

ETICĂ. FILOSOFIA DREPTULUI

ETICĂ ȘI ÎNCERCĂRI DE METAETICĂ LA TRAIAN BRĂILEANU

CONSTANTIN STROE

Traian Brăileanu's Attempts on Ethics and Meta-ethics. The author of the paper presumes that, in the case of Traian Brăileanu, one can speak about attempts to detach and separate from the ethical existent in searching for a meta-ethics. He finds a sketch of a proof within the approach onto *the freedom of will*, as a trigger element in starting and developing the moral action, finally everything depending on the ethical qualification (as ethical or not) of actions and reactions. By means of these meta-ethical terms Traian Brăileanu strives to display *the notions of Good and Evil*, as he deduces them from the conceiving of free will as an absolute principle of ethics. The problem of moral good and evil arises at the moment when we get experience awareness, which opens the road for desired actions. If this be absent, one cannot separate between moral good and evil, as they are objectively equivalent. Traian Brăileanu raises problems that are interesting, from a meta-ethical viewpoint, in connection with *the notions of Selfishness and Altruism*, as each one's reference is represented by a well defined and clear attitude belonging to the ethical realm, depending on Good and Evil. Briefly, he presents the specificity of altruism and selfishness by means of each one's specific note: altruism by *the absolute lack* of self interest (self-preservation instinct), and selfishness by *the extreme increase* of self interest (self-preservation instinct).

Keywords: ethics, meta-ethics, will, action, reaction, freedom of will, good, evil, altruism, selfishness, character, individual ethics, social ethics, Traian Brăileanu, Socrates, Plato, Kant.

Prin apariția unei noi ediții a lucrării *Despre condițiunile conștiinței și cunoștinței. Tratat de filosofie*, luăm act de faptul că Traian Brăileanu a produs mult mai mult și mult mai adânc decât a arătat și am știut noi. Astfel interpretez eu faptul că în *Tratatul* publicat de autor în 1912 și restituit acum de către „Revista de filosofie”¹, Traian Brăileanu a depășit parterul care găzduia problematica vetustă a eticii (prezentată de el în *Etica generală* – curs universitar și în *Etica* pentru clasa a VIII-a secundară – manual pentru licee), urcând la etajul locuit de metaetică. Acest fapt este cu atât mai meritoriu, cu cât până la el, dar nici după aceea, multe decenii, nu sunt cunoscute la noi încercări de abordare a problematicii etice la un

¹ Vezi „Revista de filosofie”, care, în anul 2015, l-a publicat astfel: în nr. 3 – Partea întâia: Fundamentele unei filosofii raționale, în nr. 4 – Partea a doua: Observațiuni critice la filosofia tradițională, în nr. 5 – Partea a treia: Fixarea limitelor cunoștinței, în nr. 6 – Partea a patra: Concluziuni etice.

astfel de nivel. Mult mai târziu după apariția Tratatului lui Brăileanu, la șapte decenii, Tudor Cățineanu (*Elemente de etică*, vol. 1 – 1982; vol. 2 – 1987) și, la exact un secol, Dan Crăciun (*Pretexte metaetice*, 2012) se exprimă pe această dimensiune a filosofiei morale, cu lucrări de referință.

Pentru a avea certitudinea că cele reținute la Tr. Brăileanu ca idei aparținând metaeticii, trebuie să vedem care sunt cerințele pe care aceasta le impune pentru ca ele să fie calificate ca atare.

Metaetica face parte din grupul de discipline reunit sub sintagma metateorie. Și cum metateoria semnifică teoria teoriei, tot astfel și metaetica este teoria teoriei moralei (teoria eticii). Acest statut determină ca metaetica să nu mai aibă de-a face cu onticul etic (realul moral) saturat de mulțimea situațiilor morale elementare, ci să treacă dincolo de el și să se situeze în sfera aerată și formală a limbajului eticii. Mai direct spus, metaetica nu se mai apleacă asupra faptelor și acțiunilor morale, asupra scopurilor și motivelor lor, asupra principiilor care le guvernează, ci are ca preocupare analiza naturii eticii, a limbajului moral, a întregului aparat noțional și conceptual al eticii. Pe scurt, metaetica se axează pe problemele legate de natura conceptelor și judecăților etice. „Problemele de metaetică privesc natura eticii: Ce facem când spunem că o acțiune este morală sau imorală? Descriem obiectiv o acțiune sau ne exprimăm doar sentimentele noastre subiective? Sunt adevărurile etice universale sau relative la o cultură sau alta sau de la un individ la altul? Ce face ca o întrebare sau problemă să fie etică și nu, să zicem, științifică? De ce cineva ar trebui să fie interesat de etică?² Ce este corect moral? Când este o acțiune bună sau rea? Ce valori sau principii ar trebui să adopt? La acestea se adaugă alt set de întrebări (ce este invocat, mai ales, atunci când trebuie decis între universalism etic și relativism moral), cum ar fi: care este natura judecăților și principiilor morale? Sunt ele adevărate sau false, la fel ca judecățile despre lucrurile fizice? Sunt expresia unor emoții? Sunt simple reguli convenționale? Sunt adaptări ale unui grup la condițiile de viață astfel încât să promoveze cooperarea și supraviețuirea în cadrul grupului?”³.

