

Lect. PhD Ivan Ivlampie
Department of Philosophy
University „Dunărea de Jos”, Galați
Romania

ELEMENTE DE TEORIE A VALORILOR ÎN FILOSOFIA ANTICĂ

Abstract

Elements for the Theory of Value in Ancient Philosophy

Although axiology is a new philosophical discipline (the second half of the XIX-th century), we can talk about both a prehistory of axiology and a proto-history. The most important aspect of axiology belongs to its prehistory. Examining the doctrines of ancient philosophers one can conclude that, although no Greek thinker had the distinct conscience of a specific realm of values, yet each generation had intuitions proper to the axiological perspective. Their intuitions regarded the human act of founding the world of values (the Sophists), or the argumentation in favor of the general character of values (Plato and Aristotle) or a hierarchy of values as a model of human education and formation.

Key words: value, hierarchy of values, axiology, prehistory, proto-history Gorgias, Protagoras, Socrates, Plato, Aristotle, stoics, Epicurus

Pentru o protoistorie a axiologiei

Este un fapt bine stabilit în domeniul filosofiei că axiologia se ivește destul de târziu în câmpul reflecției umane: după a doua jumătate a secolului al XIX-lea. De ce oare a ajuns omul atât de târziu conștient de existența ca atare a valorii ar fi poate greu de explicat, deși nu lipsit de utilitate. Lăsând, deocamdată, deschisă această nedumerire, trebuie semnalat faptul că, deși axiologia este un tărâm nou al filosofiei, ea a existat dintotdeauna sub forma preistoriei și a protoistoriei. De subliniat este că cel mai important aspect al axiologiei este cel ce aparține preistoriei ei. Avem nevoie, totuși, de câteva explicații pentru a înțelege acest fapt.

*

Preistoria este un termen comun, dar care ascunde o prejudecată: aceea că umanitatea își depășește faza de antropogeneză prin apariția scrisului. Nu dilatarea memoriei cu efectele ei narcotice asupra timpului – odată cu apariția scrierii –

este semnul sfârșitului preistoriei, ceea ce Platon încă sublinia

că ar fi un fapt penibil și neonorant pentru spirit (*Phaidros*, 274 – 276), ci evenimente mult mai semnificative trebuie considerate criteriile mai sigure ale acestui sfârșit. Fabricarea de unelte, limbajul, simbolizarea, ludicul, valorizarea etc. constituie în viziunea cugetătorilor contemporani nu numai elemente distinctive față de lumea animală, ci indicatori decisivi pentru a putea vorbi de istoria omului. Și atunci, reconsiderată, preistoria ar fi, de exemplu, intervalul de timp în care se produce saltul evolutiv de la producerea și utilizarea accidentală a unor unelte la generalizarea acestui mod de viață, sau de la comunicarea, prin sunetele nearticulate, a emoțiilor și sentimentelor la apariția unui limbaj articulat în care sunt sedimentate idei despre emoții și sentimente ș.a.m.d. Întrebărilor de genul cum se trece la modul inventiv de viață, cum se naște comunicarea verbală, trebuie să le corespundă – ca pentru o **preistorie a axiologiei** – mirarea cu privire la originea valorilor în câmpul de existență

al umanoidului. O anchetă care ar putea să aducă la suprafață câteva date din tenebrele preistoriei ar trebui să se înarmeze cu multe din instrumentele sociologiei, psihologiei, lingvisticii, etologiei, precum și a subramurilor acestora.¹ Nu intră în intenția acestui demers o atare întreprindere, semnalaarea ei fiind suficientă spre a înțelege ce anume se cade să urmărim prin **protoistoria axiologiei**.

Și în acest caz sensul comun al termenului *protoistorie*, ca interval dintre preistorie și istorie, trebuie reinterpretat din perspectiva subiectului care este în atenția noastră: axiologia. În sens clasic, istoria începe cu Herodot deoarece el este „primul” care înfățișează în scris faptele oamenilor, *ca ele să nu fie date uitării*. Este vorba nu de o istorie propriu-zisă a umanității, ci de conștientizarea ca atare a necesității ca unele fapte („isprăvile mari și minunate săvârșite și de greci și de barbari”) să fie consemnate: nu cu ele începe istoria, dar de la consemnarea lor lucidă începe conștiința istorică a umanității europene. În sens clasic, „istoria” care începe cu Herodot este știința Istoriei. Tot astfel, Axiologia care începe cu filosofii secolului al XIX-lea – Lotze, Ehrenfels, Meinong, Rickert, Scheler ș.a. – este știința despre valori. Acești autori sunt primii care înregistrează domeniul de sine stătător al valorilor și scriu tratate despre o lume aparte: lumea valorilor. De aceea, abia de la ei începând se poate vorbi de o istorie a axiologiei, secolele din urmă neputând fi recuperate decât din perspectiva unei protoistorii. Aceasta înseamnă că într-un lung interval de timp valorile au fost resimțite „inconștient”, nereflexiv, sub aspectul cunoașterii speciilor de valori fără a se bănuși existența genului, sau, într-un chip și mai primitiv, prin considerarea tipurilor, deseori particulare și periferice, de valori. Ceea ce face obiectul acestui demers reprezintă o surprindere a momentelor

