(Bergson: „Este umilitor pentru inteligența umană spectacolul a ceea ce au fost și sunt încă unele religii. Ce mai țesătură de aberații!

Poate să spună mult și bine experiența că „este fals”, iar raționamentul: „este absurd”, căci umanitatea se va crampona cu atât mai mult de absurditate, de eroare. De-ear rămâne măcar aici! Dar am văzut religii ce prescriu imoralitatea, impun crima!”¹⁸⁹)

3. Sufletul

Epicur: [...] „sufletul este un lucru corporal alcătuit din particule fine, împrăștiat în toată masa corpului nostru, foarte asemănător vântului, având un amestec de căldură, în unele privințe semănând cu vântul, în altele cu căldura.”¹⁹⁰

Dacă prin „suflet” se înțelege „rațiune”, respectiv „minte” („psihic”), este destul de evident că acesta nu e chiar așa de împrăștiat prin „toată masa corpului nostru” (ci e legat de acea parte a corpului numită „creier”)... Dacă se înțelege prin el „sistem nervos”, acesta este însă oarecum „împrăștiat în toată masa corpului nostru”...

Epicur: [...] „când întregul agregat al corpului este distrus, sufletul se risipește și el și nu mai are aceleași facultăți de mai înainte și nici aceleași mișcări, din care cauză nu mai posedă nici facultatea de percepție senzorială”¹⁹¹

187 Spinoza, 2009, *Tratat despre îndreptarea intelectului*, Editura Antet XX Press, Filipeștii de Târg, p. 39.

188 Platon, 1993, *Phaidros*, Editura Humanitas, București, p. 85 (*Phaidros*, 246 e).

189 Bergson, Henri, 1992, *Cele două surse ale moralei și religiei*, Editura Institutul European, Iași, p. 104.

190 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 327 (X, 63).

191 *Ibidem* (X, 65).

4. Moartea

4.1 Moartea altora

Comte-Sponville: „*Poziția lui Epicur față de moarte se exprimă în formula: „Moartea nu înseamnă nimic pentru noi.” De ce? Pentru că nimic nu există pentru noi decât în senzație; or cel care este mort nu mai simte nimic. Eu și moartea mea nu ne vom întâlni niciodată. De ce ar trebui să mă tem de ea? Atâta timp cât sunt în viață, moartea, prin definiție, nu este prezentă; iar când este prezentă, nu mai sunt eu...*

Înțelepciunea epicuriană este o înțelepciune a vieții, bazată pe ideea simplă și plină de forță că moartea înseamnă neantul. Să-ți fie frică de moarte înseamnă deci, să-ți fie frică de nimic – ceea ce, pentru Epicur, reprezintă absurditatea însăși.”¹⁹²

Conceptul „moarte” nu cuprinde doar „moartea lui Epicur”, ci și moartea celor din jurul lui, pe care el o putea constata „prin senzație” – moarte cu care el se putea astfel „întâlni” și care încetează să mai fie „nimic”. Argumentul adus pentru a nu se teme de propria lui moarte, chiar dacă ar fi fost corect, nu era deci valabil pentru a nu se teme de moartea celor din jur... și prin urmare, „moartea” tot însemna ceva pentru el...

„Atâta timp cât era în viață” moartea unora din jurul său era prezentă „prin definiție”, ca să-i indice „în linii mari” cam cum se putea ajunge la moarte (prin boală, bătrânețe, accident, crimă, înfometare etc.) și la propria lui moarte – și dacă e adevărat că nu trebuia să se „teamă de moarte”, asta nu însemna că nu trebuia să fie prevăzător și atent în a-i evita cauzele ei subliniate de „moartea celorlalți” (care era pentru el „ceva”, mai mult decât „nimic”, mai ales dacă era vorba de moartea unor rude sau a unor prieteni).

4.2 „Teama de moarte”

Dacă cuvântul „teamă” din expresia „teamă de moarte” era folosită de Epicur într-un sens similar precum cel din „teamă de boală, de accident, de rănire etc.” – adică, cu sensul de precauție, alertă, atenție față de acțiunea unor factori care pot fi vătămători pentru noi, atunci lipsa unei astfel de „temeri”/ „atenții”/ precauții față de factorii cauzatori de moarte nu ar fi putut să-l ducă pe Epicur prea departe în viață.

¹⁹² Comte-Sponville, André; Delumeau, Jean; Farge, Arlette, 2007, *Cea mai frumoasă istorie a fericirii*, Grupul editorial ART, București, p. 28.

Se pare deci că teoretic lui nu-i era „teamă” de moarte, dar îi era totuși „teamă” să nu cumva să moară practic – să nu se întâlnească cu factorii declanșatori ai morții – printre alții, de exemplu, nesatisfacerea dorințelor „naturale” și „necesare”.

Și atunci ne întrebăm: dacă „moartea” ar fi fost „nimic” pentru Epicur, de ce recomanda el satisfacerea dorințelor de a mânca, de a bea... Oare nu pentru a evita cât mai mult întâlnirea cu „nimicul” și cu „neantul” (cu care chipurile el nu se putea „întâlni”)?

Ce mai însemna pentru el că nu simte „teamă” pentru propria moartea, dacă asta nu însemna în același timp și o lipsă de „teamă” față de factorii cauzatori ai morții (înfometarea etc.)?

E ca și cum cineva ar zice că lui nu îi este „teamă” de moartea prin înfometare, dar îi e „teamă” de înfometare... De ce îi e „teamă” de înfometare? Nu și din cauza morții pe care o înfometare prelungită o poate aduce?

E ca și cum cineva ar zice că nu-i este „teamă” de moartea prin boală, dar îi e „teamă” de boală... De ce îi e „teamă” de boală? Nu și pentru că uneori aceasta îi poate aduce „ceva” nedorit? – Anume moartea...

Cauzele morții pot fi percepute, iar moartea este „ceva” – ea este și o încetare definitivă a manifestării senzațiilor – omul se „întâlnește” însă, temporar și ciclic, în somnul profund fără vise, cu o „încetare/ privare/ întrerupere” senzorială specifică și astfel poate să-și facă o „idee” cam ce ar putea însemna încetarea *definitivă* a oricărei senzații.

Apoi pentru cel care are senzații (pentru cel viu) încetarea definitivă a oricărei senzații (moartea) nu vine „dintr-o dată”, ci e precedată, de foarte multe ori, de senzațiile dureroase care însoțesc manifestarea unor cauze posibile ale morții (boala, lovitura etc.), senzații de care ar fi bine să se „teamă” (adică să fie atent la ele) și să se ferească de ele, dacă mai vrea să aibă senzații (plăcute) cu care să se întâlnească...

„Moartea” e un fenomen foarte complex, cu foarte multe implicații (perceptive, fizice, afective, sociale etc.), iar cei care o reduc la „nimic” nu dau dovadă decât de o privire superficială și de o „înțelegere” la fel de superficială a diferitelor ei aspecte de manifestare.

Apoi, dacă Epicur „nu s-ar fi întâlnit niciodată” cu moartea lui, ar mai fi trăit și astăzi, ceea ce știm că nu e cazul...

4.3 „Privația de senzație” și somnul

(Dintr-o anumită perspectivă „argumentul” lui Epicur e de genul următor: „Cel care doarme în somn profund nu mai simte (aproape) „nimic”, or dacă nu simte (aproape) „nimic” cât doarme profund, înseamnă că el nu se poate întâlni cu somnul profund și nu trebuie să-i fie „teamă” să adoarmă (în locuri și timpuri nepotrivite).”)

Epicur (în *Scrisoare către Menoiceus*): „*Obişnuieşte-te să crezi că moartea nu are nici o legătură cu noi, căci orice bine și rău se află în senzație, iar moartea este privația de senzație*”¹⁹³ [...]

„Moartea” are o grămadă de legături cu oamenii – odată că ea e experimentată în legătură cu moartea altor oameni (și acest lucru se află în „senzația”/ „simțirea” celor care o percep); și apoi că „binele” și „răul” nu se află doar în „senzație”/ „percepție”, ci și în „rațiune”/ „cugetare”, unde și „moartea” se poate manifesta, ca și prezență conceptuală, înainte de experimentarea directă a propriei morți. Deci „moartea”, pe de o parte, nu este doar „moartea” celui care se gândește la ea (ci și a altora) și, pe de altă parte, ea nu este doar „privația de senzație”, ci și o prezență senzorială și conceptuală destul de bine definită, încât un om cu instincte de viață sănătoase să încerce să evite legăturile reale și evidente care ar putea să-l apropie de experimentarea propriei „morți”.

Se mai pot aminti aici numeroase alte aspecte care fac din moarte „ceva” mai degrabă decât „nimic”, respectiv care evidențiază diferitele legături pe care ea le are cu omul, printre care implicațiile ei familiale, economice, politice, religioase, istorice, culturale, genetice, ecologice ș.a.m.d.

Prin urmare, din foarte multe puncte de vedere, „moartea este ceva” pentru oameni – ceva cu mult mai mult decât „nimicul” în care credea (sau încerca să se obișnuiască a crede) Epicur când susținea că moartea era nimic pentru el (ceva cu care el nu ar avea nici o legătură).

În ce privește „privarea de senzație” invocată de Epicur, s-ar mai putea ridica următoarea „problemă”: „Cine este „privat de senzație”? – Că doar cel care este mort nu mai are senzație ca să fie privat de ea – iar cel care este viu, atâta timp cât e viu, are o oarecare senzație, iar când apare „privarea de senzație” ea nu mai e experimentată de nimeni”...

193 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 339 (X, 124).

Aici pare a fi un paradox – dar nu este. Situația este paradoxală doar dacă rupem artificial „senzația” unui individ (pe diferite planuri/ niveluri ale ei) de „senzația” ca și fenomen general, specifică unei specii sau chiar vieții în întregul ei. Astfel înțelegem, un anumit tip de „senzație” sau o anumită „senzație” încetează și o alta apare – dar acest proces de modificare a „senzațiilor” apare mereu în viața individului atât în starea de veghe, cât mai ales la trecerea dintre starea de veghe sau vis spre cea de somn profund – și ea apare de asemenea în viața unei familii, a unei comunități, a unei specii și a vieții senzitive în general (văzută la nivel celular, molecular, genetic, neuronal, organic, individual, comunitar, ecologic, planetar, cosmic etc. sub aspectele ei chimice, fizice, geografice, istorice, energetice, materiale, informaționale ș.a.m.d.).

Moartea nu poate fi redusă doar la „privația de senzație”, fiindcă atunci cel care este „privat de senzații”, de exemplu, sub forma specifică „privării senzoriale” existente în timpul „somnului profund fără vise” sau al unei stări de „comă”, ar trebui să fie considerat „mort” ceea ce știm că nu e cazul – somnul nu e „moarte”, chiar dacă poate avea unele asemănări cu ea...

4.4 Moartea și nașterea

Un „argument” similar cu cel a lui Epicur ar putea fi „întors pe dos” și ar putea fi adus pentru „a arăta” că „omul nu are nici o legătură cu propria lui naștere” – perioada de dinainte de apariția „vieții sale senzitive” fiind, dintr-o anumită perspectivă, o „privare de senzație”, „nașterea” – înțelegem ca „apariția senzației” – ar putea susține cineva, nu a putut fi experimentată, pentru că lipsea „senzația” cu care să poată fi experimentată „prima senzație”, și prin urmare, un „argument” asemănător cu cel al lui Epicur i-ar fi putut „arăta” nu doar că „nașterea” sa era *nimic* pentru el și că el nu avea *nici o legătură* cu propria lui naștere, dar dus la extrem acest „argument” i-ar fi „arătat” că nașterea lui nici măcar nu a existat (pentru el – deoarece el nu s-a „întâlnit” niciodată cu ea).

Ceea ce ne arată că „argumentul” lui Epicur, pe de o parte, nu face distincțiile necesare între ceea ce există și ceea ce credem noi despre ceea ce există, între „senzație” și „cugetare” și între el și ceilalți... și, pe de altă parte, nu face apropierile necesare între aspecte aparent total diferite, dar în esență comportând multiple legături de trecere dinspre una spre alta prin diferite „stadii intermediare” existente, de exemplu, între „senzație” și „privarea de senzație” (care poate fi gândită la nivel celular, la nivel organic, la nivel

funcțional, la nivel de memorie, la nivel de cogniție, la nivel emoțional, la nivel individual, la nivel de specie, la nivel genetic, la nivel cultural, la nivel instinctiv, la nivel intuitiv etc.) – adică, ceea ce pe un anumit nivel pare a fi (sau chiar este) o discontinuitate/ ruptură, pe alt nivel al ființei apare ca fiind (sau chiar este) o continuitate/ legătură. De exemplu, înainte de „prima senzație” a nou-născutului se află „senzațiile” fetusului, ale embrionului, ale celulelor sexuale, dar se află și o grămadă de alte „senzații”, specifice lanțului de viață caracteristic unei specii, care sunt înmagazinate în ADN sub formă de informații genetice moștenite ce determină în mod decisiv posibilitățile senzoriale și cognitive ale ființei care urmează să se nască.

Dacă înțelegem individul ca o parte ruptă din întreg și izolată de el – nu înțelegem nimic din individ – el nu există în afara contextului în care se manifestă, care îi precedă „existența” și care îi urmează acestei „existențe”, aparent brusc apărută și tot atât de brusc dispărută de pe „scena lumii”, dar în realitate foarte îndelung pregătită și „repetată” înainte de „urcarea pe scenă” și uneori la fel de îndelung urmată de „consecințele” produse asupra existențelor influențate (la nivel genetic, cultural, istoric etc.) prin „manifestarea” pe care el a avut-o în timpul „vieții” „sale”...

4.5 „Idei plăcute”?

Epicur: [...] „o justă înțelegere a faptului că moartea nu are nici o legătură cu noi face să fie plăcută ideea că viața are un sfârșit.”¹⁹⁴

În ciuda afirmațiilor de mai sus moartea lui Epicur (sfârșitul vieții lui) nu pare să fi fost o bucurie pentru el (și o experiență „plăcută”), pentru că atunci ar fi căutat să se sinucidă (în virtutea căutării „plăcerii”), ceea ce nu a făcut... Și nici „ideea că viața are un sfârșit” nu se poate să fi fost o idee chiar așa de plăcută pentru el, că atunci l-ar fi îndemnat la fapta „plăcută” corespunzătoare ei...

Și apoi cum putea să-i vină lui Epicur vreo plăcere din ceva care „nu avea” nici o legătură cu el (și, prin urmare, nu avea nici vreo „legătură de plăcere” cu el)?

Dacă moartea sa proprie i-ar fi fost indiferentă lui Epicur pe motiv că ea nu se afla (când el cugeta la ea – ceea ce, în paranteză fie spus, ne arată că ea se afla măcar în cugetarea lui, fiind „simțită” cu această cugetare, prin „conceptul” ei specific) „în legătură” cu „senzația/simțirea” lui „ne-cugetătoare”, atunci, cu adevărat, nu ar fi făcut nimic ca să evite

194 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 339 (X, 124).

„întâlnirea” cu ea (de exemplu, prin foamete, accident, boală etc.) și ar fi murit destul de curând.

Dar din fericire pentru el, chiar dacă el credea, în mod evident eronat, că moartea lui „nu era” (cât el era viu) în „senzația” lui (dintr-un punct sau altul de vedere: cognitiv, imaginativ, emoțional etc.), „perspectiva morții” era prezentă în „senzația” lui (mai ales când „avea senzația” că este și el muritor) și îl făcea să aleagă și să ia decizii „de viață și de moarte” în funcție de ea (omul are puterea de a anticipa, de a prevedea viitorul, pornind de la datele prezentului – ceea ce face ca acest „viitor” să aibă o mare legătură cu el, și să fie ceva pentru el, mai ales când anticiparea consecințelor viitoare ale unor acțiuni îl ajută să evite, pe cât posibil, boala, accidentul, înfometarea prelungită sau moartea).

4.6 Perspectiva propriei morți

Înțelegerea realității acestei „perspective a morții”, respectiv a acestei „anticipări a consecințelor viitoare” ale faptelor noastre, ne arată că foarte multe lucruri și aspecte ale realității (cele nocive, primejdioase, „rele”, „vicioase” etc.) pot și trebuie să fie evitate încă înainte de a avea vreun contact direct cu ele, deoarece, de multe ori, în momentul contactului direct și imediat s-ar putea deja să fie prea târziu să ne mai putem feri de efectele lor nedorite.

Tot astfel, deși, la un moment dat, Epicur nu sesiza direct propria lui moarte („fiindcă încă nu era mort”), el o sesiza indirect (o intuia, observa moartea altora, o putea cunoaște conceptual etc.) și astfel sesiza foarte clar că „moartea” are o mare legătură cu el și că trebuie „să fie cuminte”, dacă nu vrea să o întâlnească printr-o „indiferență” nejustificată sau prin vreo „bucurie” „necrofilă” față de „ideea” ei...

Deci „moartea” se află în senzație/ simțire (sub forme ale ei (sau direct legate de ea) cum ar fi: moartea celorlalți, „cauzele morții”, „procesul morții”) și, prin urmare, oamenii au „legături” (senzoriale, conceptuale, intuitive, instinctive) cu ea – ba mai mult: se pare că chiar și Epicur a avut o legătură cu ea din moment ce nu a murit din cauza indiferenței față de ea și nici din cauza „bucuriei” date de „ideea” ei – și din moment ce totuși a murit și el de „ceva” – că de „nimic” sau din cauza „nimicului”, sau din cauza a ceva „care nu avea chiar nici o legătură cu el”, nu a murit nimeni până acum...

4.7 (Ne)întâlnirea cu moartea și nemurirea

Epicur (în *Scrisoare către Menoiceus*): „De aceea, moartea, cel mai înfricoșător dintre rele, nu are nici o legătură cu noi, dat fiind că atât cât existăm noi moartea nu există, iar când vine ea, noi nu mai existăm.”¹⁹⁵

Argumentul de mai sus este practic, în esența lui, și un (prost) argument pentru „nemurire”, pentru că el susține că „cel care există nu se poate întâlni cu moartea, pentru că ea nu ar exista cât timp el există”... Deci, ar zice acest pseudo-argument, cât timp existentul există el e nemuritor, pentru că moartea nu există pentru el...

Aici vedem ridicolul și slăbiciunea unui atare argument – pentru că înțelegem că moartea sub o formă sau alta există și în timpul existenței, ea nefiind o realitate sau un proces brusc care durează o fracțiune de secundă (care apare fulgerător din neant și dispare la fel de fulgerător în neant), ci un proces îndelungat „pregătit” încă înainte de naștere și care se desfășoară și în timpul vieții (putem pomeni aici nașterea și moartea celulelor, care este continuă de-a lungul vieții, respectiv, bolile, procesul de îmbătrânire și alți factori cauzatori de moarte care se manifestă în timpul existenței) și chiar după „declararea/constatarea/ experimentarea” „morții”. Moartea nu este o „moarte-în-sine” care nu are absolut nici o legătură cu viața/ existența – ea este o „moarte relativă” care are foarte multe legături cu cel care există (fie ele senzitive, cognitive, celulare, genetice, ecologice etc.).

4.8 Existența morții

Deci chiar dacă, prin absurd, „moartea” nu ar exista sub numeroasele ei forme în interiorul vieții și înainte de „moartea finală” (ca „proces al morții”, care se finalizează cu o „moarte” sau alta), tot ar exista factorii cauzatori de moarte – și astfel, chiar dacă Epicur nu se „teama” de „moarte” sau nu „sesiza” moartea, deoarece în imaginația lui superficială ea nu exista „pentru el”, el tot se „teama” de (alt)ceva, respectiv putea să simtă în senzație (alt)ceva – anume (de) „factorii cauzatori ai morții” – ceea ce din punct de vedere practic (al acțiunilor făcute pentru a evita moartea) e aproape tot una cu „teama” de moarte sau cu „simțirea” „legăturii” cu „moartea”.

Adică, chiar dacă „teoretic” moartea nu ar fi avut nici o legătură cu el, cauzele ei directe aveau o mare legătură cu el, iar marea problemă a unei judecăți etice sănătoase nu este atât „moartea” (în manieră abstractă), cât „cauzele (și urmările) ei”. Dar în esență e aproape tot

195 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 339 (X, 125).

una – moartea nu poate fi dezlipită forțat de factorii cauzali care o produc și nici aceștia de moarte. Iar cine experimentează moartea experimentează și cauzele ei și cine simte cauzele ei o va simți (cândva) și pe ea...

E ciudat apoi că Epicur zice „noi” (moartea „nu are nici o legătură cu noi”) fără a sesiza totuși că atât timp cât el a existat, a existat pentru el și moartea altor oameni (din jurul lui) și, prin urmare, prin această moarte „colaterală”, moartea a putut stabili o legătură destul de trainică cu Epicur, la nivel senzorial (în cuvântul „noi” e cuprinsă ideea de „alții” și legată de ea poate fi constată, uneori în mod direct, alteori indirect, moartea lor – prin urmare, la nivel de „noi”, moartea are o mare legătură cu „noi”, pentru că ea se manifestă printre „noi”...).

Adică: dacă atât timp cât Epicur exista, moartea nu ar fi existat printre ei (cei din antichitate), mai întâi, ar fi fost menționat evenimentul în istorie ca un miracol nemaipomenit, și apoi, dacă atât timp cât Epicur exista, „Moartea” nu putea să existe, el și toată antichitatea ar fi în viață până în ziua de azi, din moment ce ea sărmana nu putea să se „coboare” prin Grecia și prin alte zone din cauza existenței lui Epicur, care excludea în mod absolut existența ei. Apoi chiar dacă, „prin miracol”, „Moartea” ar fi reușit cumva să existe chiar cât timp Epicur exista și ar fi venit pe la el când el nu era pe acasă (sau nu mai „exista” prin Grecia), atunci ea nu l-ar mai fi găsit și nu l-ar mai fi întâlnit (că existențele lor, în credința lui Epicur, nu puteau să se întâlnească una cu alta, pentru că nu aveau nici o „legătură” una cu alta) și astfel Epicur ar fi scăpat de moarte și ne povestea chiar azi minunea prin care existența lui a exclus, întotdeauna, existența concomitentă în el sau lângă el a morții...

Ambele ipoteze ale lui Epicur sunt absurde – dacă ar fi fost adevărate, el ar mai fi trăit și azi și poate ne-ar fi povestit cum a trișat el (legătura cu) moartea prin sofismele sale...

Epicur zice „*cât existăm noi moartea nu există, iar când vine ea, noi nu mai existăm*” – când de fapt mai corect ar fi fost să zică „în cea mai mare parte a timpului cât exist eu, Epicur (adică pentru aproape toată viața), „moartea” mea nu există, dar când ea va veni (în existență) eu voi înceta să exist (imediat *după* ce ea va începe să existe), iar în acest „moment” de întâlnire existența mea și existența morții mele se vor suprapune, rezultând, mai întâi existența specifică lui Epicur „aproape mort” și apoi existența specifică lui Epicur mort”.

Adică „corectura” trebuie să precizeze că „moartea” de care vorbește Epicur nu este moartea în genere, ci doar moartea care are legătură cu el personal, și nici măcar această moarte în ansamblul ei (legată, de exemplu, de moartea unora din celulele sale individuale), ci doar acel tip de moarte care constă în încetarea definitivă a funcționării (nu doar senzoriale, ci și organice, acționale, cognitive etc. a) întregului psihic-corporal pe care el îl numea Epicur, și nici măcar această moarte în întregimea ei (adică a tuturor componentelor sale corporale și psihice deodată), deoarece unele procese interne și elemente componente mai pot dura o vreme după „moartea” „lui” (după declararea „instalării morții”, în conformitate cu un criteriu sau altul de apreciere a momentului când poate fi „declarată moartea” cuiva)...

Apoi trebuie corectată opoziția relativ artificială pusă de Epicur între „existență” și „moarte” – când de fapt adevărata opoziție este între „existență” și „non-existență”.

„Moarte” și „non-existență” nu e întotdeauna același lucru – de exemplu, când un „corp” moare nu înseamnă că el dispare brusc și magic din existență – ci el continuă să existe ca și „corp mort” – sau altfel spus, ca și corp pentru care întregul său funcțional specific a încetat să mai funcționeze din cauza unor leziuni mortale aduse unora dintre componentele sale esențiale (fără funcționarea cărora întregul corporal nu mai poate funcționa). Astfel moartea specifică „corpului mort” există concomitent cu existența acelui „corp mort”, arătându-ne că moartea și existența nu se exclud în mod necesar – „corpul mort” există și este și „mort” în același timp, de exemplu, judecat fiind din perspectiva senzorială specifică unui observator a acestui corp.

Tot așa corpul unei ființe există înainte de moartea ei, dar există pentru o vreme și după moartea ei – corpul ei deci se întâlnește cu moartea sa și o experimentează.

Moartea este un fenomen complex care nu poate fi redus la non-existență, pentru că el există și produce efecte directe și evidente în existență.

4.9 Încetarea definitivă a funcționării unui întreg/ sistem existențial

Ea este deci mai curând schimbarea unei forme specifice unui ansamblu existențial și înlocuirea ei cu o altă formă – de exemplu, înlocuirea formei organizate funcțional, la nivelul unui întreg armonios coordonat, cu forma specifică unui întreg anarhic, aflat în dezorganizare și descompunere – ambele „forme” fiind în mod evident forme ale existenței, fiindcă ele există, chiar dacă nu concomitent...

Expresia mai corectă, din această perspectivă, ar fi nu că ceva „moare” sau că încetează să existe, ci că acel ceva se strică „de tot” și își încetează definitiv funcționarea, în forma sa (integrală/ sistemică) optimă, specifică, de funcționare.

Considerată din acest punct de vedere, formularea lui Epicur (legată de relația dintre „existență” și „moarte”) ar putea fi corectată astfel: „Cât avem o anumită formă funcțională, bine organizată și armonios coordonată existăm ca întreg funcțional, iar dezorganizarea, disfuncționalitatea, stricăciunea, anarhia nu există ca trăsături globale în acest întreg – când însă această disfuncționalitate se instalează (din cauză că anumite părți corporale esențiale nu mai pot (din diferite motive) să participe la susținerea funcționalității întregului) nu mai existăm ca „întreg funcțional”, dar existăm ca „întreg disfuncțional” aflat în proces imediat de descompunere și degradare, parțială sau totală.”

Sau altfel spus: „Un proces/ întreg/ sistem există pentru o vreme și este funcțional (din anumite puncte de vedere) – adică trăiește și este sănătos – până când se întâlnește cu anumite cauze care îi afectează grav funcționalitatea (adică cu factori cauzatori de moarte, precum boli, accidente etc.), apoi există pentru o vreme ca proces/ întreg/ sistem disfuncțional/ bolnav/ „aflat pe moarte” (din aceleași puncte de vedere) după care existența sa, cu identitatea sa sistemică/ integrală specifică încetează să se mai manifeste („moare”) în cadrul unui proces specific de distrugere și degradare treptată a funcționalității sale integrale (prin „procesul specific morții” sale)”.

Observăm aici cum funcționalul se întâlnește direct cu cauzele disfuncționalității după care devine nefuncțional – cauzele disfuncționalității fac deci trecerea de la funcționalitate la disfuncționalitate – tot așa cum „cauzele morții” fac trecerea de la „viață” la „moarte”.

4.10 Cauzele morții

Și așa cum, de exemplu, un robot funcțional nu poate fi în același timp și funcțional și nefuncțional (în același timp și din același punct de vedere), dar funcțional fiind se poate întâlni și poate experimenta senzorial cauze care pot duce la disfuncționalitatea sa totală – tot așa, „viața” din om, în întregul ei, nu poate fi considerată că există și că nu există (în același timp și din același punct de vedere), dar, în viață fiind, omul se poate întâlni cu cauze ce-i pot produce „moartea” (din punctul de vedere specific din care el a fost considerat anterior ca fiind „în viață”).

Aceste „cauze ale morții” fac legătura dintre „viață” și „moarte” la fel cum cauzele „stricării” unui robot fac legătura dintre funcționalitatea și disfuncționalitatea sa.

Și așa cum robotul care vrea să rămână funcțional poate și trebuie să evite cauzele unei posibile disfuncționalități doar dacă consideră că „stricarea” sa poate avea o legătură cu el și poate reprezenta ceva pentru el (ceva indezirabil), tot așa, omul care vrea să rămână în viață poate și trebuie să evite cauzele morții doar dacă consideră că „moartea” sa poate avea o legătură cu el (prin factorii care, îndeobște, fac legătura dintre „viață” și „moarte”) și poate reprezenta ceva pentru el (ceva de evitat). (Observăm deci că factorii care determină moartea cuiva există, respectiv pot exista, cât timp el există, și tocmai de aceea trebuie ca el să evite pe cât posibil întâlnirea cu ei...)

4.11 Legătură și simțire

Epicur (în *Maxime fundamentale*): „2. Moartea nu are nici o legătură cu noi, căci trupul, după ce s-a risipit în elementele lui, nu mai are simțire și ceea ce nu are simțire nu are nici o legătură cu noi.”¹⁹⁶

A susține că „ceea ce nu are simțire nu are nici o legătură cu noi” (sau că este „nimic” pentru noi) înseamnă doar a susține o absurditate – sunt o grămadă de lucruri care nu au „simțire” (pietre, munți, ape etc.) și care au evident o mare legătură cu noi, fiind uneori ceva destul de important pentru noi.

Apoi, mai sus, se pare că Epicur susține că după moarte „el” „nu mai are nici o legătură senzorială cu ceva”, pentru că nu mai simte nimic, dar problema nu este ceea ce simte după ce moare despre „moarte” (respectiv, în viziunea lui, despre „ceea ce nu se mai simte după ce nu mai simți”), ci ceea ce el simte în legătură cu ea, și mai ales cu cauzele ei posibile, în timp ce el e capabil de simțire, în viață fiind.

4.12 Experimentarea începutului „procesului morții”

În acest sens, de exemplu, înțelegând moartea nu doar ca „încetarea senzațiilor” (pentru că astfel ea nu se diferențiază prea bine de somnul profund fără vise cu „încetarea senzorială” care îi este specifică acestuia), ci și ca încetarea funcțiilor vitale (de exemplu, încetarea bătăilor inimii și a mișcării plămânilor) putem constata că uneori începutul „procesului morții” poate fi experimentat senzorial în timp ce se produce, deoarece creierul

¹⁹⁶ Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 342 (X, 139).

mai poate funcționa câteva secunde sau zeci de secunde și după încetarea bătăilor inimii și a mișcării plămânilor.

Oricum am considera expresia „moartea” (așa în general) „nu are nici o legătură cu noi”, respectiv, „moartea” (în general) „este nimic pentru noi”, ea nu poate fi susținută decât de cineva care nu este prea atent la modul de manifestare al fenomenului numit „moarte” și la legăturile multiple pe care el le are cu „viața”.

4.13 „Omul care nu cere neapărat să trăiască”

Epicur (în *Scrisoare către Menoiceus*): „*Omul înțelept nici nu cere neapărat să trăiască viața, nici nu se teme de încetarea ei.*”¹⁹⁷ [...] „*nu socotește încetarea vieții ca un rău.*”¹⁹⁸

„Omul înțelept” care „nu cere neapărat să trăiască” și care nu ia măsuri pentru evitarea „încetării vieții” (printre altele, fiindcă „nu se teme de încetarea ei”), deoarece „nu socotește încetarea vieții ca un rău”, nu are cum să trăiască prea mult, fiind evident că el nu prețuiește viața, ci aceasta îi este cel mult „indiferentă”.

Fiindcă el nu vede un bine în viață și un rău în moarte scoate morala și din viață, și din moarte – dar face acest demers doar în mod teoretic, deoarece în mod practic face tot ce este necesar (tot ce e de neapărată trebuință) ca să trăiască: el „neapărat” respiră, „neapărat” bea apă, „neapărat” mănâncă, „neapărat” se ferește de accidente, pericole, intemperii etc. – evită pe cât poate conflictele, războaiele, foametea (printre altele, evitând să facă „politică” și căutând să se îngrijească de „averea sa” etc.) – văzându-se astfel cât se poate de clar (din faptele lui) că el „cere neapărat să trăiască viața” și că el, în practică, consideră viața ca fiind un bine și încetarea ei un rău – un rău pe care caută să-l evite prin fapte evident rupte de „teoria lui” nu prea înțeleaptă...

Oricum, nici măcar Epicur nu prea credea că „încetarea vieții” nu era un „rău”:

„*Și mai rău gândește acela care spune c-ar fi fost mai bine să nu ne fi născut și odată născuți să trecem cât mai degrabă prin porțile lui Hades. Dacă într-adevăr el e convins de ceea ce spune, de ce nu părăsește viața? I-ar fi ușor să facă acest lucru, dacă ar fi convins cu tărie. Dacă vorbește numai în răs, vorbele lui sunt nesăbuite în lucruri care nu admit gluma.*”¹⁹⁹

197 Laetios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 340 (X, 126).

198 *Ibidem*.

199 *Ibidem* (X, 126-127).

Dacă e bine că Epicur s-a născut și odată născut nu a trecut „cât mai degrabă prin porțile lui Hades”, atunci înseamnă că „viața e bună” și „încetarea” ei este până la urmă un „rău” ceea ce ne arată că Epicur nu prea voia să fie „înțelept” și astfel „să nu socotească” (după propriile lui vorbe) „încetarea vieții ca un rău” (ci să socotească această „încetare” ca fiind un „bine”)...

Apoi, prostul (a se citi „înțeleptul” lui Epicur) care „nu cere neapărat să trăiască” și care „nu socotește încetarea vieții ca un rău” *„Dacă într-adevăr el e convins de ceea ce spune, de ce nu părăsește viața? I-ar fi ușor să facă acest lucru, dacă ar fi convins cu tărie.”*

Cel care „nu cere neapărat să trăiască” nu prea are cum să trăiască, pentru că viața cere de la el acțiuni pe care el trebuie neapărat să le facă, dacă vrea neapărat să trăiască... Iar dacă nu vrea neapărat să trăiască, atunci nu va face neapărat aceste acțiuni „pro viață” și atunci, mai devreme sau mai târziu, „neapărat” va muri, din lipsa efectuării unor acțiuni proprii specifice, neapărat necesare pentru ca el să trăiască.

Indiferența față de „binele vieții” este un „rău” pentru ea – a susține că „nu vrei neapărat să trăiești” e tot una cu a susține că nu vrei neapărat să mănânci, să bei apă, să te ferești de furtună, de frig, de căldură dogoritoare etc. și că dacă se întâmplă „să-ți pice în gură” mâncare și apă e bine, dacă nu e la fel de bine, pentru că tu nu vrei „neapărat să trăiești”...

Aceasta nu e cale de înțelepciune, ci e doar cale de „animalizare nesimțită” și de „indiferență deziderativă imposibilă”... – Cine pe cine minte când zice, atunci când îi este foarte foame, că el nu vrea neapărat să mănânce; sau când îi este foarte sete, că el nu vrea neapărat să bea apă; sau când tremură de frig din toate încheieturile, că el nu vrea neapărat căldură? Cine?... (A... știm:... vreun nebun (cu tendințe sinucigașe) și Epicur – dar se pare că el „vorbește numai în răs” și „vorbele lui sunt nesăbuite în lucruri care nu admit gluma”...)

Epicur: *„Cunoașterea sigură a acestor lucruri știe să raporteze orice preferință și aversiune la asigurarea sănătății trupului și a liniștii spiritului, deoarece acesta este scopul unei vieți fericite.”*²⁰⁰

Oare ce motiv ar avea „omul înțelept” care, după Epicur, „nu cere neapărat să trăiască viața” și care „nu socotește încetarea vieții ca un rău” să vrea să trăiască o „viață fericită”?

Dacă el chiar „nu cere neapărat să trăiască viața”, cu atât mai puțin va „cere” el „să trăiască „neapărat” viața fericită... Acest „nu cere neapărat să trăiască viața” e cale sigură

200 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 340 (X, 128).

spre a nu asigura „în mod neapărat” „sănătatea trupului și liniștea spiritului”... Apoi cel care „nu socotește încetarea vieții ca un rău” în mod necesar ar trebui să nu socotească nici încetarea „sănătății trupului” sau a „liniștii spiritului” ca un rău – ba chiar „viața nefericită” i-ar apărea acestuia cu necesitate ca nefiind un „rău”...

Cel care nu cere neapărat nimic (nici să moară, nici să trăiască) nu vrea neapărat nici să fie fericit sau nefericit...

4.14 „Legături cu moartea”

Prin urmare, „moartea” avea o seamă de „legături” evidente cu Epicur (legături prin care ea era „ceva” pentru el, altceva decât „nimic”, și datorită cărora el putea să simtă/ sesizeze existența și modul ei de manifestare), ca de exemplu: moartea altora, „întâlnirea cu moartea” (faptul că omul e muritor), „perspectiva morții”, „cauzele morții”, „procesul morții”, experimentarea începutului „procesului morții”, înfăptuirea în mod „neapărat” a unor acțiuni pentru păstrarea vieții și evitarea morții sale, datorită considerării ei practice ca fiind un „rău”.

Confuziile lui Epicur, în legătură cu „moartea”, sunt date, printre altele, de confuzia dintre „non-existență” și „moarte”, dintre „privarea de senzație” și „moarte”, dintre „existența unei legături cu ceva” și „dotarea cu senzație/ sensibilitate a aceluia ceva”, dintre existența unei legături și sesizarea/ simțirea acelei legături (există multe legături pe care, din diferite motive, noi nu le sesizăm la un moment dat), dintre „încetarea senzațiilor” și încetarea unor „funcții organice vitale” (ca de exemplu, a bătăilor inimii) și dintre o simplitate teoretică specifică „morții” și realitatea extrem de complexă specifică „procesului morții”...

5. Plăcerea și fericirea

5.1 Plăcerea lui Aristip

Dacă în ce privește concepția sa „atomică” asupra lumii, Epicur îi este puternic îndatorat lui Democrit, în legătură cu viziunea sa despre plăcere el este puternic îndatorat lui Aristip din Cyrene (~ 435 – ~ 356 î.e.n):

F. Copleston: „Și Aristip și Epicur au văzut în plăcere sensul vieții, iar în ambele școli atenția este îndreptată către viitor, către chibzuire, către o „măsură” în ce privește plăcerile și durerile.”²⁰¹

Aristip susținea, în acord cu morala timpului, „măsura” (în plăcere) și urmărirea interesului și folosului în judecarea și justificarea virtuții:

[...] „cel mai bun lucru e să te stăpânești și să nu cedezi plăcerilor, iar nicidecum să nu uzezi de fel de ele.”²⁰²

„Se mai spune că Aristip, fiind întrebat ce lucruri ar trebui să învețe copiii alesi, răspunse: „Acelea care le vor folosi când vor fi mari.”²⁰³

„Prudența, spun ei, e un bun, deși n-o dorim pentru ea însăși, ci din pricina urmărilor ei; legăm prietenie din motive interesate, întocmai cum prețuim o parte a corpului atâta timp cât o folosim”²⁰⁴ [...]

Virtutea are, pentru el, mai mult de a face cu „obiceiul și convenția” decât cu „natura”:

„[93] De asemenea, susțineau că nimic nu e drept, cinstit sau josnic de la natură, ci numai prin convenție și obicei.”²⁰⁵

E drept că sentimentele de cinste sau de dreptate pot fi influențate în manifestarea lor de către convenție și de obicei, dar în acestea este ceva mult mai puternic decât convenția și obiceiul, ceva instinctiv, ceva cu care ne naștem, ceva care permite o intuiție directă a ceea ce e drept și cinstit, semnalizată de „conștiința morală”, uneori în opoziție cu „convențiile și obiceiurile” morale ale timpului și locului.

Această „intuiție” nu vine din neant, ci este evident o moștenire specifică unei raționalități și simțiri morale cu care ființa umană, definită în esența ei prin caracterul ei

201 Copleston, Frederick, 2008, *Istoria filosofiei I Grecia și Roma*, Editura ALL, București, p. 367.

202 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 110 (II, VIII, 75).

203 *Ibidem*, p. 111 (II, VIII, 80).

204 *Ibidem*, p. 114 (II, VIII, 91).

205 *Ibidem* (II, VIII, 93).

social, se naște (la fel cum se naște cu capacitatea de a simți durerea și plăcerea, și nu trebuie „să le învețe” pe acestea, și nici nu poate să le modifice modul lor caracteristic de manifestare (legat de legi senzoriale specifice) după simpla voință sau prin „convenție și obicei”)...

Există deci un echilibru dinamic între factorii înnăscuți ai moralității și cei dobândiți prin „convenție”, în care însă primatul, în ceea ce privește simțământul moral interior îl joacă factorii înnăscuți, scoși în evidență de „conștiința morală” (/„vocea conștiinței”), factori care însă pot fi „ignorați” uneori într-o oarecare măsură...

Cinstea și dreptatea ca simțăminte morale interne nu se reduc la „convenție și obicei”, deși definirea lor socială „oficială” poate opera uneori o astfel de reducere forțată a lor. Această reducere nu reflectă însă complexitatea cauzelor (interioare și exterioare, psihice, corporale, sociale, ecologice și cosmologice) care influențează manifestarea lor specifică...

Dacă în anumite locuri, conform lui Diogenes Laertios, cirenaicii susțineau (împotriva evidenței) că toate plăcerile sunt la fel, în alte locuri ei vedeau o oarecare diferență între ele:

„[87] o plăcere nu se deosebește de altă plăcere, nici nu există o plăcere mai plăcută decât alta.”²⁰⁶

„Totuși, ei susțin că plăcerile trupești sunt mult superioare celor sufletești și că durerile corpului sunt mai rele decât cele ale sufletului.”²⁰⁷

Faptul că omul e capabil să simtă mai multe feluri de plăceri, că el le poate deosebi pe acestea unele de altele, că o plăcere anume poate avea diferite intensități de manifestare și că anumite plăceri („trupești” și/ sau „sufletești”) sunt mai plăcute decât altele (dintr-un punct oarecare de vedere/ simțire/ apreciere și în funcție de contextul în care sunt experimentate și/ sau judecate) este de domeniul evidenței și doar un „aerian” ar putea să susțină contrariul...

206 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 113 (II, VIII, 87).

207 *Ibidem*, p. 114 (II, VIII, 90).

5.2 „Suma tuturor plăcerilor”

Pentru cirenaici plăcerea era dorită „pentru ea însăși”, iar fericirea era o „sumă a plăcerilor”:

„[88] *Plăcerea particulară o dorim pentru ea însăși, în timp ce fericirea este dorită nu pentru ea ci pentru plăcerile particulare.*”²⁰⁸

„*Scopul nostru este plăcerea particulară, în timp ce fericirea este suma totală a tuturor plăcerilor particulare, în care sunt cuprinse atât plăcerile trecute, cât și cele viitoare.*”²⁰⁹

Nimic nu este (de) dorit doar pentru „el însuși” – nici măcar plăcerea – are și ea utilitatea ei bine precizată în funcționarea armonioasă a organismului, iar dacă această utilitate/ funcționalitate este perturbată, de exemplu, prin pervertirea semnalului de plăcere, datorită intervenției unor droguri sau a alcoolului, sau altor substanțe, atunci „prezența plăcută a plăcerii” poate să ducă la accidente și la alte neazuri corporale, caz în care se vede clar că nu este de dorit în sine... Nimic nu este de dorit în sine... Totul se leagă cu totul din care face parte organică și funcționarea optimă a întregului numit om presupune funcționarea optimă a tuturor părților sale (raționale, emoționale, senzitive, acționale etc.).

Fericirea înțeleasă ca „sumă totală a tuturor plăcerilor particulare” este o himeră, iar o himeră și mai mare este a cuprinde în această sumă „atât plăcerile trecute, cât și cele viitoare” – mai întâi, pentru că este evident că există și „fericiri particulare” legate de aspecte particulare bine precizate în timp și în spațiu – și apoi, pentru că „fericirea” se simte în prezent și se leagă cu „plăcerile” prezente, ajutând ființa să se orienteze în timpul prezent față de factorii care există acum...

O fericire care stă să „adune” plăceri trecute poate fi fericirea unei amintiri plăcute, iar una care „adună” „plăceri viitoare” poate fi fericirea unei speranțe plăcute, dar și amintirea, și speranța, resimțite ca fiind „plăcute” sau „fericite”, sunt simțite „acum” – adică în prezent – și sunt simțite doar cât rămân în acest prezent al simțirii. Dacă ele ies din câmpul conștiinței, fiind înlocuite de alte senzații prezente, atunci și „fericirea” specifică senzațiilor lăsate în urmă dispăre (temporar) odată cu ele...

208 *Ibidem*, p. 113 (II, VIII, 88).

209 *Ibidem* (II, VIII, 87).

5.3 „Starea de bine”

Prin natura și prin funcția ei „fericirea” (starea/ senzația de fericire/ bucurie/ elan/ entuziasm/ veselie/ iubire/ împlinire/ satisfacție/ mulțumire ș.a.m.d.) este și trebuie să fie temporară și locală (în relație cu anumiți factori generatori specifici) – a urmări o „fericire” continuă și „universal” manifestată (adică legată concomitent și neîntrerupt de toate procesele posibile specifice „psihicului”) sau vreo sumă fictivă a unor plăceri „trecute și viitoare” este doar a nu înțelege exact care este rolul „fericirii” și al „plăcerii” în ființă...

Asta nu înseamnă însă că oamenii nu pot resimți și o „fericire” sau o „plăcere” „de ansamblu” la un moment dat, o stare care însă ar putea fi numită, mai bine și mai degrabă, „stare/ senzație de bine” (stare de „bună funcționalitate”) formată din componentele specifice stării/ senzației de plăcere/ fericire legate de anumite aspecte ale ființei și respectiv din cele caracteristice stării/ senzației pe care am putea să o numim de „armonie”/ „normalitate” legată de aceleași aspecte sau de altele.

O putem numi stare/ senzație de „normalitate” în sensul că ea constituie, în condiții de sănătate, starea „obișnuită” în care se găsește de obicei ființa umană (pe un anumit aspect funcțional al ei) – starea de „durere”/ „suferință” și cea de „plăcere”/ „fericire” având o durată mult mai redusă de manifestare în raport cu ea – fără ca acest lucru să însemne că apariția lor (a durerii/ suferinței și plăcerii/ fericirii), în condiții specifice, nu ar fi „normală”...

O putem numi stare/ senzație de „armonie” pentru a arăta, că atât timp cât o simțim, în legătură cu un aspect sau altul al ființei, sau pe „ansamblu”, acel aspect/ ansamblu funcționează la parametrii optimi, fără a fi deranjat din funcționare de factori „nocivi”/ „distructivi” sau de anumite „neajunsuri”/ „lipsuri” semnalizate de semnalul de „durere”/ „suferință” și fără a se afla într-un proces de refacere a funcționalității sale optime prin înlăturarea factorilor „nocivi” și a „neajunsurilor” (refacere semnalizată de semnalul specific senzației de „plăcere”/ „fericire”).

Indiferent cum alegem să numim această senzație care ne informează că, pe moment, experimentăm o stare în care se *menține* funcționarea la un nivel optim specific, e bine să o diferențiem, pe de o parte, de starea/ senzația resimțită când funcționarea optimă este *deranjată* și, pe de altă parte, de starea/ senzația resimțită când această funcționare este *refăcută* prin acțiuni specifice după ce ea a fost deranjată.

În această stare „armonioasă”, de „normalitate”, nu se simte deci, pe moment, nici vreo „durere”/ „suferință” specifică și nici vreo „plăcere”/ „fericire” particulară în legătură cu un anumit aspect funcțional al ființei...

Starea de „plăcere”/ „fericire” și cea de „armonie”/ „normalitate”, evident, nu se simt în același timp în relație cu același aspect al ființei, fiind stări relativ distincte una de alta, cu funcții de semnalizare distincte („armonia”/ „normalitatea” semnalizează *menținerea* unei „funcționalități optime”, iar „fericirea”/ „plăcerea”, o acțiune de *refacere* a acestei funcționalități după ce ea a fost „deranjată” de anumiți factori „nocivi” semnalizați de „durere”/ „suferință”)...

Starea/ senzația pe care o putem numi „stare/ senzație de bine” face deci referire, pe de o parte, la starea de „armonie”/ „normalitate” și, pe de altă parte, la starea de „plăcere”, respectiv de „fericire” („starea/ senzația de rău” fiind legată de starea/ senzația de „durere”, respectiv de „suferință”)...

5.4 „Bucuria” lui Democrit

Diogenes ne spune că pentru Democrit „*Scopul vieții este bucuria, ceea ce nu-i tot una cu plăcerea, cum au înțeles unii printr-o interpretare greșită, ci e o stare în care sufletul trăiește calm și statornic, netulburat de nici o frică sau superstiție sau de vreo altă emoție. Această stare el o mai numește și bună dispoziție și-i mai dă încă multe alte denumiri.*”²¹⁰

Viața nu are un singur scop în acțiunile sale – ea are multiple scopuri adaptate timpului și locului în care se manifestă. Ea nu are nici un scop absolut pentru sine, ci doar scopuri relative și relaționate. Uneori, deci, viața umană își poate propune ca și scop bucuria sau liniștea, sau buna-dispoziție – alteori însă ea poate avea ca scop „neliniștea”, tristețea, agitația, tulburarea, revoluția sau chiar proasta-dispoziție, răzbunarea, lupta, violența etc.

A trăi netulburat de vreo emoție însă este relativ imposibil – omul este scăldat mereu în stări emoționale „pozitive” sau „negative” (bucuria este o emoție, tristețea este o emoție, „liniștea” este o emoție, calmul este o emoție, „buna-dispoziție” este o emoție) – la fel cum e asaltat mereu de raționamente/ gânduri „corecte” sau „greșite” (legate de aceste emoții), raționamente/ gânduri pe care el nu le poate „elimina” din sine (deși le poate înlocui pe

²¹⁰ Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 296 (IX, VII, 45).

unele cu altele) atât timp cât este în starea de veghe. La fel cum, în starea de veghe, el gândește/ raționează tot timpul, el și simte în mod emoțional tot timpul...

Apoi... bucuria, calmul și „buna dispoziție” sunt, dintr-o anumită perspectivă, forme ale „plăcerii psihice” (ale „fericirii”) și deși manifestarea lor poate prezenta o anumită „autonomie” față de „plăcerile corporale”, ele nu sunt chiar independente de acestea, deoarece, mai întâi, că psihicul se află și funcționează într-un corp și apoi, fiindcă, de obicei, nu prea poți fi într-o „bună-dispoziție” sau „bucuros”, dacă, în același timp, te încercă niște „dureri corporale”...

5.5 „Fericirea” înțeleptului torturat

Diogenes ne spune despre învățătura lui Epicur următoarele: „*Omul înțelept e fericit chiar când e supus la torturi [...] Când va fi torturat, totuși, el va geme atunci și se va văita.*”²¹¹

Nu știm exact care ar putea fi motivele „fericirii” unui înțelept torturat, dar probabil că el nu se va văita de „fericit” ce va fi și nici nu va geme de „plăcerea” torturii...