Și dacă întrebările de genul celor enunțate rețin atenția metaeticii, este firesc ca și răspunsurile sistematice date lor să contureze „speranța unor clarificări importante în ceea ce privește semnificația termenilor, judecăților și argumentelor morale” și să se înscrie ca „posibile răspunsuri pe care acestea le pot oferi problemelor esențiale și durabile ale eticii”⁴. Ele vin să ofere o sporită claritate preocupărilor din subdomeniul teoriilor etice (etică descriptivă, etică normativă, etică aplicată ș.a.), în ideea că chiar și acestea nu pot face abstracție *de* și, prin urmare, se învârt în jurul aceleiași naturi a metaeticii.

² Vezi, *Meta-etica și etica normativă*, în <https://polifilosofie.files.wordpress.com> (PDF)

³ *Ibidem*.

⁴ Dan Crăciun, *Pretexte metaetice. Transparența metafizică a limbajului moral*, București, Editura Pro Universitaria, 2012, p. 19–20.

În viziunea celor mai mulți susținători ai metaeticii, se pare că tocmai această mulțime de întrebări, care îi constituie miezul epistemologic, face din ea „un instrument util pentru a spori adâncimea răspunsurilor date interogațiilor durabile și esențiale ale filosofiei morale”⁵. Într-adevăr, astăzi, este abandonată abordarea de până acum că metaetica poate fi concepută ca un „scop în sine” și redusă la un „joc logico-semantic” al slujitorilor ei, fiindu-i precizat un nou sens „în direcția semnificației sale literale: *metaetica* înseamnă acum acel strat sau nivel de reflecție critică asupra eticii descriptive sau normative, menit a stabili cu argumente registrul tematic, metodele și limitele discursului etic asupra vieții și conștiinței morale”⁶.

Deși, se pare, că tentația formalistă încă mai există și mai face prozeliți, opinia că „se poate construi o filosofie a limbajului axiologic și moral care să fie total desprinsă de orice «rătăciri» și «obscurități» metafizice ...”⁷ nu este împărtășită de toată lumea. Dimpotrivă, unii o consideră încă „o iluzie”, căci „oricât de tehnicistă, formalistă, analitică și descriptivistă, filosofia limbajului moral operează tot timpul cu anumite presupoziii de natură ontologică, fără de care însuși conceptul de moralitate ar fi lipsit de consistență”⁸. Și chiar același autor precizează: „Ascunderea sau uitarea acestor presupoziii ontologice nu este decât *aparent* o virtute a metaeticii”⁹ (subl. mea).

O încercare de detașare și de desprindere de existentul moral în direcția unei formalizări¹⁰ o încearcă și Traian Brăileanu. Iată o mostră: vorbind de existența individuală pe care o vede ca „postulatul unei sume stabilite de senzații și reprezentări, iar toate judecățile noastre sunt constatări ale raporturilor, ale schimbărilor ce se petrec în Tot ce este, cari schimbări sunt succesiuni de senzații și reprezentări”¹¹, Brăileanu schematizează astfel:

„Totalitatea (A) ni se prezintă deci ca

$$A / R + S = A / R + S$$

în care suma $R + S$ este invariabilă, reprezentând continuitatea existenței individuale – și se constată a fi atâția indivizi de câte ori se constată o succesiune între R și S , S fiind expresia a Tot ce este, iar R expresia a Tot ce a fost”¹².

⁵ *Ibidem*, p. 10.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, p. 9.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Metaetica este cunoscută și ca filosofia limbajului moral, înăuntrul căreia structura logică a raționamentelor și argumentelor morale, deși, obișnuit, presupune simple forme, care oricând sunt disponibile a primi nu importă ce conținut, însă în vederea asigurării certitudinii, rigoarea impune găsirea unor ipostaze în care forma și conținutul să tindă către o cât mai deplină solidaritate.

¹¹ Traian Brăileanu, *Despre condițiunile conștiinței și cunoștinței. Tratat de filosofie*, 1912, Partea întâia. Fundamentele unei filosofii raționale, în „Revista de filosofie”, LXII, 3, București 2015, p. 351.

¹² *Ibidem*.

Într-o atare abordare, singura cerință metodologică formulată de Brăileanu sună astfel: „noi cerem pentru analiza noastră numai recunoașterea evidenței principiului identității $A = A$, pentru orice conținut al lui A , care zice că, dacă A nu s-a schimbat, atunci a rămas același, identic cu sine, și nici o schimbare nu s-a ivit. Și repetăm, acest postulat al nostru cuprinde alte două postulate, și anume, ca cel ce nu recunoaște evidența acestui principiu să nu discute mai departe cu noi, și ca cel ce recunoaște evidența lui să admită consecințele isvorâte în mod logic”¹³.

Dar să nu anticipăm și să o luăm cu începutul!

Traian Brăileanu postulează existența a două lumi: lumea fenomenelor și lumea transcendentă a forțelor, lumi între care rațiunea s-a străduit să găsească o legătură, însă „lanțul argumentelor rămâne rupt și toate încercările de a făuri o continuitate au fost zadarnice”¹⁴. În ultimă analiză, „prin salturi mortale ale gândirii” filosofii au reușit să depășească situația („să treacă prăpastia ce desparte aceste două lumi”) și să ofere „sistemelor lor aparența unității”¹⁵. Mult mai bine și mai ușor s-au descurcat însă „reprezentanții științelor exacte, cari, mulțumindu-se cu cercetarea și sistematizarea fenomenelor, au negat definitiv puțința de a trece cu mijloacele rațiunii hotarele lumii fenomenale”¹⁶. Consecința imediată a acestei negații este în mod logic „nevalabilitatea oricărei etice întemeiate pe pozițiunea unei lumi transcendente”¹⁷.