esențiale premergătoare nașterii axiologiei. Procedând diacronic, vom evidenția intuițiile de natură axiologică ale gândirii antice, iar într-un articol ulterior pe cele specifice perioadei ulterioare.

Problema valorii în antichitate

Presocraticii, aparent, nu au nici o preocupare legată de chestiunea valorilor. Grija lor de remaniere a imaginii despre geneza lucrurilor prin identificarea „începutului” (*arche*) în altceva decât în ceea ce credea mentalitatea tradițională a fost interpretată ca o producție speculativă și dezinteresată a unui efort ce urmărea o cercetare obiectivă și rațională a naturii. Dar, prin substratul ei, această acțiune de reorientare a explicației de la iraționalul mitologic la raționalul teoretic reprezintă un gest de opțiune axiologică. Iar dacă natura era subiectul ce focaliza interesul celor mai iscusite minți, acest fapt nu înseamnă că tema valorii e inexistentă: prezența acestei teme se leagă de fiecare răspuns în chestiunea principiului lumii, fiecare filosof naturalist, pe lângă pretenția subsidiară de a câștiga adeziunea tuturor pentru explicația oferită, afirma în același timp valoarea universală a propriului adevăr. Multitudinea de paradigme explicative este un fapt ce subliniază modul de a interpreta originea universului din perspectiva liberă, a propriei valorizări. E greșit deci să așezăm primele dezbateri despre valori doar odată cu mișcarea sofștilor. Și naturaliștii vorbeau despre valori: despre valoarea explicației lor științifice în primul rând.

Rolul sofștilor a fost înregistrat ca fiind remarcabil, de pionierat, fiindcă perspectiva lor subiectivistă s-a întâlnit cu latura subiectivă a valorii. Apoi, sofștii revoluționează perspectiva de abordare a problemelor metafizice: de la simpla reflecție necritică asupra originii cosmosului ei realizează tranziția spre reflectarea critică a *actului uman* orientat spre cercetarea diversității fenomenelor. Caracterul individual al actelor omenești i-a condus la împărtășirea punctului de vedere că nici un

¹ Despre originea lui **Homo Aestimans** narațiunea biblică a pierderii paradisiului ne transmite sugestii ce pot învedera multiple interpretări în planul preistoriei axiologiei.

tip de valoare nu poate dobândi un caracter universal sau o întemeiere care să-i justifice specificul normativ.

Protagoras, binecunoscut prin afirmația că „omul este măsura tuturor lucrurilor și că, prin urmare, așa cum îmi apar lucrurile așa sunt pentru mine, și așa cum îți apar ție, tot așa sunt pentru tine” (Platon, *Cratylus*, 385, e), exprimă sub o formă radicală relativismul și subiectivismul tuturor actelor umane. Aristotel, comentând ideea lui Protagoras, arată că ea conduce la a afirma că ceea ce i se pare fiecăruia există în realitate. „Dacă ar fi așa, ar rezulta că același lucru este și nu este, că e rău și bun și că toate afirmațiile contradictorii sunt deopotrivă de adevărate, pentru că adesea același lucru îi pare frumos unuia, pe când altuia tocmai dimpotrivă, și ceea ce ne apare fiecăruia din noi este măsura lucrurilor.” (*Metafizica*, 1062, b) Omul este criteriul realităților din perspectiva aparențelor. Și pentru a exclude orice posibilitate de înțelegere umană în legătură cu aparențele, Protagoras susține că ele au un dublu izvor: pe de o parte în eterna schimbare a lucrurilor, iar pe de altă parte în schimbările care au loc în corpul omenesc. Sextus Empiricus, în *Schițe pyrrhoniene* (I, 216-219), surprinde acest aspect al imposibilității întemeierii adevărului ca valoare științifică:

„Deci acest filosof afirmă că materia se află într-o continuă curgere și, în timp ce aceasta curge neîncetat, au loc adaosuri în locul celor ce s-au desprins de ea, că senzațiile se transformă și se alterează, în funcție de vârstă și în funcție de celelalte stări ale corpurilor./.../ Dar oamenii percep lucrurile de fiecare dată altfel din cauza dispozițiilor lor <momentane>. Astfel, cel care se află într-o stare naturală percepe din proprietățile existente în materie pe cele ce pot apărea prin senzație celor ce se află în stare naturală, iar cel ce se află într-o stare contrară naturii le percepe pe cele contrare naturii. Și cu privire la deosebirile datorate vârstei, la starea de somn sau de veghe și la

fiecare fel de a fi al condiției umane, e valabil același raționament. Prin urmare, omul devine criteriul realităților, după Protagoras. Căci toate câte le apar oamenilor <prin simțuri> există; cele ce nu apar nici unui om nu există.”²

Observăm că sofistii își întemeiază valabilitatea susținerilor pe un raționament heraclitian, în așa fel încât din orice intersectare a șuvoiului ce edifică inconsistența lucrurilor cu permanenta variație a actelor umane, în funcție de starea simțurilor, de vârstă, boală, de stare de veghe sau de somn, nu rezultă decât o **întemeiere** a aparențelor.

Perseverența lui Protagoras în opera sa de negare a generalității valorilor i-a fost în cele din urmă fatală. Potrivit unor informații, ideile din scrierea sa *Despre zei* au atras furia atenienilor și condamnarea la moarte. Lucrările sale au fost arse în piața publică, iar autorul lor, fugind din cetate, n-a scăpat nici de mânia divină: a naufragiat găsindu-și sfârșitul în mare. Într-adevăr, ideile sunt scandaloase din perspectiva mentalului colectiv, ofensatoare pentru felul de a simți al cetățeanului de rând care, trebuie să credem, își proiecta în zei multiplele nevoi de securitate ori de prosperitate. „În ceea ce-i privește pe zei, afirmă Protagoras, n-am mijloace să știu nici că există, nici că nu există; căci multe sunt pricinile care mă împiedică cunoașterea; atât obscuritatea problemei, cât și scurtimea vieții omenești.”³

Nu există domeniu al valorilor care să se sustragă nihilismului sceptic al sofistilor. Euripide surprinde retoric, printr-un personaj, noua tendință agasantă față de bunul simț: „Ce este răul dacă cel care l-a făcut nu i se pare că a făcut rău?” Este grav faptul că însuși comportamentul uman îi este contestată o întemeiere morală. Dacă oamenii se comportă totuși drept,

² *Filosofia greacă până la Platon*, vol II, Part. 2, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 290;

³ Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, 1997, p.299.

acest fapt este rezultatul unei slăbiciuni, al unei neputințe, al unor resemnări ce dau naștere unor convenții care dau seama de degradarea ființei umane. Comportamentul moral al omului este simptomul degenerescenței firii sale. Această teză, re-trăită cu întreaga pasiune în timpurile moderne de Nietzsche, merită o atenție deosebită pentru reconsiderarea naturii umane așa cum au intuit-o sofiștii, reconsiderare ce poate sublinia nu numai originalitatea și perenitatea provocărilor acestui curent care ne-au parvenit prin textele „detractorilor”, ci și apariția rară în câmpul reflecției umane a temei importanței, în ordinea axiologică, a subiectivității și a individualității umane. Numai aparent sofiștii lasă impresia inexistenței unei ierarhii a valorilor: în fond cum pot fi etajate opiniile individuale despre realitate, credințele personale ori diversitatea ireductibilă a comportamentelor? Această imposibilitate creează un vid axiologic pe decorul căruia trebuie să vedem creșterea în cel mai înalt grad a unei unice valori: individualitatea umană. Faptul nu se va repeta decât în cadrul existențialismului secolului al XX-lea.