Epicur (în *Scrisoare către Menoiceus*): „*Astfel trebuie să ne îndeletnicim cu lucrurile care ne dau fericirea, căci, dacă o dobândim, avem tot ce ne trebuie iar dacă ne lipsește, toate acțiunile noastre sunt îndreptate spre obținerea ei.*”²¹²

Fericirea lui Epicur se pare că este legată de studierea filosofiei: „*Cel ce spune că timpul pentru studierea filosofiei n-a sosit încă sau c-a trecut e asemenea unuia care ar spune că timpul fericirii nu-i încă sosit sau că s-a dus.*”²¹³

Omul nu urmărește în viața sa doar „fericirea” („lui Epicur”) – el mai urmărește, de exemplu, și să nu fie supus la „torturi” – și dacă își dobândește „fericirea”, dar e supus la torturi, nu pare totuși că ar avea „tot ce îi trebuie”... Parcă i-ar mai lipsi ceva... Exact: să nu mai fie supus la torturi! Adică să nu fie „fericit” doar pentru că „studiază filosofia”, ci și din alte motive mai „lumești”...

211 Laetios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 338 (X, 117 - 118).

212 *Ibidem*, p. 339 (X, 122).

213 *Ibidem*.

5.6 Cele trei „semnale”

Epicur (în *Scrisoare către Menoiceus*): „Într-adevăr, scopul tuturor acțiunilor noastre este să fim liberați de suferință și frică”²¹⁴ [...]

„De aceea noi numim plăcerea începutul și țelul unei vieți fericite. În adevăr, noi am văzut că plăcerea este bunul nostru cel dintâi și propriu. Pe ea o luăm ca punct de plecare al fiecărei alegeri și al fiecărei aversiuni și ne întoarcem la ea apreciind orice bun cu ajutorul afectelor noastre luate drept criteriu.”²¹⁵

„Atunci când spunem că plăcerea este scopul vieții, nu înțelegem plăcerile vicioșilor sau plăcerile ce constau din desfătări senzuale, cum socotesc unii, sau din neștiință, nepricepere sau din înțelegere greșită, ci prin plăcere înțelegem absența suferinței din corp și a tulburării din suflet.”²¹⁶

O fi absența suferinței din corp o formă de „plăcere”, dar nu aceasta este ceea ce înțelege mai toată lumea prin „plăcere” – între suferință/ durere și fericire/ plăcere mai este o stare intermediară care nu este neapărat nici „durere”, nici „plăcere” – o stare de „normalitate”, de „funcționare optimă”, de „armonie”.

Astfel, dacă „durerea” ne anunță când ceva nu este în regulă cu funcționarea organismului, iar „plăcerea” că acționăm spre înlăturarea factorilor care au generat apariția semnalului de durere, starea de „normalitate”/ „armonie” e atunci când nu simțim nici durere, nici plăcere – semn că toate lucrurile funcționează relativ bine și că deocamdată nu trebuie să luăm nici o măsură activă pentru remedierea vreo unui neajuns care ar putea să apară pe nivelul/ aspectul ființei în legătură cu care momentan simțim acea stare de „normalitate”/ „armonie”.

De exemplu, când nu simțim nici „durerea” specifică senzației de foame și nici „plăcerea” specifică actului de a mânca ceva „bun”, ne aflăm în această stare de „normalitate”/ „armonie”, specifică „nivelului/ aspectului legat de hrănirea” ființei noastre.

Fără această triplă împărțire a semnalelor senzoriale pe care le primim de la organism, nu putem înțelege în mod clar acțiunile ce trebuie luate pentru păstrarea unei optime funcționalități a propriei ființe.

Prin urmare, dacă „plăcerea” ar fi doar „absența suferinței”, atunci „plăcerea” care este „prezența plăcerii” ce mai este?

214 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 340 (X, 128).

215 *Ibidem* (X, 128-129).

216 *Ibidem*, p. 341 (X, 131).

Și care dintre aceste două „plăceri” ar fi mai corect să fie numită „plăcere”?

De exemplu: când simțea oare Epicur plăcerea cu adevărat? – Când era absentă foamea din el sau când el (pe lângă că nu mai simțea foamea în exact clipa când simțea „plăcerea”) mânca ceva plăcut cu plăcere?... Când simțea el plăcerea? – Când era absentă setea din el sau atunci când el consuma o „băutură plăcută” cu „plăcere”?...

Plăcerea e cu mult mai mult decât doar „absența suferinței” – suferință care, după cum toată lumea știe, nu dispare brusc în neant la manifestarea plăcerii, ci cele două semnale lucrează în tandem – cel de suferință reducându-se treptat și cel de plăcere crescând treptat pe măsură ce ne apropiem de satisfacerea deplină (temporar) a unei dorințe sau necesități...

De exemplu, în cadrul procesului de hrănire nu ne săturăm cu o singură lingură de supă și chiar dacă simțim plăcere când o înghițim, senzația de foame re apare imediat pentru a ne indica că mai trebuie să mâncăm ceva până să ne săturăm – până să dispară pentru o vreme semnalul de foame (cu „durerea”/ „suferința” lui specifică)²¹⁷.

Plăcerea particulară specifică unui anumit segment de funcționare a organismului nostru exclude, în momentul exact al manifestării ei, durerea/ suferința opusă ei (specifică aceluiași aspect funcțional) și din acest motiv vorbim întradevăr de o „absență a suferinței/ durerii” când vorbim de fericire/ plăcere – dar ea nu se reduce la atât – acestei absențe i se adaugă o senzație plăcută, specifică fericirii/ plăcerii, care constituie o parte extrem de importantă a felului de a fi caracteristic fericirii/ plăcerii.

Uneori, chiar și Epicur pare să înțeleagă că „plăcerea” nu se reduce doar la „absența suferinței” – Diogenes: *„Iată cuvintele lui Epicur din lucrarea lui Despre alegere: „Lipsa de tulburare și lipsa de suferință sunt plăceri în stare de repaus; bucuria și veselia se învederează în activitatea în mișcare.”*²¹⁸

Nu este evident de ce la un moment dat cineva aflat în activitate și mișcare nu ar putea să fie totuși „lipsit de suferință” sau de „tulburare”, chiar dacă acționează...

Apoi, expresia „plăceri în stare de repaus” nu e o expresie prea fericită aleasă – ea are la fel de mult sens cât acela de a vorbi de „dureri în stare de repaus” și ne-ar putea duce cu gândul la tot felul de expresii hazlii precum „plăcere-dormind”, „plăcere-odihnindu-se”,

217 A se vedea pentru mai multe detalii în acest sens Radu, Lucian Alexandru, 2009, *Etica Armoniei*, Editura G LINE, Cluj-Napoca, capitolele „Sistemul psihic și doctorul psihicului” și „Câteva precizări în legătură cu actul sexual”.

218 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 342 (X, 136).

„plăcere-în-vacanță” etc. care mai mult sugerează „lipsa” plăcerii (de la „serviciu”) decât prezența ei (la „datorie”)...

Ca să nu existe confuzii e bine să se precizeze și faptul că doar un nebun ar dori să elimine în întregime și pentru totdeauna „suferința” și „durerea” din sine, adică să elimine funcția semnalizatoare care îi indică când ceva este în neregulă cu propria sa funcționare – semnalul de „durere”/ „suferință” trebuie să apară cu maximă promptitudine, tocmai ca să ne anunțe de pericolele, distrugerile sau neajunsurile la care suntem expuși la un moment dat și noi trebuie să luăm imediat act de apariția lui, luând măsurile care se cuvin pentru înlăturarea acestor pericole, distrugeri sau neajunsuri, prin acționarea de o manieră reparatorie, de normalizare sau de dezvoltare care ne este și ea imediat semnalizată prin recepționarea semnalului de „plăcere”/ „fericire”...

Dacă deci Epicur înțelege prin „plăcerea” pe care el o socotește ca fiind „scopul vieții” absența *totală și definitivă* a suferinței din corp – adică ajungerea la un punct în care suferința să nu mai apară deloc (să nu mai apară în legătură cu nici o împrejurare „rea” sau „nocivă” pentru buna sa funcționare) – atunci el practic nu-și dorește (la fel cum e cazul unor buddhiști) decât ceva rău pentru buna sa funcționare.

Dacă suferința și durerea nu ar mai apare deloc în organism, indiferent de factorii distructivi care ar acționa asupra acestuia, am fi în mare pericol de a ignora acțiunea acestor factori și, prin urmare, de a le permite să-și continue nestingheriți și/ sau nesesizați distrugerea lor. Dacă, de exemplu, senzația „dureroasă” de foame, sete, frig etc. nu ar mai apare deloc în noi, ar dispărea semnalul care ne arată că ceva ne lipsește (de exemplu, hrana, apa, confortul termic etc.) și ne-ar predispune la ignorarea necesității efectuării unor acțiuni (de hrănire, hidratare, protejare termică etc.) care sunt vitale pentru buna noastră funcționare. Și tot așa, dacă, prin absurd, „sufletul” („psihicul”) ar ajunge efectiv să nu mai fie „tulburat” de absolut nimic (bun sau rău pentru el), el ar ajunge practic incapabil de a se mai orienta printre necesitățile esențiale continuării vieții și s-ar apropia cu pași repezi de moarte...

(Dialog între Torquatus, apărător al doctrinei lui Epicur, și Cicero:

„ *„Deloc, spuse Torquatus, toți cei lipsiți de durere se află într-o stare de plăcere și consider că aceasta este suprema stare de plăcere.”*

„ *Consideri deci că împărtășesc aceeași plăcere atât cel care îi amestecă altuia vinul*

îndulcit cu miere, fără a suferi de sete, și cel însetat care bea vinul?” ²¹⁹

Cicero: *„Este vorba de fapt de două sensuri, nu numai de două cuvinte. Unul se referă la viața lipsită de durere, altul la cea însoțită de plăcere. Voi nu încercați numai să desemnați două situații atât de deosebite cu un singur termen, ceea ce aș putea admite, ci vreți totodată să reduceți două situații la una singură, ceea ce este imposibil. Epicur, care le acceptă pe amândouă, ar fi trebuit să țină seama de fiecare, ceea ce face de fapt, dar nu le-a desemnat cu termeni deosebiți.”*²²⁰)

5.7 „Desfătărilor senzuale”

Cât despre afirmația că „plăcerea” (care este „scopul vieții”) nu ar cuprinde în ea „plăcerile ce constau din desfătări senzuale”²²¹, Epicur nu prea este coerent cu sine:

Diogenes: [...] *„în tratatul său Despre scop Epicur se exprimă în acești termeni: „Nu știi cum să concep binele, dacă suprim plăcerile gustului, plăcerile sexuale, plăcerile urechii și ale formelor frumoase.”* ²²²

În afară de plăcerile pomenite mai sus de către Epicur se pot găsi și alte plăceri în legătură cu care poate fi conceput „binele”, dar plăcerea este doar unul din criteriile posibile de apreciere ale „binelui”, alături, de exemplu, de alte criterii, cum ar fi cele specifice oricărui „scop bun”, respectiv oricărui „mijloc bun” de folosit pentru atingerea unui „scop bun” pe care ni-l propunem să-l atingem la un moment dat...

În funcție de scopul propus, dintr-o anumită perspectivă, anumite mijloace sunt mai bune decât altele pentru a-l atinge și deci aceste scopuri și mijloace posibile ne dau diferite criterii după care putem aprecia „binele” specific unei acțiuni.

Dintr-o perspectivă specifică, orice scop poate fi apreciat ca fiind de fapt și un mijloc pentru atingerea altui scop – și astfel, orice „scop” și orice „mijloc”, considerat a fi „bun”, poate fi folosit ca și criteriu de apreciere a „binelui”...

„Binele” este relativ la criteriile folosite pentru aprecierea acestui bine – ceea ce este bine în anumite circumstanțe poate fi rău în altele – tocmai de aceea nu putem să ne limităm judecata la un singur criteriu de apreciere a binelui, adică la considerarea unui

219 Cicero, 1983, *Despre supremul bine și supremul rău*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, p. 74 (II, 17).

220 *Ibidem*, p. 76 (II, 20).

221 În conformitate cu Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 341 (X, 131).

222 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 315 (X, 6).

singur fel de bine, a unui „bine absolut”... – ci trebuie să judecăm mereu binele și răul în funcție de timp și circumstanțe, fără însă a nega existența unor criterii/ repere majore care ne pot jalona judecata – cum ar fi funcționalitatea, armonia, plăcerea, fericirea, utilitatea, corectitudinea (de exemplu, prevederea corectă), „raționalitatea”, supraviețuirea, sociabilitatea, simpatia, dezvoltarea, libertatea, dreptatea, iubirea, cunoașterea, puterea, frumusețea, adevărul etc.

Și chiar insistând pe plăcere pentru aprecierea unui bine relativ bazat pe ea, nu trebuie să uităm, pe de o parte, că uneori binele poate fi conceput și ca opus pe moment unor plăceri, de exemplu, în vederea altor plăceri sau a altor avantaje – și, pe de altă parte, că plăcerea nu este un bine în sine, ci este și ea doar un bine relativ – sau altfel spus, că și ea e „bună” (și) în vederea a altceva decât ea...

5.8 Plăcere și/ sau înțelepciune (/ prudentă)?

T. Vidam: *„Căci după cum precizează Epicur, plăcerea este principiul și scopul vieții fericite, ea este în efect, primul din bunurile conforme cu natura, de la ea plecăm pentru a accepta sau ocoli lucrurile și la ea ajungem atunci când o considerăm ca o normă a binelui.”*²²³

Dacă în unele locuri Epicur consideră „plăcerea” ca fiind „cel mai mare bine” (cea fără de care el nu poate concepe binele) și ca fiind „scopul vieții”, prin alte locuri cel mai mare bine devine „înțelepciunea/ prudentă”, considerând că pentru ca viața să fie plăcută ea trebuie să fie mai întâi „înțeleaptă/ prudentă”.

Epicur (în *Scrisoare către Menoiceus*): [...] *„primul și cel mai mare bun este înțelepciunea. De aceea înțelepciunea este un lucru mai de preț chiar decât filosofia; din ea izvorăsc toate celelalte virtuți, căci ea ne învață că nu putem duce o viață plăcută, dacă nu-i și o viață înțeleaptă, cumsecade și dreaptă.”*²²⁴

(Ernest Stere: *„Epicureismul a fost și este încă, adeseori, înțeles ca o doctrină ce ar fi proclamat cultul plăcerilor facile și vulgare. S-a putut vedea însă că în efortul de a întemeia conduita morală pe cultivarea plăcerii, Epicur restaurează în cele din urmă toate valorile eticii tradiționale: temperanța, justiția, curajul, prietenia...”*²²⁵)

223 Vidam, Teodor, 1994, *Introducere în filosofia moralei*, Editura Inter-Tonic, Cluj-Napoca, pp. 13-14.

224 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 341 (X, 132).

225 Stere, Ernest, 1998, *Din istoria doctrinelor morale*, Editura Polirom, Iași, p. 120.

(Alain Caillé: „Fără a putea aici aprofunda, să ne limităm la a remarca, de o manieră impresionistă, că hedonismul antic comporta cel mai adesea un principiu de autolimitare, în vreme ce hedonismul contemporan preferă mai degrabă principiul lui << mereu mai mult >>.”²²⁶)

Epicur pendulează, relativ nehotărât, între „plăcere” și „înțelepciune”, lăsând de multe ori impresia că nu era prea sigur care din cele două era mai „bună”, care din ele ar fi trebuit să constituie „scopul vieții” și care din ele ar fi trebuit să primeze în momentul în care ele ar fi intrat în conflict (câteodată el a așezat „plăcerea” pe primul plan, alături „înțelepciunea”).

Diogenes (despre doctrina lui Epicur): „Ca dovadă că plăcerea este scopul, el dă faptul că vietățile, de îndată ce s-au născut îmbrățișează plăcerea și resping durerea și acestea le fac de la natură fără a raționa.”²²⁷

Dacă tendința spre plăcere este „naturală” și nu are nevoie de „rațiune”, la ce ar mai fi atunci bună „înțelepciunea”? Și dacă „scopul vieții” ar putea fi atins chiar și fără „rațiune” și „înțelepciune”, de ce să se mai încurce Epicur cu ele?...

Oare, uneori, îmbrățișarea vieții simple, propusă de Epicur nu este chiar asta – anume îmbrățișarea unei vieți naturale de animal care se mulțumește „cu puțin”?... El ar zice uneori că nu – că mai trebuie și „înțelepciune”!... Dar de ce să mai trebuiască și „înțelepciune”, dacă „scopul” poate fi atins chiar și în absența ei (chiar și de animalele „lipsite de rațiune/ înțelepciune”)?...

„Scopul vieții” nu este unul singur... Viața își propune o mulțime de scopuri, între care își stabilește priorități și ierarhii relative și temporare... Viața umană poate uneori să-și propună ca și scop plăcerea, alături fericirea; uneori virtutea, alături viciul; uneori supraviețuirea, alături sinuciderea; uneori vindecarea, alături crima; uneori binele, alături răul...

De foarte multe ori, scopul vieții este supraviețuirea și înmulțirea ei instinctivă sau „rațională” – și pentru a-l atinge este capabilă, de multe ori, să renunțe la multe plăceri și să accepte chiar dureri foarte mari... Față de acest scop însă Epicur pare a fi relativ indiferent – el zice că „nu vrea neapărat să trăiască” și nici să se „înmulțească” (se opune căsătoriei și făcerii de copii în cazul „omului lui înțelept”) – prin urmare, din această

²²⁶ Caillé, Alain, 2000, *Critica rațiunii utilitare*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, p. 72.

²²⁷ Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 342 (X, 137).

perspectivă, „înțeleptul lui Epicur” pare să fie chiar mai prost decât un simplu animal care își „cunoaște” „scopul” și îl realizează...

Așadar, dacă „plăcerea” ar fi „scopul prim”, atunci omul ar trebui să caute să o obțină chiar și când ea ar intra (de exemplu, prin „*plăcerile vicioșilor sau plăcerile ce constau din desfătări senzuale*”) în conflict cu o oarecare „înțelepciune”... Dacă „înțelepciunea” e pusă pe primul loc, atunci „plăcerea” nu mai poate fi „scopul prim al vieții”...

5.9 Virtutea și plăcerea

Diogenes (despre doctrina lui Epicur): „*Alegem virtuțile, de asemenea, din pricina plăcerii și nu de dragul lor, după cum uzăm de medicină în vederea sănătății.*”²²⁸

„Virtuțile” le alegem din foarte multe motive: uneori din plăcere, alteori din „obligație”, uneori de dragul susținerii vieții funcțional armonioase, alteori de dragul evitării unei vieți în suferință etc.

Sănătatea nu înseamnă „plăcere continuă”, ci o stare de „echilibru” relativ (de „homeostază”, de bună funcționare a organismului) reflectată mai ales de prezența „stării de bine”, dar care nu exclude, ci chiar presupune (pentru a asigura posibilitatea menținerii acestei stări de sănătate), apariția promptă (atunci când e cazul) a durerii/ suferinței (de exemplu, sub forma unor „dureri” (/ „suferințe”) cotidiene precum foamea, setea, oboseala etc.) care să ne anunțe atunci când această „sănătate” este amenințată într-o măsură mai mare sau mai mică – apariție care apoi e bine (/ e sănătos) să fie urmată, cu aceeași promptitudine, de procesul de înlăturare (de multe ori, doar temporară) a cauzelor (de exemplu, a lipsurilor) indicate de aceste semnale de „alarmă” prin acțiuni specifice (de exemplu, de hrănire, hidratare, odihnă etc.), proces însoțit, atât timp cât se manifestă, de „plăceri”/ „fericiri” temporare corespunzătoare segmentelor pentru care se realizează refacerea funcționării lor armonioase (deranjată temporar, de exemplu, de manifestarea unor lipsuri)...

Diogenes: „*Epicur spune că virtutea singură este inseparabilă de plăcere.*”²²⁹

Dacă prin faptul că virtutea ar fi inseparabilă de plăcere Epicur înțelege că orice act virtuos trebuie în mod necesar să fie însoțit de plăcere și că nu poate exista plăcere fără virtute și virtute fără plăcere, pentru că „virtutea este inseparabilă de plăcere” și unde o

228 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 342 (X, 138).
229 *Ibidem*.

găsim pe una o găsim și pe cealaltă – el doar reduce virtutea la plăcere și plăcerea la virtute și le confundă pe cele două între ele. S-ar putea da multe exemple de acte considerate virtuozitate de unii (a te împotrivi unui tiran, a spune un adevăr pe care mai nimeni nu vrea să-l audă etc.) care nu doar că nu le-au produs celor care le-au realizat o prea mare „plăcere”, ci chiar le-au adus „neplăcere” sau chiar „durere”... Și tot așa pot fi date multe exemple de „plăceri” care se însoțesc cu acte considerate de mulți ca nefiind chiar așa de virtuozitate (alcoolism, prostituție, dependență de droguri etc.)...

Apoi, dacă prin faptul că virtutea ar fi inseparabilă de plăcere, Epicur vrea să spună doar că virtutea ar trebui să se „orienteze” după plăcere – și să o ia în considerare în manifestarea sa – ea este datoare să facă același lucru și vizavi de durere, și de alte aspecte ale realității precum utilitatea, fericirea, funcționalitatea, prevederea corectă etc.

Torquatus: „*Epicur, care era după părerea voastră dedat plăcerilor, afirmă cu tărie că nu există viață plăcută dacă nu trăiești înțelept, cinstit și drept și că nu poate exista viață înțeleaptă, cinstită și dreaptă, dacă ea nu este plăcută.*”²³⁰

Epicur pare să nu înțeleagă prea bine că deși „în mare” „înțelepciunea” și „dreptatea” se întâlnesc de cele mai multe ori cu „plăcerea” în urmărirea unor scopuri comune (de multe ori altele decât obținerea „plăcerii” sau a „înțelepciunii”), această suprapunere de interese nu se realizează totuși întotdeauna („viața înțeleaptă” și „dreaptă” nu este întotdeauna nici lipsită de orice durere și nici trăită doar în plăcere, iar unele „plăceri” ale vieții nu sunt întotdeauna „înțelepte” sau „drepte”) și că atunci când ele intră în conflict, uneori este bine ca „plăcerea” să aibă întâietate, iar altele „înțelepciunea”.

„Plăcerea” și „înțelepciunea” sunt doar instanțe relative ale ființei, care permit o orientare relativă a ei prin realitate, cu condiția să fie judecate în funcție de circumstanțe cât mai exacte și după cât mai multe și mai clare criterii de apreciere, care să permită realizarea unei cât mai bune alegeri, în funcție de datele de care dispunem la un moment dat.

Uneori se pare însă că chiar și adepții lui Epicur înțeleg că „înțelepciunea” nu este „legată” întotdeauna de „plăcere”:

Torquatus (vorbind despre doctrina lui Epicur): „*Dar survin momente în care este obligatorie îndeplinirea unor anume îndatoriri sau se impun anumite necesități și trebuie*

230 Cicero, 1983, *Despre supremul bine și supremul rău*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, p. 62 (I, 57).

*refuzate plăcerile și nu trebuie respinse durerile. Înțeleptul face o astfel de alegere, încât respingând anumite plăceri dobândește altele mai mari sau suportând anumite dureri evită altele mai aspre.*²³¹

5.10 Multiplicitatea și complexitatea

Epicur (în *Maxime fundamentale*): „Când plăcerea e prezentă, atât timp cât e neîntreruptă, nu există nici durere, nici tristețe, nici amândouă împreună.”²³²

Plăcerea nu e una singură – ci sunt mai multe tipuri de plăceri care nu se pot confunda prea ușor una cu alta. De aceea, atunci când o plăcere e prezentă nu e prezentă toată plăcerea posibilă (plăcerea în general), ci doar a anumită plăcere particulară. Și chiar dacă durerea particulară opusă ei nu există concomitent cu ea, ea poate exista împreună cu ea, în mod alternativ (de exemplu, pe parcursul procesului de satisfacere a unei nevoi – când, de exemplu, senzația de durere specifică setei, respectiv cea caracteristică plăcerii de a ne satisface setea, ne îmbie „împreună”, în mod alternativ, să bem „paharul până la fund” și să nu ne mulțumim doar cu o singură înghițitură).

Apoi e bine dacă s-ar face o distincție clară între durerea legată de trebuințele corpului (de exemplu, foame, sete, frig etc.) și „durerea” legată de „suferințele psihice” (cum ar fi tristețea, mânia, frica, stresul, neliniștea etc.), pentru că astfel înțelegem foarte bine că cineva, de exemplu, poate resimți plăcerea de a mânca și durerea/ suferința de a-i fi sete cam în același timp în care ar simți, de exemplu, și durerea provenită de la o lovitură la picior, și „plăcerea”/ fericirea/ bucuria unei amintiri legate de momentul când a jucat fotbal și a marcat un gol sau suferința emoțională specifică unei tristeți/ amărăciuni legate de amintirea celui care l-a lovit intenționat în timpul meciului...

Realitatea manifestării plăcerilor și durerilor, a suferințelor și fericirilor, nu e simplistă, ci complexă, iar diferitele tipuri de suferințe/ dureri resimțite, la un moment dat, aproximativ în același timp, trebuie luate pe rând și rezolvate pe rând...

(Ernest Stere: [...] „Epicur a substituit unui bine abstract, abia sesizabil de sub vălul speculațiilor metafizice, concepția unui bine real, viu, personal, la îndemâna tuturor și pe care nimeni să nu-l poată pune la îndoială. Scopul vieții e plăcerea – spune Epicur”²³³ [...])

231 *Ibidem*, p. 53 (I, 33).

232 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 342 (X, 139).

233 Stere, Ernest, 1998, *Din istoria doctinelor morale*, Editura Polirom, Iași, p. 117.

Pasul făcut de cirenaici și de epicureici, de a lua serios în considerare plăcerea, în luarea deciziilor lor morale, este un pas pe drumul cel bun, dar el nu trebuie absolutizat și nici dogmatizat...

6. Nevoile și dorințele

6.1 Mâncăruri, onoruri și statui

Epicur (în *Maxime fundamentale*): „29. Dintre dorințele noastre, unele sunt firești <și necesare; altele sunt firești>, dar nu sunt necesare, iar altele nu sunt nici firești, nici necesare ci se datorează numai unei păreri iluzorii. [Epicur consideră ca firești și necesare dorințele care suprimă durerea, ca de exemplu, băutura, când suntem însetați; pe când prin dorințe firești, dar nu necesare, el înțelege pe acelea care numai diversifică plăcerea, fără să caute să înlăture suferința, ca de exemplu mâncărurile scumpe; prin dorințele care nu-s nici firești, nici necesare el înțelege cele referitoare la coroane onorifice și la obținerea unei statui].”²³⁴

Consumarea de „mâncăruri scumpe” (în raport cu altele mai „ieftine”), când diversifică plăcerea resimțită atunci când ne hrănim (diversificare care poate veni însă și din diverse mâncăruri ieftine), de obicei, „caută să înlăture și suferința” specifică foamei – dorința de a ne hrăni cu mâncăruri mai scumpe sau mai ieftine, mai diversificate sau mai puțin diversificate, are această tendință „ciudată”, nu numai de a căuta o „diversificare a plăcerii” (prin diversificarea surselor de hrană, în căutarea multiplelor elemente necesare bunei funcționări a organismului), ci și de a „căuta să înlăture suferința” specifică foamei.

Deci dorința aceasta „firească, dar nu necesară” de „mâncăruri scumpe” care uneori diversifică plăcerea, odată satisfăcută, în ciuda părerii lui Epicur, mai mereu „înlătură (pe moment și) suferința” specifică foamei... Iar uneori chiar și cele mai banale surse de hrană „firească și necesară” pot fi foarte scumpe „la vedere” sau „la achiziție” datorită unei perioade de secetă prelungită, de exemplu, sau unor războaie etc.

Diversificarea surselor de hrană este nu doar firească, ci și necesară pentru un proces optim de hrănire, iar „mâncarea mai scumpă”, de multe ori, este și mai „bună” (cantitativ și calitativ) decât cea „ieftină”...

234 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 344 (X, 149).

Dorința de „coroane onorifice” (de recunoaștere socială a meritului, a acțiunilor bune pentru societate, a valorii unui individ în fața unei comunități?), dacă nu este „firească”/ „naturală”, cum este? „Nefirească”? (Nu e în „ordinea firii”? E „supranaturală”?)... „Nenaturală”? (Atunci cum de apare ea în natura umană?)...

Ar fi mai firesc ca aceste „coroane onorifice” date pentru recunoașterea unor merite să nu se mai dea? Ar fi mai firesc să nu existe nici un fel de ierarhie valorică în societate? (O societate fără valori și fără ierarhii valorice e „firească și naturală”?)... Oare, de cele mai multe ori, dorința de a fi în acord cu valorile (familiale, comunitare, politice, religioase, economice, culturale etc. ale) unei societăți și de a le promova pe acestea (prin acte specifice, recunoscute de societate prin „coroane onorifice”) nu este o dorință și firească/ naturală (pentru o ființă socială cum e omul), și necesară pentru existența acelei societăți?

După Diogenes, potrivit lui Epicur, înțeleptul „*nu va lua parte la viața politică*”²³⁵ și „*Se va desfăta mai mult decât ceilalți oameni la serbările publice. Înțeleptul va ridica statui. Îi va fi totuna dacă va avea < avere > sau nu.*”²³⁶

Oare participarea la „viața politică” nu este ceva „firesc/ natural” și „necesar” pentru om și pentru societatea umană? Și oare „serbările publice” nu țin de multe ori chiar de „viața politică”? Atunci cum ar putea cineva să ia parte la „serbările (politice) publice” fără a lua parte la „viața politică”? Și oare din cauză că la „serbările publice” se servește de obicei mâncare din care îi place „înțeleptului” – adică mâncare ieftină și nu prea diversă – el „se va desfăta mai mult decât ceilalți oameni” în timpul acestor serbări?...

Și dacă „obținerea de statui” este o activitate care nu este „firească” și nici „necesară”, cum se face că înțeleptul lui Epicur „va ridica statui”? „Ridicarea de statui” este firească și „necesară”, dar „obținerea” lor nu este? (Oare statuile nu se „obțin” prin „ridicarea” lor de către cineva?)

Iar dacă uneori „ridicarea de statui” (din marmură, piatră, bronz etc.) este destul de greu de realizat (datorită muncii necesare), respectiv dacă o „statuie” e greu de procurat (datorită costului implicat), înseamnă oare că „înțeleptul” ar trebui să facă, după Epicur, ceva „lipsit de valoare reală”?

235 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 338 (X, 119).
236 *Ibidem* (X, 120a - 121b).

6.2 Valoarea

Epicur (în *Scrisoare către Menoiceus*): [...] „*orice e firesc se procură ușor și numai ce e lipsit de valoare reală e greu de procurat.*”²³⁷

Orice animal știe ceea ce se pare că Epicur nu cunoaște: anume că nu orice este „firesc/natural” (hrană, apă, confort termic, siguranță etc.) este întotdeauna ușor de procurat. Iar dacă prin „lipsit de valoare” el înțelegea bogăția și luxul, orice copil de „om bogat”, care după ce a trăit în bogăție și lux și-a moștenit averea de la părinți, putea să-i spună că nu a fost chiar așa de greu de procurat ceea ce Epicur considera ca fiind „lipsit de valoare”...

„Valoarea” pe care oamenii o atașază la ceva anume este de cele mai multe ori subiectivă – și astfel fiind, ea este considerată de multe ori chiar pe dos de cum susținea Epicur – oamenii au tendința de a socoti ceea ce se procură ușor ca fiind oarecum „lipsit de valoare” și ceea ce ei reușesc să procure după un efort îndelungat ca având o „valoare reală pentru ei”.

6.3 Satisfacere și insatisfacție

În legătură cu dorințele nenaturale (nefirești) și nenesare, considerate ca atare de către Epicur, A. Comte-Sponville, ne spune următoarele:

*„Dorințele care nu sunt nici naturale, nici necesare – dorința de glorie, de bogăție, de putere etc. – sunt nelimitate și deșarte. Ele antrenează în mod iremediabil insatisfacția: nu vom avea niciodată destui bani, destulă putere sau destulă glorie. Așa se face că, dacă dorim bani, putere sau glorie ne condamnăm singuri la insatisfacție.”*²³⁸

Ce s-a întâmplat aici cu „măsura” în „plăcere” clamată de cirenaici și de Epicur alături de întreaga moralitate antică? Oare nu este și o măsură specifică în „cantitatea” și „calitatea” de „bani”, „glorie” (comunitară, politică, academică, literară etc.) și „putere” (fizică, psihică, materială, financiară etc.)? (O „măsură” în „obținerea de coroane onorifice” și „a unor statui”?)

Pentru că la un moment dat se poate depăși o oarecare „măsură” armonioasă în deținerea și folosirea unor resurse (financiare, de notorietate și faimă, de putere) aceasta nu înseamnă că aceste aspecte ale vieții nu ar fi „naturale”/ „firești” sau că ele nu ar fi „necesare” funcționării armonioase a vieții sociale...

237 *Ibidem*, p. 341 (X, 130).

238 Comte-Sponville, André; Delumeau, Jean; Farge, Arlette, 2007, *Cea mai frumoasă istorie a fericirii*, Grupul editorial ART, București, p. 25.

Dacă ar fi așa, atunci și „nevoile naturale și necesare” socotite ca atare de Epicur, cum sunt, de exemplu, acelea de a „mânca” sau de „a dormi”, ar putea să fie socotite de fapt „nenaturale și nenesare”, pentru că se poate întrece „măsura” și în ele (se poate mânca prea mult sau prea puțin, se poate dormi prea mult sau prea puțin). Plus că oricât ai mânca sau ai dormi ele „antrenează în mod iremediabil insatisfacția” – și încă mai dorim să mâncăm și să dormim (și altădată)...

Satisfacția specifică unei „dorințe împlinite” este de obicei temporară și parțială, dar este „satisfacție” nu „insatisfacție” – pentru că cineva nu poate avea „toți banii din lume” nu înseamnă că nu se poate „satisface” și cu o sumă „modică” care să-l mulțumească pe moment...

Cam toate dorințele te pot „condamna” la o căutare nesfârșită (inclusiv cele de a mânca sau de a bea apă), deoarece marea lor majoritate sunt ciclice, putând fi satisfăcute doar pe moment. La fel ca cel care dorește „bani”, „faimă” și „bogăție”, oricine dorește să mănânce, să bea și să aibă haine se „condamnă” și la „insatisfacție” și la „satisfacție” – acestea sunt relative (relaționate unui context oarecare) și trecătoare...

6.4 Dorința sexuală

„În ceea ce privește dorințele care sunt naturale fără a fi necesare – de pildă, dorința sexuală, dorințele estetice sau gastronomice – nu este cazul să renunțăm total la ele; trebuie însă să avem grijă să nu devenim sclavii lor.”²³⁹

Ne îndoim foarte tare că dorința sexuală nu ar fi „necesară” (din vreun punct sau altul de vedere – de exemplu, al înmulțirii vieții umane) sau că „dorințele gastronomice” sau „estetice” nu ar fi nici ele „necesare” – cum am mai arătat – ceea ce mănânci și cum mănânci este la fel de important ca „a mânca” – ba chiar mai mult: „a mânca” presupune în identitatea sa cea mai intimă „preferințele gastronomice” și „variațiile gastronomice” – astfel că dacă „a dori să mănânci” este o dorință „necesară”, atunci și „a dori să mănânci ceva” (mai degrabă decât altceva) este o dorință la fel de „necesară” pentru buna funcționare a actului specific lui „a mânca”.

Apoi a spune că „dorința sexuală”, cea „estică” și cea „gastronomică” nu sunt necesare este doar a nu înțelege, printre altele, cum apare viața și care sunt mecanismele

²³⁹ Comte-Sponville, André; Delumeau, Jean; Farge, Arlette, 2007, *Cea mai frumoasă istorie a fericirii*, Grupul editorial ART, București, p. 25.

specifice procesului de reproducere sexuală – a se vedea în acest sens toate aspectele specifice „selecției naturale” și „selecției sexuale” (bazată pe criterii „estetice”, „gastronomice”, de „putere”, de „faimă”, de „bogăție” etc.) ce are loc în lumea animală și umană pentru selecția partenerilor sexuali și pentru buna desfășurare a procesului de reproducere a unei specii...

6.5 „Supraviețuirea filosofică”

Cel care își reduce, uneori, dorințele doar la minimul necesar pentru a „supraviețui” ne arată că poartă în sine o oarecare „frică de a trăi viața” la maxim, cu tot preaplinul ei posibil, o frică de „succes” și de „faimă”, o frică de „public” și de „judecată publică”, dar și o frică de „insucces”, de eșec – care îl predispune unei atitudini resemnate, ce se mulțumește cu ce are, chiar dacă are foarte puțin sau „mai nimic”...

Se pare că „frica de moarte” egalată uneori de Epicur cu „frica de nimic” și astfel doar teoretic scoasă din ecuația vieții (din moment ce practic Epicur s-a ferit și a evitat întâlnirea cu moartea și „nimicul” ei pe cât i-a stat în putință – a trăit 71 de ani (341 – 270 î.e.n.) și a murit din cauza unor pietre la rinichi și nu prin sinucidere) este substituită, uneori, într-o oarecare măsură, cu „frica de viață” (adică, printre altele, cu „frica” de „femeie, căsătorie și copii” sau cu „frica” de politică, bogăție, faimă, putere...).

Dând deci dovadă de o prevedere/ prudentă „ciudată” față de „nimic”, respectiv față de „întâlnirea cu nimic” și încercând astfel să evite „nimicul” morții, Epicur a ajuns uneori să îmbrățișeze „nimicul” vieții (viața trăită pe un minim de actualizare a potențialului ei, viața care doar „supraviețuiește”).

Comte-Sponville: „*Singurele dorințe absolut bune sunt dorințele naturale și necesare, fie că sunt necesare însăși vieții (a mânca, a bea), fie bunăstării trupului (a avea haine și un acoperiș), fie bunăstării sufletului, cum se întâmplă cu fericirea (este cazul prieteniei și al filosofiei).*”²⁴⁰

Dorința de „a mânca” nu este prin sine „absolut bună” (calitatea acestei dorințe de a fi „bună” nu este indiferentă față de circumstanțele și față de detaliile de punere a ei în practică): depinde foarte mult ce mâncăm, cum mâncăm, când mâncăm, de câte ori și mai

240 Comte-Sponville, André; Delumeau, Jean; Farge, Arlette, 2007, *Cea mai frumoasă istorie a fericirii*, Grupul editorial ART, București, p. 26.

ales cât mâncăm... Detaliile fac diferența (și cantitativă, și calitativă, în raport cu sănătatea trupului).

Împărțirile lui Epicur nu prea sunt nici „naturale” și nici „necesare” – pentru om „a-și dori să mănânce”, „a-și dori să mănânce (și) mâncare scumpă” (nu doar ieftină) și a-și dori „coroane onorifice” sunt toate trei dorințe destul de naturale și de firești – aflate în perfect acord cu natura sa umană. Și sunt de asemenea și dorințe „necesare”, printre altele, bunei sale integrări în societatea umană.

Și tot așa dorințele de „a mânca, a bea”, de „a avea haine și un acoperiș”, „dorințele sexuale, estetice și gastronomice” și „dorințele de glorie, de bogăție și de putere” sunt toate dorințe firești (e firesc ca omul să le aibă – nefiresc ar fi un om care nu are astfel de dorințe) și naturale (fac parte din natura deziderativă specifică omului).

Și sunt de asemenea dorințe „necesare”, fiecare din ele, pentru ceva – unele pentru stricta supraviețuire, altele pentru reproducere, unele pentru sănătate și funcționare optimă, altele pentru joacă și divertisment, unele pentru buna funcționare a societății, altele pentru asigurarea unor rezerve pentru „vremuri grele”, unele pentru a ne întări în „putere”, altele pentru a ne întări în „cunoaștere”... Pentru împlinirea oricărei dorințe realiste pe care omul o are sunt niște condiții necesare de îndeplinit pentru atingerea acelei dorințe.

Epicur reduce toate dorințele/ condițiile „necesare” omului (din diferite puncte de vedere – pentru atingerea a diferite dorințe/ scopuri pe care el și le propune) doar la cele „necesare” lui pentru îndeplinirea unei singure dorințe – aceea de trăi o viață redusă la un „minim de supraviețuire filosofică” – pentru împlinirea căreia el consideră că sunt necesare să fie împlinite doar dorințele necesare pentru o supraviețuire oarecum animalică a lui (mâncare, apă, ceva haine și un „adăpost”) și cele necesare „fericirii” lui „filosofice” printre „prieteni” (adică să fie împlinite doar cele necesare pentru a supraviețui, a avea prieteni și a studia „filosofia”).

În mod practic, nu putem însă reduce toate „dorințele” pe care poate să le aibă omul (sănătate, siguranță, libertate, dreptate, bogăție, putere, confort, recunoaștere socială, coordonare politică, familie, urmași, creativitate artistică etc.) doar la câteva din dorințele pe care el poate să le aibă uneori. Și nici nu putem reduce „cu forța” toate dorințele necesare pentru ceva sau altceva doar la dorințele necesare pentru a „supraviețui filosofic” (în maniera specifică modului în care Epicur înțelegea această „supraviețuire filosofică”)...

A spune că dorința de putere, de avuție sau de glorie nu e „naturală/ firească” și a spune că dorința de „a mânca și a bea” este „naturală/ firească” e doar a nu înțelege că, de obicei, „a mânca” și „a bea” nu sunt activități „spontane” (complet izolate de restul activităților umane) – „mâncarea nu crește (doar) în copaci” și pe „marginea drumului”, ci de cele mai multe ori e nevoie de „putere”, de „avuție” și de un minim de „recunoaștere socială” a muncii depuse și a unui oarecare drept de proprietate, pentru ca aceasta să poată fi obținută și păstrată sau consumată „în siguranță” (adică, de obicei, trebuie „să se muncească” (individual, familial și social, pe nivele fizice, financiare, politice, economice, culturale etc. – adică pe diferite nivele de manifestare a „puterii”, „avuției” și „gloriei”) pentru obținerea ingredientelor necesare „mâncării” (fructe, legume, cereale etc.) și pentru prepararea lor).

În plus odată obținute, elementele hrănitore trebuie păstrate și pentru perioade în care ele sunt mai greu sau chiar imposibil de obținut (iarnă, secetă, război etc.)... – chiar și unele animalele știu acest lucru și își fac „rezerve” de hrană pentru iarnă... Prin urmare, a crea „bogăție” (rezerve de hrană, îmbrăcăminte, unelte etc.) de care să te poți folosi în „vremuri grele și tulburi” este o activitate cât se poate de „naturală” și de multe ori chiar foarte „necesară” pentru menținerea și înflorirea vieții umane.

7. „Neplăcerile” lui Epicur

7.1 Femeia și căsătoria

Epicur nu recomandă căsătoria: „De asemenea, înțeleptul nu se va căsători și nu va avea copii; așa spune Epicur în cărțile sale: Probleme și Despre natură.”²⁴¹

Probabil că el nu se căsătorește, printre altele, deoarece consideră că „relația sexuală” nu prea aduce „foloase” bune. Și poate n-o găsește nici „plăcută”... Și apoi el nu se prea pricepe nici la „discursuri frumoase”... Și nici nu se poate „îndrăgosti”:

„Omul înțelept nu va ține discursuri frumoase. Relația sexuală, spun ei, nu aduce niciodată un folos; e încă bine dacă n-a adus vătămare.”²⁴²

„Epicurienii nu sunt de părere că omul înțelept se poate îndrăgosti [...] nici că dragostea este trimisă de vreun zeu”²⁴³ [...]

241 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 338 (X, 119).

242 *Ibidem* (X, 118).

243 *Ibidem*.

Unii ar putea zice că totuși, cu puțin efort, acest „om înțelept” și-ar putea depăși aceste trăsături personale nefavorabile căsătoriei, că doar nu ar fi el primul om care s-ar căsători, incapabil fiind de a ține „discursuri frumoase” nevestei sau de a se „îndrăgosti” („nebunește”) de ea... Dar dacă nu-i prea place nici măcar relația sexuală cu plăcerea aferentă (tocmai lui care prin alte părți ridică în slăvi plăcerea!), iar copiii nu prea are de gând să facă, ce rost mai are să se încurce cu vreo căsătorie sau alta?... La o adică, el ar putea trece direct la „curtezane”...

(Despre Aristip, Diogenes ne spune că „[74] Cineva îl ținea de rău că trăiește cu o curtezană, iar el îi puse întrebarea: „Este vreo deosebire între a lua o casă în care mai înainte a locuit multă lume și una în care n-a locuit nimeni?”. Răspunsul fiind „nu” el continuă: „Sau între a te sui într-o corabie în care au călătorit mai înainte zece mii de oameni și una în care n-a călătorit nimeni?” „Nu-i nici o deosebire.” ”²⁴⁴...)

Și pentru că veni vorba de „dragoste”, putem menționa aici, în trecut, faptul că tema de discuție în *Banchetul* lui Kierkegaard este „dragostea și relația dintre bărbat și femeie”²⁴⁵, temă propusă de personajul Constantin Constantius. Acesta considera femeia ca fiind doar o glumă:

„Și e într-adevăr o glumă faptul de a îndrepta categoria morală spre femeie, ținând-o pe aceasta drept țintă a ei, pentru că seriosul nu poate fi niciodată serios când e vorba de femeie, ea nefiind altceva decât gluma însăși.”²⁴⁶

„Femeia nu poate fi bine înțeleasă decât privită prin prisma noțiunii de glumă. Unui bărbat îi revine rolul de a fi și de a acționa în mod absolut, de a exprima absolutul. Femeia se găsește în domeniul relativului. Între cele două ființe, atât de diferite nu se poate exercita nici o interacțiune veritabilă. Această disproporție constituie gluma, intrată în lume o dată cu femeia.”²⁴⁷

Spiritul discursului de mai sus este evident unul glumeț: este tot atâta „absolut” și „relativ” în femeie pe cât este și în bărbat – și chiar dacă între aceste două ființe sunt unele diferențe, de cele mai multe ori, aceste diferențe chiar incită la o „interacțiune veritabilă”...

244 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 110 (II, VIII, 74).

245 Kierkegaard, Sören, 1997, *Banchetul (In vino veritas)*, Editura Universal Dalsi, București, p. 47.

246 *Ibidem*, p. 69.

247 *Ibidem*, p. 68.

(Vasile Conta: [...] „*imaginația ne face să vedem ceea ce așteptăm să vedem, în toate împrejurările și-n toate locurile, unde lucrurile de perceput sunt încâlcite, sau fine, gingașe și greu de prins.*”²⁴⁸)

Chiar dacă Epicur nu pare să fi considerat femeia o „glumă”, se pare totuși că „dragostea”, „sexul”, „căsătoria” și „copiii” nu erau aspecte prea „serioase” („plăcute”) pentru el (nu erau demne de marea lui „înțelepciune”...).

7.2 Copiii

Am văzut că Epicur recomandă ca înțeleptul să nu aibă copii – Rousseau însă, chiar dacă zice el că nu a fost făcut pentru societatea civilizată, a avut grijă, spre deosebire de Epicur, să facă nu unul, nu doi, ci fix 5 (cinci) copii, pe care apoi nu doar că i-a părăsit, dar nu a vrut nici să-i lase în seama mamei și a familiei acesteia, pe motiv că aceasta i-ar fi „răzgâiat”, iar familia ei ar fi făcut din copiii lui niște „monștri”:

*„Totuși este neîndoielnic că, mai mult decât de orice, acest demers mi-a fost dictat de dorința de a le evita un destin de o mie de ori mai rău, și desigur inevitabil pe orice altă cale. Puțin mai nepăsător de-aș fi fost față de ce urmau să devină, ar fi trebuit, în situația dată, cum nu eram în stare să-i cresc eu însumi, să-i las în seama mamei lor, care i-ar fi răzgâiat, și a familiei ei, care ar fi scos din ei niște monștri. La gândul acesta mă cutremur și acuma.”*²⁴⁹

*„Îmi dădusem într-adevăr copiii la Casa Copiilor Găsiți; mai era nevoie de altceva ca să facă din mine un tată denaturat?”*²⁵⁰

Se pare că mai era nevoie de ceva – nu era suficient doar că i-a abandonat, că i-a dat la „Casa Copiilor Găsiți” (de Rousseau prin casa proprie), mai trebuia ca el să nege chiar că ar fi avut vreodată copii: *„În timp ce stăteam la masă, fata cea mai mare, care e măritată și gravidă, s-a apucat să mă întrebe, așa din senin și privindu-mă cu atenție, dacă am avut vreodată copii. I-am răspuns, roșind până-n vârful urechilor, că această bucurie nu mi-a fost hărăzită.”*²⁵¹

Între a nu avea copii deloc, cum recomandă Epicur, și a-i face doar spre a-i abandona, cum a procedat Rousseau, „omul înțelept” poate înțelege și el, ca orice om, pe de o parte,

248 Conta, Vasile, 2001, *Teoria fatalismului*, Editura Librom Antet, București, p. 79.

249 Rousseau, Jean-Jacques, 2006, *Visările unui hoinar singuratic*, Editura Institutul Cultural Român, București, p. 95.

250 *Ibidem*, p. 94.

251 *Ibidem*, p. 47.

necesitatea facerii de copii pentru reproducerea vieții și, pe de altă parte, necesitatea îngrijirii și îndrumării lor, mai ales de către familie, pe parcursul copilăriei și adolescenței lor.

7.3 Politica

Ion Banu: „*Hedonismul Grădinii este egocentric, anticivic; idealul său e o societate amicală an-arhică, apolitică*”²⁵² [...]

Diogenes ne spune că potrivit lui Epicur, înțeleptul „*nu va lua parte la viața politică*”²⁵³, dar că totuși el „*Va face curte unui rege dacă va fi nevoie.*”²⁵⁴.

Pentru cineva care se pare că înțelegea necesitatea încheierii, menținerii și aplicării unui contract/ acord (politic/ social) între oameni pentru a-și proteja reciproc interesele, această respingere a „*vieții politice*” este greu de înțeles și de justificat:

Epicur (în *Maxime fundamentale*): „*31. Justiția naturală este un contract încheiat între oameni cu scopul de a nu se vătăma unii pe alții și a nu fi vătămați de alții.*”²⁵⁵

„*33. Nu există o justiție absolută, ci numai un contract încheiat între oameni, din oarecare teritorii, în relațiile lor reciproce pentru a nu vătăma și a nu fi vătămați.*”²⁵⁶

Rousseau, încerca să-și justifice uneori pornirile sale „anti-civilizație” prin faptul că, după părerea sa, el „nu a fost făcut pentru societatea civilizată”: „*Concluzia pe care pot s-o trag din aceste cugetări este că n-am fost niciodată făcut pentru societatea civilizată, în care totul e constrângere, obligație, datorie, și că firea mea independentă m-a făcut întotdeauna incapabil de înfrânările necesare celui care vrea să trăiască împreună cu oamenii.*”²⁵⁷

Și astfel, Rousseau prefera, uneori, să viseze (la independența sa?) decât să gândească (temeiurile profunde ale dependenței sociale?): [...] „*visarea mă odihnește și mă distrage, gândirea mă obosește și mă întristează; întotdeauna a gândi a fost pentru mine o îndeletnicire anevoioasă și lipsită de farmec.*”²⁵⁸ – chiar dacă în alte împrejurări înțelegea și el importanța „contractului social”:

252 Banu, Ion, 1980, *Filosofia elenismului ca etică*, Editura științifică și enciclopedică, București, p. 75.

253 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 338 (X, 119).