În pofida neajunsurilor ei, Traian Brăileanu îi recunoaște filosofiei speculative meritul de a fi „dărâmat clădirea primitivă a metafizicei religioase”, depunând eforturi uriașe pentru a pune în loc „sisteme unitare”. În aceeași chestiune, reprezentanții științelor exacte au fost prodigioși de lucrativi în direcția lipirii (deposedării) omenirii atât de religie, cât și de filosofie, străduindu-se să ofere în schimbul lor „ipoteze cari se schimbă neîncetat, dar și mașini tot mai perfecte”¹⁸. Curente filosofice moderne de renume au intenția de a urca știința „pe tronul religiunii și al filosofiei speculative, afirmând existența forței productive în lumea fenomenelor”¹⁹.

În acest context ideatic, Brăileanu se dovedește interesat de problema raportului (a modului de raportare), dar și a relației dintre filosofie ca „știință primă” cu statut de „unica știință” – ceea ce face ca definiția ei să fie „aceiași ca și a noțiunii științei” –, cu știința ca atare. Prin urmare, este doar „un obicei, izvorât din specializarea ramurilor acestei științe prime, de a numi și ramurile ei știință aparte”, întrucât principiile lor fundamentale sunt luate tot din filosofia pură²⁰. Așa

¹³ Traian Brăileanu, *Despre condițiunile conștiinței și cunoștinței. Tratat de filosofie*, 1912, Partea a treia, Fixarea limitelor cunoștinței, în „Revista de filosofie”, LXII, 5, București 2015, p. 682.

¹⁴ Traian Brăileanu, *Despre condițiunile conștiinței și cunoștinței. Tratat de filosofie*, 1912, Prefață la ediția întâia, 1912, în „Revista de filosofie”, LXII, 3, București 2015, p. 335.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 336.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, p. 337.

se face că „avem astăzi și o mulțime de «științe», cari sunt numai o compilație sistematică de «cunoștințe»”. Iar pentru „a arăta îndreptățirea de a se numi astfel”, acestea „au căutat să se sprijine pe principii universale, filosofice, așa încât nu numai că avem un număr mare de științe, ci și mai multe filosofii, d. e. «filosofia istoriei», «filosofia dreptului» etc.”²¹.

După cum se știe, de la Aristotel încoace, știința ca și filosofia sunt despre universal. Filosofia, mai ales, are ca indicator universalitatea, deoarece ea nu se oprește la „constatarea și descrierea fenomenelor și a relațiilor lor întreolaltă, ci caută să găsească legile care determină esența și acțiunea fenomenelor”²². Așadar, specifică Brăileanu, „semnul caracteristic al unei științe și, deci, al filosofiei este universalitatea principiilor”. Pe temeiul unei asemenea teze, spune el, este eronată împărțirea filosofiei în metafizică, logică, psihologie și etică, pe considerentul că logica, psihologia și etica nu sunt de același ordin (rang) cu metafizica. Este adevărat însă și ceea ce semnaleză el că poziția fiecăreia în raport cu metafizica depinde de sistemul filosofic avut în vedere: la Aristotel, logica și etica sunt subordonate metafizicii, la Platon, metafizica este identică cu etica, la Hegel metafizica este identică cu logica, iar la Schopenhauer, metafizica este identică cu psihologia. Singurul care introduce totuși un amendament este Aristotel care asertează categoric că „metafizica este «prima filosofie», celelalte trei – etica, logica și psihologia – chiar când sunt identice (cu sensul de egale, n. mea) cu metafizica sunt doar «doctrine», adică științe complementare”²³.

Precizarea lui Traian Brăileanu vine să clarifice situația în care logica, psihologia și etica s-au ridicat la rangul înalt pe care-l ocupă în rândul celorlalte discipline, căci, arată el, „Raportul acestor doctrine față de metafizică și posibilitatea identificării metafizice cu una din ele depinde de deslegarea ce se dă problemei dualismului, a deosebirii între subiect și obiect. Îndată ce începe reflexiunea intelectului asupra universului, se naște întrebarea, dacă există legi absolute, obiective, independente de modul apercipiunii subiectului. Este subiectul pentru sine însuși obiect ca și lumea exterioară, sau reprezintă subiectul o treaptă mai înaltă în șirul nexului causal care ne duce spre găsirea cauzei finale, a absolutului?”²⁴.

„Deci, concluzionează Tr. Brăileanu, și etica ce rezultă din diferitele sisteme filosofice speculative nu va fi aceeași”²⁵. Poate de aceea este necesară metaetica pentru a aduce la același numitor (la un numitor comun) aceste „etice rezultate” din sistemele filosofice, ca rațiuni practice ale lor, prin extragerea din fiecare a unei problematici comune ce poate fi supusă, mai apoi, analizei fără raportare la un conținut anume.

²¹ *Ibidem.*

²² *Ibidem.*

²³ *Ibidem.*

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ *Ibidem*, p. 338.