Platon, un autor nemilos cu partenerii de dialog ai lui Socrate deoarece îi autorizează să figureze doar cu replici de validare a răspunsurilor, manifestă rareori tendința de a reproduce substanțial punctul de vedere advers. În *Gorgias* (483, b) se pare că avem expusă, totuși, poziția sofiștilor:

„A îndura nedreptatea nu este în firea unui bărbat, ci a unui sclav, pentru care moartea este de preferat vieții, căci fiind nedreptățit și bruftuit nu este în stare nici să se apere, nici să vină în ajutorul celor la care ține. Eu cred că legile au fost statornicite de oamenii slabi și mulți. Așadar, pentru ei, pentru avantajul lor, statornicesc legi, înalță laude și aruncă blesteme. Pentru a înspăimânta pe oamenii mai puternici, pe cei capabili să aibă mai mult decât ei, spun că este urât și nedrept să fii mai presus de alții,

că nedreptatea constă în a căuta să ai mai mult decât alții. Ei sunt bucuroși, cred, să aibă tot atât cât și ceilalți, deși sunt mai bicsnici. Pentru aceasta se și spune că, după lege, este nedrept și urât să te străduiești să ai mai mult decât cei mulți, ceea ce ei tocmai numesc a fi nedrept. Dar natura însăși arată, cred, că este drept ca cel capabil să aibă mai mult decât cel netrebnic, cel ce este mai puternic decât cel ce este mai slab. E vădit că așa stau lucrurile peste tot, și printre animale și printre oamenii din toate cetățile și de toate neamurile, la care dreptul se definește prin faptul că cel puternic conduce pe cel slab și stăpânește mai mult decât el.”

Dreptatea este expresia raportului de forțe. Dacă de la natură, dreptul se întemeiază pe forța cu care este înzestrată fiecare individualitate umană, dimpotrivă în ordinea socială, cei mulți, datorită slăbiciunii lor, stabilesc prin convenții legi în care dreptul e interdictiv: de a nu fi mai presus decât alții, de a nu căuta să ai mai mult decât alții, încât virtutea supremă socratică, de a îndura mai degrabă nedreptatea decât să o săvârșești, apare ca o formă supremă de degradare a firii omenești. Binele, dreptatea, în ordinea naturii, sunt valori care scapă universalizării fiind rodul puterii cu care este înzestrat fiecare individ. Dacă există, totuși, încercarea de a da o întemeiere general-valabilă acestor valori ea este artificială, fiind rodul voinței celor bicsnici de a-i înspăimânta și de a-i blestema pe cei puternici. Temeiul moral al binelui socratic este neputința celor mulți, este generalizarea acestei neputințe. Or, tocmai de aceea, mai târziu, Nietzsche va denunța astfel de valori drept manifestări ale slăbiciunii umane, ale decadenței spiritului. Putem simți prin Nietzsche ceva din tăria spirituală a punctului de vedere al sofiștilor și care n-a putut să treacă de cenzura timpului. Aceasta, probabil, datorită atenției prea mari a polemiștilor de a justifica rațional (și chiar utilitar) ordinea elevată și modelatoare a prețurilor umane.

*

Cu Socrate, Platon, Aristotel avem atestat primul moment al nașterii intelectualului european, în înțelesul modern ce-i va fi conferit termenului. Ei sunt creatori de utopii în miezul cărora se profilează un nou tip de umanitate, de o înălțime spirituală inaccesibilă modului comun de a exista. Interesant este că valorile ce definesc înălțimea spirituală a noului tip de umanitate se conjugă, totuși, cu aspirațiile celor mulți: diminuarea suferințelor, a oprimărilor nejustificate. Punctul de vedere individualist al sofștilor era favorabil acțiunilor în care scopul – manifestarea puterii – nu putea fi îngrădit de nimic, în care totul este permis. De aici admirația lor pentru sclavul și uzurpatorul Archelaos care devine regele Macedoniei prin crime oribile, demne de pana lui Shakespeare sau Dostoievski.

Platon, sub indescritibila impresie lăsată de efortul lui Socrate de a da o întemeiere aspirațiilor umane, continuă acest demers fără ca vreodată să putem trasa exact granița între ce este socratic în el și ce este platonician. Când este vorba de o școală de înțelepciune, cum este aceasta, delimitările nu prezintă importanță. În planul ideilor axiologice, orientarea școlii este foarte clară: aceea de a defini cele mai importante specii de valori. Dialogurile lui Platon au primit subtitluri care vin în ajutorul înțelegerii noastre imediate cu privire la speciile de valori cercetate: despre datorie, curaj, minciună, pietate, frumos, dreptate, prietenie, virtute etc.