254 *Ibidem* (X, 121b).

255 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 345 (X, 150).

256 *Ibidem*.

257 Rousseau, Jean-Jacques, 2006, *Visările unui hoinar singuratic*, Editura Institutul Cultural Român, București, p. 69.

258 *Ibidem*, p. 71.

„Din clipa când cineva va spune despre treburile publice „ce-mi pasă”? trebuie să socotim statul ca fiind pierdut.”²⁵⁹

Acestor porniri îndreptate împotriva „vieții politice” sau împotriva „societății civilizate” li se poate răspunde, printre altele, că [...] „binele comun e pretutindeni evident și nu cere decât bun-simț ca să fie înțeles.”²⁶⁰

8. Înțeleptul

Diogenes ne transmite că înțeleptul, în viziunea lui Epicur, „Se va îngriji de averea sa și de viitor. Îi va plăcea viața la țară. Va ține piept loviturilor soartei și nu-și va părăsi niciodată un prieten. Va acorda numai atâta atenție reputației sale, cât să nu fie tratat cu dispreț. Se va desfăta mai mult decât ceilalți oameni la serbările publice. Înțeleptul va ridica statui. Îi va fi totuna dacă va avea < avere > sau nu.”²⁶¹

Dacă înțeleptului epicurian chiar „îi va fi totuna dacă va avea < avere > sau nu”, probabil că îi va fi destul de dificil să se îngrijească cum se cuvine „de averea sa și de viitor”. Cât despre faptul că el „se va desfăta mai mult decât ceilalți oameni la serbările publice” probabil că acest lucru se datorează faptului că lui îi plac aceste „serbări publice”, chiar dacă zice el că nu prea dorește să ia parte la „viața politică” (evident publică) – ba mai mult – această dorință de desfătare suplimentară față de ceilalți s-ar putea să fie chiar o compensare inconștientă pentru retragerea lui de la participarea la „serbările publice” specifice „vieții politice”.

(Ion Banu: „La Aristotel, „clasicul”, prietenia e subordonată lui „zoon politikon”. La Epicur, în elenism, prietenia e un substitut al unui zoon „antipolitic”. ”²⁶²)

9. Prietenia

Epicur (în *Maxime fundamentale*): „27. Dintre toate bunurile pe care ni le pregătește înțelepciunea, ca să ne asigure fericirea de-a lungul întregii vieți, cu mult cel mai important este dobândirea prieteniei.”²⁶³

259 Rousseau, Jean-Jacques, 2001, *Despre contractul social sau Principiile dreptului politic*, Editura Mondero, București, p. 103.

260 *Ibidem*, p. 111.

261 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 338 (X, 120a - 121b).

262 Banu, Ion, 1980, *Filosofia elenismului ca etică*, Editura științifică și enciclopedică, București, p. 73.

263 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 344 (X, 148).

Diogenes (despre Epicur): „*Avem o mulțime de mărturii care să dovedească neîntrecuta bunăvoință a filosofului nostru față de toată lumea*”²⁶⁴ [...]

[...] „*bunătatea față de slujitori, dovedită și de condițiile testamentului său și de faptul că și sclavii erau luați ca membri ai școlii, cel mai de seamă dintre ei fiind sus-numitul Mys; și în general, bunăvoința lui față de lumea întreagă.*”²⁶⁵

Epicur se pare că era prietenos cu toată lumea. Și e de remarcat umanitatea lui Epicur, mai ales în modul cum i-a tratat pe sclavi, spre deosebire de alții (a se vedea, de exemplu, cazul lui Aristotel) care au arătat, uneori, față de ei o atitudine nu tocmai demnă de un filosof.

10. Concluzii

Epicurianul Philodemos, în *Papyrus Herculan*, ne spune că:

„*Zei nu sunt de temut,*

Moartea nu trebuie să ne înfricoșeze,

Binele e ușor de dobândit

Răul, ușor de suportat.”²⁶⁶

Printre altele, în legătură cu doctrina lui Epicur, se pot observa următoarele:

„*Moartea*” este ceva și Epicur s-a întâlnit cu ea,

„*zeii*” nu-s chiar nimic, dar sunt doar imaginari,

„*binele*” nu e mereu chiar așa ușor de făcut,

iar „*răul*”, de multe ori, nu e chiar așa de ușor de suportat sau de evitat...

264 *Ibidem*, p. 315 (X, 9).

265 *Ibidem*, p. 315-316 (X, 10).

266 Hadot, Pierre, 1997, *Ce este filosofia antică?*, Editura Polirom, Iași, p. 150.

IV

„Indiferența” stoicilor

0. Precizări introductive

Gândirea stoică este, în prea multe locuri, neclară, contradictorie, incoerentă, superficială și radicalistă, incapabilă de a sesiza nuanțele reale ale vieții. Este obsedată de moarte și de „indiferența” față de viață. De multe ori se află în poziția de a face afirmații absurde sau de-a dreptul ridicole. Prin urmare, dacă în paginile următoare este tratată uneori cu ironie și umor, această atitudine este generată de faptul că filosofia stoică incită, de foarte multe ori, replica umorului filosofic. Iar dacă uneori anumite afirmații stoice sunt aspru criticate, această critică este justificată de faptul că acele afirmații se află în situații relativ departe de orice relație cu realitatea, iar analiza lor critică poate înlătura o eventuală luare în serios a acestor afirmații (/ enunțuri/ opinii/ aforisme), care nu ar putea să ducă decât la rătăcire mentală și suferință fizică.

„Virtutea” (teoretică) propusă de stoici se reduce uneori la viciul „indiferenței”, al nepăsării, al răcelii emoționale, al ignorării mecanismelor reale de manifestare specifice vieții interioare și, respectiv, sociale. Deși se pretinde a fi „în acord cu natura”, singura „natură” cu care ea se află în acord este o natură utopică, retrasă spre o imaginație uneori fabulatorie prin radicalizare, alteori morbidă prin obsesie, uneori resemnată cu indiferența față de lume, alteori entuziasmată spre delirul specific credinței infantile în zei/ zmei... Despărțirile făcute de stoici între „bine” și „rău”, între „interior” și „exterior”, între „ceea ce depinde de noi” și „ceea ce nu depinde de noi”, între „suflet” și „trup” etc. sunt de cele mai multe ori artificiale și/ sau superficiale, respectiv de-a dreptul eronate având de-a face mai mult cu imaginația stoică decât cu realitatea faptelor – de prea multe ori, stoicii văd lumea doar în „alb și negru”, fiind total orbi la prezența copleșitoare a „griului” și „coloratului”.

E de remarcat însă că „indiferența” pe care ei pretind că o susțin (față de cele „indiferente”) este, de cele mai multe ori, pur imaginară – iar „preferința” prin care-și scuză uneori „indiferența” ne arată că ei nu știau prea bine nici ce este o „preferință”, nici ce ar putea la o adică să fie „indiferența”.

„Indiferența” lor este deci, de cele mai multe ori, doar pur teoretică (/ verbală) – ea nu este mai deloc urmărită în practică (interioară și exterioară, psihică și socială), fapt ce ridică întrebarea: – Pentru ce mai aveau nevoie de ea? (– Oare doar pentru ca astfel să li se vadă cât mai limpede incoerența dintre teorie și practică, respectiv dintre vorbă și faptă?...)

1. Virtutea, scopul și folosul

Diogenes Laertios ne spune că „Zenon însuși avea o fire posacă și acră și o față crispată. Era și foarte frugal și, sub pretextul economiei, avea o meschinărie de barbar.”²⁶⁷

Aceste însușiri ale întemeietorului stoicismului (*Zenon din Cition* > 334 – 262 î.e.n.) se văd de multe ori și în gândirea lui, care este cam neșlefuită (uneori „barbară” de-a dreptul) și suficient de „posacă” (necomunicativă, nesociabilă, prost dispusă, morocănoasă) și „acră” încât să i se vadă „crisparea” („încețtarea”) pe tot felul de afirmații care mai de care mai rupte de realitate, cum sunt, de exemplu, cele făcute de el în cartea sa *Republica*:

[...] „în Republica prescrie comunitatea femeilor, iar la două sute <de rânduri> interzice construirea în cetăți a templelor, a curților de judecată și a gimnaziilor, iar în ceea ce privește banii, scrie că nu crede necesar să fie introduși nici în scopul schimburilor comerciale, nici pentru a călători în afară de țară.”²⁶⁸

Probabil că, dorind să înlăture cam toate instituțiile unei societăți, Zenon dorea să se întoarcă la un fel de sălbăticie animalică „naturală”, scopul său declarat fiind „viața în acord cu natura”: „[87] Zenon, în tratatul său Despre natura omului, indică, cel dintâi, drept scop „viața în acord cu natura”, ceea ce e același lucru cu o viață virtuoasă, virtutea fiind scopul către care ne mână natura.”²⁶⁹

Diogenes ne mai spune că „Stoicii cred că primul instinct al animalului este autoconservarea, deoarece natura i l-a dat de la început”²⁷⁰[...] de unde s-ar putea deduce că „acordul cu natura” pentru animale ar fi să supraviețuiască, deoarece supraviețuirea/ autoconservarea ar fi „virtutea” spre care animalele sunt mânăte de către natură „de la început”.

267 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 222 (VII, 16).

268 *Ibidem*, p. 226 (VII, 33).

269 *Ibidem*, p. 237 (VII, 87).

270 *Ibidem* (VII, 85).

Se pare însă că omul era un „animal” cu o „natură” mai specială pentru stoici, deoarece după ei „scopul” se realiza printr-un acord cu „natura umană” („[88] *De aceea, scopul poate fi definit ca o viață în acord cu natura sau, cu alte cuvinte, în acord cu propria noastră natură umană, ca și cu aceea a universului*”²⁷¹[...]) care ar cere „de la început” virtute, și încă nu orice virtute, ci „virtute absolută”, de dorit doar pentru ea însăși și pentru nimic altceva:

*„Virtutea, susțin ei, este o dispoziție armonioasă, un lucru care merită să fie ales pentru el însuși, nu din speranță sau teamă sau vreun alt motiv din afară.”*²⁷²

Ideea că „virtutea” rățăcește singură prin interiorul stoicului fără a avea nici o legătură cu vreun motiv „din afară” este de-a dreptul ridicolă. Virtutea nu este aleasă pentru „ea însăși”, ci pentru că are și ea un folos (mai ales pe „afară”) și acest lucru este subliniat, prin alte locuri, chiar de stoici (probabil din grija de a se contrazice singuri cu succes):

*„[94] Binele, în general, este lucrul care are un folos și mai special, este sau identic, sau ceva apropiat cu folosul. De aici urmează că binele este virtutea însăși și ceea ce participă la virtute în aceste trei sensuri, adică: 1) binele ca izvorul din care provine < un folos, 2) lucrul, în legătură cu care rezultă un folos > , ca fapta conformă cu virtutea, 3) cel prin influența căruia se obține un folos, de exemplu omul bun care participă la virtute.”*²⁷³

Deci pentru stoici binele este cam tot una cu folosul și cu virtutea. Ne întrebăm de ce or mai fi trei cuvinte distincte în dicționar, dacă au același sens? Dar tocmai aici este soluția: nu au același sens. De exemplu, folosul (venitul, profitul, avantajul, beneficiul, câștigul – conform DEX) poate proveni și dintr-o activitate „rea” (ca de exemplu: înșelăciunea, furtul, violența, șantajul etc.), respectiv „vicioasă” (ca de exemplu: „necumpătarea”, riscul (renunțarea la prevedere), nedreptatea, frica etc.) și chiar din tot felul de alte activități care nu sunt asociate în mod explicit cu virtutea sau cu viciul (ca de exemplu – pot fi trase foloase din întâmplare, din noroc etc.). Folosul nu este nici pe departe tot una cu binele și nici cu virtutea. Este însă adevărat că sunt zone de intersecție în care aceste trei concepte pot fi legate unele de altele și tocmai această relaționare ne arată că nici „virtutea”, nici „binele”, nici „folosul” nu sunt de dorit „prin ele însele”, ci mereu în relație cu o

271 *Ibidem* (VII, 88).

272 *Ibidem*, p. 238 (VII, 89).

273 *Ibidem*, p. 239 (VII, 94).

multitudine de alți factori care le influențează manifestarea. (Într-o lume relativă/relaționată nu este loc de absolut, de nerelaționat...)

Virtuțile recomandate de stoici sunt cam aceleași cu cele recomandate de mai toți filosofii greci:

„Dintre virtuți, unele sunt primare, altele, subordonate acestora. Cele primare sunt următoarele: înțelepciunea, curajul, justiția și cumpătarea. Virtuțile subordonate lor sunt: mărinimia, înfrânarea, rezistența, prezența de spirit, hotărârea bună.

Ei numesc înțelepciune știința lucrurilor rele și bune și a celor care nu-s nici rele nici bune; curajul, cunoașterea a ceea ce trebuie ales, a lucrurilor de care ar trebui să ne ferim și a celor care sunt indiferente”²⁷⁴ [...]

[...] *„rezistența, o știință sau o deprindere care ne arată lucrurile în care trebuie să persistăm și în care nu, precum și cele care sunt indiferente [...] hotărârea bună, știința prin care vedem ce să facem și cum să facem, astfel încât acțiunea noastră să fie folositoare.”²⁷⁵*

[...] *„mărinimia este cunoașterea sau deprinderea spiritului, care te face să fii deasupra a tot ce se întâmplă în mod obișnuit, fie rele, fie bune”²⁷⁶ [...]*

Putem observa că pentru stoici mai toate virtuțile sunt definite din perspectiva „discernământului”, a capacității de a diferenția între bine și rău. Însă, de multe ori, ei tind să radicalizeze „binele” și „răul” și să pună aceste aspecte ale realității în niște poziții „absolute” care, de cele mai multe ori, nu se confirmă în realitate. Ceea ce le scapă lor din vedere este „relativitatea” binelui și a răului.

De altfel, când definesc „înțelepciunea” ca fiind știința despre lucrurile „bune”, respectiv „rele”, precum și a celor „care nu-s nici rele, nici bune” le scapă din vedere lucrurile care sunt *și bune, și rele* în același timp (evident nu și sub același raport), categorie sub care se încadrează majoritatea bunelor și relelor cu care se preocupă morala – „bunătatea” și „răutatea” unor aspecte ale realității depind foarte mult de loc, de timp, de împrejurări, de cantitate, de calitate, de modul lor de folosire etc.

„Indiferentul” atrage după el în mod inevitabil starea specifică *„indiferenței”* care se pare însă că nu le este chiar indiferentă stoicilor, ci este chiar bună, din perspectiva lor, lucru care ne arată că *„indiferența”* și *„indiferentul”* sunt mai mult teoretice decât practice

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 238 (VII, 92).

²⁷⁵ *Ibidem* (VII, 93).

²⁷⁶ *Ibidem*.

și că oricum le-am lua ele fie cad sub atributul binelui, fie al răului, fie sub amândouă, dar în nici un caz nu stau în afara „binelui” și a „răului”, respectiv „deasupra” lor cum am văzut că se vrea a fi „mărinimia” stoică – mărinimia fiind după ei o virtute, și virtutea fiind tot după ei un bine, nu are cum să fie deasupra celor bune și a celor rele, din moment ce este un bine (binele nu poate să fie deasupra de el însuși). În plus, a dori „*să fii deasupra a tot ce se întâmplă în mod obișnuit, fie rele, fie bune*”, pe lângă că este o dorință utopică (e ca și cum ți-ai dori să nu mai fii în lume, ci „deasupra” ei, cât timp este evident că tu ești mereu *în ea* și nu *deasupra* ei), dacă ar fi posibilă împlinirea ei, această împlinire ar predispuce la „ieșirea” din lume și nu la implicarea (virtuoasă, bună, folositoare, armonioasă) în ea.

Lucrurile „indiferente” ne sunt indiferente doar din anumite perspective și în anumite momente de timp. În alte contexte temporale și/ sau din alte perspective ele nu mai sunt deloc „indiferente”, ci chiar bune sau rele. Prin urmare, virtutea stoică, văzută ca discernere între bine și rău, între ceea ce le este folositor și ceea ce nu le este folositor, deși în teorie are aerul unui „absolut”, în practică, când se merge spre rădăcinile reale ale acestei virtuți și spre raționamentele și faptele concrete în care ea se poate „întrupa”, se ajunge de fapt la „relativ” (fiindcă ea este mereu relativă la criteriile de apreciere folosite pentru stabilirea a ceea ce este „bine”, „rău”, „folositor” sau „indiferent”).

Criteriile propuse de unii stoici pentru a diferenția binele de rău sunt, printre altele, criteriul armoniei și cel al folosului („astfel încât acțiunea noastră să fie folositoare”).

După cel al armoniei, virtutea este „ceea ce face armonioasă întreaga viață”: [...] „*fericirea constă în virtute, căci virtutea e acea stare a spiritului care tinde să facă armonioasă întreaga viață.*”²⁷⁷. Această apropiere a virtuții de armonie o găsim, anterior stoicilor, și la Pitagora care, conform lui Diogenes, susținea că „*Virtutea este armonie, tot așa-i cu sănătatea, cu orice bun și cu Zeul însuși. Aceasta explică pentru ce pitagoricienii spun că toate lucrurile sunt construite după legile armoniei.*”²⁷⁸

Folosind criteriile armoniei și folosului, stoicii împart diferitele aspecte ale lumii în aspecte bune și aspecte rele, dar și în aspecte „indiferente”.

„Toate bune și frumoase”, dar când să arate efectiv acele lucruri care sunt bune, rele, respectiv „indiferente” se pare că discernământul lor se cam desprinde uneori de realitate...

²⁷⁷ Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 238 (VII, 89).
²⁷⁸ *Ibidem*, p. 272 (VIII, I, 33).

2. Bunurile sufletești

[...] „unele bunuri privesc sufletul, altele sunt exterioare pe când altele nu-s nici sufletești, nici exterioare. Cele dintâi cuprind virtuțile și actele conforme cu virtutea; bunurile exterioare sunt, de pildă: a avea o patrie mândră sau un prieten bun și a te bucura de prosperitatea lor. A fi bun și fericit tu însuși nu intră nici în categoria bunurilor exterioare, nici în a celor sufletești.”²⁷⁹

Deci, conform stoicilor, „binele este virtutea însăși” și „fericirea constă în virtute”, dar totuși, prin nu se știe exact ce minune, „a fi bun” și „fericit” (tu însuși) nu se încadrează în categoria „bunurilor sufletești”, deși „virtutea” (care este binele și fericirea) se încadrează în această categorie...

„A fi bun și fericit tu însuși” nu este deci, după stoici, nici o „virtute” și nici un „act conform cu virtutea”... Dar ce este atunci? Un „viciu”? („Virtutea” opusă acestui „viciu” ar fi aceea de „a fi rău și nefericit tu însuși”...)

Gândirea lor în acest caz pare a fi construită astfel: – „Sunt lucruri interioare/ sufletești și lucruri exterioare, dar mai sunt și lucruri care nu sunt nici interioare, nici exterioare...” – Da?! Care?... – „A fi bun și fericit tu însuși”...

Bunătatea și fericirea stoicilor se plimbă deci aiurea prin spațiul aflat dincolo de „sufletul și exteriorul lor”, prin spațiul „indiferenței spațiale” care nu este nici interior/ sufletesc și nici exterior... (Cam pe unde se află acest „spațiu al indiferenței spațiale” se află și „indiferența morală” a stoicilor – adică doar prin spațiul fanteziei complet rupte de realitate.)

„[96] La fel și cu lucrurile rele, unele sunt de domeniul sufletului, anume viciile și acțiunile pornite din viciu, altele sunt rele exterioare, ca de exemplu: a avea o patrie lipsită de înțelepciune sau un prieten nerod și nefericirea care decurge de aici, altele nu-s nici exterioare, nici sufletești, ca de exemplu a fi tu însuși rău și nefericit.”²⁸⁰

Prin urmare, după stoici, „a fi tu însuși rău și nefericit” nu are nici o legătură cu „viciile și cu acțiunile pornite din viciu”, pentru că se pare că pentru ei acestea („viciile”) sunt „chestii sufletești” pe când răutatea și nefericirea (lor) nu sunt „chestii sufletești”... Tare!...

Vedem astfel că în mintea stoicilor cam orice e posibil să se întâmple: inclusiv ca un „suflet” să fie „vicios” fără ca să fie „rău” și „nefericit” (el însuși)...

279 *Ibidem*, p. 239 (VII, 95).

280 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 239 (VII, 96).

Dacă ne-am „lămurit” în legătură cu ce sunt „bunurile sufletești” și cele „exterioare”, respectiv cele de tip „fantomă” (ne-sufletești și ne-exterioare), să vedem acum abordarea „bunurilor” din perspectiva „scopurilor” și a „mijloacelor”:

„Bunurile sunt fie scopuri, fie mijloacele acestor scopuri sau, în același timp, scopuri și mijloace. Un prieten și foloasele pe care le avem de la el sunt mijloace către bine, în timp ce încrederea, noblețea sufletului, libertatea, încântarea, bucuria, lipsa de durere și orice act virtuos sunt, prin natura lor, scopuri.

<Virtuțile> spun ei, sunt bunuri de natura mijloacelor și de natura scopurilor. Pe de o parte, în măsura în care ele aduc fericirea, ele sunt mijloace și, pe de altă parte, în măsura în care desăvârșesc această fericire și sunt parte din ea, ele sunt scopuri.”²⁸¹

Mai întâi e de remarcat că nu sunt listate între „bunuri” bunurile care „nu sunt nici scopuri, nici mijloace” („bunurile indiferente la scopuri și mijloace”), ceea ce este un progres notabil (pentru stoici)...

Apoi e de observat că apar „bunurile” care sunt și scopuri, și mijloace... adică bunurile reale – ceea ce de asemenea este un progres... Este evident că orice bun se încadrează doar în această categorie – că judecat din anumite puncte de vedere el poate fi un scop și din alte puncte de vedere poate fi un mijloc. De exemplu, deși stoicii își consideră prietenii doar ca „mijloace” (prietenul stoicului „este un mijloc” către „bine”), ei ar putea foarte bine să-i considere și ca „scop” la un moment dat. La fel, „încrederea”, „libertatea”, „actele virtuozitate” pot fi deopotrivă și scopuri de atins (întărit, dezvoltat) și mijloace de folosit pentru atingerea altor scopuri (nu doar scopuri cum le consideră stoicii)...

La fel cum o virtute oarecare (cumpătarea, prudența...) poate fi și mijloc, și scop, tot așa și „prietenia” sau „libertatea” pot fi și ele „*bunuri de natura mijloacelor și de natura scopurilor*”...

Împărțirile stoice de mai sus sunt deci relativ arbitrare și forțate și astfel îi duc pe stoici la a face afirmații ca cele de mai jos:

„La fel cu relele, unele sunt scopuri, altele mijloace [...] Dușmanul tău și răul ce ți-l face sunt mijloace; consternarea, umilirea, sclavia, tristețea, disperarea, supărarea prea mare și orice acțiune vicioasă sunt scopuri.”²⁸²

Oare pentru cine sunt „scopuri” tristețea, disperarea, sclavia și „supărarea prea mare”?

281 *Ibidem* (VII, 96-97).

282 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 239 (VII, 97).

Pentru stoici? Scopul lor în viață este să fie triști și în sclavie? Să întristeze pe alții și să-i ducă în sclavie?...

Oricum ar fi, se pare că tristețea nu poate fi „scop” decât pentru stoic (pentru el însuși), deoarece „răul ce i-l face dușmanul său” nu este un scop, din perspectivă stoică (din nici un punct de vedere), ci doar un „mijloc”...

Să lăsăm însă aceste „lămuriri” (în nevoie de lămurire) și să trecem la alte confuzii stoice: *„În general, există bunuri sufletești amestecate, de exemplu: faptul de a avea copii reușiți sau a avea o bătrânețe fericită.”*²⁸³

Deci copiii (reușiți), după ce s-au născut, au reușit performanța de a deveni din „bunuri” exterioare exact „bunuri sufletești” și încă unele „amestecate”... Cu ce? Cu o „bătrânețe fericită”! Deci „a fi fericit” el însuși (cel puțin la bătrânețe) a ajuns până la urmă pentru stoic un bun sufletesc (puțin „amestecat”, dar în esență, totuși, un „bun sufletesc”), deși lui i se părea la un moment dat (probabil prin „rătăcirile tinereții”) că nu ar fi. Se pare însă că la bătrânețe le-a venit „mintea la cap” și fericirea în „suflet” chiar și stoicilor... Dar să vedem ce mai ziceau ei prin „tinerețe” (probabil pe la „grădiniță”):

*„[98] Dintre bunurile sufletești, unele sunt deprinderi, altele dispoziții, pe când altele nu sunt nici deprinderi, nici dispoziții. Virtuțile sunt dispoziții, în timp ce realizările profesionale sunt deprinderi, iar acțiunile, ca atare, nu sunt nici una, nici alta.”*²⁸⁴

Realizările profesionale (de exemplu, o casă pentru zidar sau o carte pentru scriitor) ne-am aștepta să fie (măcar o parte din ele) bunuri „exterioare”, dar iată-le și pe ele (doar?) „bunuri sufletești”. Inițial „bunuri sufletești” erau doar „virtuțile” și „actele conforme cu virtutea”, dar aici au devenit „bunuri sufletești” toate „acțiunile, ca atare” (chiar dacă zic stoicii că ele nu sunt nici „deprinderi”, nici „dispoziții”).

Deci, după „capul” stoicilor, virtuțile nu sunt, sub nici un chip, „deprinderi”, ci doar „dispoziții”, dar ele nu sunt nici „acțiuni, ca atare”, deoarece acestea (chipurile) nu pot fi nici „deprinderi” (acțiuni deprinse, ca de exemplu: mersul, scrisul, vorbitul etc.) și nici „dispoziții” (orice ar mai fi și ele pentru stoici)... Ce noroc însă pe ei că „acțiunile, ca atare,” sunt bunuri sufletești și că *„Orice bun sufletesc, spun ei, este oportun, obligatoriu, profitabil, folositor, comod, frumos, avantajos, merită a fi dorit și drept.”*²⁸⁵...

283 *Ibidem* (VII, 98).

284 *Ibidem*.

285 *Ibidem* (VII, 99).

3. Binele, răul, indiferentul și preferabilul

Pentru stoici „Dintre lucrurile existente unele, spun ei, sunt bune, altele rele, iar altele nici bune, nici rele. Bunurile sufletești cuprind virtuțile prudenței, justiției, curajului, cumpătării și celelalte, pe când opusele lor sunt rele, anume imprudența, injustiția și celelalte.

Sunt nici bune, nici rele acele lucruri care nici nu folosesc, nici nu dăunează unui om, ca viața, sănătatea, plăcerea, frumusețea, forța, bogăția, gloria, noblețea și contrariile lor: moartea, boala, durerea, urâtenia, slăbiciunea, sărăcia, lipsa de glorie, originea modestă și cele asemănătoare cu acestea, cum afirmă Hecaton în lucrarea Despre scop în cartea a VII-a, și Apollodoros în Etica sa, ca și Chrysippos; căci ei spun că aceste lucruri de care am vorbit nu sunt bunuri, prin ele însele, ci din punct de vedere moral, sunt indiferente, deși intră în specia lucrurilor de preferat”²⁸⁶ [...]

Criteriul propus mai sus pentru diferențierea binelui de rău este „folosul”, respectiv „dauna” și acesta nu e un criteriu rău – aplicarea lui de către stoici îi scoate însă pe aceștia total în afara sferei raționalului... Cum adică sănătatea și plăcerea nu-i folosește omului (în nici un fel)? Și cum adică boala și slăbiciunea nu-i dăunează (în nici un fel)?...

Și dacă virtuțile sunt bune, deoarece sunt folositoare, la ce sunt ele folositoare, dacă nu la păstrarea și întărirea sănătății, la protejarea și armonizarea vieții, la obținerea plăcerii și fericirii, a forței și a frumuseții? Dacă acestea (sănătatea, viața...) i-ar fi indiferente stoicului, i-ar fi indiferent și folosul/ câștigul/ avantajul obținut prin dobândirea lor și, prin urmare, i-ar fi indiferente și „virtuțile” care îl ajută să dobândească acest folos „indiferent” (care nu este folositor pentru el). Ce să mai facă el cu „virtuțile” folositoare, dacă ele, până la urmă, nu sunt folositoare, ci „indiferente” (ducând la obținerea unor „foloase indiferente”).

Dacă viața, sănătatea, forța, slăbiciunea, moartea, boala i-ar fi cu adevărat indiferente stoicului (adică, dacă prin absurd, conform criteriilor lui de discriminare, nici nu i-ar folosi cele considerate, îndeobște, „folositoare” și nici nu i-ar dăuna cele considerate, de mai toată lumea, „dăunătoare”), atunci prudența, cumpătarea, curajul, justiția i-ar deveni și ele în mod automat indiferente, deoarece astfel ele devin lipsite de consistență internă și de scop de manifestare clar și precis delimitat – ele ar rămâne astfel doar cuvinte goale de conținut, în lipsa legăturilor directe și indirecte pe care ele le au cu starea de sănătate, cu

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 240 (VII, 101-102).

protecția și dezvoltarea vieții, cu evitarea morții și a bolii, cu asigurarea celor necesare existenței ș.a.m.d.

Și apoi de ce să „prefere” stoicul ceva ce îi este „indiferent”? Pentru că preferă indiferența? Dar dacă preferă indiferența față de bine sau față de rău, el ar trebui să le prefere pe cele „indiferente” față de „virtute” sau de „viciu”...

Se pare că pentru mintea stoicului „indiferența” (apatia, indolența, nepăsarea, delăsarea, dezinteresul, insensibilitatea) față de „indiferente”, deși îi este teoretic indiferentă (fără importanță, neînsemnată, fără nici un interes pentru el), „intră în specia lucrurilor de preferat” transformându-l astfel într-un „indiferent” (nepăsător, apatic, indolent, nesimțitor) căruia totuși îi pasă de cele „indiferente”, pentru că le „preferă” (le dă întâietate, le consideră mai bune decât pe altele, ține mai mult la ele, le consideră mai valoroase și mai importante decât pe altele).

A prefera înseamnă conform DEX a considera pe cineva/ ceva mai bun, a-l aprecia mai mult decât pe un altul, (și astfel) a-i da întâietate față de un altul – ori astfel înțelege „preferința” presupune nemijlocit judecată valorică și morală, presupune discriminarea dintre bine și rău, presupune implicarea și nu apatia, simțirea și nu nesimțirea, sensibilitatea și nu insensibilitatea, interesul și nu dezinteresul, acțiunea energică și nu indolența, grija și nu nepăsarea – adică „preferința” (prin caracteristicile ei specifice: implicare, simțire, sensibilitate, interes, acțiune, grijă), prin definiție, se cam opune indiferenței (apatiei, nesimțirii, insensibilității, dezinteresului, indolenței, nepăsării).

A spune despre unul și același lucru, în același timp și sub același raport că îți este și „indiferent” și „preferat” e aproape ca și cum ai spune, din aceeași perspectivă, că el este și „bun” și „rău”.

Nu poți să „preferi” un lucru, dacă nu-l găsești ca fiind mai valoros, mai important și mai bun decât pe un altul (dintr-un punct de vedere sau din altul) – dar el ca să fie „mai bun” trebuie să fie mai întâi „bun” (și nu „indiferent”).

Stoicul vrea însă să funcționeze cu mintea confuză, fără a diferenția cum se cuvine între „preferință” și „indiferență” și ajunge astfel, de exemplu, „să-i fie indiferent ce mănâncă, dar să prefere merele față de pere sau prune”...

Mintea lui funcționează teoretic pe principiul „*mi-e indiferent, dar nu chiar...*” (a se citi „mi-e indiferent, dar nu mi-e indiferent”...). Această „*indiferență-nu-chiar-indiferență-ci-preferință*” nu mai are nimic de-a face cu indiferența și aproape totul cu preferința.

„Indiferența” lor (față de sănătate, viață, boală, moarte...) se dovedește a fi doar una fictivă, imaginară, introdusă în doctrina lor, doar pentru a-și crea singuri contradicții mentale inutile.

„Mai departe ei susțin că nu poate fi considerat ca bun lucrul pe care poți să-l folosești și în bine și în rău, or bogăția și sănătatea pot fi folosite și spre bine și spre rău.”²⁸⁷

Argumentul de mai sus nu are consistență. Oare „prudența”, „curajul” și „justiția” nu pot fi folosite și ele și spre „bine”, și spre „rău” (dintr-un punct sau altul de vedere)? Cel ce înțelege că „binele” este relativ înțelege că în lume nu există nici un „bine absolut” care să fie „bun” după toate criteriile posibile de judecată. Orice există („virtute”, „viciu”, „acțiune”, „folos” etc.) poate fi considerat ca fiind „bun” dintr-un punct de vedere și „rău” din alt punct de vedere.

Și oricum, bogăția și sănătatea nu pot fi folosite „și spre bine, și spre rău”, în același timp și sub același raport (după aceleași criterii de judecată), astfel că ele sunt bune dintr-o anumită perspectivă și rele din altă perspectivă – la fel ca „virtuțile” sau ca „viciile”...

Marc Aureliu (*Marcus Aurelius Antoninus Augustus* > 26 aprilie 121 e.n. – 17 martie 180 e.n.) susținea că: *„Moarte și viață, cinste și necinste, durere și plăcere, bogăție și sărăcie, de toate lucrurile acestea pot să aibă parte fără deosebire, atât oamenii buni, cât și cei răi, căci ele nu sunt în sine vrednice nici de cinste, nici de ocară, adică, în realitate, nu sunt nici bune, nici rele.”²⁸⁸*

„Argumentul” de mai sus, redus la esența lui, arată astfel: din moment ce „atât oamenii buni, cât și cei răi,” „pot să aibă parte” atât de „bine” (dacă viața, cinstea, plăcerea și bogăția nu sunt „bune”, atunci ce este bun?), cât și de „rău” (dacă moartea, necinstea, durerea și sărăcia nu sunt „rele”, atunci ce este rău?), înseamnă că lucrurile bune și cele rele „nu sunt în sine vrednice nici de cinste, nici de ocară, adică, în realitate, nu sunt nici bune, nici rele.” (Pe scurt: „Dacă omul („bun” sau „rău”) poate avea parte de lucruri bune și rele, „înseamnă” că lucrurile respective nu sunt nici bune, nici rele”!?).

Sau altfel formulat: „Din moment ce și oamenii albi și cei negrii pot vedea și culoarea albă și pe cea neagră „înseamnă” că aceste culori nu sunt nici de natura albului și nici a negrului...”

²⁸⁷ Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 240 (VII, 103).
²⁸⁸ Aureliu, Marc, 2006, *Către sine însuși*, Editura Vestala, București, pp. 49-50 (II, 10).

Ce are una cu alta? Pentru că un om („bun” sau „rău”) poate avea parte și de „bine”, și de „rău” asta nu înseamnă că „binele” de care el are parte nu este „bine” și nici că „răul” nu este „rău” (dintr-un punct sau altul de vedere)... Din cauza faptului că ceea ce este bun dintr-un punct de vedere este rău din alt punct de vedere nu înseamnă că nu există bine și rău, ci doar că acestea sunt relative mereu la un criteriu oarecare de evaluare...

Neprecizarea clară a sensului unor cuvinte duce doar la jocuri gratuite cu vorbele și cu argumentele, adică doar la sofisme și paralogisme neatente la principiile discursului logic...

Dacă un „om rău” poate să aibă parte de „binele” pe care, de exemplu, i-l poate face o mâncare gustoasă (când îi e foame) sau un pahar cu apă curată (când îi e sete), asta înseamnă, după mintea lui Aureliu, că nici mâncarea, nici apa nu sunt „bune” pentru omul cu pricina?

Și apoi ce înseamnă pentru Aureliu un „om rău”? Un om care face „răul” tot timpul, din orice perspectivă imaginabilă, adică un „rău înrăit în mod absolut” – un „răutăcios angajat cu normă întreagă care face și ore suplimentare și care de fapt nu ia nici o pauză de la serviciul răului”... și care, în plus, nu poate face binele nici măcar din greșeală – un „rău-făcător” care nu face pauze și nu cunoaște „binele” sub nici o formă?... Dar un „om bun”?... Unul care orice ar face e „bine” (indiferent de ceea ce face și din ce perspectivă e judecat „binele” lui)?

Omul prin natura sa este și bun, și rău, nu în același timp și sub același raport, dar natura sa morală cuprinde în ea ca potențialitate și binele, și răul – iar această potențialitate este actualizată la un moment dat, mai mult sau mai puțin, spre o direcție sau spre alta – dar nici un „om bun” nu este bun în mod absolut și nici un „om rău” nu este „răul absolut” – iar a nu înțelege relativul moralei și nuanțele vieții este doar a te pierde în sofisme și paralogisme care fie îți demonstrează „răutatea” (relativă), fie „prostia” (relativă)...

Stoicul Epictet (55 – 135 e.n.) susținea că „3. Dacă vrei să fii bun, convinge-te mai întâi că ești rău.”²⁸⁹... Oare, după stoici, „bunătatea” izvorăște din „răutate” („convingerea că ești rău”)?... Poate un om care s-a convins pe sine că este „rău” de felul său (care este convins de „răutatea” sa) să facă „binele”? (Să facă altceva decât acțiunea „naturală” („răul”) ce izvorăște din ceea ce el este convins că este (anume, „răutate”)?...

289 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, București, p. 38 (Epictet, *Fragmente*, 3).

Pe aceeași „logică” stoică oare cel care se convinge că este bun, datorită acestei convingeri, se va apuca imediat să voiască să fie rău?... Ce are una cu alta? Ce legătură directă, suficientă și necesară, este între „convingerea” că e noapte și „dorința” să fie zi? (Convingerea că e noapte poate coexista și cu dorința să fie în continuare noapte...) Iar dacă unii ar zice că nu poți să-ți dorești decât ceea ce ești convins că nu ai, li se poate răspunde că poți foarte bine să-și dorești să ai în continuare ceea ce deja ai...

Afirmația lui Epictet pare a fi construită pe „logica” următoare: „Dacă vrei să fii rău, convinge-te mai întâi că ești bun!”... adică incită la o confuzie inutilă între „bine” și „rău”.

Convingerea vine de obicei de la niște observații și argumente solide: cel care e convins că e bun are probabil și „argumente” pentru a-și susține această convingere, printre care, la loc de cinste, cu siguranță se află și „facerea de bine” făcută în trecut și mai ales în prezent – oricum nu în viitor – el este convins (acum) că este bun (acum) și nu e convins că va fi bun cândva...

Prin urmare, cel care vrea să fie bun și în viitor trebuie să înceapă să fie bun în prezent și să constate că este bun prin efectele bune (interioare și exterioare) pe care le produc gândurile și acțiunile sale – și pornind de la aceste efecte să se convingă că este bun și să facă în continuare binele...

Dacă însă va încerca să se convingă că este „rău” (cum sugerează Epictet), va trebui să-și aducă „argumente” pentru susținerea unei astfel de convingeri și astfel va fi tentat „să facă răul” spre a se convinge că este rău...

Precizarea cât de cât corectă ar fi, în acest caz, următoarea: „Constată (în loc de „convinge-te”) că ești „rău” (în raport cu anumite ființe, situații, aspecte, în anumite momente specifice de timp) prin constatarea efectelor negative ale acestei „răutăți” (durere, suferință...) și apoi dorește-ți să fii bun și să faci „ce e bine” pentru a obține astfel efectele pozitive ale facerii de bine (plăcere, liniște, fericire, relaxare, mulțumire...)”.

Epictet continuă însă cu exprimările sale confuze:

„71. Când te năpustești cu amenințări și violențe împotriva cuiva, adu-ți aminte să-ți spui că ești totuși bun. Nu vei mai săvârși nici o brutalitate și vei trăi viața fără muștrări de conștiință, fără să dai socoteală cuiva.”²⁹⁰

²⁹⁰ Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, București, pp. 48-49 (Epictet, *Fragmente*, 71).

Aici Epictet încearcă oare să se convingă că „este bun” ca „să devină bun”? (Și nu cum ne spunea mai înainte (*Fragmente*, 3) – să se convingă că „este rău” ca „să devină bun”?)

Oare el zice că atunci când ești „rău” (cuprins de amenințări, violențe și năpustiri) „să-ți spui că ești totuși bun” (în acele momente)?...

Până la urmă se pare că stoicului Epictet îi este „indiferent” ce încearcă să se convingă – dacă se convinge că e „rău”, e bine, dacă se convinge că e (totuși) „bun”, iarăși e bine...

Orice convingere ar adopta se pare totuși că el cam încearcă să facă lucrurile oarecum pe dos: fiind relativ „indiferent” (față de „bine” și „rău” – adică în starea în care nu este „nici bun” (ci doar vrea să fie bun), „nici rău” (nu e convins că este rău)) el încearcă să se convingă că este „rău” ca să devină „bun” și fiind „rău” încearcă să se convingă că este „bun” ca să devină „bun” (și să nu-și facă un rău brutal conștiinței sale) în loc să constate realitatea specifică unui moment dat (că e „rău” sau „bun”) în funcție de efectele resimțite și apoi să ia măsurile ce se impun spre schimbarea acestor efecte prin schimbarea acțiunilor din care ele au rezultat (dacă acest lucru este posibil).

La Epictet se observă, astfel, tendința de a nu diferenția foarte clar între emoții, dorințe, raționamente (convingeri) și percepții (constatări)... Omul poate să-și simtă emoțional „răutatea”, poate să-i constate perceptiv efectele și poate să-și dorească „bunătatea” (specifică unor raționamente corecte concretizate în acțiuni „bune”) fără ca aceste aspecte să se excludă unele pe altele, dar și fără ca ele să se suprapună în mod nediferențiat și confuz, precum în cazul celui care privește superficial și în grabă realitatea psihică și fizică în care se manifestă...

4. Înțelesuri ale indiferenței și indiferentului

„Termenul „indiferent” are două înțelesuri: primul arată lucrurile care nu contribuie nici la fericire nici la nenorocire, ca bogăția, gloria, sănătatea, forța și cele asemănătoare, căci e cu puțință să fii fericit și fără acestea.”²⁹¹

„În cu totul alt sens sunt numite „indiferente” lucrurile care nu sunt de natură a stârni nici dorința și nici aversiunea, de exemplu faptul că numărul firelor de păr de pe cap e par sau impar, sau că ții degetul drept sau îndoit.”²⁹²

291 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 240 (VII, 104).
292 *Ibidem*, pp. 240-241 (VII, 104).

„Dar nu în acest sens lucrurile menționate au fost numite indiferente ele fiind foarte capabile să excite [stârnească] dorință [înclinație] sau aversiune. De aceea dintre acestea din urmă unele sunt preferate, altele respinse, în timp ce indiferența în celălalt sens nu permite nici un motiv nici pentru alegere și nici pentru evitare.”²⁹³

Dacă poziția degetului nu ar stârni nici o dorință, el ar rămâne în aceeași poziție tot timpul.

Apoi, dorința în general are o întindere care tinde spre infinit, astfel că în circumstanțe potrivite ea poate să-și dorească cam orice – mai ales că e destul de simplu să ai dorințe (mai greu e să le pui în practică).

Cât despre faptul că „sănătatea” sau „forța” (puterea fizică, intelectuală, familială, economică, politică, religioasă, armată...) nu contribuie la „fericire” și că e posibil să fii fericit în „sărăcie lucie” (cauzatoare de foamete, disconfort termic etc.) și în „slăbiciune” sau „boală” numai un stoic ar fi capabil să spună și să creadă (uneori) așa o absurditate... El practic zice astfel că el poate fi fericit când este nefericit, că e zi când e noapte și altele de acest gen...

Termenul „indiferent” poate avea o grămadă de alte înțelesuri (nu doar două) în funcție de cum e judecat după un criteriu sau altul (de exemplu, din perspectiva importanței funcționale a ceva pentru desfășurarea unei acțiuni specifice... sau al însemnătății cuiva în devierea cursului probabil al unei acțiuni, sau al valorii asociate unui lucru după un criteriu specific, sau al impulsului exterior pe care ceva ni-l transmite spre a acționa într-o anumită direcție ș.a.m.d.). Indiferent însă de „sensurile” pe care cuvântul „indiferent” le poate lua dintr-o perspectivă sau alta, în el rămâne un mare miez de „indiferență” care nu prea poate să se suprapună peste „sănătatea proprie” a stoicului sau a membrilor familiei sale sau peste poziția degetelor mâinii lui atunci când desfășoară o acțiune sau alta urmărind un scop și nu altul.

„Dintre lucrurile indiferente, după cum spun ei, unele sunt „preferate”, altele „respinse”; acelea care au valoare sunt „preferate” în timp ce acelea care au o nedemnitare sunt „respinse”.”²⁹⁴

În ambele sensuri în care stoicii înțeleg termenul de „indiferent” (fie ca ceva „care nu contribuie nici la fericire, nici la nenorocire”, fie ca ceva „care nu stârnește nici dorință,

293 Laetius, Diogenes, *Lives of the Eminent Philosophers*, VII, 104-105

(ebook, http://en.wikisource.org/wiki/Lives_of_the_Eminent_Philosophers/Book_VII#Zeno).

294 Laetius, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 241 (VII, 105).

nici aversiune”) sănătatea, viața, bunăstarea materială etc. nu au cum să le fie „indiferente”, dar din motive doar de ei știute continuă să le numească așa, deși le „preferă” pe unele (în mod „indiferent”) și le „resping” pe altele (tot așa de „indiferent”).

E drept că recunosc că din perspectiva „dorinței și aversiunii” indiferentele nu le sunt indiferente, pentru că le stârnesc dorință sau aversiune și că astfel ele devin preferate (dorite) sau respinse, dar tot ei susțin că „*indiferența în celălalt sens nu permite nici un motiv nici pentru alegere și nici pentru evitare*” (celălalt sens al indiferenței/ indiferentului fiind cel în care lucrurile „*nu contribuie nici la fericire, nici la nenorocire*”), chiar dacă ei *aleg* să prefere/ dorească ceva care cred ei că nu contribuie cu nimic nici la fericirea, nici la nenorocirea lor... Dar de ce preferă ei ceva care nu „contribuie cu nimic la fericirea lor” în locul a ceva care, de exemplu, ar contribui cu ceva la această fericire?

(Stoicismul constituie un exemplu perfect despre cum și-au creat unii tot felul de probleme absurde, ridicole și total inutile, care erau extrem de ușor de evitat cu un mic efort de gândire coerentă, atentă la detalii și la realitate...)

„[106] *Astfel din categoria lucrurilor preferate fac parte [...] calitățile trupești: viața, sănătatea, forța, constituția bună [...] iar din sfera lucrurilor exterioare: bogăția, gloria, noblețea și cele asemănătoare.*”²⁹⁵

Se vede astfel că stoicilor le este „indiferentă” sănătatea, dar că nu le e chiar așa de indiferentă, fiindcă o preferă și că le este indiferentă-dar-nu-chiar-indiferentă-ci-de-fapt-chiar-preferabilă bogăția... – sau altfel spus, că ei preferă să prefere ceva decât să nu prefere nimic (adică decât să prefere indiferența față de orice preferință). Și se mai vede că ei astfel preferă (doar verbal) indiferența/ indiferentul, dar nu sunt deloc indiferenți (practic) la preferință (adică, cum ar veni, că doar vorba e de ei – cel puțin în ce privește mult trâmbițata lor „indiferență”). Toată „doctrina” lor („indiferentă”) se reduce astfel la sintagma „mult zgomot pentru nimic”...

295 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 241 (VII, 106).

5. „Fără diferență”?

Termenul „indiferent” (gr. *adiáforos/ αδιάφορος* < *a* – fără, *diáforos/ διάφορος* – diferit, divers, variat >), f. pl. „indiferente” (gr. *adiáfora/ ἄδιάφορα*, < *a* – fără, *diáfora/ διάφορα* – diferență, variație >), vine din lat. *indifferens* (/ *indifferentia* < pref. *in* – fără, lipsit de; *differentia* – diferență >) și se opune oarecum „diferenței” (din lat. *differens* – diferit și lat. *differentia* – diferență, deosebire).

Între „indiferență” (gr. *adiaforía/ αδιαφορία* < *a* – fără, *diaforía/ διαφορία* – diferență >, lat. *indifferentia*) și „diferență” (gr. *diaforía/ διαφορία*, lat. *differentia*) – deosebire, distincție, neasemănare – există deci și următoarea diferență: „diferența” face diferențe/ deosebiri/ distincții în timp ce „indiferența” nu prea face diferențe!

Indiferența înțelege ca însemnând „fără diferență” – *a_diaforía/ in_differentia* (prefixul „in” jucând în acest sens un rol similar precum cel pe care îl joacă în cuvinte precum „intoleranță”, „inaccesibil”, „incoerent”, „inconsistent”, „inutil” sau „indivizibil”) poate căpăta în funcție de context tot felul de sensuri – de exemplu, „indiferența la folos” înțelege etimologic ca „fără diferență” (*a_diaforía/ in_differentia*) față de folos poate însemna, pe de o parte, însuși folosul (ceea ce nu se distinge de el) și, pe de altă parte, ceva care nu aduce un folos cuiva (dintr-o perspectivă sau alta), dar poate însemna și un refuz de a face o diferență între cele „folositoare” și cele „nefolositoare”.

Indiferent însă de sensurile „indiferenței(-fără-diferență)” și ale „indiferentelor(-nu-chiar-indiferente)” viața, sănătatea, bogăția, respectiv moartea, boala, sărăcia... nu sunt „indiferente” în raport cu folosul sau cu fericirea, din foarte multe puncte de vedere („indiferentele” lor nu-i lasă „indiferenți” nici măcar pe stoici.)

De cele mai multe ori, cel „indiferent” (față de cele „indiferente”) este deci doar cel care nu prea face diferențe, distincții, deosebiri clare și exacte. Incapacitatea lui de a diferenția este cam tot una cu incapacitatea lui de a discrimina (a deosebi, a separa, a diferenția, a distinge, a discerne). Ori, cel indiferent (față de „indiferente”), dacă nu e capabil să facă deosebiri atente și detaliate, nu poate distinge corect nici între bine și rău, iar cel care distinge între acestea două nu mai este indiferent („fără diferență”), pentru că e capabil și dornic să facă deosebiri și diferențieri detaliate și precise (de exemplu, între ceea ce contribuie la „fericire”, respectiv la „nenorocire” sau între „ce este folositor” și „ce nu este folositor”, la un moment dat).

6. *Binele și non-binele („răul”)*

De aceea, cel puțin din această perspectivă etimologică, cel care diferențiază între bine și rău nu mai poate fi indiferent față de nici un element al mulțimii faptelor asupra cărora el își aplică capacitatea de diferențiere în legătură cu „binele” și cu „răul” luat de el în calcul.