Cred că astfel încearcă și Brăileanu o detașare și o desprindere de nivelul etic în direcția unei metaetici. Numai că, pentru a vedea cât și cum a reușit să facă din ceea ce și-a propus, trebuie să luăm act de cele declarate deschis de către Brăileanu însuși: „Pentru lucrarea de față nu pot reclama o prea mare atenție nici a publicului mare, din cauza formei imperfecte, nici a oamenilor savanți cari, comparându-mă cu uriașii din trecutul și prezentul filosofiei, prea ușor vor găsi că sunt un pigmeu. Lucrarea mea este numai o încercare de a-mi da mie însumi socoteală asupra unor probleme filosofice a căror deslegare dată de alții îmi pare greșită”²⁶. Ba mai mult, într-un episod de exacerbare a vanității spune ritos că „toate problemele metafizice despre care filosofia tradițională pretinde că trebuie să rămână un mister și-au găsit dezlegarea prin analiza noastră”²⁷, ceea ce face ca „studiul de față [să] reprezinte o încercare de a găsi formulele pentru aceste noțiuni, în temeiul analizei vieții proprii și a schimbărilor în lumea obiectivă”²⁸.

A intuit perfect, o dovedesc stângăciile pe care le întâlnim în opul său: construcții lingvistice, stilistice și gramaticale greoaie și pe alocuri inadecvate sintaxei și semanticii limbii române. Iată un exemplu luat la întâmplare: „în acest punct stă marea deosebire între principiile noastre și etica tradițională: acțiunile nu sunt exclusiv reproducțiunea reflexurilor corpului nostru, ci sunt reproducțiunea de reflexuri ale corpurilor în general, clasificate în cunoștința valorii etice, în cunoștința reacțiunii ce produce o acțiune, deci în cunoștința raporturilor între corpuri și a condițiilor pentru existența individuală. Sinteza acestei cunoștințe este recunoașterea dependenței absolute a existenței omului, ca individ, de schimbările ce se petrec în univers, care schimbări constatate și formulate în noțiuni sunt acțiuni ale unei voințe supreme, iar neconstatate și neclasificate sunt reacțiuni subiective ale corpului propriu; iar limitele clasificării ierarhice sunt omul și corpul organic”²⁹. Curat stil hegelian împrumutat (!) din *Logica mare*!³⁰

O primă abordare în termeni metaetici o găsim la Brăileanu referitor la libertatea voinței, ca element determinant în declanșarea și desfășurarea acțiunii morale, în legătură cu care afirmă că „rămâne a se stabili când poate fi vorba de libertate”³¹. În ceea ce-l privește, crede că a găsit soluția în raporturile între senzații

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Traian Brăileanu, *Despre condițiunile conștiinței și cunoștinței. Tratat de filosofie*, 1912, Partea a treia, Fixarea limitelor cunoștinței, în „Revista de filosofie”, LXII, 5, București 2015, p. 684.

²⁸ *Ibidem*, p. 686.

²⁹ Traian Brăileanu, *Despre condițiunile conștiinței și cunoștinței. Tratat de filosofie*, 1912, Partea a patra, Concluziuni etice, în „Revista de filosofie”, LXII, 6, București 2015, p. 808.

³⁰ Încercând să găsesc o explicație, am ajuns la părerea că, întrucât această carte a fost publicată în 1912, deci în intervalul 1909–1914, când ocupa postul de interpret pentru limba germană a legației române la Viena, ori a scris-o în limba germană și apoi a tradus-o, negăsind întotdeauna corespondente potrivite în limba noastră, ori a suferit influențe așa de mari din partea literaturii de specialitate din spațiul german încât s-a contaminat cu stilul greoi al acesteia și a preluat cu mai puțin discernământ.

³¹ Traian Brăileanu, *Despre condițiunile conștiinței și cunoștinței. Tratat de filosofie*, 1912, Partea a patra, Concluziuni etice, în „Revista de filosofie”, LXII, 6, București 2015, p. 801.

și reprezentări, și anume că din analiza acestora ar rezulta că „orice trecere de la un raport de coexistență la altul se face prin trecerea de senzații la reprezentări și invers”. Iar, „«Acțiunea» individului este trecerea unei părți a complexului de reprezentări la grupul senzațiilor, adică postularea priorității reprezentării ca condițiune a urmării senzației”³².

În căutările lui pentru întemeierea acestei teze, se dovedește interesat de ceea ce poate furniza psihologia tradițională despre raporturile amintite, reținând din susținerile acesteia că „«Avem o serie de reprezentări care se succed și una din ele va fi cauza acțiunii. Libertatea voinței stă în faptul că individul alege între reprezentările date și transformă una din ele în acțiune, după bunul plac»”³³. Adepții teoriei determinismului neagă însă cu toată tăria „alegera” și cad la învoială pentru admiterea cel mult a unei „concurențe între reprezentări, dintre care una va avea, în mod necesar, ca urmare acțiunea individului”³⁴. Așadar, ne aflăm în fața a două teorii opuse: una „afirmă, cealaltă neagă puțința alegerii”.

Speranța lui Brăileanu s-ar părea să fie în psihologia rațională, în care el vede pe cea care are posibilitatea de a clarifica dacă aceste două teorii, fie că amândouă au dreptate, fie că amândouă greșesc.