Maieutica, exercițiul filosofic precumpănitor, înalță înțelegerea noastră despre respectivele valori de la judecăți particulare la judecăți ce cuprind caracteristicile generale ale frumosului sau prieteniei, de exemplu. Exercițiul maieutic este cu atât mai edificator în privința înțelegerii naturii respectivelor valori, cu cât partenerii au ca regulă a jocului (regulă proprie oricărui dialog uman) acceptarea opiniei celuilalt, iar în situația în care evidența impune consensul, se produce

acceptarea fermă a adevărului astfel stabilit. Axiologia contemporană ne învață că generalitatea valorilor își are temeiul în coincidența oamenilor în privința actelor deziderative fundamentale. De aceea, dialogurile lui Platon sunt modele de dispută în care personajele devin încarnări paradigmatiche ale felului în care umanitatea în ansamblul său ajunge să consimtă în privința aderenței la un tip de valorizare. În felul acesta, Platon indică accesul nostru spre o ierarhie a valorilor.

În *Hippias Maior*, în identificarea frumosului dezbateră urcă în trepte: „frumosul ca expresie individuală, ca materie generală, ca potrivire sau adecvație a materiei, ca potrivire umană, ca potrivire în sine, ca potrivire generală și utilă, ca desfătare dezinteresată.”⁴

La întâia definiție a sofistului, Socrate consimte că frumosul este o față frumoasă, fără a greși sub aspect deziderativ. Acceptarea este însă mai mult didactică: el vrea să-l învețe pe sofist că întrebarea lui nu s-a referit la un lucru frumos, ci la frumosul generic. Și atunci, dacă Hippias nu prindea încă sensul interogației, comparațiile cu maimuța frumoasă, cu armăsarii frumoși, cu frumusețea divinelor, l-au lămurit că sub aspect individual frumusețea e relativă, iar Socrate este pe urmele unui frumos absolut. Ca aurul, de exemplu, răspunde încântat Hippias. Într-adevăr, aurul, această materie generală este râvnită de toți și în toate timpurile. Putem deja să ne oprim aici. Dar Socrate este un om greu de mulțumit: cum n-a știut Fidias că aurul este frumosul și în întruchiparea Atenei s-a folosit de fildeș ? Și fildeșul e frumosul. Dar atunci ochii zeiței de ce n-au fost lucrați cu fildeșul, ci cu o piatră anume ? Încât, folosind și exemplul cu lingura din lemn de smochin, care este mai potrivită spre folosință pentru o oală la fiert plină de bunătați decât o lingură de aur, Socrate moșește noua

⁴ Constantin Noica, „ Interpretare la *Hippias Maior*”, în Platon, *Opere*, vol II, Editura Științifică și enciclopedică, București, 1976;

definiție a frumosului: potrivire, armonie a lucrurilor, iar în ordinea umană să fii bogat, sănătos, stimat de concetățeni, să trăiești cât mai mult, să-ți înmormântezi părinții potrivit tradiției și tu la rândul tău să fii înmormântat, tot astfel, de fiii tăi. Nemulțumirile lui Socrate nu se opresc aici. Heracles este fiul lui Zeus. Câtă impietate în definiția de mai sus! Noi ne oprim aici, pentru că în ansamblu dialogul interesează știința esteticii. Trebuie să reținem însă „nemulțumirea” lui Socrate și spusele lui finale: „sunt tare grele cele frumoase”. Nemulțumirea reflectă greutatea actului rațional de a cuprinde natura irațională a valorilor, reflectă caracterul inadecvat al judecăților noastre despre valori, al căror miez nu poate fi pătruns decât de dorințe. Disputa dintre Hippias și Socrate trebuie înțeleasă ca un dialog între un om care definește frumosul prin actele deziderative și un om care încearcă să cuprindă frumosul prin intermediul gândirii raționale. Diferența este că „Hippias” nu va fi niciodată conștient și interesat de o scară a valorilor, pe când un socratic tinde spre așa ceva.

Intrată în obiectiv sub forma consensului cu privire la înțelesul originar, lumea valorilor va fi treptat integrată de Platon în sfera acelor aspecte generale ale realităților ce au impact modelator în planul înființării. Ne aflăm aici pe cel mai confuz tărâm al filozofiei antice, deoarece în spatele acestor modele se ascund concepte, ca abstracțiuni ale minții omenești cunoscătoare de lucruri (Aristotel), și valori, ca expresii deziderative genetice, rod al unei îndelungate interiorizări a experienței umane istorice. Conceptele sunt explicative în ordinea determinismului fizic, valorile sunt normative în ordinea formării omului. Putem face mari concesii platonismului, identificând lumea Ideilor în Tabelul lui Mendeleev sau în informația genetică, în lumea arhetipurilor sau în matricea stilistică. Cu astfel de ilustrări platonismul își consacră imunitatea. Dar, se impune o distincție care nu era clară antichității: între un univers fizic, cu o ordine predeterminată,