De exemplu, cel care diferențiază binele de rău din perspectiva „folosului” (sau obținerii „fericirii”) nu poate obține, pe de o parte „bune”, pe de altă parte „rele” și pe a treia parte „indiferente” față de „bine” și de „rău” – cel puțin nu mai mult decât cel care chemat fiind să diferențieze în cadrul fructelor (din perspectiva „folosului merelor”) între mere și non-mere mai găsește printre fructe și „indiferente” față de mere și non-mere – ceva fructe care nu sunt nici mere, nici non-mere...

Între „bine” și „rău” („non-bine”) nu e același raport ca cel dintre mere și *pere* – în cazul cărora, cel chemat să diferențieze între ele mai poate găsi și alte fructe care nu sunt nici mere, nici pere. Între „bine” și „rău” („non-bine”) raportul este precum cel dintre mere și *non-mere*, iar non-merele cuprind orice alte fructe, altele decât merele. (Dacă, din perspectiva aceluiași timp și aceluiași raport, „răul” nu este considerat ca fiind „non-binele” (ca fiind ceea ce se opune „binelui” și ceea ce îl exclude), atunci printre „rele” ar putea fi găsite cu ușurință o mulțime de „bune”, fapt ce ar duce doar la crearea unor confuzii relativ inutile între „bine” și „rău”.)

La fel, cel chemat să distingă/ diferențieze între „rău” („non-bine”) și „bine”, folosind criteriul „folosului” sau al „fericirii”, obține, pe de o parte, bunuri folositoare, respectiv care îi aduc fericirea (cele „bune”) și, pe de altă parte, bunuri non-folositoare („nefolositoare”), respectiv care nu îi aduc fericirea (cele „rele”/ „non-bune”)...

Cele considerate de stoici „indiferente”, după criteriul folosului, sunt de fapt fie folositoare (la o analiză mai atentă unele din ele (sănătatea, bogăția...) putând să le aducă un „folos oarecare”...), fie non-folositoare („nefolositoare”). În categoria celor care nu aduc folos se află nu doar cele care odată folosite produc pagubă, ci și cele care nu pot fi folosite deloc pentru obținerea folosului urmărit la un moment dat.

(Non-folositoarele („nefolositoarele”) cuprind și indiferentele față de folos și pe cele care disprețuiesc folosul, și pe cele care îl urăsc, și pe cele care iubesc dauna, și pe cele care doresc răul și viciul, și orice altceva în afară de cele considerate că aduc folos...)

Chiar și când stoicii folosesc două criterii de diferențiere (de exemplu, *folosul* și *dauna*) ei nu au practic cum să ajungă la „indiferente” – din perspectiva folosului (judecat în

același timp, sub același raport) lucrurile sunt fie folositoare, fie nefolositoare (non-folositoare); din cea a daunei, sunt fie dăunătoare, fie nedăunătoare (non-dăunătoare).

Apoi, „nefolositoarele” nu sunt tot una cu cele „dăunătoare” (printre nefolositoare se află și nedăunătoare, nu doar dăunătoare) și nici „folositoarele” nu sunt tot una cu „nedăunătoarele” (printre „nedăunătoare” se află nu doar lucruri „folositoare”, ci și lucruri „nefolositoare”, dintr-un anumit punct de vedere).

La fel e și cu criteriul fericirii – aplicat, el ar împarte lucrurile (/ ființele/ acțiunile) în cele care produc fericire și cele care nu produc fericire (respectiv, în cele care sunt „fericite” și cele care sunt „non-fericite”/ „nefericite”) – în categoria celor care nu produc fericire se află deopotrivă și cele care produc suferință, și cele care nu produc suferință, dar nu produc nici fericire (în categoria celor „non-fericite” se află deopotrivă și cele „suferinde”, și cele care nu sunt nici „fericite”, nici „suferinde”...).

Adică, împărțirea în bine și rău (non-bine) făcută după același raport/ criteriu (și în același timp) nu mai lasă loc pentru apariția, în urma împărțirii, a ceva care să nu fie nici bine, nici rău (non-bine) – „indiferentele” sunt fie rele, pentru că nu produc binele (sunt ne-bune, nu sunt bune), fie bune, pentru că nu produc răul (nu sunt rele)....

Împărțirea lumii în „interior” și „non-interior” („exterior”), „existență” și „non-existență” („inexistență”), „viață” și „non-viață” („moarte”), „realitate” și „non-realitate” („irealitate”) – adică, în „*opoziii universale mutual exclusive*” (considerate în același timp și sub același raport) – adică, în A și non-A – nu lasă loc pentru existența unor realități specifice lumii care să nu fie nici A, nici non-A – sau altfel spus, împărțirea lumii *în două* nu poate duce la apariția prin acea împărțire *a trei* părți.

Dacă lumea este împărțită după un anumit criteriu în A și non-A, din perspectiva aceluiași criteriu, nu mai este loc pentru un al treilea element X, care să nu fie nici A și nici non-A... Iar dacă potrivit unui criteriu oarecare o mulțime dată este împărțită în A, B și X (care să nu fie nici A și nici B), atunci A nu se află în raport cu B în „opoziție universală mutual exclusivă” (non-A nu este B) – A nu-l „exclue” doar pe B, ci și pe X (B nu este identic cu non-A, ci non-A cuprinde deopotrivă în sine și pe B, și pe X).

De exemplu, împărțirea fructelor în mere, pere și, respectiv, „alte fructe” ne spune că merele și perele nu se află în „opoziție universală mutual exclusivă”. Împărțirea însă în mere și non-mere produce o astfel de opoziție și atunci nu mai este posibil să existe printre fructe ceva care să nu fie nici mere și nici non-mere.

Binele și răul (non-binele) se află însă în raport de „opozitie universală mutual exclusivă” (ceva nu poate fi și bun, și rău (non-bun) din aceleași perspective) și astfel nu e posibil ca un aspect al realității judecat după unul și același criteriu, într-un moment sau altul de timp, să fie împărțit în bine, non-bine (rău) și ceva care nu este nici bine, nici non-bine (rău), adică „indiferent” față de bine și non-bine (rău).

Împărțit în două, șapte nu este patru plus trei plus ceva care nu este nici patru și nici trei – ci șapte este doar patru plus trei sau doi plus cinci, sau unu plus șase etc. – șapte împărțit în două părți nu dă trei părți... El poate duce la apariția a trei părți doar dacă este împărțit în trei – chiar și atunci însă, nu se poate pretinde despre a treia parte, că dacă șapte ar fi împărțit doar în două părți, această a treia nu ar face parte din nici una din cele două...

Prin urmare, la fel cum nu există „indiferente” față de interior și non-interior („exterior”) sau față de existență și non-existență („inexistență”), sau față de viață și non-viață („moarte”), sau față de real și non-real („ireal”), sau față de comunicare și non-comunicare („necomunicare”), sau față de cunoaștere și non-cunoaștere („necunoaștere”) (adică lucruri/ aspecte care să nu fie nici interioare și nici non-interioare („exterioare”), nici existente și nici non-existente („inexistente”), nici în viață și nici în non-viață („moarte”), nici reale și nici non-reale („ireale”), nici comunicabile și nici non-comunicabile („necomunicabile”), nici cunoscute și nici non-cunoscute („necunoscute”) – judecate din aceleași puncte de vedere), tot așa, nu există lucruri/ aspecte care să nu fie nici bune, nici „rele” (non-bune) – „indiferente” față de bine și „rău” (non-bine) – judecate sub unul și același raport, în același timp...

Apoi, la fel cum cineva poate fi „dincolo” de un bine sau de un rău oarecare, dar nu „dincolo” de orice bine și de orice rău, tot așa, el poate fi „indiferent”, la un moment dat, față de un bine sau de un rău oarecare (de exemplu, „bogăție” sau „sărăcie”), dar nu poate fi „indiferent” față de orice bine și orice rău – adică cel care este „indiferent”, la un moment dat, față de un „bine” (sau de un „rău”) particular, nu poate fi „indiferent” față de „bine” (sau față de „rău”) luat „în general”...

Poate exista astfel o atitudine de indiferență față de un bine (care consideră un bine ca fiindu-i indiferent – o atitudine care, de exemplu, știe că o acțiune este bună, dar nu purcede la efectuarea ei, fiindu-i astfel pe moment indiferentă) și poate exista o atitudine

de indiferență față de un rău (care consideră un anumit rău ca fiindu-i indiferent, pe moment).

Indiferentul nu exclude binele și răul. Cineva poate să știe, de exemplu, că ceva este rău pentru el și totuși să nu ia măsuri imediate împotriva acestui rău, ca și cum i-ar fi indiferentă acțiunea răului cu pricina.

Indiferența are mai mereu acest caracter de ignorare voită, de nebăgare în seamă, de fugă din fața luării unei decizii în favoarea binelui sau a răului... sau (dacă o astfel de decizie este luată, atunci) de ezitare în a acționa, de amânare a punerii în mișcare a unor fapte coerente cu decizia luată. Indiferentul este astfel, mai mereu, fie doar o fugă de lume, o fugă de responsabilitate, o fugă de decizie, o fugă de discriminare; fie o fugă de acțiune și faptă coerentă cu deciziile și discriminările făcute...

Apoi, „atitudinea de indiferență”, chiar dacă, la un moment dat, apreciază unele lucruri considerate „bune” sau „rele”, dintr-un anumit punct de vedere (de exemplu: „discriminarea folosului”), ca fiind lucruri relativ „indiferente” (chiar dacă ele pot fi considerate „bune” sau „rele”) din alt punct de vedere (de exemplu: „acțiunea concretă imediată de urmărire a folosului”), poate să nu fie „indiferentă” când e apreciată din perspectiva împărțirii în „bine” și „rău”, realizată dintr-un al treilea punct de vedere (de exemplu: „dorința de a face ceva cu folos”)...

Deci, „indiferența” față de cele considerate ca fiind „indiferente” poate fi socotită, la rândul ei, ca fiind „bună” sau „rea”, dintr-un punct sau altul de vedere – și prin extensie „indiferentele” la care se referă această „indiferență” vor fi socotite și ele „bune” sau „rele”... De exemplu, se pare că pentru stoic pare, uneori, un lucru *bun* a considera „sănătatea” ca fiindu-i „indiferentă” (nici „bună”, nici „rea”) sau a considera această „sănătate-indiferentă” ca fiind *bună*, respectiv *mai bună* decât „boala-indiferentă” și astfel a o „prefera” (în raport cu „boala”)...

Când stoicii apreciază unele „indiferente” ca fiind „preferabile”, ei schimbă criteriul de judecată după care au socotit acele lucruri ca fiind „indiferente” – adică, după unul și același criteriu, același lucru, în aceleași circumstanțe, nu prea poate fi, în același tip, și „indiferent”, și „preferabil”...

7. Indiferență sau preferință?

Despre indiferența și preferința stoică I. Banu afirmă următoarele: „*Viața socială e prezentă cu solicitările ei. Cei care printre indiferente, practică pe cele preferabile, cei ce le practică în mai mare măsură decât alții, lucrând spre folosul umanității vor fi, deși încă non-virtuoși, totuși la rândul lor, preferabili.*”²⁹⁶

Stoicul gândește deci pe baza maximei următoare: „Te prefer, dar îmi ești indiferent!”, dar nu gândește prea profund ca să vadă, de exemplu, pe de o parte, dacă poți prefera ceva ce îți este indiferent (adică, dacă nu cumva indiferența cam exclude preferința, la fel de natural cum cercul „exclude” pătratul) și, pe de altă parte, ce se întâmplă dacă (prin absurd), „coexistând” împreună, indiferența intră în conflict „spontan” cu preferința... De exemplu, în cazul în care „înțeleptul stoic” „preferă” ceva, dar nu obține ceea ce preferă, ci cu totul altceva... Ce face el atunci? Se mulțumește, resemnat, cu ceea ce i se dă? Adică cu *indiferența* (față de preferință)?...

Cu alte cuvinte, dacă are de ales între preferință și indiferență, care din acestea două primează? Ce va alege el: preferința sau indiferența?

Povestire exemplificativă:

„– Ce să vă dau domnule stoic? (La piață.)

– Prefer ridichile, dar îmi este indiferent ce-mi dați!... Prefer să fie ieftine, dar îmi este indiferent prețul!...

– Foarte bine atunci, domnule Portic!... Poftim niște urzici!... Vă costă o găleată cu aur!...

Stoicul stă, chibzuieste o secundă, apoi merge acasă și se întoarce cu o găleată plină cu aur (că nu-și purta peste tot găleata cu aur, ci doar pe unde se nimerea, fiindcă îi era indiferent dacă o poartă sau nu cu el, deși prefera să nu o poarte că era destul de grea...). Fac tranzacția și stoicul adevărat își ia acasă cu el urzicile... Vânzătorul încă uimit de întâmplare își spune în sinea lui:

– O Zeus! Pe toate cerurile!... Cum să-i zicem prostiei, dacă nu prostie?!...”.

Un stoic oarecare s-ar putea gândi deci la următoarea problemă: stoicul care preferă nu mai este indiferent, dar stoicul care nu mai este indiferent nu mai este „stoic”! (Ci doar un om oarecare – ce-i drept însă, având câteva probleme mentale inutile, în plus față de

296 Banu, Ion, 1980, *Filosofia elenismului ca etică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, pp. 114-115.

ceilalți, prin capul lui pseudo-indiferent). Care e, prin urmare, stoicul „adevărat”? Cel indiferent la preferință (cel care consideră preferința/ dorința pentru cele exterioare printre „indiferente”) sau cel care preferă să nu fie indiferent față de preferințele sale exterioare (preferând „indiferentele”)?

Așadar: pus să aleagă între preferință și indiferență, ce va alege „stoicul adevărat”? (Cel indiferent și în practică, nu doar în teorie – adică „stoicul din poveste” – că cel real știm că va alege preferința, fiindcă aceasta nu-i este indiferentă...) Ce va alege el?... Preferința indiferenței (indiferența față de preferință) sau preferința față de ceea ce *nu-i este* indiferent (preferința față de o preferință oarecare)?...

8. Ceea ce depinde de stoic

Epictet: „*1. Există printre realitățile care ne stau în față, unele în puterea noastră și altele independente de voința și puterea noastră. Țin de noi părerea, impulsurile, dorința, aversiunea, într-un cuvânt, tot ceea ce reprezintă propria activitate. Sunt în afara voinței noastre trupul, faima, forța de conducător; într-un cuvânt tot ceea ce nu constituie treburi specifice nouă.*”²⁹⁷

Epictet susține niște distincții cam negândite: cum adică „trupul” este în afara voinței noastre? El acționează, independent de voința noastră, cum are ele chef – adică după „capul lui”? Și cum adică „trupul” nostru nu „reprezintă propria activitate”? Dar a cui activitate o „reprezintă” trupul nostru?...

Și cum adică „trupul” nu constituie o „treabă specifică nouă”? Dar cui?... Celor „fără minte”? (Dacă „noi” ar fi doar „minte”...)

Iar că „părerile”, „impulsurile” și „dorințele” „noastre” țin *numai și numai* de „puterea” și „voința” noastră aceasta este doar o utopie fără nici un suport în realitate...

Cât despre „faimă” – de cele mai multe ori, ca să ai o „faimă” oarecare, trebuie ca, în primul rând, tu să faci ceva cu trupul, cu părerile și cu dorințele tale care să fie demn de faimă...

Iar dacă „forța de conducător” este în afara voinței noastre, atunci și „forța de a bea apă” o fi tot în afara voinței noastre, conform lui Epictet...

²⁹⁷ Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, București, p. 5 (Epictet, *Manualul*, 1).

„2. Cele ce depind de noi sunt libere prin esența și natura lor și nu pot fi oprite sau frânate de vreun obstacol. Cele asupra cărora nu avem nici o putere sunt lipsite de vlagă, supuse robiei, șovăielnice în fața piedicilor și la cheremul unor voințe străine.”²⁹⁸

„Forța de conducător” proprie, capacitatea de a (ne) conduce este în totalitate doar la „cheremul unor voințe străine”? Asupra „trupului” „nu avem nici o putere”?

Cele asupra cărora „nu avem *nici o putere*” sunt „slabe” („lipsite de vlagă”)? Păi dacă sunt așa de „slabe”, cum de nu avem nici o putere asupra lor?

„Cele ce depind de noi” sunt „libere”?... Cum sunt ele „libere”, dacă ele „depind de noi” și dacă „libertatea” ar fi, așa cum pare că sugerează Epictet, un fel de „independență” a celui liber față de cel în raport cu care el e considerat ca fiind „liber”?...

Poate oare Epictet să rostească vreo propoziție în care fie să nu se contrazică „de la mână până la gură”, fie să nu contrazică în mod flagrant realitatea empirică a faptelor realității?...

„Păreră”, „impulsurile”, „dorința” și „aversiunea” depind *exclusiv* de „noi”? Ele se nasc cumva din vreun neant social-cultural-material? Ele nu au nici o legătură cu „trupul”, „faima” și „forța de conducător”?...

Dorințele „noastre” și impulsurile „noastre” nu au nici o legătură cu ceilalți membri ai unei societăți și cu celelalte aspecte ale realității (în afară de „noi”)? Și oare nu pot ele să fie „oprite” sau „frânate” cu nici un chip de ei și de ele?... De unde au apărut aceste dorințe ale „noastre”?...

[...] „dacă socotești drept ale tale, numai cele ce-ți aparțin și străine de tine, cum de fapt și sunt, pe cele din afara ta, nimeni nu va putea vreodată să te constrângă, nimeni și nimic nu-ți va sta piedică, nu vei cârți împotriva nimănui; nu vei învinovăți pe nimeni, nu vei săvârși nimic împotriva voinței tale, nimeni nu va putea să-ți aducă vătămare; nicicând nu vei avea dușmani, niciodată nu te vei lăsa doborât de ceea ce este dăunător.”²⁹⁹

Presupunând prin absurd că „sinele” lui Epictet ar fi fost ceva total rupt de „trupul” lui și că dorințele și părerile, și impulsurile, și aversiunile „sale” (Stoice? Specifice unui grup de oameni?) nu ar fi avut nici cea mai mică legătură reală cu cele ale familiei, comunităților și societăților în cadrul cărora el s-a manifestat („ruptură” a cărei afirmare este pur și simplu stupidă) cum se face totuși, că știind că „dorințele lui” sunt doar ale

298 *Ibidem* (Epictet, *Manualul*, 2).

299 *Ibidem*, p. 6 (Epictet, *Manualul*, 3).

„lui”, din asta să rezulte în mod necesar și suficient că nu va „cârti împotriva nimănui” și că nu va „învinovăți pe nimeni”?

Dar dacă dorința lui (existentă doar în fantezia lui – adică total ruptă/ desprinsă de realitatea exterioară) ar fi dorit tocmai să „cârtească” și să „învinovățească” practic o realitate „inexistentă” (imaginar) pentru ea, ce mai făcea atunci Epictet? Că acestei dorințe (de „cârtire”, de exemplu), zice el, că nu i-ar mai fi stat nimic „împotriva”... Sau îi stă împotriva o altă dorință/ voință de a lui?... Dar atunci care mai era „voința lui”, căreia nu-i mai stătea nimic împotriva? Dorința/ voința de „a cârti/ învinovăți” sau „dorința/ voința” de a nu cârti/ învinovăți?

Și care este criteriul strict „intern”/ „sufletesc” (care nu are absolut nici o legătură cu „trupul” și „forța de conducător”) potrivit căruia alegea el care din cele două „voințe” era a „lui”?... Și apoi, din faptul că o dorință este a „ta” și nu a „altuia” nu rezultă nici o consecință intrinsec bună – dorința cu pricina poate la fel de bine să fie „bună” sau „rea”...

(Această „confuzie interioară” a „voințelor/ dorințelor” se poate observa în exprimarea lui Epictet și în fragmentul următor: „114. *Nimeni nu este un om liber, dacă nu se domină pe el însuși.*”³⁰⁰)

„El” se domină pe „el”? Care „el” pe care „el”? El e unul singur! Iar o exprimare ca cea de mai sus presupune apariția unei rupturi psihice, a unui eu dublu – un „eu” care domină și un „eu” care este dominat. În condițiile în care acest „eu” (fie dominat, fie dominator) este tot „eu”, o astfel de împărțire absurdă nu poate duce decât la conflict interior fictiv, specific unui individ care suferă de personalitate multiplă...

Omul ca „întreg” trebuie să-și domine și să-și controleze părțile sale componente – dar aici „întregul” (X) domină/ controlează/ coordonează părțile sale (X1, X2, X3...), iar părțile sale nu sunt „sine” (în întregime), ci doar părți „din sine” – ele nu sunt „sine”, ci „în sine”...

Și apoi, cum poate fi cineva „om liber”, dacă „el” este dominat de altcineva – de un alt „eu”, care chipurile, nu este „el”?... Epictet folosește aici o exprimare confuză care nu spune nimic despre nimic și care în cel mai bun caz repetă fără să analizeze niște incoerențe antice larg răspândite prin cultura timpului său...)

300 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, București, p. 54 (Epictet, *Fragmente*, 114).

Am văzut că Epictet susține, pe de o parte, că are „dorințe” și „aversiuni” care stau (doar) în puterea lui (conform *Manualul*, 1) și, pe de altă parte, că dacă socotește ca fiind ale sale numai cele ce-i aparțin (dorințele lui?... aversiunile lui?) și „străine” de el pe cele din „afara sa” (dorințele altora?... aversiunile altora?) nimeni nu îl poate constrânge (conform *Manualul*, 3) – ori aici este un non-sens evident – orice observator atent al scenei sociale știe că cea mai bună metodă de constrângere (manipulare) este prin apelul la „dorințele” și „aversiunile” celui pe care vrea să-l „constrângă”/ manipuleze (și, respectiv, prin apelul la „dorințele” și „aversiunile” celor dragi lui (familie, prieteni...) – dorințe și aversiuni care nu prea pot să-i fie „străine” și care îi influențează, mult mai mult decât ar putea crede, propriile lui dorințe și aversiuni, chiar dacă se află în „afara lui”...).

Existența unor dorințe și aversiuni clare/ vizibile crează în mod direct posibilitatea „constrângerii” fie pozitive (oferindu-i celui „constrâns” posibilitatea împlinirii dorințelor „lui”), fie negative (amenințându-l pe cel „constrâns” cu „aversiunile” de care el caută să se ferească).

În plus, dorințele și aversiunile se manifestă, de obicei, în legătură cu ceva exterior minții în care ele apar – fiind îndreptate spre ființe, obiecte și acțiuni exterioare... Ele nu sunt „dorințe de dorințe” și „aversiuni de aversiuni”, ele nu sunt „dorințe abstracte”, goale de conținut, ci dorințe/ impulsuri spre ceva anume, de cele mai multe ori, din afara doritorului...

Dorințele nu se opresc în capul lui Epictet... Ele au o „curioasă” tendință de a ieși afară din el și de a se exprima, de exemplu, prin acțiuni specifice refuzului de a „cârti” sau de a „învinovăți” și prin acțiuni specifice actului de evitare a „vătămării” și a „dușmanilor”...

Dar apropo de „dușmani”: cum ar putea oare gândirea și dorința ta, doar prin faptul că știi clar că e a ta (și presupunând prin absurd că e doar a ta) să facă prin magie să dispară „dușmanii” exteriori (cei care te dușmănesc cu „propriile” lor dorințe și voințe) și „vătămirile” venite „fără voie” de la „natură” (de exemplu, prin accident sau prin cataclism, prin acțiunea genelor sau a gravitației etc.) sau „cu voie” și respectiv „fără voie” de la alți oameni sau de la alte ființe?

În propozițiile 1-3 ale *Manualului* lui Epictet este suficientă confuzie de idei, încât să se poată crea impresia că cel care le-a rostit sau cel care le-a scris nu prea era capabil să facă nici cele mai elementare aprecieri corecte cu referire la „esența și natura” dorințelor „sale” sau a „trupului” său... Și ne putem gândi la două posibilități explicative pentru această

confuzie: fie Epictet avea obiceiul de a vorbi fără să gândească (prea mult), fie elevul său Arrianus, care a conspectat vorbele lui Epictet, nu a fost prea atent la spusese „maestrul” său...

Având însă în vedere faptul că Epictet nu a prea gândit cu „capul lui”, ci cu „capul stoicilor”, înscriindu-se în „școala” lor, și faptul că o parte din contradicțiile și absurditățile susținute de el se regăsesc și la alți stoici e mai degrabă să fie adevărată prima ipoteză...

„3. Prin urmare, amintește-ți că, dacă socotești libere pe cele care, prin natura lor, sunt roabe, dacă vei considera drept proprii pe cele străine de tine, te vei poticni în fața obstacolelor, vei fi frământat, mâhnit și vei cârți împotriva zeilor și a oamenilor.”³⁰¹

Într-adevăr: dacă vei socoti că „trupul” tău nu este al tău și că toate dorințele și aversiunile care se întâmplă „să-ți treacă prin cap” sunt ale tale și doar ale tale, cu siguranță, „te vei poticni” în fața a multe „obstacole” și vei fi frământat ca un stoic, și mâhnit ca un „înțelept stoic”, și vei sta în confuzie maximă ca un prost (stoic) întrebându-te: „De ce oare...?”...

Apoi, cel care socotește libere pe cele care sunt libere și drept proprii doar pe cele care-i sunt „proprii”, acela devine automat, prin această „socoteală”, un fel de „super-man” față de care toate „obstacolele” se dau la o parte?

Un simplu act de cunoaștere (a ce e „liber” și ce e „propriu”) îl face pe Epictet imun la „obstacole” și „dușmani”?... O astfel de afirmație are tot atâta însemnătate ca a zice că cel care fiind „blond cu ochi albaștri”, dacă știe că e „blond cu ochi albaștri”, devine automat, prin această „știință” a lui, „stăpânul lumii” și nu mai are nici o „frământare” și nici o „mâhnire”...

La care mai adăugăm și faptul că știința nu se reduce la o parte a ei și că nu toată știința „blondului” se reduce la cunoașterea „culorii părului” și nici toată cunoașterea serioasă la a ști relativ bine care sunt cele „libere” (din ce punct de vedere?... în ce circumstanțe?... etc.), respectiv care sunt cele care „îți aparțin” (din ce punct de vedere?... în ce împrejurări?... pentru cât timp?... în ce măsură?... etc.).

„5. În concluzie, față de tot ce dă impresia de dificultate, silește-te să glăsuiești așa: „Ești doar o închipuire și nu ceea ce vrei să pari.” Examinează-o apoi cu atenție și pentru a o judeca, folosește-te de normele pe care le ai și mai cu seamă de această primă normă

301 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, București, p. 6 (Epictet, *Manualul*, 3).

și anume dacă se include în cele ce stau în puterea noastră, sau în afara voinței și puterii noastre. Și dacă se include în afara tăriei noastre, cu ușurință să-ți vină în minte << aceasta nu mă afectează cu nimic >>. ”³⁰²

Dificultățile stoicului (Epictet) nu prea sunt dificultăți pentru el, ci doar vor să-i pară dificultăți... Foarte bine... Iată atunci câteva „dificultăți” pentru stoic: Dorințele lui stau doar în puterea lui? Trupul lui nu stă în puterea lui?... Și dacă prin ignorarea răspunsurilor evidente la aceste întrebări, ele nu i se par dificile, iată o altă dificultate pentru el: dacă ceva nu depinde de voința lui (de exemplu, ploaia), acest ceva nu îl afectează cu nimic? (Doar și numai doar deoarece nu „depinde de voința lui”?)...

Doar stoicul (Epictet) se poate (/ putea) „afecta” pe el? „Afectarea” lui stă (/ stătea) doar în puterea lui? („Pe bune?”...)

Să zicem, de exemplu, că pe un stoic fanatic cineva l-ar lovi repetat cu o scândură în cap (nu foarte tare însă, ci doar atât cât să-l „afecteze” puțin): oare acțiunea scândurii stă în puterea stoicului?... Nu?... O să zică el atunci „Aceasta (scândura) nu mă afectează cu nimic”? (Și fiindcă el, astfel, o să nege realitatea evidentă, aceasta se va conforma cumva magic negației sale solipsiste?)

„Afectarea” sau „neafectarea” nu se suprapune cu „ceea ce stă în puterea noastră”, respectiv cu „ceea ce nu stă în această putere”... Chiar și pe stoic, sau pe un altul ca el, îl poate afecta și propria lui prostie (stoică) care într-o oarecare măsură nu stă în puterea lui... Și cu siguranță îl afectează și cele care mai mult sau mai puțin „nu stau în puterea sa” (ca de exemplu: vremea, acțiunile celorlalți, legile societății, structura trupului și a psihicului etc.), chiar dacă, sau mai ales dacă, ele „nu stau în puterea sa”... Un stoic mai breaz la minte ar putea totuși să se gândească că trupul său stă totuși în puterea sa și astfel să se ferească din calea scândurii și a celui care o mânuiește, evitând pe bune, nu doar în mod imaginar, „afectarea” cu pricina...

„Așadar, și cel care nu reușește în dorințele lui este nefericit, precum vrednic de plâns apare și cel care dă peste împrejurări provocatoare de aversiune. Deci, dacă vei îndepărta de tine, numai pe acelea, care prin natura lor, sunt în puterea ta, nu vei întâmpina nimic declanșator de aversiune. Dacă, însă, vrei să înlături, boala, moartea sau sărăcia, te vei cufunda în nenorocire.”³⁰³

³⁰² *Ibidem*, p. 7 (Epictet, *Manualul*, 5).

³⁰³ Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, București, p. 7 (Epictet, *Manualul*, 6).

Și dacă nu vei căuta să le înlături/ eviți (de exemplu, când apare posibilitatea unei contaminări cu o boală sau pericolul de a deveni sărac sau când apare un factor care neevitat poate să-ți aducă moartea), atunci cu ce te vei confrunța? Nu tot cu nenorocirea?... Adică cu „boala, moartea sau sărăcia”?... Ba da. Te vei confrunța cu ele mai ales atunci când nu cauți să le înlături/ eviți... Faptul că stoicul ar vrea să le ignore pe acestea nu înseamnă și că ele îl vor ignora pe el... (ba chiar dimpotrivă...).

Conform *Manualul*, punctul 1, „dorința” depinde de noi („ține de noi”), dar se pare că potrivit lui Epictet nu prea avem nevoie de ea:

„Dorința însă, smulge-o cu desăvârșire, în clipa de față. Căci, dacă ai să dorești ceva din cele ce nu stau în puterea noastră, în mod obligatoriu vei fi nefericit, iar dacă ai să poftești ceva din cele ce nu se află în tăria noastră și e frumos și bine să le dorești, încă nu este vremea să le ai la dispoziție. Mulțumește-te deci numai să dorești ceea ce trebuie și să respingi ceea ce se impune respins, dar cu moderație, discret și reținut.”³⁰⁴

Deci, pe scurt: dorința „smulge-o cu desăvârșire” (a se citi în totalitate/ întregime), dar totuși dorește ceva („ceea ce trebuie”)!? Păi, ori o smulgi cu desăvârșire, ori o „cuipești pe la colțuri”? Cum e?... Și ce înseamnă mai exact „dorește ceea ce trebuie” dorit? Cine stabilește „ceea ce trebuie” dorit? Și pe ce se bazează acest „trebuie”?...

Dacă „dorința” ține doar de stoici (așa cum cred ei) și e „liberă” și nu poate fi „oprită” „de vreun obstacol” (conform *Manualul*, 1 și 2), atunci cum ar putea ei să „smulgă dorința” și cum ar putea să o „oprească” (conform *Manualul*, 7)?

Făcând clar distincția între „dorință” și „obiectul ei” („dorit”) se observă că dorința ține și de noi, iar obținerea obiectului dorit nu ține întotdeauna doar de noi... Asta nu înseamnă însă că trebuie să ne dorim doar lucrurile care depind strict de noi, fiind evident că putem obține și lucruri a căror obținere nu depinde numai de noi... (Mai ales „dorințele sociale” au această dublă natură...)

Distincția clară dintre „dorință” și „obiectul dorinței” este utilă, pentru că, de obicei, acest obiect este ceva exterior „dorinței” (minții noastre), ceea ce însă nu înseamnă în mod automat că nu se poate împlini... Și apoi, chiar dacă „obiectul dorinței” ar fi doar o altă „dorință”, nu e garantat că această „dorință” se poate împlini, chiar dacă actul de a o „dori” ar sta exclusiv „în puterea noastră”...

304 *Ibidem* (Epictet, *Manualul*, 7).

De exemplu, un stoic ar putea să zică: „Îmi doresc să nu-mi mai doresc nimic!” („Doresc să-mi smulg dorința din minte, cu desăvârșire, chiar în clipa de față!” – în conformitate cu *Manualul*, 7). Expriarea acestei dorințe, deși depinde de stoic, nu duce automat și la împlinirea ei (la atingerea „obiectului dorinței” – adică la oprirea apariției dorințelor în stoic). Avem astfel un exemplu de „dorință” a cărei formulare/ apariție „depinde” (și) de stoic, dar care în ciuda acestei dependențe nu poate fi împlinită... Și mai sunt o grămadă de alte „dorințe psihice” care ar dori să încalce legile de funcționare ale psihicului și care astfel nu pot fi împlinite (chiar dacă formularea lor depinde de stoic – adică chiar dacă „stă în puterea” stoicului să formuleze o dorință, nu stă întotdeauna în puterea lui să îplinească această dorință, chiar dacă ea privește în principal doar „psihicul” său).

Cazul doi de dorință prezentat de Epictet – adică să-ți dorești „ceea ce e bine” să-ți dorești, „dar încă nu poți obține”, pentru că nu stă încă în puterea ta să obții, deși stă în puterea ta să-ți dorești, arată din nou complexitatea a „ceea ce stă în puterea ta”... Și arată că chiar și pentru stoici e în regulă (uneori) să-și dorească ceea ce încă „nu stă în puterea lor să obțină” (adică să-și dorească „ceea ce trebuie”) în loc să zică cu stoicism „aceasta nu mă afectează cu nimic” (în conformitate cu *Manualul*, 5), fiindcă se include (deocamdată) „în afara tăriei/ puterii lui”...

9. Rațiunea și intenția

„În continuare, luăm în considerație teza stoică ce ne recomandă să separăm net aria intențiilor noastre lăuntrice, a voinței ce decurge din ele, de aria actelor în care ne aflăm angajați, altfel spus a evenimentelor exterioare la care participăm. Vom spune că acestea din urmă – acte, evenimente – nu intră sub incidența atributelor bine-rău, ci sunt, sub acest raport, indiferente. Separația se impune prin faptul că doar ceea ce depinde de noi, adică de judecata noastră bine diriguată, poate primi calificativul de bun sau rău, în timp ce evenimentele nu sunt susceptibile de a primi atare aprecieri, ca unele ce nu depind de rațiunea – voința noastră.”³⁰⁵

„Noi” nu suntem doar rațiunea/ judecata noastră – aceasta de aceea e a „noastră”, pentru că noi suntem ceva mai mult decât ea – ceva chiar cu mult mai mult. Reducerea stupidă a „omului” doar la rațiune sau voință/ intenție nu poate să ducă decât la greșeli majore de

³⁰⁵ Banu, Ion, 1980, *Filosofia elenismului ca etică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, p. 108.

interpretare și de înțelegere a lumii. Filosofii care fac deci greșeala de a confunda rațiunea cu psihicul și/ sau psihicul cu omul sunt departe de a înțelege, chiar într-o mică măsură, mecanismele de acțiune ale psihicului, respectiv identitatea integrală a omului. Acest reduționism neîntemeiat fiind demascat, apare imediat ca fiind total aberantă, pe de o parte, ruperea brutală a ființei umane în „gândire” și respectiv „acțiune” (și punerea acestor două ipostaze în opoziție și excludere reciprocă) și, pe de altă parte, desprinderea la fel de neinteligentă a gândirii și acțiunii umane de contextul natural-biologic-social-cultural în care se manifestă.

Rațiunea și/ sau intenția/ voința omului nu apare din neant și nu se manifestă în paralel cu restul realității specific umane, de o manieră total independentă de restul constitutiv al omului și de cadrul existențial în care el ființează.

De aceea, este evident că actele și evenimentele în care ne aflăm angajați sunt judecate/ discriminate la fel de natural ca și intențiile, gândurile, amintirile, intuițiile, dorințele, percepțiile, fanteziile, emoțiile și sentimentele de care ele sunt însoțite în manifestare.

Făcând o distincție clară între judecată/ discriminare și obiectul/ subiectul care este supus acestei judecăți/ discriminări putem vedea foarte limpede că chiar dacă judecata/ discriminarea ca proces psihic are loc în psihic (/ „suflet”/ „interior”), pe de o parte, acest proces nu este rupt de „exterior”, fiind influențat în desfășurarea lui (în mod direct sau indirect) de diferite aspecte exterioare (judecățile altor oameni, contextul social, influențe materiale etc.) și pe de altă parte, obiectele/ subiectele supuse judecății/ discriminării omului nu se limitează doar la „interiorul”/ „sufletul”/ „psihicul” lui sau doar la o parte din acest interior (de exemplu, doar la judecarea raționamentelor sau intențiilor), ci aceste obiecte/ subiecte se extind în mod natural spre orice realitate cu care omul interacționează... Ba mai mult chiar: pentru ca „judecata” omului să fie cât mai în acord cu realitatea ea trebuie să ia în considerare cât mai multe din aspectele (interioare și exterioare) specifice unei situații judecate la un moment dat.

De aceea judecarea raționamentelor (și împărțirea lor în bune și rele) este la fel de naturală ca și judecarea altor oameni sau a faptelor și evenimentelor (și împărțirea lor în bune și rele).

Omul nu este „chemat de natură” să judece doar ceea ce depinde de el la un moment dat (sau doar ceea ce se află în „capul său”), ci și multe alte lucruri care nu depind de el într-un moment sau altul... Sfera de cuprindere a judecății lui nu se poate reduce practic niciodată

doar la „ceea ce depinde de el” sau la ceea ce el crede că depinde de el, deoarece, printre altele, omul nu poate să se judece corect pe sine, dacă nu judecă concomitent și lumea în care se manifestă și din care face parte...

Este evident că putem să facem o separație între judecata noastră și acțiunile noastre – dar această separație nu este nici radicală, nici totală – aceste două aspecte ale ființei – rațiunea și acțiunea – se condiționează reciproc în existență și funcționează intercondiționat cu multe alte aspecte ale realității: percepția, memoria, emoțiile, acțiunile celorlalți, contextul cultural și ecologic etc. A supra-simplifica realitatea complexă a funcționării psihismului și fizicului uman nu poate să ne ducă prea departe în înțelegerea întregului psiho-fizic care este omul și a realității care este lumea în care el se exprimă existențial.

A spune că doar rațiunea depinde de noi și că trupul nostru funcționează, așa, după „capul lui”; a afirma că evenimentele sociale la care participăm nu depind într-o oarecare măsură de noi, nu denotă o atitudine prea atentă la realitatea înconjurătoare.

Este adevărat că judecata noastră depinde într-o oarecare măsură de „noi” și că ea poate fi corectă sau greșită – dar binele și răul nu stau doar în judecată, ci stau deopotrivă și în emoție, și în intuiție, și în vorbire, și în memorie... și stau de asemenea și în acțiunile noastre și ale celor din jur.

A reduce morala doar la „ceea ce depinde de noi” este, pe de o parte, doar a nu înțelege partea masivă a moralei care nu depinde de noi (de exemplu, acea parte care ne precedă biologic (manifestată prin răspuns înăscut la stimulii de durere și plăcere, prin acțiuni instinctuale, prin activități „intuitive” etc.) și cultural (prin normele morale ale societății, prin normele ei religioase, prin tradițiile și cutumele societății ș.a.m.d. – preexistente venirii noastre în lume)), iar pe de altă parte, este doar a nu înțelege că „binele” și „răul” nu s-au născut odată cu noi și nu vor muri la moartea noastră și a nu pricepe că aceste concepte nu sunt închise exclusiv doar în mintea noastră și că ele nu sunt excluse din mintea celorlalți și, prin urmare, din societate.

Apoi, „binele” și „răul” sunt doar cuvinte fără conținut, dacă nu se precizează criteriul după care aceste concepte sunt puse în relație cu ceva anume – ori a restrânge „din burtă” aria binelui și a răului doar la cuprinsul specific pentru rațiune și intenție și a nu preciza clar criteriul sau criteriile după care judecățile sau intențiile sunt considerate a fi bune sau rele este doar a efectua o acțiune filosofică fără sens și fără miză reală. Doar după ce se stabilește criteriul sau criteriile discriminării, aceasta devine posibilă.

Care este deci criteriul după care stoicul apreciază ceva (din interiorul sau exteriorul său) ca fiind bun sau rău, sau „indiferent”? „Conformitatea cu natura” e suficient de vagă ca să nu spună nimic! „Virtutea” e uneori un cuvânt chiar mai vag de atât... „Folosul” rupt de „roade”?

„Pomul după roade se cunoaște.” Roadele sunt actele, emoțiile, simțirile, percepțiile, evenimentele provocate de individ. Roadele sunt durerea sau plăcerea, suferința sau fericirea, liniștea sau agitația, confortul sau disconfortul, foamea sau sațietatea... pe care el le resimte ca urmare a gândurilor și acțiunilor sale... A rupe binele și răul sau „folosul” de aceste „roade”, e doar a nu înțelege ce este binele, ce este răul sau ce este „folosul”...

Stoicul însă pretinde uneori că-i sunt „indiferente” „roadele” exterioare ale gândurilor și acțiunilor sale (de exemplu, sărăcia sau bogăția, faima, sănătatea etc.). Pe cine minte el? Pe el însuși?... Și la ce-i folosește această minciună?...

Cel care nu vrea să scoată criteriul de apreciere a binelui și răului în afara intenției/dorinței sale, pe de o parte, în emoțiile și în sentimentele sale (pozitive sau negative), în percepțiile, simțirile și amintirile sale (corecte sau eronate, plăcute sau dureroase, suferinde sau fericite) și, pe de altă parte, în afara sa, în societate, în familie, în colectivitate, în acțiune concretă (bună sau rea, care împlinește sau dezamăgește) nu poate să rămână decât confuz din punct de vedere etic, prins hipnotic într-o stare de auto-păcălire morală de genul „Eu am vrut să iasă bine!... A ieșit rău? Mi-e indiferent!”...

Scuzele explică, dar nu justifică. „Cine nu cunoaște legea nu e scutit de la pedeapsă dacă o încalcă, doar pentru că ar pretinde că nu știe de ea”. La fel e cu „intenția” – ea, în cel mai bun caz, este doar începutul actului moral. Acesta se definește însă în faptă concretă, evidentă, și nu rămâne (blocat) doar la („bune”) „intenții” și „dorințe” („virtuoase”)...

Apoi este evident că, de cele mai multe ori, actele noastre, evenimentele pe care noi le provocăm „depind de noi” în cel puțin aceeași măsură ca și gândurile și intențiile „noastre” – și pentru că depind de noi ele ar trebui incluse în sfera morală, fiind apreciate ca bune sau rele, chiar și după acest criteriu propus de stoici.

Iar dacă în ciuda acestor legături/ dependențe directe existente între noi și actele noastre (fizice), respectiv a acestor legături/ dependențe directe și indirecte, implicite și explicite existente între noi și ceilalți, între noi și natură, între noi și societate, acțiunile noastre și ale

celorlalți ar fi socotite, după criterii doar de „stoici” știute, ca fiind „indiferente moral”, atunci, după aceleași criterii „misterioase”, orice altceva care „depinde de noi”, cum ar fi gândurile sau raționamentele, sau intențiile ar trebui să fie socotite la fel de „indiferente”.

Dacă dependența de noi e criteriul stabilirii cuprinsului sferei morale, ea trebuie să se întindă peste tot unde apare chiar și cea mai mică dependență de noi – adică nu se justifică în nici un fel reducerea acestei dependențe doar la cea legată de intențiile proprii...

Însă e foarte discutabilă chiar și această reducere nejustificată (nici măcar de criteriul propus de stoici), deoarece e foarte discutabilă măsura în care raționamentele și intențiile/dorințele noastre depind de noi și doar de noi – adică măsura în care am putea să le numim ale „noastre”.

Prezența influențelor biologice, ecologice, sociale, culturale, conjuncturale în determinarea intențiilor/ dorințelor „noastre” ne arată că ele se află într-o oarecare măsură sub influența, de multe ori covârșitoare, a ceea ce nu depinde (doar) de noi.

Binele (sau răul) apreciat ca atare de cineva, de cele mai multe ori, nu este atât rezultatul „judecății lui”, cât al preluării din exterior a judecății altora, judecată prezentă în fața lui prin tradiție, prin cutumă, prin religie, prin obișnuință, prin reclamă, prin persuasiune, prin constrângere mai mult sau mai puțin vizibilă.

De exemplu, dorințele și intențiile religioase ale stoicilor greci antici coincid (surpriză!?) cu cele ale religiei grecești specifică timpului lor. Virtuțile pe care ei le recomandă (curajul, prudența, cumpătarea, înțelepciunea, dreptatea) și care sunt „dorite de ei” corespund, de asemenea, în mare, cu virtuțile morale ale întregii antichități grecești. Dorința lor de „filosofie” și „înțelepciune” se pare că au preluat-o, de asemenea, de la alții. La fel și dorința lor de a insista exagerat asupra rațiunii...

Dorințele și intențiile stoice, în marea lor majoritate, se dovedesc deci a nu fi chiar așa de stoice – multe din dorințele lor nu sunt chiar ale lor... Și atunci, cât a depins de stoici în conturarea „propriilor” lor dorințe, dacă (să vezi surpriză), de foarte multe ori, ei au ales (practic și de multe ori și teoretic) la fel ca alții dinaintea lor, respectiv din timpul lor?

Dar teoria „morală” încâlcită și confuză a „dependențelor de stoici” mai are încă cel puțin un mare neajuns (care o face impracticabilă din punct de vedere social): dacă actele și judecățile celorlalți oameni nu pot primi calificativul de („bine”/ „bun”/ „bună”/) „bune” sau calificativul de („rău”/ „rea”/) „rele”, pentru că, chipurile, aceste calificative s-ar putea

da doar „dependințelor” stoice, respectiv fiindcă aceste acte exterioare nu ar „depinde” (după mintea stoică) „de ei”, rezultă că orice tribunal trebuie desființat și orice justiție socială trebuie gonită de stoic în aria aspectelor „indiferente” față de buna conviețuire în societate – ceea ce evident este stupid din start.

O societate haotică și anarhică astfel constituită, în care nu e judecată în nici un fel ca fiind bună sau rea acțiunea celorlalți, nu poate justifica „moral” nici o instituție socială (pornind de la familie, până la judecătoria, armată, parlament, administrație publică, infrastructură culturală etc.) și astfel ea nu este altceva decât o junglă animalică în care fiecare își urmărește „intențiile” lui „bune” total „indiferent” la durerile și plăcerile celorlalți. O astfel de concepție „morală” complet autistă neagă în mod absurd însuși caracterul de ființă eminent socială (culturală, politică) specific omului.

Deși Zenon se pare că chiar a predicat întemeierea unei astfel de „Republici” lipsite de „republică”, cei mai mulți stoici s-au făcut pur și simplu că nu văd această consecință imediată a refuzului lor infantil de a judeca „binele” și „răul” din societate (în acest sens un exemplu bun de stoic lipsit de stoicism „anarhic” e cel al lui Marcus Aurelius sau cel al lui Seneca). Dar chiar și Zenon, dacă ar fi trăit și numai o zi în republica lui lipsită de republică, poate s-ar fi convins și el de gravitatea socială a aberațiilor sale filosofice.

„38. După cum nu se propune niciodată un țel ce nu poate să fie atins, tot astfel nu există în univers natura răului.”³⁰⁶

Sunt destui nebuni (de exemplu, Epictet) care își propun țeluri ce nu pot fi atinse – ca de exemplu, să încerce să se desprindă de rău (viciu) și să trăiască conform naturii (binelui), deși ei zic că natura răului nu există – adică, dacă răul ar lipsi cu desăvârșire din *univers* (și, prin urmare, inclusiv din om, ca parte a universului), cum pretinde Epictet, ar fi imposibil să nu trăiești conform „naturii binelui”, indiferent dacă ai fi „virtuos” sau „vicios” (sau cel puțin ar fi imposibil să trăiești conform naturii răului/ viciului, pentru că aceasta zic ei că *nu există...*)

(Copleston F. : „*Dat fiind că stoicii au susținut că divinitatea le ordonează pe toate în cel mai bun mod posibil, ei au trebuit să explice existența răului din lume sau cel puțin să-l armonizeze cu „optimismul” lor.*”³⁰⁷)

306 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, București, p. 20 (Epictet, *Manualul*, 38).

307 Copleston, Frederick, 2008, *Istoria filosofiei I Grecia și Roma*, Editura ALL, București, p. 349.

Cât despre aberația că nu există în univers (în nici un fel) „natura răului” (viciului, activității „rele”), chiar și un stoic care încerca să scape de ceea ce el zicea că nu există (rău, viciu) s-ar fi putut prinde la un moment dat de ridicolul unei astfel de afirmații (dacă gândirea serioasă, coerentă, necontradictorie, realistă nu i-ar fi fost cam „indiferentă”, dând de prea multe ori impresia că o astfel de gândire „nu prea îi stă în putere” stoicului).

10. Interiorul și exteriorul

Epictet vrea uneori să se detașeze complet (/ în mod autist) de „lumea din afară” față de care el vede o ruptură totală, împotriva oricărei evidențe contrare: *„Fiindcă trebuie să știi că nu este deloc ușor ca să-ți păstrezi în același timp și o voință în acord desăvârșit cu natura și preocuparea stăruitoare pentru lucrurile din afară, ci că este absolut obligatoriu, dacă ți-este gândul la una din acestea, să neglijezi în întregime pe cealaltă.”*³⁰⁸

„Natura” nu se află deloc în „lucrurile din afară” (de exemplu, în lucrurile (obiectele, activitățile, evenimentele) existente în „natură”)? De când și de ce s-ar închide „natura” exclusiv doar în „interiorul” stoicului?...

Un stoic care vrea să fie „în acord desăvârșit cu natura” (orice ar mai însemna aceasta pentru el) trebuie deci oare „să neglijeze în întregime” orice „preocupare stăruitoare” (insistentă, perseverentă, fermă, statornică, durabilă) pentru oricare din „lucrurile” (obiectele, acțiunile, muncile, problemele, fenomenele, întâmplările, faptele, evenimentele) care există „în afara sa”?! (De exemplu: resurse de hrană și apă, resurse materiale și energetice, haine, unelte, locuință, instalații, mijloace de transport, starea mediului înconjurător, fenomenele naturale cu potențial distructiv, acțiunile altor ființe din vecinătate, muncile efectuate de alți oameni în interes social, activitățile și faptele celor apropiați (de exemplu, ale copiilor, părinților, soției, prietenilor etc.), problemele altor membri ai societății cu care stoicul intră în contact direct – și respectiv, problemele sociale, politice, economice ale comunității/ statului în care el trăiește (legate de drumuri, spații și activități administrative, hale și activități de producție, depozite, spații și activități comerciale etc.), întâmplările și evenimentele familiale, sociale, politice, culturale etc. cu impact direct asupra vieții stoicului ș.a.m.d.)