Printr-un șir de exemple (ridicatul mâinii, învârtirea pământului în jurul soarelui, copilul care vrea să prindă flacăra unei lumânări, băgarea mâinii în foc de către Scaevola), el vrea să arate că „Rămâne neatinsă formula: dacă mișcarea a fost dată ca rezultatul unei judecăți, mișcarea a fost voită, deci autonomă”³⁵. Din exemple rezultă că din sfera acțiunilor voite (libere) trebuie excluse cele referitoare la rotirea pământului și la arderea degetelor copilului și reținute ca, într-adevăr, făcând parte din acțiunile voite și deci autonome, cel al ridicării mâinii și cel privind arderea mâinii lui Mucius Scaevola.

Concluzia, cu rol generalizator, dedusă de Brăileanu din cele de mai sus, este că „pentru a stabili, deci, în ce stă libertatea voinței și în care anume cazuri avem de a face cu acțiuni voite, trebuie să constatăm, în fiecare caz, dacă acțiunea este expresia unei judecăți”³⁶. Și singurul mijloc pe care-l putem utiliza în acest scop este comunicarea intelectuală. „Este evident, certifică el, că numai comunicarea intelectuală, dezbinarea subiectului ne îndreptățește a împărți toate schimbările constatate în grupul senzațiilor în acțiuni și reacțiuni; care clasificare izvorăște nemijlocit din noțiunea cauzalității”³⁷, a postularii succesiunii între senzații și reprezentări”³⁸.

³² *Ibidem*, p. 801.

³³ *Ibidem*, p. 802.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ „Noțiunea cauzalității ne spune că orice schimbare în grupul senzațiilor a fost precedată de o schimbare în grupul reprezentărilor, această schimbare în grupul reprezentărilor a fost precedată de o schimbare în grupul senzațiilor etc. (R || S1 || R1 || S2....), sau în general, raporturile între corpuri sunt determinate prin acțiunea forței. Deci, orice mișcare este formularea sau expresiunea judecății: aici e o forță în acțiune” (*Ibidem*, p. 803).

După cum se observă, Brăileanu mută problema libertății morale (a acțiunii voite autonome) din planul etic în planul psihologic al comunicării intersubiective, unde faptele oamenilor apar ca acțiuni și reacțiuni motivate de senzații și reprezentări, din al căror joc de succesiuni el deduce existența sau nu a „mișcării voite”, adică a moralității libere a individului. Căci, precizează el, dacă „orice mișcare este formularea sau expresiunea judecății: aici e o forță în acțiune”, atunci, „în adevăr, cu aceasta, toată cunoștința noastră, începând de abia, ar avea și un sfârșit”³⁹ (momentul T_0 ar fi același cu T_n). Cu alte cuvinte, datorită unei forțe în acțiune, orice acțiune rezultată în urma unei decizii libere și autonome odată cu inițierea ei ar interveni și sfârșitul ei. „Dar, perorează el, noi trebuie să construim întreg universul, totalitatea corpurilor în mișcare, postulând continuitatea senzațiilor în timp sau continuitatea reprezentărilor în spațiu. Și acest lucru e posibil numai dacă schimbările în complexul de senzații sunt o istorisire a schimbărilor paralele în complexul de reprezentări, iar schimbările în complexul de reprezentări sunt o istorisire a schimbărilor paralele în complexul de senzații. Cazul dintâi conține problema voinței; căci gesturile mele, raporturile corpului meu față de celelalte corpuri, cât și, prin analogie, mișcările, acțiunile celorlalți indivizi sunt în fiecare moment istorisirea complexului de reprezentări”⁴⁰.

Brăileanu, într-un limbaj aproape criptic, în orice caz cvasiinteligibil, încearcă să deoaieze mecanismul transmiterii cunoștințelor pe verticala istoriei (de la o generație la alta), dar și pe orizontala ei (de la un grup de indivizi la altul și chiar de la un individ la altul): cunoștințele stocate de oamenii unei generații la un moment dat sunt obținute prin „istorisirea” în cadrul transferului dintre generații prin reprezentări a ceea ce au fost cândva senzații trăite de oamenii acelei generații trecute. Deci există o continuitate a senzațiilor în timp. Senzațiile nu pot fi trăite de alții, dar pot fi istorisite altora și astfel fixate în reprezentări. Reprezentări care, la rândul lor, pot istorisi despre senzațiile care le-au provocat (generat). Desigur, putem înțelege acest mecanism doar dacă acceptăm că aceste cunoștințe îi sunt necesare fiecărui individ, ca și celorlalți cu care se află în relații, pentru a-și motiva acțiunile. Condiția este ca ele să fie însușite de individ și transformate în motive proprii de acțiune liberă și autonomă. Căci iată atenționările lui în acest sens: „Iar complexul de reprezentări, neputând fi altceva decât postularea continuității senzațiilor în timp, mișcarea corpului meu va istorisi senzațiile ce au fost cândva (și sunt acuma reprezentările mele); și numai dacă se constată această concordanță e vorba de mișcări voite, de acțiuni autonome”⁴¹.

Devine ceva mai limpede atunci când explică modul de manifestare al acestui mecanism la nivelul individului. „Deci Eu, individul care judec, îmi

³⁸ Traian Brăileanu, *Despre condițiunile conștiinței și cunoștinței. Tratat de filosofie*, 1912, Partea a patra, Concluziuni etice, în „Revista de filosofie”, LXII, 6, București 2015, p. 803.