și un univers spiritual, teleologic, între o lume a naturii și o lume a culturii. Socrate din *Phaidon* era conștient că nu oasele, tendoanele, mușchii l-au adus în închisoare spre a bea cucuta, ci ideea de bine pe care a urmărit-o ca întru desăvârșită modelare de sine. Dar Platon nu distinge între Valori modelatoare în ordinea spiritului – prin alegerile săvârșite de indivizi („alegerile” înseși sunt rezultatul unei predeterminări, ale timpului aflat la dispoziția sufletului de a struni atelajul în demiurgica lume a Ideilor), deoarece anticii au fost „miopi” în fața importanței valorii libertății umane – și Forme, ca principii constitutive ale realităților individuale, ale ordinii fizice. Pentru el, lumea spiritului și lumea naturii se supun unei singure cauze, cea a realității suprasensibile deasupra căreia planează Ideea de Bine.

În felul acesta, Platon realizează mult în privința depășirii nihilismul sofistilor. Realitatea sensibilă se află într-o continuă curgere dar, de fiecare dată, spre un scop anume. Acest scop este esența, Ideea care determină teleologic înființarea lucrului. Rațiunea umană poate întemeia științific adevărul despre realitate prin cunoașterea scopului spre care tind lucrurile. La fel cum valabilitatea cunoștințelor noastre atârână de existența veșnică a unor modele absolute accesibile efortului cunoașterii raționale, tot astfel comportamentele noastre individuale sau trăirile noastre subiective capătă cea mai înaltă expresie datorită înălțării raționale spre Ideea de Bine sau de Frumos.

Cuprinderea valorilor de către actele raționale, și nu prin actele deziderative, este explicabilă datorită statutului ontologic al acestor valori. Deoarece valorile nu pot fi caracterizate printr-un astfel de statut, sistemul platonician este plin de aporii, cele mai răsunătoare fiind cele privind posibilitatea predării virtuții sau necesitatea condamnării artei. Dacă în *Menon* premisa categorică este că virtutea nu se poate preda, faptul se datorează mai mult decât neputinței lui

Pericle de a-și educa fiii, și anume unei vagi intuiții că această valoare scapă înțelegerii raționale a oamenilor. Platon alege calea teoretică: virtutea constă în cunoașterea binelui. Pentru o astfel de cunoaștere n-au apărut încă profesori, dar acest fapt nu înseamnă că ei nu vor apărea în viitor, gândea el avându-l în amintire pe Socrate. Pe de altă parte, arta trebuie condamnată pentru că, fiind copie a copiilor Ideilor (o imitație de gradul doi), se îndepărtează și mai mult de adevărata realitate, amintind sub aspectul cunoașterii tot mai palid de veritabilele valori. Iar de cele mai multe ori arta stârnește pasiunile imorale, devenind un pericol pentru virtuțile cetățenești.

Țintind spre cunoașterea unui ideal veșnic și neschimbabil, omul atinge desăvârșirea eliberându-se de lumea concretă. Adevărul, Binele, Frumosul, Dreptatea nu aparțin acestei lumi decât în măsura în care prin reamintire reușesc să trezească spiritul cuprins de somnul materiei și să-l redea autenticei realități. În *Banchetul* avem o ierarhie a valorilor care subliniază urcușul sufletului: frumusețea individuală trezește Ideea de Frumos, iar iubind un om ajungi la dreapta iubire de oameni (filantropia) și astfel dobândești o primă știință. Urcând spre întregul cunoașterii atingi iubirea de înțelepciune. Această ascensiune spre Bine, pusă în lumină de Frumos, Dreptate, Adevăr, este eliberatoare. În rest Platon nu are decât dispreț pentru valorile terestre, Oricare ar fi ele – banii, bunurile pământului, puterea politică, onoarea – nu fac altceva decât să întineze spiritul în gloria neînsuflețirii.

*

Aristotel, spirit realist, nu va identifica întemeierile diferitelor specii de valori într-o realitate suprasensibilă, deși în ultimă instanță am putea observa o înțelegere asemănătoare cu a maestrului în privința determinării teleologice a realităților individuale. Filosof și om de știință, stăgiritul delimitează teoreticul de sfera acțiunilor practice. Adevărul, binele, dreptatea nu-și au temeiul într-o lume a

esențelor imuabile ci în diferitele specii de acte înfăptuite de oameni în această lume. Antiplatonician, Aristotel îi combate și pe sofști.