308 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, București, p. 12 (Epictet, *Manualul*, 19).

„Neglijarea în întregime” a tuturor „preocupărilor statornice” pentru „lucrurile din afară” nu poate duce decât la disfuncționalități majore de integrare socială (în contextul caracterului puternic social al omului) și la o funcționare defectuoasă a propriului sistem psiho-corporal al ființei umane (în contextul necesității evidente a existenței unor „preocupări statornice” pentru „lucruri din afară” (cum sunt sursele de hrană și apă, adăpostul, sursele de confort termic, aspectele care asigură siguranța, sănătatea și protejarea vieții etc.) necesare pentru realizarea și menținerea unei funcționalități optime a acestui sistem).

Sușinerea spre manifestare doar a „preocupărilor nestatornice” („spontane”, repede trecătoare, „mofturoase”, lipsite de orice urmă de perseverență) pentru „lucrurile din afară” nu e o caracteristică de bază a omului creator de civilizație și cultură, ci ea e caracteristică poate doar animalelor sălbatice „aiurite”...

E clar că, de prea multe ori, „roțițele mentale” ale lui Epictet nu prea se roteau cum trebuie și că, astfel, afirmațiile sale sunt uneori mult mai apropiate de nebunie decât de filosofie – și acest lucru îl recunoaște oarecum chiar și el:

„19. Dacă vrei să faci progrese, îndură cu resemnare să fii socotit nechibzuit și nebun, din cauza disprețului tău pentru lucrurile din afară.”³⁰⁹

Stoicul (Epictet) vrea deci să facă progrese cât mai mari în „nebunie” și astfel el *disprețuiește* orice lucru (obiect, activitate, muncă, rezultat al muncii, problemă, întâmplare, eveniment) aflat efectiv în afara sa (respectiv, orice „lucru” (aspect al existenței) pe care mintea lui vrea să-l țină (pe baza unor justificări, de multe ori, evident neîntemeiate) „în afara sa”...)!

Astfel, el nu numai că devine aproape total nefolositor societății/ comunității în care trăiește (*disprețuind* „lucrurile” și „lucrările” (/ muncile/ activitățile/ evenimentele/ înfăptuirile/ realizările) „din afara” lui necesare bunei ei funcționări) și căreia cu astfel de atitudini solipsiste, autiste, demente nu poate să-i creeze decât daune, dar el își este astfel nefolositor/ dăunător și sieși...

În plus, contrar „prețuirii” sale teoretice pentru „natură”, el devine, astfel, și complet neputincios în „natură” (pădure, junglă etc.) unde „disprețul său” pentru propria viață, sănătate și pentru „alte cele din afară” l-ar duce la moarte într-un timp foarte scurt... De unde se vede foarte clar că el vrea de fapt să se sinucidă, dar nu prea știe cum să și-o spună

309 *Ibidem.*

și nici nu prea are curajul să o facă. Stoicul (Epictet) este astfel doar un „sinucigaș ratat”, un om cu mintea ruinată pe jumătate, un „mort psihic” care își așteaptă „resemnat” moartea corporală.

Stoicul își afirmă, uneori, o credință oarbă în niște propoziții de obicei rupte de realitatea evidenței – care astfel, în mare parte, sunt incoerente, superficiale, contradictorii și chiar aberante și hilare – propoziții pe care le repetă „ca un prost” care este incapabil să înțeleagă prostia pe care o spune. „Sinucigașul stoic” gândește doar în alb și negru, fără nuanțe, fără detalii, fără repere reale, fără viață și oarecum aproape total lipsit de discernământ...

„Trebuie să fii un singur om, fie bun, fie rău. Trebuie sau să-ți desăvârșești partea cârmuitoare a celor din tine însuși, sau să porți grijă numai celor din afara ta”³¹⁰ [...]

O astfel de dihotomie mutual exclusivă este total nejustificată. Desăvârșirea „părții cârmuitoare a celor din tine însuși” nu numai că nu exclude „grija” pentru cele „din afara ta”, dar chiar o presupune cu necesitate. Dacă interiorul stoicului nu comunică cu exteriorul, nu conlucrează cu el și nu se adaptează față de cele din exterior, el nu mai are a se „desăvârși” decât în solipsism, autism și demență...

„În alt chip însă, nu vei ajunge la un asemenea echilibru, dacă nu te vei smulge din mijlocul celor ce nu stau în puterea noastră și nu vei pune binele și răul numai în cele ce sunt în tăria noastră.”³¹¹

S-ar putea susține că „binele” și „răul” sunt doar în interior, deoarece aprecierea lor în relație cu ceva sau altceva ține de judecată/ rațiune și aceasta este interioară. Această atitudine este greșită din mai multe puncte de vedere.

Mai întâi că vorbele/ conceptele/ ideile (ca de exemplu, „bine”, „rău”, „sus”, „jos”, „alb”, „negru”, respectiv „casă”, „elefant”, „om”) și judecățile/ raționamentele/ propozițiile nu sunt doar în interiorul stoicului, ci și în interiorul celorlalți oameni, care însă pentru stoic constituie un exterior ca oricare altul... și prin urmare, pretenția ca aprecierile de „bine” sau „rău” să se circumscrie, pentru stoic, doar la interiorul său nu are nici un suport real.

Apoi aceste cuvinte/ concepte/ idei nu au sens prin ele însele – ele fac trimiteri, referințe spre alte cuvinte și mai ales spre realități din afara limbajului – cu alte cuvinte, ele sunt

310 *Ibidem*, pp. 22-23 (Epictet, *Manualul*, 40).

311 *Ibidem*, p. 24 (Epictet, *Manualul*, 42).

semne care trimit spre ceea ce este semnalizat; sunt nume care trimit spre ceea ce este numit; semnificanți care trimit spre ceea ce este semnificat.

Astfel cuvântul/ conceptul „bine”, manifestat ca și cuvânt interior (idee interioară neverbalizată), face trimitere fie spre realități din interiorul psihicului (raționamente/ judecăți bune/ corecte, percepții bune/ corecte etc.), fie spre realități exterioare psihicului (acțiuni/ evenimente bune/ utile/ folositoare), fie (și acesta este cazul cel mai des întâlnit) spre ambele realități (interioare și exterioare) deopotrivă – de exemplu, un raționament este „bun”, dacă este urmat de o acțiune bună... sau o judecată/ prevedere este bună/ corectă, dacă ea este confirmată de realizarea empirică a faptelor prevăzute de acea judecată/ prevedere...

La fel cum cuvântul/ conceptul „cal” (bun) (sau „om” (bun)) nu are o existență strict interioară, de „semn pur” fără nici o referință exterioară psihicului, același lucru se întâmplă și cu vorbele/ conceptele de „bine” și „rău”. Și așa cum „calul” și „omul” nu se află doar în interiorul stoicului, la fel, nici „binele” și „răul” nu se află doar în interiorul lui.

Același lucru se întâmplă și cu alte cuvinte/ concepte care au o conotație mai „interioară”, ca de exemplu, cele de „suferință” (psihică), „durere”, „emoție” sau cele de „utilitate”, „folos”, „valoare” etc. De exemplu, „emoția” și „suferința”/ „neliniștea” interioară nu sunt doar „cuvinte” interioare – ele fac trimitere spre o stare corporal-psihică foarte complexă care se manifestă în acte corporale și sociale specifice și în plus omul poate sesiza prezența emoției și neliniștii și în ceilalți oameni.

Iar când vorbește de „utilitate” sau „folos” este evident că stoicul (cel puțin în practică) nu face referire la un folos strict verbal (strict „interior”, „rațional”), ci la unul care ia în considerare corpul său, familia sa și societatea în care se manifestă (adică pe cele „din afara sa”) – fără aceste referințe „folosul” cu pricina își pierde aproape orice semnificație reală ce ar putea să fie asociată cu ideea de „folos”...

Prin urmare, ca să aprecieze ceva (un raționament, un fapt etc.) ca fiind „bun” sau „rău” trebuie să existe mai întâi ceva care să poată fi apreciat ca atare... Ori, mai întâi că nu toate „lucrurile” existente sunt „interioare” și apoi că aprecierea „bunătății” sau „răutății” celor interioare nu depinde doar de alte lucruri „interioare”, ci mai ales de „lucruri exterioare” lor (de efectele exterioare pe care acele „lucruri interioare” (raționamente, emoții, dorințe) le generează „în afară”).

Ca stoicul să aprecieze un cal ca fiind alb sau negru, acel cal trebuie să existe pe undeva. Ori, mai întâi că nu toți caii stoicului existau doar în „interiorul” său – practic el mai putea avea (uneori) și cai „exteriori” – și apoi că aprecierea culorii cailor săi „exteriori” nu depindea atât de culoarea cailor săi imaginari („interiori”), cât depindea de culoarea efectivă a cailor săi „exteriori”.

Așa cum aprecierea „albului” și „negrului” cailor nu depinde doar de „interiorul” stoicului (că atunci ar fi condamnat să trăiască în demență totală și autism complet purtând în capul său doar „cai verzi pe pereți” și nimic altceva), tot așa, aprecierea „binelui” și/ sau „răului” specific unei acțiuni (interioare și/ sau exterioare) nu depinde doar de „interiorul” lui, pentru că, oricât ar vrea, el „nu e singur pe lume” (sau mai precis spus, „interiorul” lui nu este rupt (în totalitate) de lumea lui „exterioară”).

Identificarea unui „bine” (/ „rău”) în „lumea interioară” (în „gândire”) nu exclude existența „binelui” (/ „răului”) și în „lumea exterioară” (în acțiunea proprie, în acțiunea celorlalți oameni sau în alte „acțiuni ale naturii”), ba dimpotrivă: îl presupune și îl implică, el formând baza de referință și criteriul cel mai important de judecată al „binelui” (/ „răului”) interior...

„Binele interior” și „binele exterior” se corelează și se implică unul pe altul. Un „bine interior” care produce „rău exterior” (în acțiune) este un non-sens la fel de absurd ca a unui măr care produce non-mere (prune, caise, gogoșari...).

Calitatea unei „gândiri bune” se stabilește (și) pe baza acțiunilor exterioare „bune” pe care ea le generează. Astfel o „gândire bună” care produce în mod direct „boală”, „sărăcie”, „ignoranță”, „slăbiciune” este „bună” doar în imaginația unora care ignoră în mod intenționat (de exemplu, prin indiferență și lipsă de acțiune îndreptată spre eliminarea acestor aspecte din viața celui ce le resimte) realitatea în care se manifestă.

La fel cum este un bine (/ rău) în gândurile noastre, socotit în funcție de efectele interioare și exterioare bune (/ rele) pe care el le provoacă, la fel există un bine (/ rău) în acțiunile noastre (pornite din gândurile noastre), socotit în funcție de efectele interioare și exterioare, mentale și corporale (informaționale, energetice și materiale) bune (/ rele), pe care aceste acțiuni le provoacă (în raport cu noi, respectiv cu celelalte ființe)...

(Stoicul Seneca (4 î.e.n. – 65 e.n.) vedea, uneori, și el legătura strânsă care există între „contemplație” și „acțiune”: „*Avem obiceiul să spunem că a trăi potrivit cerințelor naturii*

este binele suprem. Natura ne-a creat pentru ambele moduri de viață: contemplație și acțiune.”³¹² „*Contemplația nu se face fără acțiune, nici acțiunea fără contemplație.*”³¹³)

A ignora realitatea exterioară (/ „din afară”) considerând-o „indiferentă”, „disprețuind-o” și eliminând fictiv din ea „binele” și „răul” (pe lângă că este o acțiune pur egoist-solipsistă care exclude existența unui alt discernământ judecător în „afara ta” și relaționarea morală dintre diferitele ființe capabile de judecată) e doar a ignora în mod răuvoitor sau nebunesc natura și esența „binelui” și „răului” interior (din gândire), care nu există prin sine și doar pentru sine, ci în intimă și directă relație cu „exteriorul” (cu acțiunea corporală, socială, economică etc.).

Ceea ce „depinde de tine” se află în strânsă relație cu „ceea ce nu depinde de tine” și cele două aspecte, de foarte multe ori, nu au o relație fixă, ci una în continuă mișcare care își mută mereu limitele de contact (și de diferențiere) în funcție de fiecare alegere pe care o facem la un moment dat. De exemplu, dacă anticii credeau că anumite boli le erau „date” și că „nu depindeau de ei”, ulterior s-a văzut că prin câteva minime măsuri de igienă „care depindeau de ei” sursa multor boli putea fi de multe ori evitată.

De asemenea, s-a putut constata că prin acțiuni politice ferme și bine intenționate sărăcia (extremă) poate fi mult diminuată sau chiar eliminată dintr-o societate civilizată. La fel și sclavia, inegalitatea sexelor ș.a.m.d.

Cu alte cuvinte, „ceea ce depinde de noi” nu se restrânge doar la „gândirea” noastră (aceasta fiind continuată intim mai ales în acțiunea noastră), iar în interiorul „gândirii” (dorinței, rațiunii...) „ceea ce depinde de noi” variază mereu în funcție de propriile alegeri, dorințe și voințe...

Apoi, gândirea „noastră”, la o analiză mai atentă, se vede clar că „depinde”, de cele mai multe ori, mult mai mult de „exterior” (de credințele/ tradițiile/ obiceiurile nutriționale, vestimentare, lingvistice, comportamentale, religioase, psihologice, filosofice, economice, politice și artistice existente în societate în momentul manifestării acestei gândiri – adică de valorile familiale, comunitare și sociale care sunt specifice societății în care ea se manifestă la un moment dat) decât de „interior”: „gândirea individului” este în primul rând o „gândire socială”...

312 Seneca, Lucius Annaeus, 1981, *Scrieri filozofice alese*, Editura Minerva, București, p. 190.

313 *Ibidem*, p. 193.

(Chiar și unui stoic, precum M. Aureliu, îi este evidentă (uneori) legătura profundă existentă între individ și societate: „Însă unde se află țelul suprem, se află și binele și fericirea fiecăruia. Binele unei ființe raționale se află cuprins în societatea omenească. Căci este demult definitiv demonstrat că suntem născuți pentru sociabilitate.”³¹⁴)

11. Pasiunea, apatia și indiferența

„Pasiunea, așa cum o definește Zenon, este o mișcare nerațională și contra firii a sufletului sau un impuls ce crește în mod exagerat. Hecaton, în tratatul său *Despre pasiuni*, *Cartea a II-a*, și Zenon, în lucrarea sa cu același titlu, spun că există patru genuri de pasiuni: durerea, frica, pofta și plăcerea. Ei mai susțin că emoțiile sunt judecăți”³¹⁵ [...]

Nu se știe exact din ce fantezii eroice au dedus stoicii faptul că durerea și frica sunt „pasiunii”, fiindcă e destul de greu de găsit omul care să fie atât de „pasionat” de durere și de frică încât să vrea să le experimenteze pe el însuși cât mai „pasional” cu putință.

Și de unde au tras ei concluzia că durerea și plăcerea sunt „neraționale/ iraționale” și „contra firii” (nenaturale)? Dacă le-ar fi studiat mai atent, ar fi văzut că e chiar pe dos: sunt foarte raționale (pot fi „explicate rațional” și au un rol rațional de îndeplinit în întregul uman) și sunt „pentru fire” (naturale, firești)...

Și cum adică „emoțiile” sunt „judecăți”? Adică pentru stoici expresia că „cineva are emoții” e tot una cu a zice că acel cineva „stă și judecă”? Emoțiile au legătură cu judecățile/ raționamentele, dar nu *sunt* judecăți...

Diogenes ne mai spune despre stoici că „După ei, înțeleptul e lipsit de pasiuni.”³¹⁶

Lăsând la o parte faptul că un om care să fie total lipsit de durere, plăcere, poftă sau frică (adică de „pasiunii” în accepțiunea stoică) nu există nicăieri și nici nu prea poate exista vreodată, dacă totuși, prin vreo întâmplare nefericită, ar apare un astfel de om, el nu ar prea putea să fie funcțional în „natură” și „societate”, deoarece „durerea”, „plăcerea” și „poftea”/ „dorința” sunt părți constitutive foarte importante pentru buna adaptare, orientare și funcționare a omului în mediul în care el se manifestă la un moment dat.

Apoi, pasiunea (gr. *pathos/ πάθος* – pasiune/ patos) înțelesă (conform DEX) ca și sentiment puternic, afecțiune intensă, dorință arzătoare, intelect entuziast – este mereu un

314 Aureliu, Marc, 2006, *Către sine însuși*, Editura Vestala, București, p. 77 (V, 16).

315 Laetios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 242 (VII, 110-111).

316 *Ibidem*, p. 243 (VII, 117).

semn de implicare și interes, de dorință aprinsă de a face ceva, semn că cel cuprins de pasiune nu trăiește doar „ca să facă umbră pământului” și nici ca o „umbră”, ci ca să se exprime printr-o viață cu sens și printr-o acțiune trăită cu intensitate, printr-o viețuire interesată de viețuire și realizare, și nu printr-o mișcare făcută doar din inerție.

Lipsa de pasiune, apatia (gr. *apatheia/ ἀπάθεια* < *a* – fără, *pathos/ πάθος* – pasiune/ *patos* >) – lipsa de interes, indolența, indiferența (față de plăcere, durere și poftă) se vrea deci uneori, pentru stoici, a fi o stare de „eliberare” de plăcere și durere, dar nu ajunge să fie decât o stare de „apatie” bolnăvicioasă, de alungare prostească din sine a oricărei pasiuni – de înăbușire brutală și barbară a pasiunilor, a patosului (avântului, entuziasmului, însuflețirii).

Între „pasiune” și „apatie” (lipsă de pasiune) se desfășoară nu activități „indiferente” emoțional, ci toate activitățile normale, curente. Diferența este ca între „a sta” (apatie) și „a alerga” (pasiune) – între ele se află „mersul normal”. Între apatie (sentiment și emoție foarte redusă, părând chiar că lipsește) și pasiune (sentiment și emoție puternică) se află emotivitatea obișnuită (sentimentul și emoția „normală”) – toate acestea trei (apatie, emotivitate normală, pasiune) au însă rolul lor bine stabilit în buna funcționare emoțională a omului – de aceea, dorința de eliminare a „pasiunii” și de exacerbare a „apatiei” dincolo de anumite limite acceptabile nu poate duce decât la dereglări majore în psihicul uman.

„Apaticul” nu e tot una cu „indiferentul” – a nu pune pasiune/ entuziasm/ însuflețire într-o activitate nu e tot una cu „a nu face diferențe”. Însă, cu siguranță, activitatea de a prefera exclude, pe de o parte, indiferența, deoarece pentru a prefera trebuie să faci diferențe, iar pe de altă parte, exclude și „apatia”, deoarece preferința care este lipsită de pasiune, de dorință vie, nu mai este o „preferință”, ci cel mult o „nevoie”, o „obligație”, o forțare care, într-o oarecare măsură, trezește în cel împins de ea la acțiune o rezistență, un instinct de opoziție, poate mai firav, poate mai consistent, dar în nici un caz „indiferent” emoțional și volițional.

12. Plăcerea și durerea

„După părerea stoicilor, sufletul are opt părți. Aceste părți sunt cele cinci simțuri, organul vorbirii, organul gândirii, care este însăși mintea și partea generatoare.”³¹⁷

„După ei, durerea este o strângere nerațională a sufletului. Speciile ei sunt: mila, invidia, gelozia, rivalitatea, tulburarea, supărarea, îndurerarea, supliciul, prăbușirea.”³¹⁸

Ce mai este și această „strângere nerațională” a „sufletului”? De unde vine durerea? De la „strângere” sau de la „nerațională” (irațională)? Există o „strângere rațională a sufletului”? Sau o „expansiune nerațională” a lui?...

Și care din cele opt părți ale „sufletului” se strânge în mod „nerațional”? Simțurile? Organul vorbirii (sufletului)? Partea generatoare/ procreatoare³¹⁹ (sufletele „procrează”)? Respectiv „mintea”? (Cum se „strânge mintea în mod nerațional?”) ...

„Dorința este o poftă nerațională, sub care sunt rânduie stările următoare: lipsa, ura, părănirea, mânia, iubirea, pica, ciuda.”³²⁰

De ce ar fi „dorința” o „poftă nerațională”? Oare pentru stoici nu existau „dorințe raționale”? Și de ce ar fi „lipsa” sau „iubirea” „pofte neraționale”? Ce însemna oare pentru ei că ceva era „nerațional/ irațional”?...

„Plăcerea este o exaltare irațională, care rezultă din ceea ce pare de a fi demn de alegere; ea cuprinde: încântarea, bucuria de răul altuia, desfătarea, bucuria violentă. Încântarea este plăcere care farmecă prin intermediul urechilor”³²¹ [...]

De ce ar fi „plăcerea” o „exaltare irațională” și de ce să rezulte ea din ceea ce doar *pare* a fi demn de alegere? (Foarte multe plăceri sunt perfect raționale și demne de alegere.) Încântarea farmecă doar prin intermediul urechilor?...

Apoi, pentru stoici există oare o „exaltare rațională”? Se pare că da! Se numește „bucurie” (dar nu „bucurie de răul altuia” și nici „bucurie violentă”):

„[116] Stoicii mai spun că există trei stări emoționale bune, anume bucuria, prudența și voința. Bucuria, opusul plăcerii, este o exaltare justificată de rațiune”³²² [...]

317 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 242 (VII, 110).

318 *Ibidem* (VII, 111).

319 Conform Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, nota 294 de la p. 479.

320 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 242 (VII, 113).

321 *Ibidem* (VII, 114).

322 *Ibidem*, p. 243 (VII, 116).

De când și până unde a ajuns bucuria „opusul plăcerii”? (Bucuria stoicilor este o „bucurie dureroasă”?... Îi „doare cumva mintea” de la afirmațiile cam negândite pe care le fac aproape la tot pasul?)

După definițiile lor „urecheate” (a se citi „încântătoare”) „bucuria” în genere este o exaltare rațională (justificată de rațiune) cam „dureroasă” (opusă plăcerii) – și astfel „bucuria de răul altuia” înseamnă pentru ei și o „exaltare justificată de rațiune” pentru „răul altuia” (care este o „emoție bună” – fiind o specie de bucurie), dar și o exaltare nejustificată de rațiune („bucuria de răul altuia” fiind după stoici o „plăcere” care este o „exaltare irațională”...).

„Pentru stoici voința este opusul poftei, întrucât este o dorință rațională”³²³ [...]

Deci pentru stoici „voința” este „ne-pofta” (pe principiul: „Pune-ți pofta-n cui!”) și voritorii stoici se pare că voiesc doar „ne-poftirea” și „doresc să nu dorească” – iar această dorință, numită de ei „voință”, este pentru ei o „dorință rațională” (cea „irațională” ar fi probabil, pentru ei, să-și dorească ceva, altceva decât să nu-și dorească nimic) în condițiile în care tot ei susțin că „dorința este o poftă nerațională”³²⁴ – adică pentru ei ne-pofta (ne-)pofțită de ei (adică „voința” lor) este o „pofță nerațională – rațională”, deși este totuși „opusul poftei”... E bine că s-au „lămurit” (să nu se lămurească)!...

Sufereau ore stoicii de boala incoerenței de le era așa de greu să spună ceva cu sens?

„Prin infirmitate se înțelege o boală însoțită de slăbiciune, iar prin boală se înțelege o închipuire a unui lucru care pare foarte de dorit.”³²⁵

Ciudată „înțelegere” mai aveau și stoicii pentru „boală” – „închipuire a unui lucru care pare foarte de dorit”... Probabil că ei înțelegeau prin „sănătate” „închipuirea unui lucru care nu pare că este de dorit”. Oare de aceea le era lor „indiferentă”? (Fiindcă era pentru ei o „închipuire” și ceva care doar *pare* a fi de dorit?...) Și apoi dacă pentru ei „boala însoțită de slăbiciune” este o „infirmitate”, „boala însoțită de putere” ce este? – O „putere paranormală”?...

Stoicul disident Dionysios, care a privit mai atent boala și durerea, a înțeles cât de „indiferentă” este durerea și cât de „dorită” este boala: „Dionysios, transfugul, spunea că scopul vieții noastre este plăcerea; la această părere a ajuns, fiind încercat de un atac de

323 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 243 (VII, 116).

324 Conform Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 242 (VII, 113).

325 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 243 (VII, 115).

oftalmie. Suferința i-a fost așa de cumplită, încât a ezitat să numească durerea drept un lucru indiferent.”³²⁶

Seneca ne spune, în *Despre viața fericită*, că: „Mai putem defini binele suprem și afirmând că fericit este omul pentru care nu există bine și rău, ci suflet bun și suflet rău, omul care iubește ceea ce este moral, căruia îi aduce mulțumire virtutea, pe care evenimentele întâmplătoare nici nu-l ridică, nici nu-l doboară, care nu cunoaște un bine mai mare decât cel pe care și-l poate oferi singur și pentru care adevărata plăcere va fi disprețuirea tuturor plăcerilor”³²⁷

Cum poate fi fericit „omul pentru care nu există bine și rău” e greu să ne închipuim. („Fericirea” lui nu e „bună”?) Sau cum s-ar putea ca pentru cel pentru care există „suflet bun și suflet rău” să nu existe totuși un „bine” și un „rău” oarecare după care el să poată aprecia dacă sufletele, faptele, cireșele și altele sunt bune sau rele?... Dacă nu există „bine”, nu poate exista nici „binele sufletului”, respectiv „sufletul bun”... Atributul „bun” vine și din considerarea prealabilă a calității abstracte de „bun” (respectiv „bine”)... Generalul și particularul merg mână în mână și nu pot fi despărțite...

Și apoi cum e cu puțință ca pentru omul „pentru care nu există bine și rău” să existe totuși (doar câteva cuvinte mai încolo) un „cel mai mare bine” și încă un „bine” pe care el să-l cunoască și să și-l ofere „singur” (un bine-inexistent-cu-auto-servire)? De unde până unde ceea ce omul își poate oferi singur devine condiția cea mai importantă a „binelui”? E evident că omul își poate oferi singur și „răul” (deci condiția invocată nu e suficientă). Apoi „binele” omului este de cele mai multe ori rezultatul unei relații cu familia, cu societatea și cu mediul înconjurător – o relație în care factorul dăruire (reciprocă), respectiv schimb este primordial (omul nu ar depăși nici măcar primul an de viață, dacă ar sta doar în grija „binelui pe care și-l poate face singur”).

E de observat și următoarea aberație prezentă în exprimarea lui Seneca: „adevărata plăcere va fi disprețuirea tuturor plăcerilor”. În „toate plăcerile” intră și „plăcerea disprețuirii plăcerilor” care astfel ar trebui să fie și ea la fel de disprețuită ca orice plăcere. Seneca ne spune astfel că „adevărata plăcere” este plăcerea care se disprețuiește pe sine – adică *disprețul* (plăcerii). Exprimarea lui, pe lângă că este aberantă, prin egalizarea

³²⁶ *Ibidem*, p. 254 (VII, 166).

³²⁷ Seneca; Sfântul Augustin, 2004, *Despre fericire*, Editura Humanitas, București, pp. 20-21 (Lucius Annaeus Seneca, *Despre viața fericită*, IV. 2).

„diprețului” (plăcerilor) cu „plăcerea” (adevărată), este și contradictorie, deoarece, dacă „adevărata plăcere” este și „disprețul” (adevăratei plăceri), atunci „adevărata plăcere” va fi și disprețul a ceea ce este prețuit (pe de o parte, e prețuită „adevărata plăcere”, dar, pe de altă parte, ea e și disprețuită, făcând parte din „toate plăcerile” care sunt disprețuite).

(Exprimarea lui Seneca e de genul: „adevăratul bine va fi disprețuirea oricărui bine” sau „adevărata virtute va fi disprețuirea tuturor virtuților”... – adică, „binele adevărat va fi binele care se disprețuiește pe sine”, respectiv, „virtutea adevărată va fi virtutea care se disprețuiește pe sine”... Exprimarea lui e astfel asemănătoare unei formulări care ar face din „dispreț” „calitatea supremă” a binelui (adevărat) sau a virtuții (adevărate), în condițiile în care acest „bine adevărat” și această „virtute adevărată” ar fi și prețuite, și disprețuite – adică doar foarte confuz apreciate și extrem de confuz delimitate... Pe acest stil obscur/nebulos, probabil că după Seneca „falsa plăcere va fi prețuirea tuturor plăcerilor”, „falsul bine va fi prețuirea oricărui bine” și „falsa virtute va fi prețuirea tuturor virtuților”...)

„Adevărata plăcere” este în primul rând o plăcere care nu se neagă pe sine, iar cel care simte plăcerea (de a mânca, de a se hidrata, de a se odihni etc.), „de obicei”, prețuiește/apreciază/ valorizează atât plăcerea, cât și sursele/ cauzele/ condițiile care o produc/generează/ favorizează, nu doar pentru faptul că „plăcerea este plăcută”, ci și pentru actele utile/ folositoare, pentru buna funcționare a organismului individual, social și ecologic, cu care ea se însoțește în condiții de bună funcționare a mecanismelor ei specifice.

Cel care simte „adevărata plăcere” nu disprețuiește/ desconsideră/ devalorizează „plăcerea”, pentru că înțelege, mai întâi de toate, că „adevărata plăcere” este, înainte de orice, o „plăcere” și apoi, pentru că înțelege foarte bine rolul pe care ea îl joacă în buna funcționare a ființei umane. Ori, actul de „a disprețui” plăcerea nu prea are cum să fie o formă de plăcere, ci mai degrabă una de suferință/ nefericire, iar „a disprețui” o componentă esențială pentru buna funcționare a organismului, nu e decât a disprețui această bună funcționare și a dori astfel distrugerea ei...

A face deci din „disprețul” plăcerii (sau mai ales al plăcerii) un criteriu al „adevăratei plăceri” și o „virtute” demnă de urmat de o minte sănătoasă („la cap”) poate fi orice, doar semn de sănătate mentală nu e...

O minte „adaptată împrejurărilor” este o minte vie, care trăiește într-o realitate concretă mereu în schimbare – una însă pe care „evenimentele întâmplătoare” o lasă indiferentă (nici nu o „ridică”, nici nu o „doboară”) este doar o minte paralelă cu realitatea, care o

ignoră voit pe aceasta, care „nu trăiește” și „nu simte” – una care numai în „acord cu natura” („vie”) nu poate fi considerată a fi.

„Ce ne împiedică oare să spunem că o viață fericită înseamnă un suflet liber, mândru, neînfricat și ferm, un suflet aflat dincolo de teamă și de dorință, al cărui bine unic este frumusețea morală, al cărui unic rău este dezonoarea, iar tot restul, o mulțime de lucruri fără valoare, care vin și pleacă fără să sporească și fără să scadă binele suprem, neluându-i și neadăugându-i nimic vieții fericite?”³²⁸

Cum se poate ca „un suflet aflat dincolo de teamă” și mai ales de „dorință” să poată socoti „dezonoarea” ca fiind „răul unic” (și, prin urmare, ceva pe care dorește să-l evite), respectiv, să poată socoti „frumusețea morală” ca fiind „binele unic” (prin urmare, dorind să-l atingă)? Sesizăm oare aici o dorință de onoare și o frică de dezonoare la cel aflat (chipurile) „dincolo de teamă și de dorință”?...

„În ziua în care omul se va ridica deasupra plăcerii se va ridica și deasupra durerii; vezi în ce robie infamă și primejdioasă se va afla cel pe care îl vor stăpâni, rând pe rând, plăcerile și durerile, cei mai capricioși și mai tiranici stăpâni dintre toți.”³²⁹

Apariția și manifestarea „plăcerilor” și „durerilor” este în deplin acord cu „natura omului” și are un rol pe deplin „natural” în funcționarea acestuia. Cel ce caută să se ridice „deasupra plăcerii și durerii” este asemănător aceluia care încearcă să zboare dând din mâini, adică aceluia care merge contra naturii (umane și animale)... Cel care „nu mai simte”, sub nici un chip și sub nici o formă, plăcerea și durerea este doar un „mort viu”, un „mort psihic”, care dacă nu-și revine cât de repede din paralizia lui mentală, va ajunge și mort corporal...

[...] *„unii oameni sunt nefericiți nu pentru că sunt lipsiți de plăcere, ci chiar din cauza plăcerii”³³⁰ [...]*

Dacă unele evenimente aduc cu ele și plăceri, și neplăceri, asta nu înseamnă că acestea vin în același timp și sub același raport. Dacă o conjunctură causală produce dintr-o anumită perspectivă plăcere și din altă perspectivă neplăcere, acest lucru nu transformă magic plăcerea în neplăcere și invers (în momentul și din perspectiva sub care plăcerea e resimțită ca plăcere, respectiv neplăcerea ca neplăcere).

328 *Ibidem*, p. 21 (Seneca, *Despre viața fericită*, IV. 3).

329 *Ibidem*, pp. 21-22 (Seneca, *Despre viața fericită*, IV. 4).

330 *Ibidem*, p. 26 (Seneca, *Despre viața fericită*, VII. 2).

Astfel „unii oameni” nu sunt „nefericiți” din cauza simțirii unei plăceri atunci când o simt și o apreciază ca atare (din perspectiva unui criteriu specific de apreciere), ci din altă cauză – de exemplu, a simțirii concomitent cu plăcerea menționată a unei neplăceri/ dureri/ nefericiri apreciată ca atare din perspectiva unui alt criteriu de judecare a plăcerii și durerii.

A zice că un om e nefericit „din cauza plăcerii” e oarecum echivalent cu a zice că cineva ar putea fi fericit „din cauza durerii”... Disprețul față de plăcere nu poate decât să facă din „virtute” durere....:

„Virtutea este ceva înalt, măreț și regesc, care nu cunoaște înfrângere și nici osteneală: plăcerea în schimb este ceva degradant, înrobitor, slab și trecător, al cărui sălaș și adăpost sunt bordelurile și cârciumile. Peste virtute vei da în templu, în for, în curie, ținând piept înaintea zidurilor, plină de praf, arsă de soare și cu mâinile bătătorite.”³³¹

A opune „virtutea” plăcerii este doar a o asocia cu durerea (opusă de asemenea plăcerii). A vedea prezența plăcerii doar în „bordeluri”, „cârciumi” și „băi publice” este a ignora esența plăcerii: a ignora, printre altele, „masa” regelui și a cetățeanului (cu plăcerile specifice), a nu înțelege „înălțimea”, „sfințenia” și „legitatea” plăcerii de a-ți astâmpăra setea cu un pahar cu apă sau plăcerea naturală ce însoțește actul sexual „virtuos” făcut de un rege, un filosof sau un soldat, plăcerea unui act artistic, plăcerea resimțită la răsplătirea unui fapte bune ș.a.m.d. A smulge „virtutea” de lângă plăcere este doar a o apropia în mod samavolnic de durere...

E interesant apoi de constatat cum virtutea lui Seneca, care nu cunoaște „osteneală”, stă, câteva cuvinte mai încolo, „ținând piept înaintea zidurilor, plină de praf, arsă de soare și cu mâinile bătătorite” (probabil de la „lipsa” ei de „osteneală”), iar în altă parte „se sforțează și se luptă”: „*Se îndoiește cineva că răbdarea, tăria de caracter, perseveranța și orice virtute care ține piept greutăților și supune soarta trebuie să urce, să se sforțeze și să lupte?*”³³²

Cât despre virtutea „care nu cunoaște înfrângere” este de discutat din partea cui ar putea să cunoască înfrângerea și dacă poate fi învinsă. Dacă poate fi înfrântă (de exemplu, de viciu), atunci, cu siguranță, poate cunoaște „înfrângerea”, iar dacă nu poate fi învinsă (cum pretinde Seneca), e curios cui și de ce „ține ea piept înaintea zidurilor”?

331 *Ibidem* (Seneca, *Despre viața fericită*, VII. 3).

332 Seneca; Sfântul Augustin, 2004, *Despre fericire*, Editura Humanitas, București, p. 68 (Lucius Annaeus Seneca, *Despre viața fericită*, XXV. 6).

„130. Când a fost întrebat de cineva, cum poate să-și îndureze dușmanul, Epictet a răspuns: „Fiind, tu însuși gata oricând să-i faci cel mai mare bine.””³³³

Epictet e gata să-i facă bine dușmanului său doar ca să-l vadă îndurerat? Oare dușmanii lui se „îndurerau” când el „era gata” să „le facă bine”?...

„– Te rugăm Epictet: fă-ne orice rău, dar bine să nu ne faci, că ne produci o mare durere!

– Așa vă trebuie! Na bine de la mine! Să simțiți și voi durerea și îndurerarea!...”

Maxima aceasta e construită pe schema următoare:

„– Cum să-ți înfometezi dușmanul?

– Fiind oricând gata să-i dai cea mai bună mâncare!”

Adică, ar zice Epictet, „dacă vrei să flămânzești, mănâncă și dacă vrei să mănânci, flămânzește”!... Adică doar „vorbe în doi peri” aruncate pe gură fără o minimă chibzuință...

„143. În realitatea, nimic nu este plăcut sau neplăcut prin natura sa, ci totul depinde de obișnuință.”³³⁴

„144. Alege cel mai cinstit fel de viață, căci, după aceea, deprinderea ți-l va face și plăcut.”³³⁵

Dacă plăcerea ar depinde de „obișnuință”, atunci de ce nu și-ar alege cineva „cel mai necinstit fel de viață”, pentru că după aceea, după mintea lui Epictet, „deprinderea” i-l va face „plăcut”?

„Cinstea” este „plăcută” prin „natura” sa și nu prin „deprindere” sau oricum, cu mult mai mult prin „natura sa” (virtuoasă), decât prin „deprindere”... Dacă „nimic nu este plăcut sau neplăcut prin natura sa”, ci devine astfel prin obișnuință, aceasta ar însemna că „răul”, „minciuna”, „necinstea”, „viciul” ar putea să devină „plăcute” prin „obișnuință/deprindere”...

În plus, de cele mai multe ori, obișnuința presupune din start faptul de a te obișnui, de a te acomoda, de a te adapta la ceva care exista deja (prin „natura” sa) și nu a-i schimba (radical) această „natură”. Gustul acru sau cel sărat nu devine dulce prin obișnuință!... Și nici dulcele nu devine amar prin obișnuință... Senzația/ percepția e acolo – și doar te

333 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, București, p. 56 (Epictet, *Fragmente*, 130).

334 *Ibidem*, p. 57 (Epictet, *Fragmente*, 143).

335 *Ibidem*, p. 58 (Epictet, *Fragmente*, 144).

„obișnuiești” cu ea – altfel ar însemna că tu ai putea să transformi durerea în plăcere și plăcerea în durere (fizică) după cum ai avea tu chef, cu o oarecare „obișnuință”...

La fel de bine Epictet ar fi putut susține că putea transforma cercul în pătrat și triunghiul în dreptunghi prin „obișnuință/ deprindere”, sau că el ar fi putut să-și transforme „mersul” în „zbor” prin „obișnuință” și prin „deprindere”...

13. Intenția și acțiunea

„Conform stoicilor, nici o acțiune nu este rea și condamnată în sine: intenția, condiția morală a agentului făptuitor, e ceea ce face acțiunea rea – acțiunea ca entitate fizică este indiferentă.”³³⁶

Intenția este în sine bună sau rea, indiferent de consecințele sale, de acțiunile pe care ea le generează și le susține? „Ai vrut să faci bine!” nu e tot una cu „Ai făcut bine!” – diferența este la fel de mare ca și diferența dintre dorință/ voință/ intenție (a vrea) și acțiune/ faptă/ realizare (a face). Iar cel care se preface că nu vede această diferență probabil că nu cunoaște nici diferența între a vrea să mănânci și a mânca efectiv...

Aprecierea binelui și răului doar în funcție de ceea ce vrea un individ este o atitudine cel mult infantilă – inexistența unor criterii cât de cât obiective, exterioare „toanelor” intenționale strict subiective ale individului nu poate duce în societate decât la anarhie (fiecare face ce vrea, cu condiția să aibă „intenții bune”, din punctul lui de vedere...), iar în individ la totală dezorientare morală manifestată prin însingurare, autism și rupere imaginată de lume...

Cel care definește răul, după cheful său personal, ca fiind „doar ceea ce crede el că e răul”, nu mai are nici o șansă să înțeleagă coerent manifestarea răului în lume – la fel de bine el ar putea să definească în mod similar orice altceva: „suferința” („doar ceea ce crede el că e suferință”), „vaca” („doar ceea ce crede el că e vacă”), „ploaia” („doar ceea ce crede el că e ploaie”) etc. Cel care își reduce criteriile discriminării la „intenție” reduce limba la vorbire aiuritoare în „limbi personale” și *comunicarea la monolog*. El reduce societatea la un individ și chiar întreaga natură la „distinsa” sa persoană aberantă stoic. Despărțirea abruptă a intenției de acțiunea morală nu duce decât la o proastă înțelegere atât a intenției, cât și a acțiunii morale.

336 Copleston, Frederick, 2008, *Istoria filosofiei I Grecia și Roma*, Editura ALL, București, p. 349.

Iar a reduce toate criteriile de discriminare posibilă între bine și rău la unul singur (cel specific „intenției”) este doar a nu pricepe ce e aceea discriminare și cum funcționează ea. Și pentru discriminarea interioară și pentru discriminarea exterioară sunt nenumărate criterii posibile după care omul poate și trebuie să discrimineze între „bine” și „rău” și doar o privire cât mai cuprinzătoare a cât mai multor astfel de criterii și o corelare armonioasă a lor poate să-i permită să discrimineze, cât mai bine cu putință, între „bine” și „rău”.

Apoi dacă „intenția” este criteriu de discriminare, cum discriminează un stoic între intenții? Dacă el are două intenții la un moment dat, potrivit căror criterii știe să spună care din ele este „bună” și care este „rea”? Un singur criteriu de judecată este de cele mai multe ori insuficient – de abia mai multe, corelate între ele și cu contextul în care se manifestă, pot duce la o discriminare relativ corectă (intențiile trebuie judecate prin acțiuni, prin dorințe, prin rațiune, prin memorie etc.; acțiunile prin efecte, prin utilitate, prin coerență, prin împlinire, prin reacții sociale etc.).

(Comte-Sponville: *„Epicurienii și stoicii, cu toată măreția lor considerabilă, mi se par puțin dogmatici sau exagerați. Să spunem că ei simplifică excesiv viața.”*³³⁷)

„Răul” și „binele” sunt aspecte ale existenței care nu stau ascunse doar prin anumite zone „privilegiate” ale realității (doar în „intenție” sau doar în „dorință”, sau doar în „rațiune”, sau doar în „societate”, sau doar în „acțiune” etc.) – „răul” și „binele” sunt concepte generale, universale, care, dintr-o perspectivă sau alta, sunt inserate în întregul cuprins al realului – de aceea discriminarea între bine și rău nu se poate opri nici ea doar la discriminarea în interiorul unor zone înguste ale „naturii”, mai ales dacă ele sunt rupte în mod brutal și total nejustificat de celelalte „zone” cu care interacționează în mod implicit sau explicit.

„Răul” nu este doar în „noi” sau doar în „afara noastră”, el nu este doar în „suflet/ minte” sau doar în trup, sau doar în lucruri – prezența lui (atunci când ea se manifestă) poate fi constatată în orice parte a realității... Și la fel este și cu „binele”. Sunt judecăți rele pentru minte și lucruri rele pentru trup și sunt aspecte rele pentru societate – iar a reduce răul doar la interior și în interior doar la o parte a lui, de exemplu, doar la „intenție” (morală), nu înseamnă decât a ignora complexitatea întregului (individual-social-natural) în care ne manifestăm capacitatea discriminatorie a ființei.

³³⁷ Comte-Sponville, André; Delumeau, Jean; Farge, Arlette, 2007, *Cea mai frumoasă istorie a fericirii*, Grupul editorial ART, București, p. 33.

Cunoașterea („intenției bune”) și acțiunea („bună”) nu sunt unul și același lucru: de exemplu, un stoic oarecare ar fi putut să vadă („bine”), la un moment dat, că chiar dacă știa („bine”) cum să-și potolească („bine”) foamea și chiar dacă voia să facă („bine”) acest lucru, într-o anumită împrejurare nefavorabilă („rea”), se putea întâmpla să nu găsească imediat o sursă („bună”) de hrană („bună”) în preajma sa...

14. Indiferența și intenția

Pierre Hadot precizează următoarele (în legătură cu „discriminarea morală” și „intenția” stoicilor): *„Putem defini deci opoziția între domeniul „moralului” și cel al „indiferentului”. Astfel, va fi moral, adică bun sau rău, ceea ce depinde de noi și va fi indiferent ceea ce nu depinde de noi. Singurul lucru ce depinde de noi este în fond, intenția noastră morală, sensul pe care îl dăm evenimentelor. Ceea ce nu depinde de noi corespunde înlănțuirii necesare a cauzelor și efectelor, adică destinului, evoluției naturii și acțiunii altor oameni. Astfel sunt indiferente viața și moartea, sănătatea și boala, plăcerea și suferința, frumusețea și urâtenia, puterea și slăbiciunea, bogăția și sărăcia, noblețea și originea umilă, carierele politice, pentru că niciuna nu depinde de noi.”*³³⁸

„Definiția” subiectivă a stoicilor scoate practic morala în afara moralei – dacă „indiferentul” se opune „moralei” și dacă „indiferentul” cuprinde viața și moartea, sănătatea și boala, bogăția și sărăcia ș.a.m.d., „morală” (individuală și socială) rămâne fără „obiect de activitate” – ea rămâne astfel să-și privească, oarecum aiurită, doar „propriile ei intenții morale” rupte total de contextul (interior și exterior) în care apar. Când pui în opoziție „moralul” (discriminarea între bine și rău) cu „fericirea și suferința” sau cu „plăcerea și durerea”, sau cu „viața și moartea”, îi iei practic moralei cam orice criteriu solid de apreciere a „binelui” și „răului” – iar o morală fără criterii solide de discriminare morală mai este „morală” doar cu vorba...

De exemplu, ce ar mai fi justiția într-o societate stoică în care „acțiunile altor oameni” nu sunt nici „bune”, nici „rele” – în care aceste acțiuni nu sunt „morale”, ci sunt „indiferente” judecătorului chemat să le judece? Ea nu ar fi decât o lipsă totală de justiție/dreptate (socială) „aplicată” de ne-judecători, nechemați să judece (sau chemați să nu judece) acțiunile „altor oameni”!

³³⁸ Hadot, Pierre, 1997, *Ce este filosofia antică?*, Editura Polirom, Iași, pp. 159-160.

Deci, în cazul stoicilor, nu mai vorbim nici măcar de „intenția” justiției, nici măcar de intenția de a face dreptate (socială), ci vorbim doar de opusul acesteia: de intenția in justiției și de intenția tolerării explicite a nedreptății (sociale), respectiv a ignorării ei (prin „indiferență” față de ea). Intenția stoică este astfel ruptă brutal de acțiune: stoicul nu prea intenționează să acționeze, el intenționează doar să nu acționeze (prin trupul său, adică fizic, respectiv social) – adică el are doar intenția de a nu intenționa (să realizeze nici o acțiune fizică, materială).

Susținând, total împotriva evidenței, că sănătatea sau boala lui nu depinde și de el, că bogăția sau sărăcia lui nu depinde și de el, că plăcerea sau suferința lui nu depinde și de el, stoicul trăiește într-o lume fantastică în care cuvântul „depinde” (de el) nu prea mai are nici un sens... Intenția lui plutește anesteziată printr-un vid de intenție (acțională) și astfel își pierde și ea conținutul: ce mai este intenția care nu intenționează (mai) nimic? Intenția indiferentă la viață și moarte nu mai este intenție cu sens de viață...

Intenția/ dorința de a face (/ întreprinde/ realiza) ceva, care nu dorește să întreprindă (/ facă/ realizeze) nimic cu trupul său și nimic în raport cu acțiunile celorlalte ființe, nu mai este intenție (morală), ci este nebunie curată, iar locul ei este doar la ospiciu și nu în „școlile de filosofie”...

Apoi a tăia brutal lumea în două: în „interior” (suflet, minte) și „exterior” și a exila copilărește „destinul”, legile naturii și „înălțuirea necesară a cauzelor și efectelor” doar în „exterior” dă dovadă dacă nu de infantilism cronic, atunci cel puțin de o prostie (ne)filosofică care cu greu poate fi înțeleasă și acceptată ca dovadă de gândire de la o ființă umană (stoică sau altfel).

Legile și „natura” (cauzele și efectele) „guvernează” toată realitatea nu doar o parte a ei: intenția omului se supune propriilor ei legi de intenționare și tuturor legilor psihice și fizice care acționează asupra naturii umane. Dacă în exterior există astfel un „destin” și un „implacabil” specific, el există în mod vădit și în „interior”: „sufletul” (mentalul) nu plutește aerian deasupra legilor naturii și în afara lor – ci este supus lor deopotrivă cu trupul și cu tot cosmosul în care se manifestă. Și astfel omul este la fel de capabil de o „alegere morală interioară” pe cât este de capabil de o alegere morală „exterioară” și este la fel de „indiferent” față de exterior pe cât poate fi de „indiferent” față de „interior”...

Apoi, „indiferentul” poate fi bun și/ sau rău (în funcție de circumstanțe) – și de aceea, a scoate „indiferentul” în afara binelui și răului și a-l pune în opoziție cu „morală” este doar o absurditate stoică printre multe alte absurdități de aceeași natură.

„Indiferența” stoicului (față de „indiferente”) depinde de el! (El o alege, el o susține, el și-o imaginează.) Prin urmare, a susține că „indiferența” lui (față de „indiferente”) nu depinde de el, de diferențierea pe care el o face între bine și rău, de aprecierea pe care el o face asupra „utilității” practicării „indiferenței” (față de „bogăție și sărăcie”, de exemplu) este doar a nu înțelege clar lucrurile care depind de el.

Ceea ce „va fi indiferent” (pentru noi) depinde uneori în mare măsură de noi. Fiindcă intenția de a fi indiferent față de „X” sau față de „Y” depinde uneori de gândirea stoicului, această indiferență (față de sănătate și boală etc.) nu-i mai este indiferentă – ea depinde în mod direct de el: dacă el va hotărî că sănătatea lui îi este indiferentă, atunci sănătatea îi va deveni oarecum indiferentă, dar ea va continua să depindă în mare măsură de el și de indiferența lui intențională față de ea.

Despărțirea celor care depind de stoic de cele care nu depind de el este deci mult mai complicată decât poate mintea lui simplă și simplistă să priceapă. Stoicul nu e capabil decât de o privire superficială asupra „intenției” și „indiferențelor”, chiar dacă ele constituie pentru el elemente de bază ale doctrinei sale, ceea ce ne arată că stoicul este preocupat mai degrabă de împărțiri relativ arbitrare decât de analize atente ale împărțirilor pe care le face.