³⁹ *Ibidem*, p. 803.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

îmbogățesc cunoștința prin faptul că complexul de reprezentări se schimbă: deci mie mi se istorisește ceva (volumul meu de cunoștințe crește ca urmare a „intrării” a noi reprezentări ce îmi sunt „istorisite” – n. mea). Intrând eu în acțiune, pot reproduce ceea ce mi s-a istorisit, pot reproduce și trebuie să reproduc prin mișcări, gesturi, vorbe reprezentările mele (prin manifestările întreprinse, utilizând cuvântul, gestică etc., eu îmi obiectivez reprezentările îmbogățite prin ceea ce mi s-a istorisit – n. mea). Istorisirea s-a petrecut în complexul reprezentărilor, eu ca corp am rămas stabil și numai prin analogie susțin afectiunea (afectarea – n. mea) simțurilor prin obiectele din afară de mine. Istorisind eu altuia, corpul meu intră în raport cu simțurile celui alt individ, pentru care istorisirea mea se reproduce în complexul său de reprezentări⁴² (în cadrul relațiilor cu altul, prin istorisirea reprezentărilor mele, are loc o afectare a simțurilor aceluia, în final el amplificându-și complexul său de reprezentări – n. mea).

În tot acest ansamblu de elemente – senzații, reprezentări – „intră însă și corpul meu” cu mișcările sale proprii, ca reprezentare, ceea ce determină „o reacțiune, influența unei forțe străine; mișcarea este involuntară, un simplu reflex”⁴³. Ca urmare, mesajul transmis de mine este distorsionat de prezența corpului meu cu gesturile și vorbele rostite care pentru celălalt produce „o senzație care nu istorisește reprezentările mele, ci numai raportul între corpul meu și celelalte corpuri, jocul de forțe între părțile materiei, și este pentru mine o reacțiune, nu a mea, ci a corpului meu, dat ca obiect ca și alte corpuri din afară de mine”⁴⁴.

Din cele arătate rezultă, după spusa lui Traian Brăileanu, că „Eu nu pot istorisi (reproduce) altceva decât cele ce mi s-au istorisit mie și rămâne ca, în fiecare caz special, istorisirea mea să fie corectată printr-o «reacțiune nouă» din partea celorlalte corpuri sau ca ea să corecteze altă istorisire «producând» reacțiuni noi”⁴⁵. În felul acesta, asertează el, „comunicarea intelectuală, prin vorbire mai ales, a înlesnit omului să câștige noțiuni generale, cunoștințe asupra raporturilor între corpuri, între indivizi, așa încât dânsul (omul – n. mea) cunoaște reacțiunile ce pot produce voința proprie fără a trebui să facă experiențe pentru fiecare caz în parte”⁴⁶.

În concluzie, la Traian Brăileanu, „libertatea voinței stă deci în reproducerea autonomă, în istorisirea (prin fapte sau vorbe care, în acest înțeles, sunt fapte) a cunoștințelor câștigate. Orice acțiune voită, pentru sine, e liberă, deoarece în adevăr din cunoștința mea câștigată asupra raporturilor între corpuri pot istorisi ce voiesc”⁴⁷.

După cum este știut, alături de alegere, o dimensiune esențială a libertății este *responsabilitatea*. Un astfel de lucru nu putea să-i scape filosofului bucovinean,

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 804.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

care afirmă cu convingere că „din libertatea voinței, în fiecare caz special de acțiune, rezultă bineînțeles responsabilitatea”, explicând în detaliu că „și urmările faptei mele, reacțiunea ce va produce în alte subiecte, intră în sfera cunoștinței mele”⁴⁸. Presupunând că lucrurile nu se desfășoară după tipicul normal și „această reacțiune nu ne-a fost cunoscută, în felul cum se manifestează după fapta mea [dar chiar și atunci nu-și va pierde în niciun fel semnificația, ci] ea va constitui pentru faptele viitoare o îmbogățire a cunoștinței, o directivă pentru manifestarea voinței într-un caz analog”⁴⁹.

Astfel, readucând într-un fel problema pe terenul eticii, el arată că pentru raporturile între oameni se nasc principiile etice care au tocmai rostul de a da „directive pentru manifestarea voinței noastre, arătându-ne reacțiunile ce se produc prin ea – pentru noi înșine și pentru ceilalți indivizi”⁵⁰.

Tot în termenii metaeticii se străduiește Tr. Brăileanu să înfățișeze și *noțiunile de Bine și Rău*, de vreme ce el le deduce din conceperea voinței libere ca principiu absolut al eticii.

Valorificând cele stabilite cu privire la libertatea voinței, el pornește de la supoziția că „dacă schimbările se petrec în complexul de reprezentări, Eu individul, se poate zice, sunt spectator în fața celor ce se petrec în lume, în fața raporturilor între corpuri (inclusive (sic!) corpul meu), și înregistrez cele petrecute pentru a le putea istorisi, intrând astfel voința mea în acțiune”⁵¹. Mai clar spus, individul, ca urmare a schimbărilor care au loc în ansamblul de reprezentări, poate lua act ca spectator pasiv, de toate care se petrec în lume, de raporturile dintre semeni (în care se integrează și el), dar în momentul înregistrării lor în vederea unei eventuale comunicări, voința lui intrând în acțiune, el devine participant activ la schimbările complexului de reprezentări.