Umanitatea poate întemeia adevăruri general-valabile deoarece actul cunoașterii nu se rezumă doar la facultățile senzoriale, ci și la cele raționale. Adevărul, ca valoare științifică, se întemeiază la nivelul judecății: a enunța că ceea ce este nu este, sau că ceea ce nu este este, constituie o propoziție falsă; dimpotrivă o enunțare adevărată este aceea prin care spui că este ceea ce este și nu este ceea ce nu este. Expresia „adevăr-corespondență”, care s-a degajat din definiția aristotelică privind adevărul și falsul, poate induce în eroare în ceea ce privește punerea în dependență a valorii adevărului științific de o permanență exterioară. Valoarea adevărului științific este în egală măsură dependentă și de principiile logice care, observă bine Aristotel, nu pot fi demonstrate decât prin reducere la absurd. Niciodată oamenii nu vor cădea de acord că unul și același lucru este și totodată nu este. Adevărul nu este numai corespondența a ceea ce se afirmă în enunțul nostru cu ceea ce există în realitate, ci și consensul virtual al întregii umanități privind această corespondență, consens aflat sub controlul normativ al principiilor logicii.

Îndreptățirea binelui, a dreptății precum și a tuturor bunurilor economice este identificată de Aristotel în natura comunitară a omului. Nevoia de a-l defini pe om ca *zoon politikon* își are izvorul în întemeierea valorilor pe un suport demonstrabil, și nu ipotetic, precum în cazul platonismului. În mod natural, prin limbajul său articulat omul are predispoziția rostirii dreptului și nedreptului, a binelui și răului, a ceea ce îi este folositor sau dăunător, după cum tot în chip natural celelalte viețuitoare, prin onomatopee, nu exprimă decât plăcerea și durerea. Fără virtute, făptura umană cunoaște ori degenerarea mergând până la nivelul animalității și, ca urmare, ea va întâmpina izolarea față de corpul social, ori

înălțarea spirituală a cărei consecință stă în depășirea condiției naturale, iar sfințenia dobândită astfel determină ieșirea ascetică din sfera valorilor sociale. Între cele două extreme, și astăzi delimitate de temniță și mănăstire, rămâne spațiu suficient pentru exercițiile publice ale lui *Homo Aestimans*, pe care Aristotel le vedea ca pe niște acțiuni ale voinței ce trebuiau să salvgardeze calea de mijloc.

*

Școlile filosofice ale sfârșitului antichității au preocupări de ordin ontologic și gnoseologic mai restrânse, accentul deplasându-se pe probleme legate de mântuire sufletească. Ce este mai important pentru suflet ? Răspunsul diferit la această întrebare va defini câteva orientări filosofice ale vremurilor respective: plăcerile vieții (epicureicii), împlinirea severă a datoriei (stoicii), abținerea de a afirma ceva precis cu privire la adevăr (scepticii).

Stoicii disting între lucrurile care stau în puterea noastră și cele care nu stau în puterea noastră. Nu depind de noi evenimentele, tot ceea ce ni se întâmplă, bunurile, faima, forța de conducător etc. și este o nebulie să ne legăm de toate acestea. Depind de noi, reprezentările și judecățile despre lucruri, impulsurile, dorințele, aversiunea. Din punct de vedere axiologic, distincția este remarcabilă: ea avertizează asupra unei confuzii care poate știrbi demnitatea umană. Dacă trebuie să ne eliberăm de toate lucrurile care nu stau în puterea noastră, faptul este evident tocmai din natura acestor lucruri.

Mai puțin remarcabilă este o altă observație stoică, ce a atras acuzații serioase privind insensibilitatea lor. În termeni axiologici, ei avertizează că atunci când ne îndreptăm asupra valorilor (a acelor „bunuri” care stau în puterea noastră), noi nu trebuie să ne orientăm spre ele prin actele simțirii, pentru a nu știrbi natura valorii respective. Mai mult decât i-am știrbi natura, noi nici măcar n-am cuprinde valoarea, ci numai afectele în cauză,

lăsându-ne purtați de întâmplări, de împrejurările favorabile sau nefavorabile simțirii noastre. Detașarea de aceste afecte creează spațiul libertății umane. Înțeleptul își liniștește toate afectele, toate pasiunile și adierile instinctelor sale interioare. Liber de dominarea impulsurilor interioare și total insensibil față de influențele externe, înțeleptul, sieși suficient, „nu mai dorește nimic străin și nu se mai teme de nimic în lume, fiindcă nu-l mai mișcă nici o întâmplare exterioară și nici o pasiune nu-i mai tulbură liniștea suverană a sufletului său.”⁵