... „*intenția noastră morală, sensul pe care îl dăm evenimentelor*” corespunde unei înlănțuirii necesare a cauzelor și efectelor („naturale”, sociale, individuale, respectiv culturale, psihologice, religioase etc.) și prin urmare, la o analiză atentă a acestei „intenții”, putem constata că de cele mai multe ori ea depinde doar într-o mică măsură de „noi”...

Intenția teoretică a stoicului de a fi „indiferent” față de lucruri și față de acțiunile celorlalți se concretizează însă practic în chiar inversul unei astfel de intenții (printre alții, stoicii au contribuit masiv la exemplificarea incoerenței filosofice). Hadot ne spune astfel că „*Stoicul acționează întotdeauna „sub rezervă”, dar acționează, ia parte la viața socială și politică.*”³³⁹ [...] „*Acționează nu în interes propriu, material sau chiar spiritual, ci într-un mod dezinteresat, în serviciul comunității umane.*”³⁴⁰

339 Hadot, Pierre, 1997, *Ce este filosofia antică?*, Editura Polirom, Iași, p. 161.

340 *Ibidem*.

Trecând peste faptul că e greu de găsit un stoic coerent cu „indiferența” lui verbală, această „indiferență” transpusă în practică ca și „dezinteres” și „dezinteresare” poate face cam orice, dar mai puțin să aducă „servicii comunității umane”...

Celui căruia nu-i pasă de propria sănătate cum îi va păsa de sănătatea altuia? Celui căruia îi este indiferentă propria viață cum îi va păsa de viața altuia?

Ce „servicii” poate aduce cineva comunității umane, dacă această comunitate îi este indiferentă – dacă lui îi este indiferent dacă în ea este justiție sau in Justiție, dacă oamenii sunt bolnavi sau sănătoși, dacă trăiesc sau mor, dacă sunt în durere sau nu?... Serviciul de a „intenționa” ceva fără nici o consecință acțională? „Serviciul” de a „intenționa moral” să-i fie indiferentă acțiunea proprie și acțiunea celorlalți oameni? Serviciul nebuniei (stoice) în acțiune?

Și oricum, ce scuză viabilă își poate găsi un stoic coerent cu „indiferențele sale” pentru a-și justifica acțiunea morală în folosul comunității umane când el nu are „spațiu moral” pentru „trup” și „umanitate”?

Neputând să aplice acțiunilor politice și acțiunii sociale a indivizilor calificativul de „bine” și/ sau „rău” (acțiune bună și/ sau acțiune rea), ci doar pe acela de „indiferent” (acțiune indiferentă), stoicul, prin „serviciul lui indiferent moral”, are teoretic șanse egale de a face bine sau rău...

Serviciul său fiind făcut fără judecată (morală) îndreptată spre exterior (și ignorând o bună parte din propriul său interior) este practic un serviciu făcut „cum se nimerește” – „datul cu banul” înainte de orice „serviciu” făcut umanității ține la el, practic, loc de discernământ social.

Cum poate cineva avea grijă de alții (familial, politic), de binele altora sau de binele comun, dacă el pretinde că acesta îi este indiferent sau chiar mai rău uneori – anume că acest bine *nu depinde* nici măcar în mică măsură de el?

15. Îndatoririle indifferente

Ion Banu ne spune că: „*Dat fiind că tot ceea ce nu intră sub imperiul Binelui este pentru stoic de ordinul indiferentului, s-ar părea că el urmează să-și interzică orice fel de angajare exterioară. Toți stoicii, pornind de la Zenon, își dau seama că o asemenea pretenție teoretică ar fi excesivă. Ei nu întorc spatele vieții sociale și ca atare consimt să accepte ceea ce reprezintă consecințele necesare ale vieții colective, în speță anumite îndatoriri.*”³⁴¹

Nu este deloc evident că stoicii realizau că „pretenția lor teoretică la indiferență” ar fi fost „excesivă”. În fond, dacă ar fi realizat acest lucru, puteau fie să renunțe la ea în întregime, fie să o reformuleze de așa natură încât să poată deveni cât de cât coerentă cu practica și cu restul teoriei.

Dar nu au reformulat deloc iubita lor „indiferență” imaginară (față de „indiferentele” scoase de ei în afara „moralei”)... Le era foarte dragă și de dragul ei au preferat să fie incoerenți și inconsecvenți.

„Îndatoririle” stoice sunt scoase deci din „pălărie” doar prin „iuțeală de vorbă și nebăgare de seamă (filosofică)” pe principiul magico-filosofic „Uite indiferența!... Nu e indiferența!...” („Uite ceva „indiferent”!... Nu e „indiferent”!...”).

Pentru că dacă „exteriorul” și „angajarea exterioară” le-ar fi cu adevărat „indiferent”, respectiv „indiferentă” (moral), la fel le-ar fi și „îndatoririle” față de societate sau măcar punerea lor în practică... Iar o îndatorire indiferentă ce fel de îndatorire mai este? (Ce datorie/ îndatorire/ obligație/ angajament ar mai avea un stoic față de cel de la care a împrumutat o sumă de bani, dacă i-ar fi cu adevărat indiferent dacă îi mai dă sau nu banii înapoi creditorului său?)

Dacă „îndatoririle față de societate” ar fi cu adevărat indifferente stoicului care „le-ar avea”, lui i-ar fi indiferent dacă și le îndeplinește sau nu (nu ar face nimic concret ca să și le îndeplinească), iar dacă nu i-ar fi indifferente, ar trebui să facă ceva mai degrabă decât nimic și astfel ar aprecia ca fiind „bună” acțiunea îndeplinirii unei îndatoriri – judecând astfel (în raport cu binele și răul) o acțiune trupească proprie, respectiv o acțiune socială...

Oricum ar fi, îndeplinirea unei „îndatoriri” fie nu este indiferentă față de discernământul stoicului (care aplicând-o într-un fel mai degrabă decât în alt fel este obligat să aleagă între (acțiuni) „bune” și/ sau „rele” exterioare), fie este indiferentă, dar atunci nu mai prea este

341 Banu, Ion, 1980, *Filosofia elenismului ca etică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, p. 110.

„îndatorire”/ datorie/ obligație/ angajament/ sarcină (cel puțin pentru el – el nu este obligat să facă ceva mai degrabă decât nimic sau ceva mai degrabă decât altceva, dacă cu adevărat îi este indiferent ceea ce face în (sau i se face de către) „exterior”).

Odată ce susține „indiferența” față de ceea ce-și imaginează „că nu depinde de el” stoicul este obligat să devină incoerent și contradictoriu cu sine, în primul rând, deoarece prin această susținere el devine, în imaginația sa, un „nesimțit” social care totuși „simte” social și un indiferent care nu este indiferent... și în al doilea rând, deoarece astfel el se trezește în contradicție cu realitatea sa corporală și socială imediată care, în ciuda imaginației sale, depinde în mare măsură (uneori chiar covârșitor) și de el...

Stoicul se blochează astfel singur în opoziții fictive și în incoerențe destul de ușor de evitat, dacă el ar evita, din start, negarea evidenței prin împărțirile sale forțate (de exemplu, prin împărțirea grăbită și brutală, superficială și relativ negândită, pe care el o face între cele pe care el le consideră că „depind”, respectiv că nu „depind” de el) și prin retragerea neîntemeiată și imaginară a „binelui” și „răului” din lume doar spre „interiorul” său.

Aplicarea exclusivistă a atributelor de „bine” și „rău” doar la o anumită parte a „sufletului” (minții) – anume doar intenției – considerată ca fiind singura „care depinde de noi”, îi reduce stoicului moralitatea la un solipsism moral pur mental, care plutește mai mult prin imaginație decât prin realitate.

Universul stoic este magic-copilăresc prin excelență: „Eu vreau ca eu să fiu bun și lumea să fie bună!” ne spune el cu elan infantil, „Dar numai atât! Adică, doar vreau/ intenționez/ doresc!... Doresc și cu asta basta!”... Ce e „binele”, ce e „eu”, ce e „lumea”, ce e „vreau”... – nu intră însă prea serios în sfera preocupărilor sale „copilăresc-filosofice”. Lumea mentală a stoicului plutește relativ nedefinită sub conducerea verbală a unei „voințe de bine” rătăcită pe undeva între el și lume (printre niscaiva cuvinte filosofice „mărețe” – „bine”, „virtute”, „folos”, „indiferente”, „datorie” etc.) și pierdută printre câteva figuri de „copil bosumflat” (care se crede, pe moment, rupt de emoții, de acte, de social etc.), fiind mai pe punctul de a se regăsi pe sine într-un autism deplin instalat peste „copilăria” sa (astfel) nefericită...

Stoicul (imaginar) este astfel, uneori, doar un fel de poet de grădiniță care așteaptă să vină zâna fermecată (zeii sau înțeleptul „superman” stoic) cu bagheta ei magică să-i rezolve practic problemele lui „exterioare” și pe cele ale societății, deși este, chipurile, „indiferent” față de ele...

16. *Bogăția și sărăcia*

Epictet: „13. Nimeni nu este iubitor de avere, iubitor al plăcerii, dornic de faimă sau legat de cele omenești, decât numai cel închinat viciului.”³⁴²

Cu siguranță că stoicul Marc Aureliu putea să fie considerat ca fiind un ins foarte datat „viciului”, dacă ar fi fost judecat după faptele sale și după „criteriile” lui Epictet: el nu și-a donat averea (ca să arate practic că o disprețuiește și nu o iubește), a mâncat mâncăruri plăcute în loc să mănânce doar urzici usturătoare și dureroase și nu a renunțat la funcția de împărat, lucru care în mod inevitabil îi aducea o faimă destul de considerabilă în vremea sa...

Apoi e greu de priceput cum el sau orice alt om „s-ar putea dezlega” de „cele omenești”...

„Cele omenești” sunt prin definiție egale cu viciul? (Virtutea, de exemplu, nu face parte din „cele omenești”?...) O asemenea atitudine nu este demnă decât de un fanatic smintit care nu-și judecă mai deloc vorbele aruncate în lume...

Noroc că nu l-a băgat nimeni în seamă cu adevărat (în fapte, nu în vorbe) – nici măcar „discipolul” sau „vicios” Marc Aureliu...

Epictet: „Ori dacă te-ai născut în sărăcie, de ce năzuiești să te îmbogățești și mai degrabă nu te împaci cu sărăcia?”³⁴³

Întrebarea lui Epictet este pe modelul „Oare de ce nu se împacă flămânda cu foamea?” sau „Oare de ce nu se împacă albină și furnica cu ce mănâncă pe moment și își mai fac „provizii” pentru „iarnă” adunând astfel „bogăție”?... Sau și mai tare: „Dacă te-ai născut în ignoranță, de ce nu te împaci cu ignoranța aceasta? (De ce încerci să înveți o limbă, niște tradiții, obiceiuri, comportamente, informații etc.)?”...

Oare pentru că o fi vreo utilitate/ folos în „bogăție”, în astâmpărarea foamei, în realizarea de provizii pentru zile negre, în cunoașterea realității în care te manifesti?

Oare omul nu năzuiește să se îmbogățească, pentru că este un folos destul de mare în „îmbogățirea” mentală (educațională, culturală, artistică, informațională etc.), materială (avere), socială (faimă) ș.a.m.d.?

342 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, București, p. 39 (Epictet, *Fragmente*, 13).

343 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, București, p. 41 (Epictet, *Fragmente*, 23).

Punerea „fericirii” în opoziție cu „bogăția” (în genere) nu e o mișcare foarte isteată din partea lui Epictet... Și nici punerea „fericirii” pe același plan cu „sărăcia”: „*Căci oricine, în sărăcie își poate petrece în chip fericit viața și foarte rar, în bogăție și onoruri.*”³⁴⁴

Sărăcia nu aduce în mod implicit fericirea... Și asta chiar și un stoic ar fi putut să o știe...

17. Viața și moartea

„*Cum faptul de a ne fi născut n-a depins de decizia noastră, viața nu este un Bine. Ea aparține celor indiferente, întocmai ca sănătatea, puterea, bogăția, onorurile. Stoicul ce ar milita pentru ele, ori, bolnav fiind, sau sărac, s-ar simți tulburat, și-ar trăda doctrina.*”³⁴⁵

Doar un filosof „aerian” (stoic sau de altă natură) ar putea să spună că sănătatea, puterea sau bogăția nu depind, de multe ori, într-o mare măsură de noi: de eforturile pe care noi le facem pentru a ne păstra și întări sănătatea, puterea și bogăția. Și la fel e și cu viața – ea nu se menține de la sine – apariția ei nu a depins de hotărârea noastră, dar menținerea și continuarea ei depinde, clipă de clipă și zi de zi, de deciziile pe care noi le luăm și de acțiunile pe care noi le facem (dacă respirăm, dacă bem apă, dacă mâncăm, dacă ne ferim de intemperii și de accidente ș.a.m.d.).

Și apoi doar un nesimțit (la propriu, nu la figurat) nu s-ar simți „tulburat”, „bolnav fiind, sau sărac”... Actul de a masca nesimțirea după o pseudo-doctrină filosofică (după o colecție deșirată de contradicții și incoerențe evidente) nu poate să ducă pe nimeni prea departe în viață...

Seneca: „*Cine nu știe cum să moară, nu va ști să trăiască. Înainte de toate, să micșorăm însemnătatea vieții și să o socotim printre lucrurile lipsite de preț.*”³⁴⁶

„*Așa cum spunea Cicero gladiatorii nu ne sunt pe plac, pentru că ei râvnesc cu orice chip să-și păstreze viața. I-am înțelege dacă am vedea că o disprețuiesc.*”³⁴⁷

Omul care disprețuiește viața, ajunge să fie disprețuit de viață. Disprețul față de viață nu poate duce decât la moarte, boală și durere... Această atitudine care socotește viața ca fiind „*printre lucrurile lipsite de preț*” poate declanșa în stoic doar o „virtute morbidă”, care în realitate este un viciu grav de atitudine față de viață și ființă, o „virtute” care nu poate conduce decât spre o stare de „mort viu” specifică unuia care, deși în viață fiind, se vrea a

344 *Ibidem*, p. 39 (Epictet, *Fragmente*, 14).

345 Banu, Ion, 1980, *Filosofia elenismului ca etică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, p. 109.

346 Seneca, Lucius Annaeus, 1981, *Scrieri filozofice alese*, Editura Minerva, București, p. 96.

347 *Ibidem*.

fi mort (mental și fizic), dorindu-și să nu „trudească” pentru „viață” (fiindcă ea este pentru el un „lucru fără preț”): „*Mai înainte de orice, să nu trudim pentru lucruri fără preț, sau care nu aduc nici un folos.*”³⁴⁸

Cel care nu „trudește” pentru viață, nu poate rămâne prea mult în viață, pentru că viața nu se menține de la sine, ci trebuie întreținută cu un efort mai mare sau mai mic (după împrejurări).

[...] „*dacă privești nesfârșitele întâmplări potrivnice ca și cum li s-ar întâmpla altora, vei fi la adăpost înainte ca ele să te doboare.*”³⁴⁹

Această atitudine de ignorare voită a realității în care trăiește nu poate să-l facă pe stoic decât să-și ignore propria viață (ceea ce i se întâmplă lui, nu altora) și încă în mod inutil, deoarece „întâmplările” nu se duc în „treaba lor” doar pentru că „stoicul” se face că nu le vede și se minte pe sine că ceea ce i se întâmplă lui se întâmplă de fapt altuia.

Dacă omul „nu trudește pentru viață” și nu este atent la ce i se întâmplă, lui și altora (făcând distincție între aceste două feluri de întâmplări), el nu poate să fie folositor nici propriei vieți și nici vieții sociale.

Când îi cere omului, deopotrivă, să fie folositor vieții (sociale și individuale) și, respectiv, să o trateze (/ socotească) ca pe ceva „lipsit de preț”, Seneca se pare că nu sesizează contradicția existentă între cele două tipuri de cereri:

„*Nu cerem altceva omului decât să fie folositor societății. Dacă poate, întregii societăți, dacă nu, măcar unei părți din ea. Dacă nici aceasta n-o poate îndeplini, să-i ajute atunci pe cei apropiați. Sau, în sfârșit, să fie de folos pentru el însuși.*”³⁵⁰

(Eugen Cizek: „*În orice caz, stoicismul prezintă contradicții complicate, deoarece doctrina Porticului tinde concomitent spre un individualism exacerbat, care predică autodesăvârșirea în izolare, și spre umanismul autentic: căci, deși înțeleptul n-are nevoie de nimeni pentru echilibrul propriu; stoicii recomandă solidaritatea între oameni și întrajutorarea reciprocă.*”³⁵¹)

Epictet: „*Dacă îți îmbrățișezi copilul sau femeia spune-ți că cel pe care-l îmbrățișezi este un om, căci astfel, dacă moare, nu te vei tulbura.*”³⁵²

348 *Ibidem*, p. 99.

349 *Ibidem*, pp. 97-98.

350 Seneca, Lucius Annaeus, 1981, *Scrieri filozofice alese*, Editura Minerva, București, p. 188.

351 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, București, p. VIII.

352 *Ibidem*, p. 8 (Epictet, *Manualul*, 8).

Pe același principiu, al „trecerii/ dispariției/ morții” stoicul ar putea gândi mai departe: „Dacă ții la virtuțile tale (cumpătare, curaj etc.), când le practici, spune-ți că acestea sunt trecătoare și astfel, dacă la un moment dat vei ajunge să trăiești vicios, nu te vei tulbura.”...

Epictet nu realizează că pe om nu-l tulbură doar faptul că „femeia sau copilul” său este muritoare, respectiv muritor sau faptul că ea/ el moare la un moment dat, ci îl tulbură, mai ales, toate consecințele (emoționale, sensuale, materiale, sociale etc.) care decurg dintr-un astfel de eveniment.

Apoi, cel pe care „nu-l tulbură (nici măcar) moartea” celor dragi, de ce i-ar mai „îmbrățișa” pe aceștia? Ca să ce?... Ce să le arate prin îmbrățișarea sa? Că nu-i pasă dacă sunt vii sau morți?

Nu le-ar arăta mai bine „indiferența” sa față de ei, dacă nu i-ar mai îmbrățișa deloc, dacă nu i-ar mai mângâia, dacă nu i-ar mai consola la greu, dacă nu i-ar ajuta la nevoie? Motivul „netulburării” în fața morții lor nu funcționează la fel în fața îmbrățișării, mângâierii, ajutorării? De ce să se tulbure el cu o „îmbrățișare” sau cu o mângâiere, sau cu efortul unui ajutor, dacă cei care le primesc pe acestea sunt „oameni” și „muritori”?...

Acest „motiv mortuar” dus până la capăt, de un stoic consecvent cu obsesiile sale morbide, nu poate să ducă decât la răceală sufletească, la indiferență emoțională, la nesimțire sentimentală și în cele din urmă chiar la incapacitatea de a mai face ceva de o manieră motivată de empatie sau simpatie – căci orice ar face – acea acțiune sau acel lucru sunt destinate în cele din urmă morții (distrugerii, dispariției)... Și indiferent pentru cine le-ar face, și indiferent de intenția și raționamentul pe care s-ar sprijini în acțiunea sa, acel „cineva”, acea intenție, acel raționament, „moare” și el/ ea la un moment dat...

Chiar și trăirea într-o relativă „lipsă de tulburare” are un sfârșit...

Dacă știi dinainte că durerea este dureroasă și că ea are un sfârșit, nu te va mai durea atunci când ea va apare la un moment dat? Dacă știi că însetarea este neplăcută și că ea are un sfârșit, nu vei mai simți neplăcerea ei specifică când vei fi însetat?... Ce legătură cauzală, necesară și suficientă, există între „a ști că oamenii sunt muritori” și simțirea (imaginară a) „netulburării” la moartea *celor dragi*?...

Deși există o legătură între susținerea unui raționament greșit în psihic și apariția unei suferințe/ neliniști psihice, această legătură este imediată – nu trebuie să te comporți cu un om în viață ca și cum ar fi mort că atunci nu o să te liniștești, ci chiar dimpotrivă: o să te tulburi, nefiind în acord cu realitatea...

Apoi, apariția morții (unui apropiat) trebuie să „tulbure”, să tragă un semnal de alarmă, să semnalizeze că cel care a suferit moartea a fost influențat de o serie de factori cauzatori ai morții (printre care s-ar putea număra: accidente mortale, agenți patogeni, condiții neigenice, factori nocivi de mediu, dușmani, animale sălbatice etc.) care ar trebui cercetați, înțeleși și evitați pe viitor de cei rămași în viață, dacă ei vor să evite moartea, pe cât le stă în putință.

„A murit fiul altuia, sau femeia? Nu este nimeni care să nu spună că este un eveniment firesc pentru orice om. Dar dacă-i moare cuiva, unul din ai săi, îndată se vaită: „Vai mie, cât sunt de îndurerat!””³⁵³

Apariția „îndurerării” la moartea cuiva („din ai săi”) este dintr-o anumită perspectivă un eveniment la fel de firesc ca și moartea care a declanșat-o. Și ea este cu atât mai mare cu cât cel care moare îi este mai apropiat celui „îndurerat” – această proporționare a îndurerării este tot un „eveniment firesc”/ natural/ normal/ obișnuit! Nefiresc/ neobișnuit ar fi ca această proporționare a intensității durerii să nu apară...

„Moartea” se vede altfel din depărtare și de aproape – dar în ambele cazuri ea produce de obicei „îndurerare” și „dureri” și e bine să fie așa ca viața să știe să se ferească pe cât posibil de ea, ferindu-se de factorii cauzali care o determină să se manifeste.

Evitarea morții este pentru viață un eveniment foarte firesc și simțirea „îndurerării” la moartea altei vieți face parte din stimularea ei spre a evita, pe cât îi stă în putere, moartea sa și a altora.

„10. Pe oameni îi tulbură nu lucrurile în sine, ci părerile pe care și le fac cu privire la lucruri. De exemplu, moartea în sine, nu este o primejdie, fiindcă nici lui Socrate nu i s-a părut astfel; dar fiindcă opiniile asupra morții o consideră un pericol, în acestea stă de fapt pericolul.”³⁵⁴

Opiniile unuia cu puternice tendințe sinucigașe, cum a fost Socrate în momentul condamnării sale (care și-a ales într-o oarecare măsură condamnarea la moarte prin iritarea intenționată a juriului care-l judeca, care a ales între posibilitatea evadării și moarte din nou moartea și care apoi a ales între moartea provocată de alții și sinucidere, sinuciderea (bând singur otrava)), nu sunt de luat în considerare prea serios, decât exact pe dos – și anume, ca

³⁵³ Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, București, p. 19 (Epictet, *Manualul*, 37).

³⁵⁴ *Ibidem*, p. 9 (Epictet, *Manualul*, 10).

argument că „opiniile care consideră că moartea nu e o primejdie” sunt periculoase, deoarece duc la grăbirea întâlnirii cu ea...

Și în acest sens, orice stoic consecvent cu sine și cu astfel de argumente de sinucigaș sau cu altele de acest gen, imediat după ce le-ar scoate pe gură ar trebui să se sinucidă sau măcar să nu mai facă nici cel mai mic efort pentru a evita moartea, care, chipurile, pentru ei, „nu este o primejdie”.

Pe oameni „îi pot tulbura” și lucrurile și părerile despre lucruri, dar mai ales lucrurile. De exemplu, pe cineva înfometat din lipsă de mâncare nu-l tulbură atât părerea lui despre mâncare și despre lipsa ei, cât îl tulbură faptul că nu mănâncă, fiindcă nu are ce să mănânce (suferința și tulburarea specifică foamei nu este o „păreră”, ci este la fel de reală ca și „părerea” despre această suferință).

Problema lui Epictet (și a altor stoici) este că sub titulatura generală de „tulburare” sunt lăsate să se manifeste spre confuzie, prin lipsă de diferențiere clară, pe de o parte, durerea fizică și suferința psihică și, pe de altă parte, semnalul de tulburare (durere, suferință) și ceea ce el semnalizează (un pericol, o greșală, o acțiune distructivă efectuată asupra lor), adică factorul exterior și/ sau interior care generează prin acțiunea lui distructivă apariția acelei „tulburări” semnalizatoare.

Pericolul morții, atunci când este, stă mai ales în „lucruri” și abia apoi în „păreri” – dar și când stă mai ales în păreri (ca cele sinucigașe ale unor stoici) nu părerea singură îi aduce stoicului pieirea, ci „lucrul” specific care îi cauzează efectiv moartea (otrava, o boală, o armă etc.).

De exemplu, „părerea” despre pericolul reprezentat de apropierea de un tigr (sau de un „dușman” în război, sau de o „gloată întărâtată” la o judecată) și de iritarea lui voită fără nici o intenție de a se apăra în caz că îl atacă, nu ucide direct stoicul ce are vreo părere oarecare despre pericolul cu pricina – ci tigru (/ dușmanul) trebuie, de obicei, să facă treaba de lovire/ distrugere (adică „lucrul”/ activitatea/ acțiunea) din care apare pericolul real al morții.

Pericolul de a nu vedea sau de a ignora pericolul real din cauza unor „păreri sinucigașe”, rupte de realitate, este însă foarte prezent pentru acel stoic care amestecă de prea multe confuzii între păreri și lucruri confundă vorbele și părerile cu faptele, acțiunile, lucrurile și ființele la care aceste păreri fac referire (chiar dacă teoretic susține că vrea să distingă între ele).

„16. Niciodată și în nici o ocazie să nu-ți spui: „Am pierdut aceasta”, ci „Am dat-o înapoi.”. A murit copilășul? L-am dat înapoi. A murit femeia? A fost dată înapoi. Ți-a fost răpită țarina? Nicidecum, ai dat-o și pe aceasta înapoi. Dar cel care mi l-a smuls e un răufăcător! Ce te interesează din moment ce acela care ți le dăruise, ți le-a cerut înapoi? Pentru cât timp ți-l dă, îngrijește-l ca pe proprietatea altuia, întocmai cum se îngrijesc drumeții de hanurile unde poposesc.”³⁵⁵

Stoicul de care vorbește Epictet este „prostul perfect” – este victima perfectă: orice „răufăcător” poate să-i ia absolut tot ce are și „prostul stoic” (nu-i putem zice altfel, în contextul celor susținute de el mai sus) o să considere că tot ce i s-a luat a „fost dat înapoi” numai el știe cui... (Zeilor/ zmeilor? Răufăcătorului?...) și prin urmare, nu va căuta să-și recupereze bunurile „luate” și nu va da în judecată „răufăcătorul” – „lumea stoicilor” este paradisul hoților și tâlharilor...

Și apoi țarina cu pricina stoicul a luat-o de la răufăcător? (Ca să poată să i-o dea „înapoi”?) Și dacă nu a luat-o de la el, cum i-o poate da „înapoi” acestuia?

Și ce hangiu destoinic ar fi un astfel de stoic iubitor de „înapoiere”? – În maxim o săptămână (îngrijindu-se de hanul său ca de proprietatea altuia) îi va dispărea din han tot ce are, fiindcă, cu siguranță, vor veni destui clienți care să-și „înapoieze” la ei acasă paturile, scaunele, mesele etc. de prin han. Singura „meserie” care i se potrivește stoicului cu nărav de „înapoiere” (mentală?) ar fi aceea de cerșetor care mănâncă doar ceea ce primește fără să ceară...

Cât despre plasarea „copilului” și „femeii” în aceeași categorie cu „țarina” – și anume, printre „proprietățile” indifferente stoicului, care se dau cu ușurință „înapoi” (de exemplu, răufăcătorilor care i-ar răpi spre sclavie sau celor care i-ar ucide)... aceasta indică spre o imagine de nebunie completă pe care doar niște nesimțiți „duși rău de tot cu sorcova” ar putea să o considere „filosofie”...

„Ți-au risipit untdelemnul, îți este furat vinul? Spune-ți că un astfel de preț cumpără calmul desăvârșit, deplina liniște a spiritului. Nimic nu se dobândește pe gratis.”³⁵⁶

Se pare totuși că toată averea stoicului autentic poate fi dobândită pe gratis – o poți lua (ți-o poți „înapoia”) cu „maximum de calm” și „deplin liniștit” că nu vei păți absolut nimic din partea lui...

355 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, București, p. 11 (Epictet, *Manualul*, 16).

356 *Ibidem* (Epictet, *Manualul*, 18).

I s-a luat deci stoicului toată averea și toată mâncarea? (De exemplu, de către sclavul lui.) Nu-i nimic: o să moară fericit (de foame): „*Căci este preferabil să mori de foame, fără teamă însă și fără griji, decât să trăiești în belșug dar cu sufletul tulburat și e preferabil ca sclavul tău să fie rău decât să fii tu nefericit.*”³⁵⁷

Stoicul este deci un mare masochist – el nu poate fi fericit, dacă nu i se face rău: își „plătește” „fericirea” prin suportarea răutăților care i se fac de către ceilalți – ba încă această răutate a celorlalți lui îi aduce „deplina liniște a spiritului”...

Dacă aceasta nu ar fi o gândire demnă doar de un dement, atunci ar fi de râs de-a dreptul...

18. Obsesia morții

Obsesiile mortuare sunt o caracteristică generală a stoicilor, dar dintre toți stoicii ele sunt foarte vizibile mai ales în cazul lui Marc Aureliu, care, în cartea sa *Către sine însuși*, face foarte multe referiri la moarte – și încă unele destul de morbide (bolnăvicioase, nesănătoase): „*Ba încă, moartea nu este numai un efect al naturii, ci este chiar o acțiune binefăcătoare pentru natură.*”³⁵⁸

În logica de mai sus, probabil că (uneori) pentru Aureliu, „viața” nu era doar un „efect al naturii”, ci poate chiar o „acțiune răufăcătoare a naturii”!?!...

[...] „*să așteptăm cu inima împăcată moartea, și să nu vedem în ea altceva decât dezagregarea corpului în elementele primordiale din care este alcătuită orice ființă viețuitoare.*”³⁵⁹

Celui căruia „plăcerea și durerea” îi sunt indiferente (nici bune, nici rele – conform, de exemplu, *Către sine însuși*, II, 10) ar trebui teoretic să-i fie indiferente și „împăcarea”, și „neîmpăcarea”; și „așteptarea”, și „acțiunea” – și astfel, la fel de bine, conform cu indiferența sa verbală, ar putea să „acționeze” (nu să aștepte) cu inima „neîmpăcată” (sau „împăcată”) fie pentru prevenirea morții, fie pentru grăbirea ei. Unui indiferent practic doar întâmplarea i-ar ține loc de rațiune și discernământ...

„*Privește timpul imens dinapoia ta și un alt infinit înaintea ta! Ce deosebire mai este aici între unul, ce a trăit trei zile și între altul, care a viețuit trei vieți de om?*”³⁶⁰

357 *Ibidem* (Epictet, *Manualul*, 17).

358 Aureliu, Marc, 2006, *Către sine însuși*, Editura Vestala, București, p. 50 (II, 11).

359 *Ibidem*, p. 52 (II, 16).

360 *Ibidem*, p. 71 (IV, 50).

E chiar o „imensă” deosebire! Sau cel puțin una „enorm de vizibilă”! E aceeași deosebire ca aceea existentă între 3 zile și 100.000 de zile ($365 \times 100 \times 3 = 109.500$ zile). Iar dacă mintea unora nu poate face diferență între 3 și 4 sau chiar între 3 și 10, sau chiar între 3 și 100, sau chiar între 3 și 100.000... atunci acea minte cam are o problemă, deoarece nu prea e capabilă de discriminare.

Apoi dacă durata vieții unui om este pentru Aurelius „indiferentă” în raport cu infinitul, la fel de „indiferentă” ar trebui să fie pentru el și „viața virtuoasă”/ „fericită” raportată la același „infinite”. Ce-i pasă „infiniteului” dacă Aurelius a fost „virtuos” sau „vicios”?

„Argumentul infiniteului” adus pentru „indiferența” față de moarte (față de durata vieții) poate să fie adus la fel de bine și pentru a „demonstra” indiferența față de „virtute” sau „fericire”. Ar suna cam așa: „Privește timpul imens dinapoia ta și un alt infinite înaintea ta! Ce deosebire mai este aici între unul, ce a fost *fericit/ virtuos* trei zile și altul, care a fost *fericit/ virtuos* trei vieți de om?”...

În ciuda indiferenței sale teoretice față de ce e „puțin” în raport cu ce e „infinite”, nu se știe din ce motiv, Aurelius găsește însă o legătură între „iminența morții”, respectiv „scurtimea vieții” și necesitatea de a fi cinstit (virtuos):

„Nu trăi ca și cum ai mai avea mii de ani de viață. Moartea plutește deasupra capului tău. Câtă vreme mai trăiești, cât timp mai poți, fii om cinstit.”³⁶¹

Ce are una cu alta? Dacă viața ar fi avut durata de 10 „vieți” sau de un miliard de vieți, sau ar fi avut chiar o durată infinite, omul nu mai trebuia să fie virtuos? El trebuie să fie virtuos doar pentru că viața e scurtă?

Și de unde atâta *grabă* spre „cinste”, dacă oricum nu este nici o deosebire între cel care ar trăi „trei zile” și cel care ar trăi „trei vieți de om”?... (Dacă „*Totuna este dacă contempli o sută, ori numai trei ani, cursul lumii.*”³⁶²)

În plus, pornind de la premisa „scurtimei vieții” altcineva ar putea „argumenta” exact contrariul celor susținute de Aureliu: „Pentru că viața e scurtă și pentru că oricum nu contează în raport cu infinite, omul ar trebui să fie cât mai vicios cu putință, pentru că altă șansă la „viciu” nu mai are!”...

„Încetarea vieții deci nu este neprielnică nimănui, mai cu seamă, deoarece nu depinde de voința noastră, și nici dăunătoare interesului universal, nu aduce nici o rușine cuiva.

361 Aureliu, Marc, 2006, *Către sine însuși*, Editura Vestala, București, p. 63 (IV, 17).

362 *Ibidem*, p. 127 (IX, 37).

*Din contră, e un bine, fiindcă este folositoare și prielnică lumii întregi, care în chipul acesta se înnoiește.*³⁶³

Dacă pentru unii stoici „moartea” era plasată (uneori) printre cele „indiferente” (nici bune, nici rele), vedem aici, că, pentru Aureliu, „moartea” se „îmbunează” și devine chiar un „bine” pentru el.

Argumentul invocat însă pentru această „îmbunare” a morții este însă unul foarte slab: „înnoirea” nu este în orice condiții un bine (de multe ori ea fiind un rău).

Dacă „încetarea (unei) vieți (/i)” ar fi în orice condiții „prielnică interesului general” și ar fi „un bine”, (doar) pentru că duce la „înnoire”, atunci, pe același considerent (al „înnoirii”), orice distrugere, orice crimă/ ucidere, orice violență sau minciună, sau în fond orice faptă care duce la schimbare/ înnoire ar fi „un bine, fiindcă este folositoare și prielnică lumii întregi, care în chipul acesta se înnoiește”...

Apoi: toate lucrurile care nu depind de voința noastră ne sunt „prielnice” (nu ne sunt neprielnice)?... Și în plus, ce se face stoicul atunci când „interesul general” cere ca viața cuiva să dureze cât mai mult? Mai e atunci „nedăunătoare” „încetarea vieții” pentru „interesul general”?

Exprimările lui Aureliu, denotă o privire destul de superficială asupra „vieții și morții” sau cel puțin o privire morbidă a lor.

„Înnoirea (lumii) vieții” (ca parte a „lumii întregi”) nu se face doar prin „încetarea vieții”, ci mai ales prin reproducerea/ înmulțirea ei – adică, nu atât prin moartea ei, cât tocmai dimpotrivă: prin persistența și continuitatea ei. Viața în general se înnoiește mai ales prin „reproducere” și prin „schimbare” (de sine) și mai puțin prin „moarte” și prin „încetare” (iar în ce privește viața în particular – cea care „încetează” nu se mai poate „înnoi” pe sine...)

Și dacă tot voia să facă apologia a ceva (care „înnoiește”), mai bine făcea stoicul nostru apologia „nașterii vieții” și nu a „încetării” ei...

*„Orice corp sensibil, ce privești, închipuiește-ți-l ca fiind deja în stare de descompunere, transformare, sau putrezire, ori risipire; cugetă că orice ființă se naște numai ca să moară.*³⁶⁴

363 *Ibidem*, p. 155 (XII, 23).

364 Aureliu, Marc, 2006, *Către sine însuși*, Editura Vestala, București, p. 135 (X, 18).

Cineva care este obsedat de moarte (cum era uneori Aureliu) devine un „nesimțitor” al vieții și un „disprețuitor” față de ea. Stimulând în mintea lui întreținerea a tot felul de închipiri morbide, rupte de realitatea timpului prezent în care se manifestă, el devine incapabil să vadă viața în „compunerea”, „construcția”, „adunarea” și stabilitatea ei funcțională de moment și astfel nu mai poate să o trăiască cu „patimile” și „poftele” ei existențiale reale (nu imaginare).

El devine orb și surd față de realitatea imediată a vieții doar pentru a-și ține mintea blocată în tărâmurile grotești ale închipuirilor sale mortuare.

Oricum, deși încurajează închipuirile morbide asupra descompunerii și putreziciunii unor aspecte ale realității (a corpurilor sensibile), pe altele nu are curaj să le atingă (de exemplu, „virtuțile”): el vede moarte și descompunere peste tot mai puțin în „virtuțile” sale... Și de aici se naște o „schizofrenie”/ ruptură destul de ciudată în mintea sa. Pe de o parte, dacă chiar ar crede că toate („ființele”) „se nasc *numai* ca să moară”, că toate („corpurile sensibile”) se risipesc și nimic nu se „adună”, că toate sunt doar în descompunere și putrezire și nimic în „compunere” și „neputrezire”, ar fi normal să fie nihilist până la capăt și să afirme același lucru și față de „rațiune”, „virtute” sau față de „urmărirea binelui obștesc”. Iar pe de altă parte, în măsura în care ar vedea viața cu pasiunile și poftele ei reale și vii, întinse înfocat spre „rațiune”, „virtute”, „fericire”, spre „binele celorlalți” și al vieții în general, ar putea foarte limpede să vadă în acțiune cotidiană viața ce vibrează în orice „corp sensibil” la viață.

Aureliu însă este doar un nihilist pe jumătate și un „virtuos morbid” obsedat de moarte și mortificare – cineva care, deși pare că „trăiește”, de fapt, se comportă ca și cum ar fi mort deja...

Virtutea este un fel de „tabu” pentru nihilistul stoic – el vrea oarecum să distrugă, să descompună, să alunge viața din orice, mai puțin din „virtute” – nu reușește însă decât săucidă viața din virtute și să alunge nejustificat virtutea din viață – se produce astfel în psihicul său o dublă personalitate – una care e obsedată de moarte și se vrea indiferentă față de viață și alta care se vrea a fi virtuoasă, fără însă a sesiza contradicția dintre cele două tipuri de personalitate. Aceste două părți funcționează oarecum în paralel și se ignoră reciproc pe cât posibil și astfel judecățile stoicului, mai mereu, sunt lipsite de o minimă coerență...

Virtutea stoicului este astfel, de multe ori, doar „virtutea” „mortului-viu” (a „corpului” cu o „minte” iubitoare de moarte), o „virtute morbidă” (bolnavă, nesănătoasă) care din cauza obsesiei sale față de moarte îl face relativ indiferent față de viață și îl rupe de trăirea prezentă a vieții pentru a-l ține psihic legat prin tot felul de închipuiri (de cele mai multe ori, cu totul desprinse de realitatea timpului prezent în care el se manifestă).

„Farmecul unui cântec, sau al unui balet, sau al unui joc athletic, nu-l vei mai simți așa deplin, de îndată ce, de exemplu, desfaci ansamblul armonic al cântecului în tonurile sale izolate și la fiecare te întrebi: dacă nota aceasta, ori cealaltă poate să te farmece. Atunci, vei recunoaște adevărul, și tot așa, dacă procedezi la analiza fiecărei mișcări sau gest de balet, precum și la un spectacol de luptă athletică. Îndeobște – în afară de virtute și de efectele ei – încearcă să pricepi bine toate lucrurile cu privire la părțile lor alcătuitoare, și datorită acestei analize o să ajungi să le prețuiești mai puțin.”³⁶⁵

Analiza atentă a diferitelor aspecte ale realității nu duce la o „prețuire” mai puțină a lor decât în cazul celor care fac o astfel de analiză în mod grăbit și superficial. Ceilalți înțeleg prin intermediul ei complexitatea organizatorică și funcțională a acestor aspecte, atât luate în mod individual, cât și în legătură cu unitățile existențiale din care sunt părți componente. Analiza fără sinteză tinde să ignore întregul din care părțile analizate fac parte.

Dar uneori stoicii par că nu vor deloc să înțeleagă viața în întreaga ei complexitate și vor să o reducă copilărește la niște scheme rigide de judecată, aflate în conflict vădit cu evidența rațională și empirică. Ei nu prea vor să studieze viața în întregul ei structural-funcțional, ci încearcă să o „analizeze” prin „desfacere”/ „descompunere”/ „putrefacție”... Ei nu încearcă să înțeleagă viața aflată în activitate de viațuire, ci vor să-i facă *disecția*, chiar dacă ea încă trăiește, astfel ajungând, nu să o înțeleagă, ci să o „ucidă”. Ei nu prea vor să vadă cum funcționează viața, ci vor să o „rupă”, să o „spargă”, să o „taie” ca ea să nu mai poată funcționa.

E ca și cum ar dezmembra toate părțile unui car, le-ar arunca într-o parte sau alta și pe urmă ar zice: „Vedeți că acest car nu funcționează!? Vedeți că el a fost construit *numai* pentru ca să fie distrus!?” Vedeți „*că orice ființă se naște numai ca să moară*”? (Conform *Către sine însuși*, X, 18.)

De multe ori stoicul profetește distrugerea (*disecția*, *descompunerea*, *putrefacția*) și pe urmă purcede să o aducă el însuși în lume prin „rațiunea” sa lovită nihilistic cu tot felul de

³⁶⁵ Aureliu, Marc, 2006, *Către sine însuși*, Editura Vestala, București, p. 141 (XI, 2).

pseudo-argumente și tot felul de „analize” morbide căzute în „indiferență” față de ceea ce analizează.

Fiindcă el tinde să vadă în mod imaginar „stafia morții” peste tot, devine incapabil să mai vadă în mod real viața în acțiune.

„„Când îți săruți copilul”, zicea Epictet, „trebuie să-ți zici în gând: mâine poate e mort.”³⁶⁶

Având mintea mereu plină cu astfel de fantezii morbide, stoicul nu mai prea are în ea loc și de „înțelepciune”... De fapt, din această atitudine morbidă asupra vieții – această privire a ei ca și cum nu ar fi (când ea în mod evident este) poate duce doar la o „virtute morbidă” (bolnavă, nesănătoasă) care de fapt este un „viciu” ce constă în retragerea „bezmetică” (în „bezna morții”), „negativistă”, „pesimistă”, „indiferentă” din fața trăirii plene a vieții. Închipuirile care îi fac pe unii stoici să vadă peste tot „fantoma morții” sunt doar atât – închipuiri delirante care-i împiedică să vadă viața care trăiește în ei și în fața lor.

(„176. „Ești un sufletel mărunț care târă cu el un cadavru”, așa spunea Epictet.”³⁶⁷)

Această „virtute morbidă” (/ „cadaverică”) declară că urmărește „folosul obștesc și interesul public” (conform *Către sine însuși*, VII, 5), dar în fapt (fiindcă nu prea mai este capabilă de empatie, de simpatie, de emoție, de rezonanță, de afecțiune, de bucurie autentică, de trăire fericită a vieții, deoarece se lasă stăpânită de „viziunea” obsesivă a morții chiar și în fața prezenței evidente a vieții) ea nu mai este decât o umbră a virtuții, nu mai este decât o imitare grotescă a ei făcută de către un „zombi - filosof” care nu mai știe prea clar nici măcar dacă e mort sau viu („cadavrul” pe care îl poartă cu sine un astfel de „filosof” este cadavrul propriei sale minți „ucise” de tot felul de indiferențe criminale și obsesii mortuare care îi paralizează „corpul minții” sale în acea incoerență „virtuoasă” specifică „suflețelului” care trăiește doar închipuit în rațiune și gândire cu sens...).

Virtutea pe care o propovăduiește un astfel de „zombi” nu mai este decât „virtutea mortului” – a celui „fără patimă”, „fără poftă” („indiferentă” la plăcere și durere) – adică nu mai este decât virtute moartă.

„Mormăiala” obsedată de moarte pe care o vedem manifestată în discursul lui Aureliu și a altor stoici este relativ inutilă pentru incitarea manifestării puternice a virtuții, deoarece virtutea nu se face în vederea morții, ci în vederea vieții, ea nu are nici un rost pentru

366 Aureliu, Marc, 2006, *Către sine însuși*, Editura Vestala, București, p. 150 (XI, 34).

367 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, București, p. 61 (Epictet, *Fragmente*, 176).

morți, ci doar pentru cei vii. Virtutea sănătoasă a vieții e aceea care o ajută pe aceasta să-și trăiască viața și nu să și-o plângă încă înainte de încetarea ei, e acea virtute care nu trece prin viață adormită și anesteziată mormăind „ca prin vis” („*Ține minte, fără întrerupere: lumea este prefacere, viața – închipuire.*”³⁶⁸) ceva despre „datorie” și „interesul public” fără o minimă „tragere de inimă”...

Dacă „viața este închipuire”, atunci „lucrările de folos public” ale vieții nu sunt tot închipuiri?

*„Onorează pe zei, fă să prospere binele oamenilor! Scurtă e viața și nu este decât un singur fruct al existenței pământești: o concepție morală și lucrări de folos public.”*³⁶⁹

Ori viața nu este închipuire și atunci lucrările ei nu sunt închipuiri, ori este și atunci și ele sunt...

Mintea lui Aureliu plutește pe undeva prin tărâmul crepuscular al nehotărârii celui care nu se poate decide între viață și moarte și care, astfel, nu poate sau nu vrea să discearnă, în mod serios, între „nemernicia vieții” și „virtutea ei”:

*„Căci acela ce cumpănește repeziciunea năvalnică a valurilor de metamorfoze și alterări în zbucium perpetuu, își dă bine seama de nemernicia fapturilor supuse morții.”*³⁷⁰

Când mai uită de obsesia morții, împăratul Marc Aureliu, se mai gândește însă și la „interesul public”:

*„Căci toate realizările, fie datorate numai puterii mele personale, fie împlinite cu ajutorul altuia, trebuie să aibă de scop folosul obștesc și interesul public.”*³⁷¹

Și se gândește la „interesul public” ca și cum s-ar gândi la interesul său, fiindcă el împărat fiind, și încă al Imperiului Roman, cele două tipuri de interese de multe ori se confundau:

*„Nimeni nu obosește când e vorba să-și caute folosul; folosul însă ni-l dă activitatea naturală. Deci nu osteni și caută-ți folosul făcând bine semenilor.”*³⁷²

La Aureliu vedem deci uneori un ușor progres stoic ce constă într-o insistență mai mare pe „fapte” și „acțiuni” de bine și nu doar pe „virtuți” interioare (sufletești).

368 Aureliu, Marc, 2006, *Către sine însuși*, Editura Vestala, București, p. 61 (IV, 3).

369 *Ibidem*, p. 88 (VI, 30).

370 *Ibidem*, p. 125 (IX, 28).

371 *Ibidem*, p. 96 (VII, 5).

372 *Ibidem*, p. 106 (VII, 74).

„Omul, oriunde ar fi lăsat, poate fi fericit în orice loc; fericit însă este acela ce și-a pregătit singur o soartă fericită. Soarta fericită însă constă în voie bună, în porniri bune și fapte bune.”³⁷³

Acest progres este însă, de multe ori, umbrit de umbra care i-o lasă în suflet „fantoma morții” și de o prea grăbită resemnare în fața „răului” din lume și a „apucăturilor oamenilor”: *„Nici nu spera în vreun stat platonice, ci fii mulțumit, numai să meargă lucrurile cât de puțin înainte, și nu socoti neînsemnat progresul acesta, fir-ar cât de mic. Căci cine poate schimba apucăturile oamenilor?”³⁷⁴*

Mintea lui Aureliu pendulează deci mereu între resemnare și imbold spre acțiune, între indecizie și obsesie, între „indiferență” și „virtute”: *„Atunci spre ce trebuie să ne îndreptăm toată grija noastră? Spre un singur lucru: o simțire dreaptă, fapte de folos obștesc, a vorbi numai adevărul și o dispoziție de spirit de a primi cu resemnare orice întâmpinăm în viață, ca pe o necesitate, ca pe un lucru cunoscut, care are același izvor și origine ca și noi.”³⁷⁵*

Uneori, el nu prea reușește să vadă contradicția dintre „simțirea dreaptă”, respectiv „fapta de folos” și „a primi cu resemnare orice întâmpinăm în viață”: facerea dreptății nu presupune deloc resemnarea, ci tocmai dimpotrivă – ea presupune, de multe ori, în mod direct, elanul, avântul, insistența („pasiunea” și „pofța”) de a înlătura din societate nedreptățile pe care le „întâmpinăm în viață”...

(Eugen Cizek ne spune despre Marcus Aurelius că [...] *„mesajul împăratului filozof se prezintă, de asemenea, contradictoriu, căci pendulează între idealism și materialism, între individualismul solitar și umanismul vibrant, între prezervarea structurii sociale date și amortizarea efectelor ei dureroase pentru cei nevoiași și năpăstuiți.”³⁷⁶*

Când mai uită însă de resemnare, Aurelius înțelege și el că *„Adeseori săvârșește o nedreptate și acel ce nu face nimic; cine nu împiedică nedreptatea, când poate, îndeamnă la săvârșirea ei.”³⁷⁷*

373 *Ibidem*, p. 82 (V, 36).

374 *Ibidem*, p. 125 (IX, 29).

375 *Ibidem*, p. 67 (IV, 33).

376 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, București, p. XX.

377 Aureliu, Marc, 2006, *Către sine însuși*, Editura Vestala, București, p. 121 (IX, 5).

19. Omul înțelept

Diogenes ne spune despre stoici că „[117] După ei, înțeleptul e lipsit de pasiuni.”³⁷⁸

„Într-adevăr, nici durere nu va simți vreodată înțeleptul, știind că durerea este o strângere nerațională a sufletului, cum spune Apollodoros în Etica sa.”³⁷⁹

„[119] Stoicii mai declară că filosofi sunt asemenea zeilor, fiindcă au ceva divin în ei.”³⁸⁰

„Mai adaugă că înțelepții sunt adoratori ai zeilor, căci ei cunosc cele cuvenite zeilor, iar pietatea este știința de a servi zeii.”³⁸¹

Ca să rezumăm, „înțelepții” stoici sunt niște tipi „lipsiți de pasiuni” care adoră (cu pasiune?) zeii/ zmeii și niște indivizi nesimțitori la durere care, deși „au ceva divin în ei”, se pare că sunt de fapt doar niște slugi/ servitori ai zeilor/ zmeilor... deși nu se știe exact cum au ajuns ei să-i cunoască pe zei/ zmei și vrerea acestora. (Diogenes L. ne povestește despre Diogene din Sinope următoarea întâmplare: „Altădată, auzind pe unul vorbind despre fenomenele cerești: „De câte zile, îl întrebă, ai sosit din cer?””³⁸²...)