Or, precizează Brăileanu, „etica se ocupă de anumite schimbări care, date în grupul reprezentărilor, sunt reacțiuni ale corpului meu, date în grupul senzațiilor, sunt acțiuni ale voinței mele”⁵². Cu alte cuvinte, este adevărat că etica se ocupă cu schimbări, dar nu cu toate, ci doar cu acelea care se disociază astfel: dacă sunt incluse în sfera reprezentărilor, atunci apar ca reacțiuni ale corpului; dacă aparțin de grupul senzațiilor, atunci se califică ca acțiuni ale voinței.

După cum se vede, pentru a desluși conținutul celor două noțiuni – Binele și Răul –, Brăileanu apelează la două noțiuni care se contracarează și „se limitează reciproc – acțiunea și reacțiunea –, întrucât toată acțiunea este începutul sau terminarea unei reacțiuni și orice reacțiune este începutul sau terminarea unei acțiuni”⁵³. Rolul și funcția lor sunt diferite: reacțiunea ca continuitate este anularea

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*, p. 805.

vieții, adică moartea; acțiunea ca continuitate este viața eternă, de unde urmează că orice reacțiune, care împiedică acțiunea constituie o negațiune a vieții, a libertății voinței, a existenței individuale, și că orice acțiune care înlătură reacțiunea este afirmațiunea vieții, a existenței individului”⁵⁴.

Având în vedere cele de mai înainte, Brăileanu indică ce cale trebuie urmată și ce este de făcut: „Viața, afirmațiunea voinței autonome, stă deci în producțiunea acelor acțiuni (sau reproducțiunea de reacțiuni) care împiedică reacțiunile «primejdiioase», reacțiunile care amenință să devină continuitate”⁵⁵ și, ca urmare, ele trebuie stimulate.

În clasificarea de mai sus, Brăileanu găsește originea noțiunilor fundamentale ale eticii – binele și răul –, căci, motivează el, „din această clasificare isvorăște noțiunea binelui și a răului, întrucât orice reacțiune care favorizează acțiunea este bună, iar reacțiunea care împiedică acțiunea este rea. Se poate în mod unanim accepta, conchide Brăileanu, că „fiind acțiunea unui individ o reacțiune pentru alt individ, acțiunea, în general, va fi bună dacă nu e îndreptată spre nimicirea «individualității» și orice acțiune va fi rea, dacă tinde spre continuitatea reacțiunilor în complexul altui Subiect”⁵⁶.

Problema binelui și a răului etic se pune începând cu momentul când avem o cunoștință prin experiență care deschide câmp liber acțiunilor voite. În absența acesteia nu se poate face deosebirea Binelui și a Răului etic, ele fiind echivalente în înțeles obiectiv. „Dar Binele și Răul etic sunt, înainte de intervenirea rațiunii, date ca reacțiune bună sau rea pentru corpul propriu, reacțiune care urmează inevitabil unei acțiuni bune sau rele care privește o individualitate străină”⁵⁷. Acțiunile rele în ansamblul lor configurează (structurează) noțiunea Răului etic, deoarece ele afirmă și întăresc Răul obiectiv, iar acțiunile bune (altruiste) conturează Binele obiectiv și tind să-l apropie de idealul Binelui etic.

Probleme interesante ridică perspectiva metaetică încercată de Traian Brăileanu asupra noțiunilor de *Egoism* și *Altruism*, datorită faptului că referențialul fiecăreia îl constituie o atitudine bine definită și conturată în planul etic., funcție de Bine și Rău. De aceea, „vom zice, odată cu Brăileanu: toate reacțiunile sunt egoiste, iar toate acțiunile sunt altruiste, deoarece toate reacțiunile sunt dictate în mod exclusiv de instinctul de conservare a individualității proprii, pe când acțiunea voită (liberă) privește raporturile între indivizi în general”⁵⁸. De aici derivă o aserțiune cu alură paradoxală: „Egoismul manifestat ca reacțiune n-are nici o valoare etică, precum, în înțeles obiectiv, nu are nici altruismul manifestat prin acțiuni”. Explicația consistă în următoarele: „Ca fapta unui individ să fie bună, în înțeles etic, ea trebuie să fie altruism

⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵ *Ibidem.*

⁵⁶ *Ibidem.*

⁵⁷ *Ibidem*, p. 809.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 805.

manifestat ca reacțiune, iar ca să fie rea ea trebuie să fie egoism manifestat prin acțiune”⁵⁹.

Convingerea de la care nu abdică („menținem această afirmațiune”, spune Brăileanu) este „că toate reacțiunile sunt egoiste” și „că toate acțiunile sunt altruiste”, ceea ce face ca valoarea etică a faptelor să izvorască tocmai „din împăcarea acestei contradicții care e dată în temeiul dezbinării Eului într-o multiplicitate de Euri”⁶⁰. Împăcarea e posibilă, spune Brăileanu, și atunci Binele și Răul dobândesc o valoare etică netăgăduită, „deoarece aceste noțiuni isvoresc din evidența multiplicității Subiectelor, a identității conștiinței pentru toate Subiectele”⁶¹. De aceea, el aprecia drept confuză etica tradițională care, pe de o parte, pedalând pe voința liberă, a izgonit cu desăvârșire reacțiunile din etică și, pe de alta, acceptând un determinism absolut, a demonstrat că acțiunile nu au nicio valoare etică.