Să reținem că sensul acestei asceze are rostul de a-l îndrepta pe om spre valori în puritatea lor, și nu în însoțirea lor cu pasiuni, calcule economice, mize politice ori alte interese ce țin de conjuncturi. Această idee nu este exprimată direct, ci ilustrată de valoarea absolută pe care trebuie să o dobândească omul: virtutea. În puritatea ei, această valoare nu acceptă trepte intermediare între ea și viciu. Un om ori este pe deplin virtuos, în toate împrejurările vieții sale, ori este iremediabil vicios. O cale de mijloc nu există. În aceasta constă măreția umană și eroismul eticii stoice.

Epicureii caută să ofere și ei o soluție salvatoare într-un univers desacralizat, înțeles ca un gol în care atomii rătăcitori ajung din întâmplare să se combine și să dea naștere unor lucruri efemere. În această lume în care lipsește orice sens ce-i mai rămâne omului de prețuit? În venerabila lor condiție, Zeii sunt indiferenți față de lumea combinațiilor fizice. Justiția este un artificiu al cetățitorilor, o convenție utilă uneori, dar care nu-l poate afecta în nici un chip pe cel ce devine conștient de nonsensul lumii. Nu există mizerii mai mari în viață decât cele aduse de căsătorie.

Într-o lume devalorizată, Epicur ne cere să ne concentrăm asupra corpului nostru, alcătuire trecătoare în care sufletul –

⁵ Balca, Nicolae, *Istoria filozofiei antice*, Editura IBM al BOR, București, 1982, p. 258;

și el corporal – provoacă dezechilibre menite să multiplice suferințele. Unicul țel pe care trebuie să și-l propună fiecare om în viață constă în obținerea plăcerii și care se rezumă la eliminarea suferinței din corp și a tulburării din suflet.

Corpul nostru este ancorat în prezent. A elimina suferințele prezente implică satisfacerea nevoilor senzoriale. Mai greu sunt de potolit tulburările sufletești, deoarece ele sunt legate de regrete în privința trecutului și de dorințele și proiectele din viitor. A trăi în prezent, a tăi de pe o zi pe alta, poate fi soluția. Avem dorințe naturale și necesare, ca de exemplu dorința de a mânca și de a ne potoli setea, dorințe naturale dar nu și necesare: dorința de a mânca *mai bine*, precum și dorințe nici naturale, nici necesare: gloria, bogăția, puterea, onorurile etc. Trebuie să dobândim virtutea de a realiza o măsură înțeleaptă în cântărirea tuturor acestor dorințe spre a dobândi plăcerea maximă. Paradoxal, descoperim la capătul acestui calcul doar plăceri care sunt rezultatul abținerii și ele îl conduc pe înțelept la *ataraxia*, la o liniște interioară, ca retragere din spațiul public, dar în plin centru al acestui spațiu. Putem considera că epicureii au promovat un refuz al valorilor ca instrument de convertire a prețurilor noastre răzlețe în unicul și supremul bun: fericirea personală.

*

Care este lecția ce o putem dobândi despre valoare parcurgând autorii antichității? Prima observație este că la nici

un gânditor nu se naște conștiința unui domeniu aparte al valorilor. Însă, toate generațiile au avut intuiții caracteristice perspectivelor axiologice, fie că s-a avut în vedere actul uman de întemeiere a lumii valorilor (sofiștii), fie că a fost susținută și apărută generalitatea valorilor (Platon și Aristotel), fie că a fost promovată, de toți filosofilor, o ierarhie a valorilor ca model al formării și educării omului.

Bibliografie:

- *** *Filosofia greacă până la Platon*, vol II, Part. 2, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984
- Aristotel**, *Metafizica*, București, IRI, 1996
- Balca, Nicolae**, *Istoria filozofiei antice*, Editura IBM al BOR, București, 1982
- Diogene Laertios**, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, 1997
- Guthrie, W. K. C.**, *Sofiștii*, București, Humanitas, 1999
- Noica, Constantin** „Interpretare la *Hippias Maior*”, în *Platon, Opere*, vol II, Editura Științifică și enciclopedică, București, 1976
- Vianu, Tudor**, *Filosofia culturii și teoria valorilor*, Nemira, 1998