Protagoras (~ 485 – 410 î.e.n.) era mult mai rezervat decât stoicii în legătură cu existența zeilor. În legătură cu părerile lui Protagoras despre zei Diogenes ne spune următoarele:

„O altă lucrare a început-o așa: „În ce-i privește pe zei n-am mijloace să știu nici că există, nici că nu există; căci multe sunt pricinile care împiedică cunoașterea; atât obscuritatea problemei, cât și scurtimea vieții omenești.”

[52] Pentru această introducere din cartea sa, atenienii l-au expulzat și i-au ars scrierile în piața publică, după ce-au trimis crainicul să le strângă de la toți cei care le posedau.”³⁸³

Deși (în imaginația lor basmologică) „înțelepții” stoicii sunt lipsiți de pasiuni, plăceri, dureri și de „alte cele” trebuincioase unui om cu „scaun la cap”, ei sunt, totuși, amatori de politică:

„[119] Stoicii mai spun iarăși că înțeleptul va lua parte la viața politică, dacă nu-l va împiedeca nimic, deoarece astfel va opri viciul și va promova virtutea”³⁸⁴ [...]

378 Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, p. 243 (VII, 117).

379 *Ibidem* (VII, 118).

380 *Ibidem* (VII, 119).

381 *Ibidem*.

382 *Ibidem*, p. 202 (VI, II, 39).

383 *Ibidem*, p. 299 (IX, VIII, 51-52).

384 *Ibidem*, p. 244 (VII, 121).

Deci înțeleptul promovează virtutea prin politică doar dacă nu-l împiedică nimic. Dacă îl împiedică câte ceva, asta e: se descurcă politica și fără „virtutea” stoicului...

„Înțeleptul se va căsători, cum spune Zenon în Republica sa, și va avea copii.”³⁸⁵

Cu cine se va căsători? Cu cine se nimerește:

„[131] Tot doctrina lor este că printre înțelepți trebuie să existe comunitatea femeilor, astfel ca fiecare să aibă legături cu cine se nimerește, așa cum spune Zenon, în Republica lui.”³⁸⁶

Și fiindcă se poate căsători cu orice femeie (adică cu cine se nimerește) el nu prea poate nici să greșească (cel puțin în alegerea „nevastei” „lui”):

„Mai departe, înțeleptul e infailibil, nefiind supus greșelii.”

Și mai târziu „înțeleptul” a ajuns „papă” – de la fr. *papa* – tată și eng. *papa* – tatic... și nu de la ro. *papă*, ca în „papă-lapte”...

Și nu e „papă-lapte”, pentru că el știe să-i comande femeii, așa cum ne asigură Seneca:

„Am temeieri să spun, Serenus, că între stoici și ceilalți filozofi este aceeași deosebire ca între bărbați și femei. Și unii și alții sunt părtași la traiul comun, dar femeile sunt născute spre a se supune, iar bărbații spre a comanda.”³⁸⁷

Seneca pare să zică aici că doar stoicii sunt filosofi cu „bărbăție” și că ei ar trebui să comande tuturor celorlalți filosofi. Ne mai spune apoi că, chiar și așa cum sunt ei („născuți spre a se supune stoicilor”), doar filosofii trăiesc cu adevărat (în supunere?):

„Dintre toți muritorii sunt liniștiți doar cei care se consacră filozofiei; doar ei trăiesc cu adevărat.”³⁸⁸ ...

(„Oare poate fi ceva mai nesăbuit decât felul în care gândesc unii oameni, mă refer la cei care se laudă cu înțelepciunea lor?”³⁸⁹)

Iată ce ne mai spune Seneca despre „el” și „înțeleptul ideal”:

„Tu îmbrățișezi plăcerea, eu o țin în frâu; tu te bucuri de plăcere, eu mă servesc de ea; tu o consideri binele suprem, în timp ce eu – nici măcar un bine; tu faci totul pentru plăcere, eu nimic.

385 *Ibidem*.

386 *Ibidem*, p. 246 (VII, 131).

387 Seneca, Lucius Annaeus, 1981, *Scrieri filozofice alese*, Editura Minerva, București, p. 33.

388 *Ibidem*, p. 62.

389 *Ibidem*, p. 53.

XI.1. Când spun că „eu” nu fac nimic pentru plăcere, vorbesc despre înțeleptul ideal, singurul căruia îi îngădui plăcerea. Dar eu nu-l numesc înțelept pe cel deasupra căruia se află ceva, și cu atât mai puțin plăcerea”³⁹⁰[...]

Minciuna cu siguranță trebuie că era o „virtute” stoică, pentru că altfel nu se explică cum a putut Seneca să zică cu maximă seninătate că el nu face (nu a făcut) nimic pentru plăcere.

Orgoliul maxim trebuie apoi că e o altă „virtute” stoică din moment ce „el” („eu” din „eu nimic”) se consideră (cel puțin în propoziția XI.1) nu doar „înțelept”, ci „înțeleptul ideal”...

Incoerența trebuie că era a treia „virtute” stoică, deoarece singurul căruia îi este „îngăduită” plăcerea (de către Seneca) – adică „înțeleptului ideal” – nu face nimic pentru ea... Nu se înțelege de ce îi este „îngăduită”, dacă nu are nici o „trageră” spre ea, respectiv nu o consideră „nici măcar un bine” (probabil că, „din principiu”, „înțelepților” stoici le sunt îngăduite numai „plăcerile” (/ stările/ lucrurile/ acțiunile) pentru obținerea (/ realizarea) cărora ei nu sunt dispuși să facă nimic (adică, doar acelea pe care de fapt ei nu prea le doresc...)).

Apoi, dacă „cel deasupra căruia se află ceva” nu mai e numit de Seneca „înțelept”, cel deasupra căruia se află „virtutea”, „binele suprem” și „Zeus” cum o fi numit de Seneca (prin alte propoziții)?

„Prin urmare, în virtute se găsește adevărata fericire. Care va fi sfatul pe care ți-l va da această virtute? Să nu judeci nimic drept bun sau rău, dacă nu este fie rezultatul virtuții, fie al viciului.”³⁹¹

„Ce-ți promite virtutea în schimbul acestei încercări? Răsplăți uriașe, pe măsura celor divine: nu vei fi legat prin nici o constrângere, nu-ți va lipsi nimic, vei fi liber, în siguranță, nevătămat, nu vei face nici o încercare în zadar, în nici o privință nu vei cunoaște opreliște; toate îți vor ieși după plan, nu ți se va întâmpla nimic potrivit, nimic contrar părerii și voinței tale.”³⁹²

Stoicul trebuia deci „să judece” drept bun doar ce era „rezultatul virtuții” și gata – universul devenea magic pentru el și lumea cădea supusă la picioarele lui, uimită de o

390 Seneca; Sfântul Augustin, 2004, *Despre fericire*, Editura Humanitas, București, p. 32 (Lucius Annaeus Seneca, *Despre viața fericită*, X.3 și XI.1).

391 *Ibidem*, p. 46 (Seneca, *Despre viața fericită*, XVI.1).

392 *Ibidem* (Seneca, *Despre viața fericită*, XVI.2).

asemenea formidabilă „judecată”... (Mai lipseau din „răsplățile uriașe” de mai sus următoarele: „vei zbura pe un covor fermecat”, „vei intra în foc și nu vei arde”, „tot ce vei atinge se va transforma în aur” și „peștișorul de aur îți va îndeplini orice dorință”, „vei stăpâni lumea” și „chiar și pietrele se vor da singure la o parte din calea ta ca să nu te rănească din greșeală”...)

*„De aceea, faci o greșeală când mă întrebi pentru ce caut virtutea; căci îmi ceri ceva superior binelui suprem. Mă întrebi ce aștept de la virtute? Pe ea însăși. Căci nu are nimic mai însemnat decât propria ei valoare.”*³⁹³

Seneca nu așteaptă nimic de la „virtute”... decât „pe ea însăși”... și... „răsplățile uriașe, pe măsura celor divine” prin care el crede că obține, de la virtute, „marea cu sarea” și nimic mai puțin...

Fantezia filosofului stoic face astfel saltul dinspre idealism și utopie, prin magic și mitic, spre basm și povești de adormit copii, pe care, evident, nici măcar el (Seneca) nu le crede: „Nu sunt un înțelept și – ca să-ți hrănesc răutăcioșenia – nici nu voi fi.”³⁹⁴

E curios totuși: dacă nu e înțelept, de unde „știe” el atâtea despre înțelepciune? Din auzite?...

Înțelepciunea era greu de atins și pentru stoicul Marc Aureliu, care, vorbind cu el însuși, își spunea următoarele: „În curând vei muri și n-ai devenit nici ferm, nici fără neliniște, nici liberat de închipuirea că lucrurile din afară te-ar putea face nefericit, n-ai devenit nici binevoitor față de oricine, nici nu te-ai deprins încă a căuta înțelepciunea numai în faptele drepte.”³⁹⁵

În legătură cu relația dintre părinții stoici și copiii lor, Epictet afirma următoarele: „146. O fată este pentru tatăl său o proprietate cu totul străină.”³⁹⁶

În același stil de exprimare Epictet ar fi putut continua spunând că „o fată este, pentru mama sa, o oală de bucătărie pe care n-a văzut-o niciodată”... sau „o fată este pentru tatăl său o șură de fân a unui străin de care nu a auzit niciodată”... Oare ce a vrut să zică Epictet, când a afirmat că fata (unui stoic) este pentru acesta „o proprietate” pe care el „nu dă nici doi bani” („cu totul străină”)?

393 *Ibidem*, p. 31 (Seneca, *Despre viața fericită*, IX.4).

394 *Ibidem*, p. 50 (Seneca, *Despre viața fericită*, XVII.3).

395 Aureliu, Marc, 2006, *Către sine însuși*, Editura Vestala, București, p. 68 (IV, 37).

396 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, București, p. 58 (Epictet, *Fragmente*, 146).

„150. Cel care se înțelege cu ginerele său află un fiu, cel care nu se înțelege își pierde și fiica.”³⁹⁷

Cum îți poți pierde „o proprietate cu totul străină” (o „fiică”)? Și cum te poți înțelege cu soțul unei „proprietăți străine”? Și cât de bine se putea înțelege acesta cu socrul său, dacă acesta îi considera soția ca fiind, nici mai mult, nici mai puțin, decât „o proprietate cu totul străină” (la fel de importantă, probabil, pentru el, ca orice altă „proprietate străină” – de exemplu, la fel de importantă ca o urzică oarecare crescută în China pe o „proprietate cu totul străină” lui Epictet...)?

„156. Cine nu iubește pe nimeni să nu socotească vreodată că este iubit de cineva.”³⁹⁸

Dar cel care își „iubește” fata ca pe o „proprietate” (de exemplu, o casă) cu „totul străină” (de exemplu, o casă a unui străin construită pe undeva prin India)? Acesta ce fel de iubire poate să aștepte de la fata lui?... Realitatea ne arată că chiar și părinții nebuni (precum cei care își consideră fiicele „proprietăți cu totul străine”) sunt de cele mai multe ori iubiți de fiicele lor, deoarece iubirea familială are tendința să dăruie în mod relativ necondiționat...

„Caracteristicile celui care face progrese în înțelepciune: nu critică pe nimeni, nu laudă pe nimeni, nu mustră pe nimeni, nu învinuiește pe nimeni, nu vorbește nimic despre el, considerându-se cineva sau că știe ceva.”³⁹⁹

După aceste caracteristici, propuse de Epictet pentru aprecierea „progresului în înțelepciune”, „mutul” pare a fi înțeleptul înțelepților și muțenia/ tăcerea cea mai mare virtute:

„În tot ce făptuiești, nimic să nu-ți fie în cuget, decât preocuparea de a exista în siguranță iar tăcerea dăruiește mai multă siguranță decât vorba.”⁴⁰⁰

La o analiză mai atentă, progresul de care vorbește Epictet nu se face în „înțelepciune”, ci cel mult în „indiferența” afișată față de cei din jur și față de sine: critica și lauda, mustrarea și învinuirea au locul lor bine precizat în edificiul funcțional social al înțelepciunii – cel care nu e capabil să critice aproape că nu este capabil să gândească; cine nu e capabil să laude/ aprecieze, nu e capabil nici să iubească; cine nu mustră pe cel care

397 *Ibidem* (Epictet, *Fragmente*, 150).

398 *Ibidem* (Epictet, *Fragmente*, 156).

399 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, București, p. 33 (Epictet, *Manualul*, 71).

400 *Ibidem*, p. 49 (Epictet, *Fragmente*, 77).

greșește îi permite acestuia să persiste în greșeală; cel care nu învinuiește răul, atunci când el se manifestă, nu prea poate să-l elimine/ înlăture (fiindcă nu prea are motiv să o facă)...

Iar „înțeleptul” care consideră că nu știe chiar *nimic* mai corect s-ar numi „prostul suprem” decât mare înțelept... Cât despre „comunicarea” cu un individ care „nu vorbește *nimic* despre el” nici nu mai are rost să vorbim... („Cum te numești? Ce dorești? Cu ce te pot ajuta? Ce mai faci? La ce te gândești? Cum te simți? Unde te doare? etc.” ar fi întrebări la care „înțeleptul mut” ar refuza să răspundă ca să fie sigur că „face progrese în înțelepciune”...)

*„Cu alte cuvinte, dorește să se petreacă numai cele ce se petrec, să învingă, numai cel care învinge cu adevărat. Căci astfel, niciodată nu vei fi tulburat.”*⁴⁰¹

Zicând cele de mai sus, Epictet își cam dorește să nu-și dorească nimic, ci doar să constate în prezent ceea ce se petrece acum și *atât*. Dar un astfel de om nu-și poate programa nimic pe „viitor” și nu poate face nici un plan pentru vreo acțiune coerentă de durată. El vrea astfel ca „viitorul” (cele ce *se vor* petrece și cele ce el ar vrea *să se* petreacă cândva) să se confunde spre indistinție cu prezentul (cu cele *ce se* petrec acum).

O astfel de atitudine care fie nu face, fie nu vrea să facă, distincție între prezent și viitor; o astfel de atitudine blocată în prezent, care nu vede utilitatea fiecăruia dintre aceste două „timpuri”, nu poate fi specifică decât unei ființe extrem de tulburate de „prezent”, care, în lipsa oricărui plan din partea ei, o duce oriunde vreau alții sau pe unde se nimereste din întâmplare.

O astfel de „atitudine” (de ignorare și de eliminare totală a „viitorului” din minte) este însă imposibilă practic: dorința, de cele mai multe ori, se leagă mai ales de viitor...

Astfel, atunci când mănâncă, în timp ce mănâncă, doar un „aerian” ar putea zice „Doresc să mănânc!” (Ca și cum nu ar mânca.). Și doar un „neatent” ar putea zice „Doresc să stau pe scaun la masă!” când el ar sta deja așezat pe scaun la masă... Iar cel care ar zice „Doresc să continui să mănânc!” se referă deja la viitor...

A-ți dori „să se petreacă *numai* cele ce se petrec”, pe de o parte, ar putea să însemne că acum ți-ai dori să se întâmple (în viitor) *numai* ceea ce se întâmplă deja (adică ceva imposibil: anume ca viitorul să nu fie cu nimic diferit de prezent, adică să nu existe schimbare)...

⁴⁰¹ *Ibidem*, p. 28 (Epictet, *Manualul*, 49).

Pe de altă parte, ar putea să însemne că în prezent îți dorești *să se petreacă* (în prezent) doar cele care *se petrec* în prezent și nimic altceva – că ți-ai dori ca dorința ta să fie blocată exclusiv în prezent (să se orienteze doar spre „acum” fără nici o preocupare pentru viitor) și să fie legată strict de aprobarea (dorirea) lui nediscriminativă (indiferent dacă prezentul, sub diferite aspecte, e „bun” sau „rău”, tu ar trebui să ți-l dorești să fie exact așa cum este – de exemplu, dacă e „rău”, să-ți dorești ca acel „rău” „să se petreacă”), ignorând deci orice legătură a dorinței cu viitorul și, respectiv, cu schimbarea prezentului – de exemplu, că ți-ai dori (în prezent) să ai (în prezent) numai ceea ce ai deja... sau altfel spus, că ți-ai dori *să nu-ți mai dorești nimic* (în afară de ceea ce deja ai) – ceea ce ar însemna, pe de o parte, că îți dorești o imposibilitate (anume ca dorința ta să nu se schimbe deloc pe viitor) și, pe de altă parte, că îți dorești ca dorința ta să nu vizeze în nici un fel schimbarea intenționată, schimbarea pe care *tu* să o faci în „lume” prin propria ta acțiune îndreptată spre schimbarea unei stări de fapt prezente la un moment dat... (E ca și cum ți-ai dori mereu să știi numai ceea ce știi la un moment dat și nimic mai mult – adică să nu faci nici un efort *voit* spre a cunoaște mai mult decât cunoști în prezent...)

Iar a-ți dori „*să învingă, numai cel care învinge cu adevărat*”, în primul rând, e destul de greu, pentru că de multe ori *nu știi* cine o să învingă cu adevărat. În al doilea rând, o astfel de dorință te predispune, uneori, spre adoptarea unei atitudini *amurale* (indiferente față de morală), deoarece susținerea unei astfel de dorințe înseamnă să renunți la orice dorință de „implicare morală” în vreo „bătălie”/ „confruntare”/ „întrecere” (nu-ți dorești ca unul sau altul dintre combatanți („bun” sau „rău”) să învingă – și astfel nu iei parte activ la a sprijini nici o parte din conflict („bună” sau „rea”), ci doar constăți care din ei învinge și atât). Și în al treilea rând, o astfel de dorință te-ar duce, alteori, la un comportament *imoral*, deoarece ar însemna *să-ți dorești*, de exemplu, „răul” și „viciul”, doar pentru că acestea s-ar nimeri să „învingă cu adevărat” într-o împrejurare sau în alta...

„158. Dacă vrei să trăiești o viață lipsită de necazuri, consideră evenimentele ce urmează să survină, la fel de ireversibile ca și cele petrecute deja.”⁴⁰²

Ce legătură necesară și suficientă este între a considera în mod absurd că viitorul e tot una cu trecutul (între considerarea evenimentelor „petrecute deja” ca fiind la fel de

402 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, București, p. 58 (Epictet, *Fragmente*, 158).

„ireversibile” ca cele care se vor petrece) și a trăi „o viață lipsită de necazuri”?... Și ce se întâmplă dacă, printre cele ce urmează să survină, va fi și o viață cu ceva „necazuri”, după mintea stoicului, „ireversibile” și „petrecute deja” (deși ele încă nu s-au petrecut)? Viața lui va mai fi atunci „lipsită de necazuri”?...

Nu prea! Stoicul are un talent special în a-și crea singur „necazuri” prin faptul că nu caută să le evite pe cât îi stă în putință și prin faptul că odată întâlnit cu ele nu prea dorește să le rezolve (dorind mai degrabă să le „rabde” și să se „resemneze” cu ele)...

După caracteristicile atribuite înțeleptului de către stoici (slugărnicia pasională la zei/zmei, nesimțirea (imaginară) la durere și plăcere; „nimereala” femeilor, comandarea lor; înfumurarea de a se considera ca fiind „singurii care trăiesc cu adevărat” și cei „care nu greșesc niciodată”; considerarea copiilor proprii ca pe niște „proprietăți străine”; lipsa de reacție socială (critică, laudativă, educativă, justițiară) concretizată în muțenie/ tăcere iubitoare de „siguranță”; susținerea (teoretică a) distrugerii instituțiilor judiciare, educaționale, religioase etc. ale statului; trăirea relativ „întâmplătoare” prin „prezent”, fără vreo dorință (serioasă) de schimbare „moral-socială” (prezentă sau viitoare); confundarea viitorului cu trecutul ș.a.) nu e de mirare dacă un astfel de „specimen uman” e greu de „îngăduit” într-un stat funcțional oarecare: *„Dacă voi lua toate statele la rând, nu voi găsi măcar unul să-l poată îngădui pe înțelept, sau în care înțeleptul să-și poată îndura traiul.”*⁴⁰³

Oricum, ca să fie „îngăduiți” în vreun stat acești „înțelepți” ar trebui mai întâi să existe, ori chiar un stoic dintre cei mai importanți, cum e Seneca, recunoaște că el nu e „înțelept” (conform *Despre viața fericită*, XVII.3) și același lucru îl recunoaște și „marele” stoic Marcus Aurelius (conform *Către sine însuși*, IV, 37), ceea ce ne face să ne întrebăm: dacă Seneca nu era „înțelept”, de unde știa el ce e acela un înțelept și cu ce se ocupă el?... „Din auzite?”... Și dacă Aurelius nu a atins „înțelepciunea stoică”, de unde știa el că aceasta poate fi atinsă?... Tot „din auzite?”...

Este oare „înțeleptul stoic” altceva decât o pură ficțiune mentală a stoicilor? Altceva decât un simplu personaj de basm precum „Făt-Frumos” și „Moș-Crăciun”?...

Și dacă „înțeleptul stoic” nu era decât un „ideal” de gândire și comportament, era el oare un „ideal”, pe de o parte, posibil de urmărit (în mod real) și, pe de altă parte, „demn de admirat” (din punct de vedere „moral”) și „folositor” din punct de vedere practic?...

403 Seneca, Lucius Annaeus, 1981, *Scrieri filozofice alese*, Editura Minerva, București, p. 194.

Comte-Sponville ne oferă o concluzie despre „înțeleptul” stoic și „înțelepciunea” lui: „Stoicismul și epicurismul sunt înțelepciuni exagerate, împinse dincolo de limite, și, tocmai de aceea, lipsite de înțelepciune.”⁴⁰⁴

20. Libertate și sclavie

Seneca: „De aceea trebuie să ne găsim calea spre libertate. Însă nu există alt mod de a ajunge la ea decât prin indiferența față de soartă”⁴⁰⁵ [...]

Pentru sclavul „făcut sclav de soartă”, indiferența față de această „soartă” a lui, cu siguranță, nu-i va aduce degrabă libertatea.

A fi „indiferent față de soartă” este, într-un anumit sens, a ignora realitatea, a nu lua cunoștință de o situație dată. Iar ignorând-o, prefăcându-te că nu o vezi, nu vei încerca nici să o schimbi, deoarece pentru aceasta ar trebui mai întâi să o recunoști ca atare (cu bunele și cu relele ei).

Ieșirea din „indiferența” față de propria „soartă” și a celor din jur este unul din primii pași pe calea spre obținerea unei libertăți sau alteia (pentru cei care sunt lipsiți de ele) și, respectiv, spre protejarea și întărirea propriei libertăți.

Marc Aureliu: „Lasă-te fără împotrivire în voia soartei și rabdă să fii împletit de către ea în legăturile care-i plac ei.”⁴⁰⁶

Stoicismul (roman) este unul care încurajează „morală sclavului”, resemnarea, nepăsarea, împăcarea cu realitățile sociale și politice („bune” și „rele”) ale vremii.

(Eugen Cizek: „Acest fost sclav care era Epictet n-a elaborat o filozofie revoluționară, ci și-a pus gândirea în slujba intereselor Imperiului Roman.”⁴⁰⁷)

Epictet: „Așadar, cel care vrea să fie independent nici să nu râvnească, nici să nu respingă ceva din cele ce stau în puterea altora. Dacă nu face astfel, în mod obligatoriu, devine sclav.”⁴⁰⁸

Radicalizarea, vederea doar în alb și negru, specifică lui Epictet și altor stoici, se poate observa și în citatul de mai sus: între „independență” și „sclavie” stoicul nu mai este

404 Comte-Sponville, André; Delumeau, Jean; Farge, Arlette, 2007, *Cea mai frumoasă istorie a fericirii*, Grupul editorial ART, București, p. 34.

405 Seneca; Sfântul Augustin, 2004, *Despre fericire*, Editura Humanitas, București, p. 22 (Lucius Annaeus Seneca, *Despre viața fericită*, IV, 5).

406 Aureliu, Marc, 2006, *Către sine însuși*, Editura Vestala, București, p. 67 (IV, 34).

407 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, București, p. XIV.

408 *Ibidem*, p. 12 (Epictet, *Manualul*, 21).

capabil să vadă nimic altceva – el se dovedește astfel a fi incapabil să vadă exact ceea ce este: dependența și interdependența „sociologică” și „ecologică” specifică ființei umane.

Traiu în societate presupune în mod implicit ca fiecare membru al ei să „râvnească”/dorească ceva de la alții și să „respingă” pe acelea care nu-i convin, primite de la ei.

Nebunul care nu respinge nimic devine însă automat sclav, exploatat, victimă garantată... Iar cel care „nu dorește nimic” de la semenii săi (de la brutar pâine, de la croitor haine, de la agricultor alimente, de la armată protecție, de la judecător justiție, de la profesor educație, de la medic tratamente pentru a se vindeca de boală etc.) nu doar că nu există în vreo societate, dar dacă prin absurd ar exista, el nu prea ar avea ce să caute în „societate” – fiind potrivit pentru a trăi mai mult pe vreo „insulă pustie”, decât în „comunitate”...

Stoicul se arată astfel a fi, uneori, doar un „animal social nebun”, fiindcă par a-i lipsi chiar și cele mai elementare instincte de interacțiune socială funcțională...

„Argumentele” lui sunt mai mult decât ridicole: aerul este în puterea sa? „Fabrică” el aerul pe care îl respiră? Și dacă totuși îl consumă (fără „râvnă” și „respingere”), acest act îl face mai puțin dependent de consumul de aer? Și dacă este „dependent” de el, înseamnă că el este „sclavul aerului”?...

„Dependența” nu este în mod automat „sclavie”...

(Eugen Cizek: [...] „libertatea lui Epictet, mai pregnant chiar decât la alți stoici, se interiorizează, echivalează cu independența morală. Vrei să fii liber, evidențiază Manualul nu dori și nu te feri de ceea ce depinde de alții, căci altfel vei deveni în chip necesar un sclav.”⁴⁰⁹)

A echivala „dependența” cu „sclavia” e o exagerare grosieră. De exemplu, stăpânul de sclavi depinde în mod direct de munca acestora – și totuși el nu este chiar sclavul sclavilor săi...

Sau un alt exemplu: copilul depinde, pentru nașterea și pentru creșterea sa până la o anumită vârstă, de mama sa, dar această dependență nu-l face totuși „sclavul” mamei sale. Sau un alt exemplu: omul depinde, pentru a trăi, de actul de a respira, de a mânca, de a bea apă ș.a.m.d. – totuși el nu este „sclavul” respirației, mâncării, apei ș.a.m.d. ...

Dependența/ „dependința” (și mai ales inter-dependența) e una din condițiile cele mai intime de existență ale vieții umane. A nu dori „ceea ce depinde de alții” este, de exemplu,

409 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, București, p. XII.

a nu dori să vorbești o limbă oarecare a unei societăți oarecare – pentru că limba aceea „depinde de alții”, iar „a nu te feri” sau „a nu respinge” învățarea oricărei limbi de pe pământ, cu care un stoic mai plimbăreț prin lume, ar intra în contact, ar înseamna să nu faci altceva toată viața decât să învețe „limbi străine”...

„A nu te feri” de „ceea ce depinde de alții” este practic rețeta sclaviei nu a libertății – căci dacă ei vor să te exploateze și tu „nu te ferești”, ajungi cu siguranță sclavul lor, chiar dacă zici că nu-ți dorești acest lucru – a nu dori este și a te feri, iar a nu te feri este practic și a dori...

Actul de a alege presupune în mod direct a dori ceva și, prin urmare, a respinge altceva, iar un stoic care nu dorește și nu respinge, practic, nu vrea să facă nici o alegere „exterioară” și nici o discriminare între cele „din afară” – ceea ce îl lasă efectiv, pe de o parte, la „mila sorții” și la „voia întâmplării” și, pe de altă parte, îl face „orb”, „surd” și „paralizat” – mișcarea privirii presupune o alegere, ascultarea a ceva la fel, iar mișcarea „de bună voie” într-o direcție sau alta presupune o alegere (dorință) a faptului de a te mișca și o respingere a actului de a sta, o alegere (dorință) a unei direcții de mișcare și o respingere a alteia, o alegere (dorință) a unor scopuri pentru acea mișcare și o respingere a altora ș.a.m.d.

„13. Nu căuta ca întâmplările să se desfășoare așa cum vrei, ci dorește ca evenimentele să se petreacă în mod obișnuit și astfel cursul vieții îți va fi liniștit.”⁴¹⁰

După Epictet stoicul se pare că trebuie să stea oarecum „ca un prost” și să se uite la „întâmplări” cum trec pe lângă el fără a căuta să le influențeze în vreun fel (fără a căuta „ca întâmplările să se desfășoare” așa cum vrea el). De exemplu, dacă la un moment dat i se face foame sau sete, probabil că va aștepta „liniștit” până când „întâmplările” vor veni să-i bage mâncare în gură ca unui copil de țâță (și nici măcar ca acestuia, deoarece copilul dorește să mănânce și își exprimă și el cum poate dorința aceasta, dovedind astfel că chiar și un prunc are mai multă minte decât un stoic).

O astfel de mentalitate „infantilă” cu greu poate duce la o „viață liniștită” (mai ales deoarece „întâmplările”, de obicei, mai „au” și alte „griji” decât să-i dea de mâncare stoicului). Cel care nu caută să influențeze întâmplările „așa cum vrea el” o să ajungă la

⁴¹⁰ Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, București, p. 10 (Epictet, *Manualul*, 13).

„voia întâmplărilor”, care vor face cu el ceea ce „ele” vor dori (și de obicei „întâmplările” „nu mor de grija” de a-i face stoicului „viața liniștită”).

„15. Orice te-ar întâmpina în viață, amintește-ți să te concentrezi asupra ta însuși și să cauți să afli ce putere îți e de folos, împotriva evenimentului respectiv. [...] Dacă o trudnică muncă ți-e dat să înduri, ai la îndemână răbdarea. Împotriva unei jigniri, vei găsi resemnarea. Dacă te vei obișnui astfel nu te vor încătușa nicicând închipuirile.”⁴¹¹

Pentru cineva care nu caută ca întâmplările exterioare să se desfășoare așa cum vrea el (conform *Manualul*, 13) a căuta totuși să folosească o „putere” împotriva unui „eveniment”/ „întâmplare” arată în primul rând o doză consistentă de incoerență. A folosi o „putere” (interioară) împotriva unui eveniment (exterior) este a vrea ca acel eveniment să se desfășoare cum vrea stoicul și nu altfel. De exemplu, însoțit de „răbdare” și nu de „iritare”, de „resemnare” și nu de „atitudine activă și demnă” etc. – și însoțit, de asemenea, de toate efectele exterioare pe care acestea le produc asupra mersului evenimentului respectiv – într-un fel se desfășoară un eveniment exterior care este întâmpinat cu răbdare și resemnare și altfel dacă e întâmpinat de „revoltă” și de „luare de atitudine”...

Răbdarea și resemnarea nu sunt doar modalități de gândire și nu rămân fără urmări concrete în exterior. Ele sunt mereu însoțite de acțiuni concrete (specifice, de exemplu, pentru „munca răbdătoare” și „ascultarea resemnată”) care influențează în mod direct „mersul întâmplărilor”: fapta nu poate fi despărțită în mod artificial de gândirea care o conduce... Ele sunt intim relaționate și astfel a-ți schimba gândirea este, de cele mai multe ori, și a-ți schimba fapta ce decurge din ea...

De aceea, a vrea să gândești într-un fel e și a vrea să acționezi într-un fel specific (și astfel să influențezi mersul evenimentelor într-un anumit mod și nu în altul) – influențarea evenimentelor interioare (dorințe, gânduri, raționamente...) înseamnă, într-o măsură variabilă, și influențarea modului de manifestare a celor exterioare (a faptelor și evenimentelor sociale, de exemplu).

De aceea, cel care nu vede legătura aceasta intimă și foarte puternică doar crede că nu se lasă încătușat de „închipuiri”. (Dacă „munca trudnică” (sau „jignirea”) este o „închipuire”, atunci și „răbdarea” (sau „resemnarea”) e tot o „închipuire”. Și dacă „nerăbdarea” și „lipsa de resemnare” sunt „închipuiri”, atunci și „răbdarea” și „resemnarea” sunt tot „închipuiri”.)

411 *Ibidem*, pp. 10-11 (Epictet, *Manualul*, 15).

În plus, fugind de „încătușarea închipuirilor”, stoicul cade fix în brațele sclaviei reale/fizice. Cel care își rabdă jugul rămâne un „bou”, cel care se resemnează în fața jignirii aduse de cel care-l exploatează și-l batjocorește devine (dacă nu este deja) sclav în mod faptic, nu (doar) închipuit. Sub acest aspect, fostul sclav Epictet se pare că nu a fost capabil să propovăduiască decât „mentalitatea de sclav”. („Prostule stai liniștit! Trage la jug! Rabdă și resemnează-te!...”)

„Adu-ți aminte că ești interpretul rolului dorit de maestru. [...] Căci datorită ta este să interpretezi rolul ce ți s-a dat, într-o prezentare cât mai potrivită, dar să alegă acest rol stă în puterea altuia.”⁴¹²

Sclavul stoic lasă deci pe alții (pe maestru, pe stăpân) să-i aleagă „rolurile” pe care să le joace, deoarece fie nu e capabil, fie nu vrea să-și „joace” propriul „rol” pe scena lumii...

21. Concluzii

(Ion Banu: *„Planul sistemic: e vorba acum de rupturile stoice, antidialectice, între atitudine și eveniment, între intenție și act și [...] între viața privată și cea socială. Chiar viața interioară e ciuntită prin jugularea laturii ei pasionale și, în ansamblu, împovărată de fatalismul Logos-lui cosmic. Își spune cuvântul aici viziunea nondialectică asupra libertății, izolată iluzoriu de sfera necesității.”⁴¹³*)

În concluzie, actele și evenimentele depind într-o măsură mai mare sau mai mică de noi (și ale noastre, și ale celorlalți), iar indiferența față de răul generat de unele din aceste acte nu face decât să-l ajute pe acesta să crească și să se înmulțească, lucru subliniat chiar și de stoicul Seneca:

„Orice rău se înrădăcinează adânc dacă nu e stăvilit îndată ce se iscă.”⁴¹⁴

Din această perspectivă „indiferența” stoică față de actele celorlalți (considerate de stoic ca fiindu-i „indiferente”) nu numai că nu este morală, dar este chiar profund imorală în esența ei.

Evenimentele și actele interioare (intenții, gânduri, percepții, emoții etc.) nu depind doar de noi, ci mai ales de contextul cultural-social-natural-istoric-lingvistic-moral-etc. în care ne manifestăm. De aceea, dacă cele exterioare ar fi „indiferente”, pe motivul unei

412 Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, București, p. 14 (Epictet, *Manualul*, 24).

413 Banu, Ion, 1980, *Filosofia elenismului ca etică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, p. 120.

414 Seneca, Lucius Annaeus, 1981, *Scrieri filozofice alese*, Editura Minerva, București, p. 3.

presupuse independențe radicale față de „noi”, atunci și cele „interioare” ar fi, de cele mai multe ori, la fel de „indiferente” din același motiv – dar asta doar pentru cineva care ar gândi cât de cât și ar ști ce e aceea coerență de idei... (În ultimă instanță „indiferența” (atât cât e posibilă) față de exterior nu poate fi decât o „indiferență” față de interior...)

Restrângerea tupeistă a posibilității aplicării atributului de „bine” (sau de „rău”) doar la unele dintre aspectele interioare (intenție, rațiune), pe motivul imaginar al dependenței stricte a „moralei” doar de stoic, nu are nici o justificare rațională – ba mai mult chiar – dacă această restrângere este urmată până la capăt în consecințele ei teoretice și practice, ea nu duce decât la contradicție, confuzie și incoerență, care invită manifestarea răului, haosului și indiferenței „nesimțite” nu doar în (și față de) societate, natură și ceilalți, ci și în (și față de) „sine-însuși”...

Norocul stoicilor a fost doar acela că nu prea au practicat „indiferența” pe care uneori au predicat-o față de „indiferente” (sănătate, boală ș.a.m.d.) și în acte s-au mulțumit să facă și ei cam aceleași fapte virtuozose pe care le considerau ca atare cele mai multe din filosofiele antichității.

Concluzii

1. Rezumat

Omul antic și cel contemporan au aceeași structură și modalitate psihică de funcționare armonioasă, în cadrul căreia „fericirea” și „suferința” au, printre altele, și rolul de semnale psihice care ne indică prezența în psihic a unor raționamente „corecte”, respectiv „greșite”, la fel cum prezența durerii și, respectiv, a plăcerii indică acțiunea asupra corpului a unor factori nefavorabili bunei lui funcționări (factori distructivi, periculoși), respectiv favorabili armonizării (refacerii armoniei distruse).

În antichitate, după cum am văzut, în cazul lui Aristotel, al buddhismului sau al stoicilor acest rol important de „semnal” pe care îl are de jucat „fericirea”, respectiv „suferința”, de multe ori, dacă nu era trecut total cu vederea, atunci cel puțin s-a putut vedea că el era insuficient conștientizat și înțeles, conducându-i astfel, uneori, pe unii antici, la concluzii aberante de genul „necesității eliminării dorinței” sau specifice căutării „transcenderii”, „detașării” și „indiferenței” față de plăcere și durere (atitudini caracteristice pentru unii buddhiști și stoici). O astfel de poziționare în raport cu dorința, cu durerea și, respectiv, cu plăcerea, din multiple puncte de vedere, nu poate fi decât nocivă pentru buna funcționare a ființei umane...

Epicur și cirenaicii au o atitudine mai concesivă față de „plăcere”, în timp ce Aristotel tinde să-și piardă „fericirea” prin niște spații abstracte cam „aerian” precizate...

Pe urmele „îndatoririlor” stoice, respectiv a „folosului” clamat (de foarte mulți autori antici, printre care și Aristip, Aristotel, Epicur, Zenon ș.a.) ca și criteriu de apreciere a binelui s-a manifestat, pe de o parte, „datoria” lui Kant, respectiv curentul utilitarist...

Fericirea, suferința, plăcerea (și durerea) și, respectiv, „indiferența” („detașarea”, „desprinderea”) față de ele au constituit și vor constitui în continuare teme fundamentale ale eticii și moralei, fiecare din ele având de jucat un rol bine precizat în buna funcționare biologică, psihologică, sociologică și ecologică a omului.

Prin lucrarea de față, consider că am adus un plus de lumină în cercetarea acestor repere majore ale moralei (antice, moderne și contemporane) care poate să ajute la o mai bună înțelegere a mecanismelor specifice moralei (practice) și eticii (teoretice)...

2. „Înțelepciunea” antică

Mulți dintre contemporani au tendința de a-i idealiza pe unii sau pe alții din filosofii antici și astfel sunt predispuși să-i înțeleptească pe „favoriții” lor cu mult mai mult decât e cazul... Ei trec prea ușor cu vederea marile neajunsuri ale gândirii lor și au tendința de a expune și de a analiza cu o prea mare „bunăvoință” sistemele lor doctrinare.

Dacă ne prefacem însă că nu vedem eroarea, incoerența, contradicția, neclaritatea, răutatea, acolo unde ele există în mod evident, ele nu vor dispărea „de la sine”, ci, de cele mai multe ori, vor rămâne pe loc, având tendința să se întărească și să se multiplice, exact prin aceste „prezentări” și „analize” părtinitoare, superficiale și grăbite făcute asupra lor.

Atitudinea critică și hiper-critică are însă o mult mai mare utilitate pentru progresul științei și filosofiei – dulcegăriile și complezențele, în cel mai bun caz, pot duce doar la stagnarea acestui progres...

Cei mai mulți filosofi antici, nu doar că nu erau „înțelepți”, după multe din standardele științifice și morale al vremii noastre, dar ei nu erau „înțelepți” nici măcar după multe din standardele valorice general considerate de societățile în care ei s-au manifestat...

Exagerarea, excesul, ascetismul extrem, ignorarea evidențelor, pierderea în vorbe fără sens sunt câteva din caracteristicile ce conferă, de multe ori, pretensei lor înțelepciuni, dacă nu o formă înrudită cu absurdul, atunci cel puțin una înrudită cu ridicolul și hilarul.

Reproducerea necritică a „prostiilor” (științifice, morale, biologice, sociologice) antice poate arăta o oarecare erudiție în cunoașterea acestor „prostii”, dar ea nu poate arăta prezența, în cel care o afișează, a unei gândiri care se mai și gândește la ceea ce „reproduce”...

Care este folosul ce reiese din studiul a diferite sisteme/ doctrine/ expuneri filosofice propuse de un filosof sau altul dacă nu identificăm greșelile lui, dacă nu învățăm din ele și dacă nu le combatem suficient de mult încât, pe cât posibil, ele să nu se mai repete nici în noi și nici în cei cărora le atragem atenția asupra acestor greșeli de percepție, rațiune și acțiune?

Unii ar putea să spună că, de cele mai multe ori, „înțelepciunea” antică cuprinde, pe lângă câteva minime conexiuni cu realitatea, doar multă prostie/ ignoranță/ neștiință „adunată grămadă” și ascunsă după ceva „bune intenții”, după câteva „fabulații” și „fantasme” specifice locului și timpului și după multe salturi abrupte prin logică, prin percepție și prin emoție.

Dacă i-am spune acestei „înțelepciuni” „poezie de grădiniță”, probabil că astfel am mai îndepărta din greutatea prostiei/ ignoranței care o apasă, făcând-o, astfel, nu doar impracticabilă și ruptă de aproape orice relație cu evidența concretului, ci, mai ales, mult mai apropiată de registrul comicului și absurdului decât de cel al seriozității, raționalității și realismului.

Alții ar putea să susțină că „înțelepciunea” antică este mai mereu doar o glumă proastă făcută la adresa „înțelepciunii”; un demers care mai degrabă a compromis „înțelepciunea” în ochii „publicului” decât a ajutat la a o face pe aceasta de dorit „pe o scară mai largă”; o activitate „intelectuală” pierdută prin labirintul abstractului desprins abrupt de concret, care a menținut prea mult mintea umană în angoasele animalice specifice spiritului fanatic credincios unor tradiții prostești, în loc să o ajute să pășească prin critică progresistă spre semnalizarea și corectarea cât mai grabnică a unor erori majore de judecată și acțiune (morală, politică, economică, științifică, artistică etc.).

Și tot așa, unii ar putea să aibă uneori impresia, parcurgând cu atenție, în mod cât mai obiectiv, multe din textele de „înțelepciune” antică, că aceasta este, de foarte multe ori, atât de superficială și de goală de conținut încât nu e de mirare dacă cineva ar considera că ea pare a fi mai degrabă dovada unei lipse de gândire, decât a unei prezențe a ei...

Care este „progresul” teoretic și practic adus de discursul etic al lui Aristotel, Buddha, Epicur, Zenon sau alți stoici? – De multe ori, el e aproape neglijabil sau egal cu zero: când nu reproduce niște evidențe ale „cunoașterii comune”, el tinde să se piardă pe sine în speculații fără cap și coadă care îl fac să-și piardă „bunul simț” pe care, de multe ori, „cunoașterea comună” îl are...

Dar e chiar mai grav de atât – uneori, unii din ei (ca de exemplu, Aristotel) au întărit (în loc să corecteze) o parte din greșelile „morale” ale societăților în care s-au manifestat (sclavagismul, inegalitatea de gen, diferența de clasă etc.), iar alții unele din învățăturile „morale” ale unora din ei i-au împins (mai ales pe buddhiști și pe stoici) spre o rupere de lume, spre o ignorare a răului din ea, spre o evadare imaginară în fantasticul unei lumi lipsite de „suferință” și „dorință”...

De multe ori etica – înțeleasă ca și reflecție asupra moralității comune – nu a făcut decât să pervertească cu maximă nesimțire bunul-simț, logica și datele oferite de percepția empirică imediată.

(Kolakowski: [...] „nici o banalitate nu e atât de banală încât sensurile ei să nu fie din când în când provocate și contestate de filosofi.”⁴¹⁵)

(Wittgenstein: „Filozoful este acela care trebuie să lecuiască în el multe boli ale intelectului înainte de a putea ajunge la noțiunile simțului comun.”⁴¹⁶)

Interpretarea eronată a originii, manifestării și scopurilor „acțiunilor morale” (de multe ori scăpate exclusiv prin ceva tărâmurii „divine”, fantastice, „non-empirice” sau „abstracte”) nu doar că le-a făcut pe acestea relativ impracticabile, dar în măsura în care s-au găsit unii naivi care să încerce să le pună în practică (în acord cu aceste interpretări eronate), această încercare a lor nu le-a adus decât suferință inutilă, cauzată de însușirea necritică a unor confuzii și contradicții evidente pentru orice minte dotată cu o minimă luciditate morală...

Celor care cred că acești „unii” și „alții” pomeniți mai sus exagerează caracterul negativ al „înțelepciunii” antice și ignoră cu bună știință „progresele notabile” făcute de ea, s-ar putea să li se răspundă că, chiar dacă poate un pic exagerată, o astfel de „prezentare negativă” nu face decât să compenseze foarte puțin față de tonele de „propagandă pozitivă” făcute de-a lungul secolelor acestei „înțelepciuni” antice – propagandă care nu s-a sfiit să „bage sub preș”, să „ignore” și să găsească tot felul de explicații hilare și bizare pentru a-i justifica, „înțelepciunii” antice, „derapajele” și „scăpările”, „exagerările” și „fanteziile”, „erorile” și „ororile”...

Și tot așa, ar mai putea să i se răspundă acestei obiecții că „înțelepciunea” se cunoaște după „roadele” ei – ori dacă comparăm roadele morale, politice, economice, educaționale și mai ales tehnice și științifice ale „înțelepciunii” antice cu cele ale „înțelepciunii/ științei” moderne și mai ales contemporane, ne apare evident faptul că „înțelepciunea” antică nu este decât o glumă la adresa „înțelepciunii”, care nu justifică în nici un fel postularea vreoa unei „epoci de aur” specifice antichității...

(D.D. Roșca: „Din toate punctele de vedere din care omul a privit până azi existența, cel preconizat de știința pozitivă s-a dovedit mai eficace. Dovadă rezultatele obținute de aceasta în domeniul realității fizice.”⁴¹⁷)

Și li se mai poate răspunde criticilor criticii „înțelepciunii” antice că doar prin critică această „înțelepciune” a fost dovedită în foarte multe aspecte ale ei ca fiind foarte

415 Kolakowski, Leszek, 1997, *Horror Metaphysicus*, Editura ALL, București, p. 101.

416 Wittgenstein, Ludwig, 2005, *Însemnări postume 1914 - 1951*, Editura Humanitas, București, p. 92.

417 Roșca, D. D., 2010, *Existența tragică*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, p. 184.

„neînțeleaptă” și a fost dată la o parte pentru a face loc progresului și înțelepciunii reale, nu imagine.

Critica a făcut posibil progresul și ea îl va face posibil în continuare: încă mai rămân ascunse și insuficient criticate prea multe teze nocive (morale, filosofice, religioase, politice etc.) inventate prin antichitate, „expirate încă înainte de a fi inventate”, care, în ciuda caracterului lor aberant, își fac încă simțite efectele negative (dogmatice, fanatice, agresive, ignorante), tocmai datorită unor analize superficiale și a lipsei unor dezbateri critice serioase făcute asupra lor și în legătură cu ele...

(Warburton N.: „*Acceptarea necritică a ideilor altor persoane duce la stagnare mentală.*”⁴¹⁸)

3. „*Etica Armoniei*”⁴¹⁹

În ceea ce privește morala (binele/ virtutea/ plăcerea/ fericirea/ înțelepciunea/ utilitatea/ datoria/ legea/ libertatea/ dreptatea/ valoarea/ raționalitatea/ funcționalitatea etc.) privită „în general”, aceasta nu poate fi decât relativă la criteriile de apreciere a „moralității” (binelui/ virtuții/ fericirii/ înțelepciunii/ utilității/ datoriei/ legii/ libertății/ dreptății/ valorii/ raționalității/ funcționalității etc.) unui act sau altuia.

În ce privește însă mecanismele naturale cărora le sunt supuse diferite aspecte importante pentru funcționarea ființei umane, cum sunt fenomenele specifice rațiunii, emoției, plăcerii, durerii, fericirii sau suferinței, acestea se desfășoară după legi cauzale bine precizate care funcționează fără greș în cazul unui organism uman care se manifestă în cadrul unor parametri optimi de funcționare.

De exemplu, „durerea”, ca semnal care indică că ceva nu funcționează cum trebuie, că există un „neajuns” (lipsă/ pericol/ factor nociv) pe care trebuie să-l înlăturăm – sub formele ei specifice de manifestare (ca de exemplu, foamea, setea, senzația de frig, febra, durerea de cap, durerea de stomac, durerea cauzată de o lovitură, de o tăietură, de o arsură, de o apăsare puternică, de un stimul vizual sau sonor aflat ca intensitate peste anumite limite acceptabile etc.) – se manifestă în acord cu legi de apariție și manifestare foarte exacte (legi care îi determină apariția, intensitatea, durata în timp etc.).

418 Warburton, Nigel, 1999, *Cum să gândim corect și eficient*, Editura Trei, București, p. 138.

419 Pentru dezvoltarea ideilor expuse în acest subcapitol, în legătură cu „fericirea”, cu „suferința psihică”, cu „raționamentele corecte” și cu cele „greșite”, a se vedea Radu, Lucian Alexandru, 2009, *Etica Armoniei*, Editura G LINE, Cluj-Napoca.

Senzația de foame, de exemplu, înțeasă ca o senzație de „durere”/ „suferință”, apare în legătură cu mecanismul de hrănire și are o formă specifică ușor discernabilă de durerea specifică senzației de „sete” sau celei de „febră”, sau celei de „arsură” – fiecare din aceste forme distincte de manifestare a senzației de durere fiind legate de stimuli specifici care le determină apariția, respectiv intensitatea, durata și dispariția.

Aceleași aspecte le putem constata și în cazul „plăcerii”: varietatea plăcerilor, variația intensității și duratei lor, cauzarea apariției și dispariției lor de către stimuli și factori specifici ș.a.m.d.

Înțeasă ca „semnal” care ne indică că suntem pe drumul cel bun în corectarea unui neajuns, în satisfacerea unei nevoi, în evitarea acțiunii unor factori distructivi, plăcerea indică mereu și spre altceva decât ea – anume spre acele funcții organice în legătură cu care ea apare (hrănire, hidratare, acomodare termică, percepție, reproducere etc.) și a căror funcționare optimă implică, în cazul proceselor ciclice, luarea unor măsuri ciclice de refacere a unei anumite armonii funcționale distruse temporar, de obicei, prin acțiunea unor factori ce determină apariția unei lipse (de hrană, apă etc.).

Durerea aceasta „fizică”/ „corporală”/ „organică” și plăcerea corespondentă ei (pe un anumit segment de funcționare al organismului) nu sunt „învățate” (la „școală”), nu sunt un produs al „culturii” sau al „moralei”. Ele apar cu precizie, după legi specifice de manifestare, în prezența unor stimuli specifici care le determină apariția, intensitatea, durata, diminuarea și dispariția – iar aceste legi e bine să fie cunoscute și studiate prin observarea atentă a mecanismelor lor de manifestare. Studiarea și înțelegerea acestor legi naturale și adaptarea la ele face mai mult pentru „acțiunea morală” decât o mie de speculații metafizice fără cap și coadă asupra unor teme ale moralei și eticii.

Această corelație existentă între apariția și manifestarea asupra unui organism a unor stimuli și factori „dureroși” (producători de durere) și apariția și manifestarea durerii este una legică la nivelul fiziologiei umane și ea poate fi observată direct, prin constatarea perceptivă a unor evidențe... Ea este deci mai mult o problemă de „observare” decât una de „interpretare” rațională...

Făcând o distincție didactică și practică necesară între „durere” („fizică”/ „corporală” – legată de mecanismele „fizice”/ „corporale” specifice funcționării omului) și „suferință” („psihică” – legată de mecanismele funcționării psihicului), respectiv între „plăcere” și „fericire” și atribuind, în principal, „suferinței” și „fericirii” o legătură preponderentă cu

funcționarea „psihicului” (a raționamentelor, emoțiilor, intuițiilor etc.) și înțelegând că așa cum „corpul” funcționează după legi precise de organizare și manifestare, tot așa, nici „psihicul”/ „mintea”, nu funcționează „la întâmplare” („după capul ei”), ci tot după niște legi specifice, putem înțelege foarte bine că „suferința psihică” (senzația de neliniște, agitație, stres, angoasă etc.) este la nivel „psihic” echivalentul a ceea ce „durerea” este la nivel „fizic”/ „corporal”, adică un „semnal” că ceva „nu este în regulă” în funcționarea psihicului – anume, că de exemplu, acesta este supus acțiunii unor prevederi eronate, unor raționamente greșite, unor intuiții false etc.

(Este evidentă legătura foarte puternică existentă între „fizic/ corporal” și „psihic/ minte” (între „sistemul nervos” și celelalte sisteme ale ființei), de aceea, despărțirea lor „strictă”/ „absolută” nu este posibilă – dar o despărțire „didactică” și „relativă” bazată pe diferențe specifice este posibilă și chiar necesară.)

Această „suferință psihică” se manifestă la nivel concret sub forme specifice, cum sunt, de exemplu: „senzația de teamă” (frică, fobie, groază), de „mânie” (iritare, nervozitate, ură), de „tristețe” (supărare, „depresie”) etc. – adică prin ceea ce se pot numi „emoții negative” și, respectiv, „sentimente negative”.

Cum durerea semnalizează, în momentul apariției ei, existența, în același moment, a acțiunii unui factor distructiv, respectiv lipsa unei acțiuni necesare pentru continuarea funcționării optime a „corpului”, tot așa, această „suferință psihică” (concretizată printre altele, mai ales în emoții și sentimente negative) ne indică că avem în psihic/ minte (în partea de „soft”/ „programare”), exact în momentul când o simțim, raționamente „distructive”, respectiv că ne lipsesc raționamentele „corecte” necesare funcționării armonioase a psihicului și a întregului organic din care el face parte⁴²⁰.

Nici această „suferință psihică”, respectiv „fericirea” corespondentă (corespunzătoare simțirii unor emoții și sentimente „pozitive” în momentul corectării „raționamentelor greșite” prin susținerea rulării în psihic a unor „raționamente corecte” din perspectiva bunei funcționări a psihicului și a întregului existențial specific uman) nu este „învățată”, ci ea apare la fel de logic și de natural în „psihic”, precum „plăcerea” și „durerea” apar în relație cu funcționarea „corpului fizic”.

420 Pentru sublinierea legăturii existente între emoții și raționamente/ cogniții a se vedea și premisele pe care se bazează „terapia cognitivă” – a se vedea în acest sens, printre altele, de exemplu, Brinster, Philippe, 2002, *Terapia cognitivă*, Editura Teora, București.

„Raționamentul corect” s-ar putea exprima sub multe forme, dar probabil cea mai importantă este cea specifică unei „așteptări/ prevederi corecte” a consecințelor unei acțiuni – adică un raționament (făcut de obicei în vederea prevederii unor condiții viitoare sau în vederea constatării unor condiții trecute sau prezente) poate fi considerat „corect”, dacă ceea ce se susține prin el, în relație cu viitorul chiar se va întâmpla, respectiv dacă ceea ce se susține prin el în relație cu trecutul sau prezentul s-a întâmplat efectiv sau se realizează efectiv în prezent⁴²¹.

Factorul „corespondență cu realitatea” („adevărul corespondență”) este deci decisiv în construirea unui raționament corect.

De unde știe trupul să transmită semnalul de durere specific unei lovituri atunci când ne lovim într-un loc specific? Din „experiențele trecute” specifice întregii linii evolutive a speciei noastre care au contribuit la formarea și fixarea mecanismelor senzoriale actuale.

Tot așa organismul nostru știe când să transmită semnale specifice de „suferință psihică”, respectiv de „fericire” în circumstanțe specifice.

Se poate constata o legătură evidentă între „fericirea” exprimată sub forma a diferite emoții/ sentimente pozitive (calm, bucurie, elan, entuziasm, relaxare, liniște, mulțumire, iubire, curaj etc.) și bunul mers al vieții individuale (corporale și psihice), respectiv sociale (omul fiind, evident, într-o mare măsură, o „ființă socială” încă de la apariția speciei din care el face parte) și ecologice (ființa umană manifestându-se într-un context ecologic specific de care depinde, în foarte mare măsură, buna sa funcționare).

Aceste manifestări clare, severe, legice specifice „fericirii” și „suferinței” („psihice”), respectiv plăcerii și durerii („corporale”) fiind evidente și manifestându-se la orice om sănătos, acesta poate să le ia în considerare spre a anticipa și prevedea cu maximă probabilitate, respectiv pentru a înțelege, modul specific de manifestare al „plăcerii/ durerii” și „fericirii/ suferinței” – luând astfel măsurile necesare diminuării la maxim posibil a apariției, a intensității și duratei specifice „durerii corporale” și „suferinței psihice” și măsurile necesare pentru „eliminarea” lor prin înlăturarea acțiunii „factorilor nocivi”, semnalizată de apariția acestor „semnale” – fără însă a încerca să elimine „definitiv” și „universal” manifestarea semnalului de „durere”, respectiv de „suferință”, cu funcția lor specifică.

421 A se vedea în acest sens și Radu, Lucian Alexandru, 2009, *Etica Armoniei*, Editura G LINE, Cluj-Napoca, capitolul „Ce înseamnă de fapt că un raționament este greșit?”.

Acestea au rolul lor bine precizat în buna funcționare a organismului – anume ele au o funcție de semnalizare a unui pericol (de exemplu, de extindere a unei distrugerii prezente), a unei lipse (de exemplu, în satisfacerea ciclică a unei nevoi), a acțiunii unui „factor nociv” (judecată greșită, boală, lovitură, arsură etc.)... și prin această „semnalizare” ele ne permit/ ajută/ incită să luăm imediat măsuri concrete de eliminare a „pericolului”, „lipsei” sau „acțiunii factorului nociv”...

Tot așa, „semnalul” de „plăcere”, respectiv „fericire”, ne indică că suntem „pe drumul cel bun” în restaurarea unei armonii specifice funcționării optime a organismului – la fel cum simțirea „stării de normalitate” (nici plăcere, nici durere, nici fericire și nici suferință) ne indică că pe moment segmentul pentru care este simțită această „stare de normalitate”, respectiv întregul existențial care suntem, funcționează „fără probleme” la acei parametri „normali” („optimi”) de funcționare, care îi sunt specifici.

Această „stare de normalitate”, această „senzație de armonie” este deci a treia stare senzitivă prezentă în „trup” și în „psihic” – și ea apare când nu există, pe moment, nici un „neajuns” de semnalat prin „durere”, respectiv „suferință” („psihică”), respectiv când nu suntem în curs de efectuare a nici unei acțiuni de refacere, re-echilibrare, re-armonizare a ființei în urma întâlnirii cu aceste „neajunsuri” („refacere” semnalizată prin „plăcere”, respectiv „fericire”).

Aceste trei stări/ senzații sunt foarte ușor de diferențiat între ele – semnalele de durere/ suferință, respectiv plăcere/ fericire având, în condiții normale, o durată de manifestare, mai redusă decât cea specifică simțirii stării/ senzației de „normalitate”/ „armonie”. (Pentru un om sănătos, care nu este afectat de o boală, de o lipsă acută sau de un accident „major”, durerea/ suferința, respectiv plăcere/ fericirea apar, în cele mai multe cazuri, ca semnale de scurtă durată și de mică intensitate.)

Așadar, pentru cine își dorește starea/ senzația de „fericire”, respectiv starea/ senzația de „plăcere” sau starea/ senzația de „normalitate”/ „armonie” pot fi indicate acțiuni specifice, cunoscute „de toată lumea”.

Și la fel e cu cel care vrea să evite pe cât posibil starea/ senzația de „durere corporală”, respectiv de „suferință psihică”: odată acestea apărute pentru a-i semnaliza „contactul” cu un „factor nociv” bunei sale funcționări (aflat în „interiorul” și/ sau în „exteriorul” său) el trebuie să caute să minimizeze intensitatea lor și să reducă cât mai mult durata lor de manifestare prin luarea unor hotărâri ferme, imediate, de înlăturare a acțiunii acestui

„factor nociv” asupra sa și prin efectuarea unor acțiuni specifice în acest sens. (Dacă „măsurile” nu sunt luate la timp, „durerea” („corporală”) și/ sau „suferința” („psihică”) vor/ va crește în intensitate, arătând astfel agravarea situației prin extinderea acțiunii aceluși „factor nociv”, respectiv mărirea potențialului său distructiv, în lipsa unei acțiuni de contrare și de eliminare/ înlăturare a manifestării lui în relație cu noi).

4. Binele și răul. „Starea/ senzația de bine” și „starea/ senzația de rău”

Suferința și fericirea, respectiv durerea și plăcerea, ca semnale, sunt „bune” pentru funcționarea optimă a corpului și psihicului uman...

Suferința și durerea pot fi considerate însă și „rele”, dacă prin aceasta înțelegem că trebuie evitată pe cât posibil apariția, respectiv manifestarea lor intensă și de durată, prin evitarea contactului cu factorii care le declanșează de obicei această apariție, respectiv manifestare – mai ales în cazul factorilor perturbatori ai „armoniei” care nu au o manifestare ciclică. Pentru acești factori cu o ciclicitate previzibilă (legați, de exemplu, de ciclul de satisfacere a nevoilor) „durerea” specifică lor (manifestată sub forma senzației de „foame”, „sete”, „frig” etc.) este o realitate cotidiană, care trebuie limitată, atunci când apare și atât timp cât se manifestă, la o intensitate și o durată minimă, prin înlăturarea promptă a lipsurilor (de hrană, apă, confort termic etc.) semnalate de ea.

De exemplu, stările/ senzațiile de „teamă/ frică”, de „mânie” sau de „tristețe” („emoțiile negative” specifice acestor aspecte) sunt „bune” în sensul că semnalizează prezența în noi a unor „raționamente greșite” specifice și a „acțiunilor rele” care le însoțesc.

Pe de altă parte, ele sunt „rele” în sensul că nu sunt stări/ senzații plăcute (fiind forme ale „suferinței psihice”) și nici nu sunt ceva care să fie de dorit a se manifesta des, cu intensitate și pe o durată îndelungată, ci dimpotrivă – manifestarea lor în noi e bine să fie evitată la maxim posibil, iar apariția în noi, la un moment dat, a acestor „emoții negative” (specifice fricii, mâniei, tristeții etc.) trebuie conștientizată cu promptitudine și apoi e bine să luăm măsurile necesare pentru a le reduce intensitatea și durata și pentru a le înlătura/ îndepărta/ opri manifestarea lor „alarmantă” în psihic prin înlăturarea/ îndepărtarea cât mai grabnică a factorilor „nocivi”/ „periculoși” semnalizați de prezența lor – adică a „raționamentelor greșite” (așteptărilor false, iluziilor, speranțelor deșarte, credințelor dogmatice etc.) și a „acțiunilor/ comportamentelor rele/ greșite” pe care aceste raționamente le declanșează și le susțin în manifestare (și care astfel ne împiedică să

înlăturăm (sau să evităm întâlnirea cu) acțiunea unor factori (individuali, sociali, zoologici, ecologici, climaterici etc.) nocivi/ periculoși pentru buna funcționare a întregului psiho-corporal specific ființei umane și a sistemului socio-ecologic în care ea se manifestă).

Nu e de dorit o situație în care manifestarea lor (a tristeții, fricii, mâniei etc.) ca *semnale de alarmă* să fie complet și definitiv înlăturată, ci doar una în care apariția și manifestarea acestor semnale este evitată la maxim posibil, respectiv redusă ca intensitate și durată și îndepărtată/ înlăturată/ oprită pe moment și pe o perioadă maxim posibilă de timp, prin evitarea/ reducerea/ îndepărtarea „factorilor nocivi/ periculoși” a căror prezență (în noi sau în afara noastră, în legătură cu noi) ele ne-o semnalizează...

Un „sistem de alarmă” nu trebuie distrus/ eliminat – e nevoie doar de evitarea/ reducerea/ oprirea „semnalelor de alarmă” pe care el le transmite la un moment dat (pentru a ne anunța existența, în „aria lui de acoperire”, a unui pericol, a unei „lipse” sau a unei „acțiuni nocive/ dăunătoare” pentru funcționarea optimă a „existenței/ manifestării” în legătură cu care „sistemul de alarmă” este setat să funcționeze) prin luarea unor măsuri preventive de evitare, respectiv a unor măsuri prompte și eficiente de înlăturare, a „pericolelor/ lipsurilor” semnalizate de respectivele „semnale de alarmă”.

Existența unui complex de „sisteme de semnalizare” care pot transmite semnale de avertizare/ alertă/ alarmă/ atenționare, respectiv semnale care să indice funcționarea în parametrii optimi și semnale care să indice prezența unui proces activ de refacere a funcționării optime după deranjarea ei la un moment dat este extrem de importantă pentru buna funcționare a sistemelor existențiale umane, animale sau sociale (și de multe ori și a celor „tehnic-funcțional-complexe”, ca de exemplu: automobile, calculatoare, instalații industriale etc.).

„Plăcerea” și „durerea”, respectiv „fericirea” și „suferința”, resimțite efectiv de ființa umană la nivel senzorial (intern și extern, corporal și psihic) nu sunt mai deloc o problemă de „interpretare”, ci doar una de „constatare” și, din această perspectivă, cam același lucru putem să-l spunem despre „starea/ senzația de bine”, respectiv despre „starea/ senzația de rău”.

În măsura în care legăm „binele” de „starea de bine” și „răul” de „starea de rău”, manifestările lor specifice sunt ușor de diferențiat una de alta.

Dacă însă „binele” (/ „răul”) este apreciat după alte criterii, atunci el este relativ la criteriile de judecată pe care le folosim pentru a-l aprecia – în acest caz „interpretarea” jucând un rol mai semnificativ decât simpla „constatare”...

Astfel, desprinse de reperul precis specific „stării/ senzației de bine”, respectiv „stării/ senzației de rău”, binele și răul se relativizează în funcție de timp, spațiu, circumstanțe și criterii de judecare.

Și astfel, ceea ce este considerat de unii, uneori, ca fiind un „bine”, (alteori) poate fi considerat de alții ca fiind un „rău” și ceea ce este considerat de unii ca fiind „bun” în anumite circumstanțe poate fi considerat, tot de ei, ca fiind „rău” în alte circumstanțe.

Asta nu înseamnă însă că, pentru umanitate în general, nu ar exista un minim consens, măcar în ceea ce privește trăsăturile de bază ale „binelui” (legate, de obicei, de „starea de bine”, resimțită fie ca „plăcere” și/ sau „fericire”, fie ca stare de „normalitate”/ „armonie”, respectiv de asigurarea acelor condiții de funcționare optimă a ființei umane) sau ale „răului” (legat, de obicei, de „starea de rău”, resimțită ca „durere corporală” și/ sau „suferință psihică”, respectiv, legat de proasta funcționare a individului (datorită nesatisfacerii optime a unor nevoi și/ sau acțiunii unor boli, lipsuri, factori nocivi etc.) și societății (proastă organizare și coordonare, lipsă de „siguranță” și de „protecție socială”, dezbinare etc.)).

Astfel „binele” este legat de obicei de „plăcere” și de „fericire”, respectiv de factorii efectivi, interiori (psihici și corporali) și exteriori, care generează apariția în noi a acestor semnale de *refacere* și/ sau dezvoltare a armoniei proprii – dar el este legat și de starea de „armonie”/ „normalitate”, adică de constatarea manifestării optime a unor factori ce *mențin*, pe moment, „armonia” sistemului existențial numit om, pe diferitele sale paliere de manifestare (individual, social, ecologic) și în legătură cu diferite sisteme și subsisteme organizatorice și funcționale din care el este constituit la nivel corporal sau la nivel psihic.

„Starea/ senzația de bine” este o stare pe care o putem simți senzorial, care nu e chiar așa de relativă și de subiectivă pe cât ar putea să creadă unii (oricum, nu mai mult decât ar putea fi „subiective” durerea sau plăcerea). Ea se poate constata și mărturisi cu maximă siguranță prin expresii sincere corespunzătoare unei stări de fapt, ca de exemplu, „mă simt bine”...

La fel și „starea de rău”... De aceea, conceptele de „bine” și „rău” pot să fie intim legate de „starea/ senzația de bine”, respectiv de „starea/ senzația de rău”.

Relativitatea „binelui” este dată de relativitatea definirii individuale sau sociale a existenței sale în legătură cu aprecierea valorică și dezirabilitatea unor factori, respectiv cu respingerea și refuzul altor factori. Din această perspectivă, singura regulă este aceea că este „bine” ceea ce un individ sau o comunitate alege să numească ca fiind „bine”, aducând în acest sens argumente și justificări mai mult sau mai puțin convingătoare.

Când „binele” este desprins de „starea/ senzația de bine”, el devine o simplă „problemă de dicționar”, de numire a ceva sau altceva cu un nume sau altul după bunul plac al individului și/ sau al comunității care face acea numire/ definire.

În funcție de criteriile propuse pentru acordarea atributului de „bine” apare și se manifestă un „bine” specific.

Cel care stabilește „plăcerea” ca fiind un „bine” va considera „bun” orice factor care îi produce plăcere. Cel care stabilește că „utilitatea” este un „bine” va aprecia ca fiind „bună” orice acțiune pe care el o consideră ca fiind capabilă să producă vreo utilitate oarecare (mai „plăcută” sau mai „neplăcută” pentru el sau pentru alții). Cel care stabilește că „puterea” (/ „controlul”) este un „bine” va înțelege prin „bine” tot ceea ce-i permite creșterea în „putere” (/ „control”), de o manieră relativ indiferentă față de „utilitate” sau „plăcere”.

Astfel, ceea ce este „bine” dintr-un punct de vedere poate fi „rău” din alt punct de vedere sau în alte circumstanțe de timp și spațiu. Judecat însă din aceleași puncte de vedere (sub aceleași raporturi) ceva nu poate fi și bun, și rău, în același timp.

Plăcerea este mai mult sau mai puțin „plăcută” de fiecare dată când apare. Durerea este mai mult sau mai puțin „dureroasă” de fiecare dată când o resimțim. Tot așa „starea/ senzația de bine” este „bine-venită” de fiecare dată când o experimentăm...

Când sunt considerate „filosofic”, la nivelul unui abstract rupt de aproape orice contact cu concretul, „plăcerea”, „fericirea”, „armonia” și „binele” pot lua cele mai ciudate înfățișări (demonstrând astfel relativitatea extrem de subiectivă a considerării lor „abstracte”). Când însă acestea sunt reduse și legate de „senzația de plăcere”, de „starea/ senzația de fericire” și, respectiv, de „starea de armonie/ normalitate” (respectiv, când acestea sunt legate pe ansamblu cu „senzația/ starea de bine”), abstractul devine destul de concret și relativul destul de bine precizat și destul de clar delimitat încât să permită eliminarea multora dintre confuziile și neînțelegerile care pot să apară în legătură cu „plăcerea”, „fericirea”, „armonia” și „binele” ființei.

(Sartre: „*Exemplu: construcția unui flotor implică adevărul principiului lui Arhimede. Reciproc, adevărul principiului lui Arhimede implică verificarea sa prin construirea unui flotor. Utilul învăluie adevărul, adevărul învăluie utilul. Ideea nu este niciodată pur practică și nici pur teoretică: ea este practico-teoretică sau teoretico-practică.*”⁴²²)

„Binele senzorial” („binele simțit”) uneori nu e tot una cu „binele abstract”, dar acest „bine senzorial” („starea de bine”) este, de cele mai multe ori (și în condiții de funcționare sănătoasă/ optimă a ființei umane), un reper mult mai sigur și mai clar al „binelui” decât oricare altul...

Rătăcită prin „abstract” morala/ etica poate ajunge uneori la a avea legături destul de slabe cu realitatea senzorială. Determinată în „concret” și ghidată de reperul pe care îl constituie „starea/ senzația de bine” (înglobând în ea starea de „plăcere”, respectiv „fericire” și respectiv de „armonie”/ „normalitate”) și de reperul specific corespunzător „stării/ senzației de rău” (manifestată ca și senzație de „durere corporală”, respectiv de „suferință psihică”) ea poate căpăta rădăcini solide pe care se poate ulterior manifesta în limitele vocației sale – asigurarea unei funcționalități optime a sistemului corporal-psihic uman și a celui social-ecologic în care acesta se manifestă, pentru ca apoi, funcționând la parametri optimi, omul să-și poată atinge diferite alte scopuri (decât asigurarea acestei „funcționări optime”) pe care el și le poate propune (oarecum, în plus față de ea).

5. Virtutea

Pentru a înțelege cât mai bine conceptul de „virtute” (ca de exemplu: curaj, prevedere, calm, cumpătare, iubire etc.) putem să menționăm (printre diferite alte componente) următoarele trei componente majore ale ei: emoțiile și sentimentele „pozitive” cu care o anumite virtute se asociază; „raționamentele corecte” care însoțesc manifestarea acelor emoții și sentimente și acțiunile „bune” prin care se concretizează acele „raționamente corecte” și emoții „pozitive”.

Identificând aceste trei componente majore ale „virtuții” („raționamentul corect”, „emoția pozitivă” și „acțiunea bună”) putem înțelege că „virtutea” este un fenomen complex care nu se reduce nici doar la „rațiune” și „raționamente”, nici doar la „emotivitate” și „emoții”, nici doar la „acțiune” și „fapte” – ci ea cuprinde în esența ei toate aceste componente (și multe altele, ca de exemplu: „senzația/ percepția corectă”,

⁴²² Sartre, Jean-Paul, 2006, *Adevăr și existență*, Editura Nemira, București, p. 38.

„memoria bună”, „voința de bine”, „motivația/ intenția pozitivă” etc.) lucrând împreună în cadrul unui „mecanism” specific virtuții, potrivit unor legi specifice de manifestare, care duce la atingerea, refacerea sau păstrarea (după caz a) „stării de bine” (constituită din componentele specifice stării/ senzației de „plăcere”, „stării de fericire” și, respectiv, stării/ senzației de „armonie”/ „normalitate”) și la buna funcționare a sistemului corporal-psihic uman. Atingerea și menținerea acestor stări („de bine” și, respectiv, de „bună funcționare”) îi permit apoi ființei umane să-și urmărească și să-și atingă și alte scopuri, ca de exemplu, „educația”, „cercetarea”, „creația”, „jocul”, „sportul”, „distracția”, „munca” etc. (Bineînțeles însă că, dintr-o anumită perspectivă, aceste „alte scopuri” se dovedesc a avea o contribuție importantă la întărirea/ refacerea/ menținerea stărilor „de bine”, respectiv de „bună funcționare”... – și din acest punct de vedere putem constata o intercondiționare a „scopurilor bune” pe care și le poate propune omul la un moment dat.)

De cele mai multe ori, omul urmărește să obțină „starea de bine” general, asociată în condiții de sănătate „bunei sale funcționări” pe ansamblu, dar în particular, el, de multe ori, confundă (prin raționamente greșite) cauzele care generează legic (obiectiv) „starea de rău”, respectiv de „proastă funcționare”, cu acele cauze care generează legic (obiectiv) „starea de bine”, respectiv „buna funcționare” a ființei sale.

Astfel, uneori, unii oameni își propun să simtă lucruri relativ imposibil de simțit (cum ar fi „o fericire neîntreruptă” sau dispariția funcției semnalizatoare a durerii („dispariția *totală și definitivă* a oricărei urme de durere”), sau „o virtute ruptă în mod brutal de emoții și acțiuni” etc.) care dacă, prin absurd (sau din alte cauze), ar fi simțite, nu ar face decât să deregleze în mod grav buna funcționare a organismului uman.

Oamenii lipsiți de „maturitate mentală/ psihică”⁴²³ își doresc să atingă tot felul de „lucruri”, „stări” și „trăiri” fabulatorii sau au impresia imaginară că chiar trăiesc într-un „univers fantastic” – ei cultivă astfel în psihicul lor tot felul de „raționamente greșite”, de multe ori specifice „credinței dogmatice”⁴²⁴, care îi fac să ignore realitatea evidentă pentru a trăi imaginar în lumi fantastice populate cu „z(m)ei” și „magie adevărată”, lumi lipsite de „legi naturale” și puse în mișcare de „legile supranaturale” specifice basmelor, legendelor, miturilor și poveștilor de adormit copii (mari).

423 A se vedea în acest sens și Radu, Lucian Alexandru, 2009, *Etica Armoniei*, Editura G LINE, Cluj-Napoca, capitolul „Adezarea Psihică”.

424 A se vedea în acest sens și Radu, Lucian Alexandru, 2009, *Etica Armoniei*, Editura G LINE, Cluj-Napoca, capitolul „Raționamentele greșite specifice credințelor dogmatice”, precum și Radu, Lucian Alexandru, 2009, *Mitul credinței*, Editura G LINE, Cluj-Napoca.

Acești oameni neatenți la mersul real al lumii în care trăiesc reduc uneori, în imaginația lor „metafizică”, toată ființa umană la o singură componentă a ei (de exemplu, la „rațiune”, identificată, de multe ori, în mod implicit sau explicit, cu nebuloasa specifică noțiunii de „suflet”⁴²⁵) sau ignoră (teoretic) fenomenul specific „morții” (care după mintea lor „nu are nici o legătură cu ei”), sau încearcă să afișeze o „indiferență” (la fel de teoretică, respectiv la fel de nocivă când devine și practică) față de „sănătate” și „boală”, „viață” și „moarte”, „sărăcie” și „bogăție” etc.

(Doctrinile morale specifice lui Aristotel, lui Buddha, lui Epicur sau stoicilor prezintă numeroase neajunsuri – o parte din ele le-am arătat în lucrarea de față, propunând, mai mereu, o perspectivă care nu doar arată o greșeală, ci propune și o corectare a ei...)

(Popper: „*Principiul corectării neconținute a greșelilor constă în metoda de a căuta neconținut greșelile și de a le corecta din timp pe cele mici sau pe cele care abia încep să apară.*”⁴²⁶)

6. Scopurile vieții

Când vorbim de bine în general nu vorbim de un „bine suprem”, de un „bine absolut” sau de un „bine ultim” (care să fie „scopul vieții umane”), ci vorbim de un bine relativ sau, mai bine zis, de un „bine condiționat” de forma: „Dacă vrem să-l obținem pe X (stare, obiect etc.), considerat de noi, din diferite motive, ca fiind un „bine”, atunci e necesar să gândim într-un anumit fel (cu emoțiile aferente acestui „fel de gândire”) – adică să identificăm empiric și rațional cauzele și faptele reale care chiar ne ajută să atingem obiectivul pe care ni l-am propus să-l realizăm, considerându-l posibil de realizat – și să acționăm, în conformitate cu aceste „gânduri/ raționamente” și cu aceste realități empirice, într-un mod specific...”

După ce se stabilește o formă cât mai exactă, mai clară și mai bine delimitată a acestui „bine relativ/ condiționat”, de obicei, el poate fi atins (dacă este posibil de atins și probabil să fie atins) pe mai multe căi (de gândire, simțire și acțiune relativ diferite), evident adaptate contextului în care se manifestă – căi care, de multe ori, îmbracă forma unor „căi băătorite”, a unor căi cunoscute ca fiind relativ sigure și eficiente de mai toată lumea...

425 Pentru câteva clarificări în legătură cu „sufletul” a se vedea Radu, Lucian Alexandru, 2009, *Noua Ordine Religioasă*, Editura G LINE, Cluj-Napoca, capitolul „Sufletul nu este altceva decât psitruvisul”.

426 Popper, Karl R., 1996, *Mizeria istoricismului*, Editura All, București, p. XIX.

Viața (umană) nu are un singur scop (/ obiectiv/ țel) sau o singură țintă (/ menire/ misiune/ „chemare”). Ea are multiple scopuri (/ țeluri/ ținte/ obiective) majore pe care le urmărește (fie că este conștientă de acest fapt, fie că nu este) care de obicei sunt „armonizate” și „coordonate” între ele.

Dar când uneori aceste scopuri „majore”, distincte și diferite, intră în conflict unele cu altele, pentru moment, în funcție de circumstanțe, dintre aceste scopuri „majore” (plăcerea, fericirea, armonia, funcționalitatea optimă, utilitatea, libertatea, dreptatea, creativitatea, înmulțirea, supraviețuirea, siguranța, puterea etc.) omul poate și trebuie să aleagă niște scopuri sau un scop prioritar, care odată atins, dacă nu duce automat și la atingerea altor scopuri majore, este bifat și apoi se trece la atingerea altui scop prioritar (dintre cele „majore” și „minore” pe care ființa umană este nevoită sau împinsă de natura ei logică specifică să le urmărească sau pe care ea dorește să le urmărească, chiar dacă dorința sa nu se manifestă sub forma unei „nevoi” sau „necesități”)...

Omul vrea să realizeze și trebuie să realizeze multiple acțiuni în existența sa – uneori destul de diferite ca scop... Dar cum nu le poate realiza pe toate deodată el este nevoit să-și stabilească niște priorități de moment, respectiv valabile pentru o perioadă mai scurtă sau mai lungă de timp, și o ordine de atingere a acestor priorități (e nevoit să-și stabilească niște scopuri majore și niște scopuri minore de atins pe viitor și apoi să-și stabilească în raport cu ele priorități de moment și de perspectivă adaptate circumstanțelor).

Atingerea acestor scopuri propuse, de obicei, nu este însă nici totală și nici definitivă – dorința atingerii unui scop și atingerea lui efectivă, de cele mai multe ori, este ciclică și se manifestă sub forma unor acțiuni temporare și locale/ particulare și a unor rezultate specifice lor care au aceeași natură.

Astfel „fericirea” și „plăcerea” propuse, uneori, ca scop „major” (și/ sau prioritar, la un moment dat, față de alte scopuri majore sau minore) nu pot nicidecum să fie continue și definitive – ci prin natura lor specifică ele nu sunt decât temporare, discontinue și particulare (specifice anumitor segmente de funcționare a ființei – de exemplu, pentru sistemul digestiv, pentru cel tactil, pentru cel vizual, pentru cel reproducător, pentru „sistemul psihic” etc.).

E relativ imposibil (și destul de ridicol) să-ți propui să simți în același moment toate „plăcerile” și toate „fericirile” („emoțiile pozitive”) de care este capabilă ființa umană. Acestea vin pe rând și variază în cantitate și intensitate, în formă și specificitate. Plus că,

de obicei, aceste semnale de „plăcere” și, respectiv, „fericire” semnalizează refacerea temporară și particulară a armoniei unui anumit segment al ființei (specific hrănirii, hidratării, sexului, raționării etc.) și astfel pretenția de a le menține definitiv într-o formă „completă” este oarecum echivalentă, de exemplu, cu pretenția „de a mânca odată pentru totdeauna” și respectiv cu aceea de a mânca practic tot timpul (pentru a resimți plăcerea actului de a mânca) sau de a bea un pahar de apă care să ne hidrateze toată viața, respectiv de a bea în continuu apă (sau alte licori) pentru a simți mereu plăcerea de a bea apă (sau alte băuturi)...

Organismul nostru are cicluri de funcționare, corporală și psihică, în care plăcerea/fericirea, durerea/ suferința și, respectiv, starea de „armonie”/ „normalitate” au un rol și un loc bine determinat de manifestare...

Nu există un „bine suprem” care să fie valabil tot timpul, indiferent de circumstanțe, și pentru toate aspectele ființei, ci doar un „bine relativ” (considerat ca atare după criterii mai subiective sau mai obiective de apreciere valorică) care este valabil temporar, în anumite circumstanțe specifice și pentru anumite aspecte de manifestare ale ființei.

Când își realizează bine funcția pe care o au de îndeplinit în funcționarea optimă a organismului și „durerea”, și „plăcerea” sunt la fel de „bune” ca și „starea de armonie/normalitate” – fiecare semnalizând apariția și manifestarea unor factori specifici în interiorul și în exteriorul nostru.

Apariția „plăcerii” și a „fericirii” poate fi denaturată de la manifestarea ei normală prin intervenția unor factori precum alcoolul și drogurile sau sub acțiunea unor boli care produc dereglări ale funcționării lor normale – cu efecte nocive de multe ori majore și evidente.

Acest lucru ne arată că „plăcerea” și „fericirea” nu sunt de dorit doar „în sine” (adică pentru senzația lor specifică), ci mai ales pentru ceea ce ele semnalizează atunci când transmit un „semnal corect” (care nu este denaturat de boală sau „droguri”) – și anume, că facem acțiunile necesare, la un moment dat, pentru a reface/ restaura buna funcționare a organismului.

Dar nici inversul acestei situații nu este mai de dorit – și anume, ca „virtutea” (adică, în principal, gândirea, simțirea și acțiunea de refacere, de dezvoltare sau de menținere a bunei funcționări) să nu fie însoțită deloc de „plăcere” și/ sau „fericire” sau de „armonie” (ci poate chiar de „durere” și „suferință”).

Deși uneori această situație poate să apară (de exemplu, atunci când suntem obligați să alegem, pe moment, între două „rele” pe cea mai puțin „rea” – de exemplu, între a înlătura o durere cronică și a evita o durere de moment când mergem la dentist), ea nu constituie regula generală a relației dintre „virtute” și „plăcere”/ „fericire”/ „armonie”.

În condiții de „sănătate” și de „normalitate” „virtutea” (adică, mai ales, gândirea, simțirea și acțiunea considerate ca fiind „bune” pentru noi, în vederea obținerii sau refacerii, sau menținerii, sau dezvoltării (după caz a) „stării de bine” (a „plăcerii”, a „fericirii” și, respectiv, în special, a „stării de armonie/ normalitate”) și de „bună funcționare”) este intim legată de evitarea pe cât posibil, respectiv de diminuarea intensității și duratei durerii/ suferinței la minimum posibil (o alarmă trebuie să sune doar până e luată în seamă) și de eliminarea/ înlăturarea manifestării lor temporare și locale, prin înlăturarea promptă (prin acțiuni specifice) a acțiunii „factorilor nocivi” (acțiune nocivă semnalizată de manifestarea durerii/ suferinței).

„Virtutea” este, de asemenea, legată de manifestarea „plăcerii”/ „fericirii”, atunci când refacem armonia temporar și local „deranjată”...

Și ea mai este legată și de manifestarea „stării de armonie/ normalitate”, atunci când semnalele specifice durerii/ suferinței, respectiv plăcerii/ fericirii (în sens strict), nu se mai manifestă pe moment (semn că, momentan, pe anumite segmente specifice, respectiv „în general”, funcționăm „normal” fără a fi „deranjați” și fără a realiza acțiuni de îndepărtare a unui „deranj” specific).

Așadar (în legătură cu „virtutea”) rațiunea, emoția și acțiunea (precum și alte componente ale omului, ca de exemplu, senzația, memoria, voința, dorința, imaginația, intuiția, instinctul etc.) trebuie să funcționeze „corect”/ „bine” și să fie coordonate în mod armonios pentru asigurarea „bunei funcționări” (psihologice, corporale, sociale, ecologice etc.) a ființei noastre – și odată această funcționare asigurată (și semnalizată printr-o „stare/ senzație de bine” care îmbracă, fie forma stării de „normalitate”/ „armonie”, fie pe aceea de „plăcere”, respectiv „fericire”) ea poate fi folosită și pentru atingerea a diferite alte scopuri majore sau minore (altele decât cele strict legate de menținerea, refacerea sau dezvoltarea acestei „bune funcționări” și oarecum în plus față de ea – de exemplu, „călătoria”, „explorarea”, „cercetarea”, „joaca”, „distracția”, „creația” etc.) pe care și le poate propune ființa noastră, la un moment dat, în funcție de anumite circumstanțe specifice...

În mare, ființa care funcționează la „parametri optimi” își poate explora și realiza liniștită dorințele/ aspirațiile/ visele... Cea care nu funcționează, la un moment dat, la acești parametri e obligată să lupte, mai întâi de toate, pentru a-și satisface nevoile/ necesitățile/ obligațiile...

Scopurile vieții se mișcă mereu între nevoi și dorințe, între necesități și aspirații, între obligații și vise, manifestându-se astfel în sfera „binelui relativ bine precizat” (specifică „stărilor/ senzațiilor de bine” (caracterizate prin „plăcere” și/ sau „fericire” sau prin starea de „normalitate”/ „armonie”) și, respectiv, „bunei funcționări” a ființei umane pe diferitele sale componente și în ansamblu), în aria de cuprindere a „virtuților” (adică, în principal, a „raționamentelor corecte”, „emoțiilor pozitive” și „acțiunilor bune” care urmăresc realizarea/ menținerea/ refacerea/ dezvoltarea acestor „stări de bine” și, respectiv, de „bună funcționare”) și în arealul de exprimare al „actelor existențiale” care pornind de la stările „de bine” și, respectiv, „de bună funcționare” pot construi, pe baza lor și în relație cu ele, prezența umanistă, științifică și artistică a ființei prin lume...

Bibliografie

Bibliografie primară

- Aristotel, 1996, *De anima. Parva naturalia*, Editura Științifică, București.
- Aristotel, 2007, *Etica nicomahică*, Editura Antet XX Press, Filipeștii de Târg, Prahova.
- Aristotel, 2009, *Politica*, Editura Antet, Filipeștii de Târg, Prahova.
- Aureliu, Marc, 2006, *Către sine însuși*, Editura Vestala, București.
- Banu, Ion, 1980, *Filosofia elenismului ca etică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București.
- Barnes, Jonathan, 1996, *Aristotel*, Editura Humanitas, București.
- Bergson, Henri, 1992, *Cele două surse ale moralei și religiei*, Editura Institutul European, Iași.
- Bлага, Lucian, 1994, *Curs de filosofia religiei*, Editura Fronde, Alba Iulia.
- Brinster, Philippe, 2002, *Terapia cognitivă*, Editura Teora, București.
- Caillé, Alain, 2000, *Critica rațiunii utilitare*, Editura Dacia, Cluj-Napoca.
- Carrithers, Michael, 1996, *Buddha*, Editura Humanitas, București.
- Cazan, Gh. Alexandru, 2006, *Introducere în filosofie*, Editura Universitară, București, cap. „Grecia”, subcap. „4. Etapa clasică”, punctul „4.7 Aristotel”, pp. 239-283.
- Cicero, Marcus Tullius, 1983, *Despre supremul bine și supremul rău (De finibus bonorum et malorum)*, Editura Științifică și Enciclopedică, București.
- Cicero, 2011, *Paradoxa stoicorum – Paradoxurile stoicilor*, ediție bilingvă, Editura Saeculum Vizual, București.
- Codoban, Aurel, 2005, *Filosofia ca gen literar*, Editura Idea Design & Print, Cluj-Napoca.
- Comte-Sponville, André; Delumeau, Jean; Farge, Arlette, 2007, *Cea mai frumoasă istorie a fericirii*, Grupul editorial ART, București.
- Conta, Vasile, 2001, *Teoria fatalismului*, Editura Librom Antet, București.
- Copleston, Frederick, 2008, *Istoria filosofiei I Grecia și Roma*, Editura ALL, București.
- Cristian, Flaviu, 1999, *Mesajul lui Buddha*, Editura Dacia, Cluj-Napoca.
- *** *Dhammapada - Temeiurile Legii*, 2001, Editura Herald, București.

- Eliade, Mircea, 1999, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Editura Univers Enciclopedic, București.
- Epictet, *Manualul*; Marcus Aurelius, *Către sine*; 1977, Editura Minerva, București.
- Gasset, Jose Ortega Y, 1999, *Idei și credințe*, Editura Științifică, București.
- Gavriliu, Leonard, 1996, *Mic tratat de sofistică*, Editura IRI.
- Gheorghe, Liviu (editor), 1995, *Buddha, Lumina unei căi spirituale*, Editura RAM, București.
- Guțu, Gheorghe, 1973, *Dicționar latin-român*, Editura Științifică, București.
- Hadot, Pierre, 1997, *Ce este filosofia antică?*, Editura Polirom, Iași.
- Huang Po, 2002, *Shin - Mentea Universală*, Editura Herald, București.
- Kant, Immanuel, 2003, *Critica rațiunii practice*, Editura Paideia, București.
- Kant, Immanuel, 2007, *Bazele metafizicii moravurilor*, Editura Antet, Filipeștii de Târg.
- Kierkegaard, Sören, 1997, *Banchetul (In vino veritas)*, Editura Universal Dalsi, București.
- Kolakowski, Leszek, 1997, *Horror Metaphysicus*, Editura ALL, București.
- Krishnamurti, U. G., 2010, *Mentea e un mit*, Editura Herald, București.
- Laertios, Diogenes, 1925, *Lives of the Eminent Philosophers*, Loeb Classical Library, Book X – Epicurus
(sursa: https://en.wikisource.org/wiki/Lives_of_the_Eminent_Philosophers/Book_X).
- Laertius, Diogenes, 1925, *Lives of the Eminent Philosophers*, Loeb Classical Library, Book VII – The Stoics
(sursa: http://en.wikisource.org/wiki/Lives_of_the_Eminent_Philosophers/Book_VII).
- Laertios, Diogenes, 1997, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași.
- MacIntyre, Alasdair, 1998, *Tratat de morală. După virtute*, Editura Humanitas, București.
- *** *Milinda-Panha sau Întrebările Regelui Milinda*, 1993, Editura Institutul European, Iași.
- Mill, John Stuart, 1994, *Utilitarismul*, Editura Alternative, București.
- Mill, John Stuart, 1996, *Despre libertate*, Editura Eminescu, București.
- Mureșan, Valentin, 2006, *Comentariu la Etica nicomahică*, Editura Humanitas, București.

- Mușetescu-Telesa, Elena, 2004, *Dicționar latin-român de uz școlar*, Editura Polirom, Iași.
- Peters, Francis E., 2007, *Termenii filozofiei grecești*, Editura Humanitas, București.
- Platon, 1993, *Phaidros*, Editura Humanitas, București.
- Popper, Karl R., 1996, *Mizeria istoricismului*, Editura All, București.
- Radu, Lucian Alexandru, 2003, *Evangelhia Interioară, comentariu la Evangelhia după Matei*, Editura Nevali, Cluj-Napoca.
- Radu, Lucian Alexandru, 2004, *Călătorie prin Conștiință*, Editura Mega, Cluj-Napoca.
- Radu, Lucian Alexandru, 2006, „Economia ideală în viziunea lui Platon”, în vol. *Comunitatea și mediul de afaceri*, Editura Mega, Cluj-Napoca, pp. 217- 251.
- Radu, Lucian Alexandru, 2009, *Etica Armoniei*, Editura G LINE, Cluj-Napoca.
- Radu, Lucian Alexandru, 2009, *Mitul credinței*, Editura G LINE, Cluj-Napoca.
- Radu, Lucian Alexandru, 2009, *Noua Ordine Religioasă*, Editura G LINE, Cluj-Napoca.
- Radu, Lucian Alexandru, 2011, „The Buddhist Philosophy and the “Problem” of Suffering”, în revista *The Scientific Journal of Humanistic Studies*, nr. 4 (ISSN: 2066 – 8880), Cluj-Napoca, pp. 39- 46.
- Ross, David, 1998, *Aristotel*, Editura Humanitas, București.
- Roșca, D. D., 2010, *Existența tragică*, Editura Grinta, Cluj-Napoca.
- Rousseau, Jean-Jacques, 2001, *Despre contractul social sau Principiile dreptului politic*, Editura Mondero, București.
- Rousseau, Jean-Jacques, 2006, *Visările unui hoinar singuratic*, Editura Institutul Cultural Român, București.
- Sartre, Jean-Paul, 2006, *Adevăr și existență*, Editura Nemira, București.
- Seneca, Lucius Annaeus, 1981, *Scrieri filozofice alese*, Editura Minerva, București.
- Seneca, Lucius Annaeus, *Despre viața fericită*, în Seneca; Sfântul Augustin, 2004, *Despre fericire*, Editura Humanitas, București, pp. 5-77.
- Singer, Peter, (editor), 2006, *Tratat de etică*, Editura Polirom, Iași.
- Snelling, John, 1997, *Elemente de Budism*, Editura RAO, București.
- Spinoza, 2009, *Tratat despre îndreptarea intelectului*, Editura Antet XX Press, Filipeștii de Târg, Prahova.
- Stere, Ernest, 1998, *Din istoria doctrinelor morale*, Editura Polirom, Iași.

- Vidam, Teodor, 1994, *Introducere în filosofia moralei*, Editura Inter-Tonic, Cluj-Napoca.
- Vidam, Teodor, 2001, *Tematizări ale gândirii etice actuale*, Editura Ardealul, Târgu-Mureș.
- Vidam, Teodor, 2007, *Dimensiuni ale eticii comunicării și mass-media*, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca.
- Warburton, Nigel, 1999, *Cum să gândim corect și eficient*, Editura Trei, București.
- Wittgenstein, Ludwig, 2005, *Însemnări postume 1914 - 1951*, Editura Humanitas, București.
- Zimmer, Heinrich, 1997, *Filozofiile Indiei*, Editura Humanitas, București.

Bibliografie secundară

- Badiou, Alain, 2008, *Manifest pentru filosofie*, Editura Idea Design & Print, Cluj-Napoca.
- Bergson, Henri, 2002, *Energia spirituală*, Editura Meridiane, București.
- Blaga, Lucian, 1996, *Gândire magică și religie*, Editura Humanitas, București.
- Blaga, Lucian, 2003, *Despre conștiința filozofică*, Editura Humanitas, București.
- Comté-Sponville, André, 1998, *Mic tratat al marilor virtuți*, Editura Univers, București.
- Comte, Auguste, 1842, *Discours sur l'esprit positif*, e-book (sursa: http://classiques.uqac.ca/classiques/Comte_auguste/discours_esprit_positif/Discours_esprit_positif.pdf).
- Descartes, René, 2004, *Reguli de îndrumare a minții. Meditații despre filozofia prima*, Editura Humanitas, București.
- Descartes, René, 2011, *Despre pasiunile sufletului*, Editura Antet, Filipeștii de Târg.
- Empiricus, Sextus, 2001, *Expunere a filozofiei sceptice*, Editura Antet XX Press, Filipeștii de Târg.
- Gasset, Jose Ortega Y, 1999, *Câteva lecții de metafizică*, Editura Humanitas, București.
- Gaudin, Philippe (coord.), 1995, *Marile religii*, Editura Orizonturi și Editura Lider, București.
- Glitz, Gustave, 1992, *Cetatea greacă*, Editura Meridiane, București.
- Habermas, Jürgen, 2000, *Conștiința morală și acțiunea comunicativă*, Editura All, București.

- Kumar, Krishan, 1998, *Utopianismul*, Editura Du Stayle, București.
- Lao Zi, 1999, *Cartea despre tao și virtuțile sale*, Editura Științifică, București.
- Lavelle, Louis, 1997, *Panorama doctrinelor filosofice*, Editura Timpul, Iași.
- Le Bihon, Christine, 1999, *Marile probleme ale eticii*, Institutul European, Iași.
- Le Senne, René, 1934, *Obstacle et valeur*, Editura Fernand Aubier, Paris.
- Le Senne, René, 1947, *Traité de morale générale*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Liotard, Jean-Francois, 2003, *Condiția postmodernă: raport asupra cunoașterii*, Editura Ideea Design & Print, Cluj-Napoca.
- Marcuse, Herbert, 1977, *Scrieri filozofice*, Editura Politică, București, cap. „Contribuții la critica hedonismului”, pp. 136 – 176.
- Muscă, Vasile, 2002, *Filosofia ca istoria filosofiei*, Editura Dacia, Cluj-Napoca.
- Nakamura, Hajime, 1997, *Orient și Occident: o istorie comparată a ideilor*, Editura Humanitas, București.
- Noica, Constantin, 1992, *Mathesis sau bucuriile simple*, Editura Humanitas, București.
- Noica, Constantin, 1993, *Modelul cultural european*, Editura Humanitas, București.
- Patañjali, *Yoga Sūtra*, Editura Herald, București.
- Petrovici, Ion, 1992, *Introducere în metafizică*, Editura Agora, Iași.
- Petrovici, Ion, 1997, *Filosofi contemporani*, Editura Garamond, București.
- Platon, 1986, *Republica*, (Opere vol. V), Editura Științifică și Enciclopedică, București.
- Platon, *Banchetul*; Marsilio Ficino, *Asupra iubirii*; 1992, Editura de Vest, Timișoara.
- Platon, 1999, *Legile*, Editura IRI, București.
- Pleşu, Andrei, 1988, *Minima moralia*, Editura Cartea Românească, București.
- Rădulescu-Motru, Constantin, 1996, *Timp și destin*, Editura Saeculum I.O. și Editura Vestala, București.
- Schopenhauer, Arthur, 2003, *Fundamentele moralei*, Editura Antet, Filipeștii de Târg.
- Schopenhauer, Arthur, 2007, *Arta de a avea întotdeauna dreptate*, Editura Art, București.
- Spinoza, Baruch, 1993, *Etica*, Editura Antet, Filipeștii de Târg.
- Vernant, Jean Pierre, 1995, *Mit și gândire în Grecia antică*, Editura Meridiane, București.
- Vianu, Tudor, 1997, *Introducere în teoria valorilor*, Editura Albatros, București.

- Vidal-Naquet, Pierre, 1985, *Vânătorul Negru*, Editura Eminescu, București.
- Vyāsa, *Bhagavad-Gītā*, Editura Herald, București.
- Wittgenstein, Ludwig, 1991, *Tractatus Logico – Philosophicus*, Editura Humanitas, București.
- Wittgenstein, Ludwig, 1993, *Lecții și convorbiri despre estetică, psihologie și credința religioasă*, Editura Humanitas, București.
- Xenofon, 1958, *Statul spartan. Statul atenian*, Editura Științifică, București.
- Zimmern, Alfred E., 1922, *The greek commonwealth - Politics and Economics in Fifth Century Athens*, Editura Clarendon Press, Oxford.