În ultimă analiză, totul depinde de *calificarea* (în exprimarea lui: clasificarea) *etică* – ca etice sau nu – a acțiunilor și a reacțiunilor. De pildă, spune Brăileanu, „clasificarea reacțiunilor în bune și rele s-a putut face numai cu privire la individualitatea proprie și nu este o clasificare etică, precum nici clasificarea acțiunilor în bune și rele nu se referă la valoarea lor etică”. Chiar și Binele, și Răul sunt în viziunea lui „noțiuni care, în general, privesc raportul tuturor corpurilor, considerând că atracțiunea și repulsiunea se manifestă totdeauna în același fel: orice mișcare este apropierea sau depărtarea unui corp de altul”⁶², ceea ce indică lipsa oricărei legături cu domeniul eticii, în sensul unei indiferențe față de etică.

Or, etica „cere în mod exclusiv stabilirea și clasificarea raporturilor între ființele înzestrate cu «voință», care pot, deci, reproduce reacțiunile prin acțiuni voite, ale căror reacțiuni față de celelalte corpuri sunt formule de judecăți, expresii ale «noțiunilor etice». Căci voința nu este altceva decât identificarea individului care judecă cu complexul său de reprezentări și postularea precedenței schimbării în complexul de reprezentări față de schimbarea în grupul senzațiilor, care schimbare este acțiunea sa voită. Iar admiterea voinței ca fiind cauză eficientă a acțiunii se sprijină numai pe comunicarea intelectuală, pe evidența identității complexului de reprezentări a tuturor Subiectelor”⁶³.

Urmează ca în raport de statutul „Eului care voește” (dacă e în raport cu sine însuși sau dacă e în raport cu altul) să vedem care sunt consecințele acțiunii sau reacțiunii în manifestările lui: altruism sau egoism.

Astfel, când avem de-a face cu individul ca individualitate („dacă privesc persoana proprie”), acțiunile sunt totdeauna altruiste, datorită faptului „că acțiunea ca eflux (efluviu – n. mea) al voinței este totdeauna altruistă”⁶⁴.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 805–806.

⁶¹ *Ibidem*, p. 806.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 806.

„Tot în temeiul acestor principii se poate demonstra, se angajează Brăileanu, că reacțiunile sunt egoiste, chiar dacă privesc o persoană străină”. În acest sens, el dă două exemple: a) unul care nu știe să înoate sare în apă pentru a-l salva pe altul de la înec, o face din egoism, deși „etica zice: omul care a sărit în apă a săvârșit o faptă adevărat bună în sens etic, el este om bun, iar fapta sa reprezintă tipul altruismului etic”; b) unul care îl omoară pe altul pentru a-l prăda săvârșește desigur o faptă rea; întrucât a voit răul altuia, el este egoist, în sens etic.

Această demonstrație îi înlesnește lui Traian Brăileanu o definiție a Altruismului și Egoismului, prin reacțiune și acțiune, corelată cu Binele și Răul, după cum urmează: „Altruismul ca expresie a Binelui etic este reacțiune pură, iar egoismul ca expresie a Răului etic este acțiune. Indiferent este în înțeles etic: altruismul ca acțiune și egoismul ca reacțiune”⁶⁵.

De aici vine cu precizarea că „acele fapte sunt bune în înțeles etic, care au ca scop conservarea individualității străine, fără considerațiunea și fără cunoașterea urmărilor (reacțiunilor) eventual rele pentru persoana făptuitorului, iar acele fapte sunt rele care au de scop conservarea individualității proprii prin dăunarea prevăzută și știută a unei individualități străine; faptele de categoria întâia constituiesc altruismul etic, faptele din urmă, egoismul etic”⁶⁶.

„În mod schematic putem înfățișa această clasificare în următorul mod” (*A se vedea schema de la p. 807*):

Pe scurt, el redă specificul altruismului și al egoismului, prin nota caracteristică fiecăruia: a altruismului fiind *lipsa desăvârșită* a interesului propriu (a instinctului de conservare) și a egoismului fiind *accentuarea extremă* a interesului propriu (a instinctului de conservare). În perspectiva unei astfel de concluzii, „viața noastră este o luptă continuă între instinctul de conservare, care cere imperios continuitatea Eului empiric, și între rațiune care limitează conștiința individului prin moarte”, iar sarcina eticii este aceea de a descoperi „principiul care împacă conflictul între instinctul de conservare și rațiune”⁶⁷.

Pentru a nu lăsa loc unei analize incomplete a conștiinței noastre care să dea naștere unor speculații care să ajungă la a susține fie relativitatea absolută a noțiunilor etice, fie dogmatismul în etică, Brăileanu reia teza de la care a pornit că „noțiunile etice sunt, ca toate noțiunile noastre, raporturi de coexistență între elemente, postulându-se un raport de succesiune între reprezentările și senzațiile date, adică Subiectul sau istorisește, sau învață: el istorisește prin acțiuni, ceea ce a câștigat ca cunoștință prin reacțiunile care sunt acțiunile altor indivizi”⁶⁸. Concluzia trasă i se pare îndreptățită, căci prin ea își justifică ipoteza că „Un sistem complet de etică, sprijinit pe principiile atătate, va putea lesne descrie și clasifica toate

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 807.

⁶⁷ Traian Brăileanu, *Despre condițiunile conștiinței și cunoștinței. Tratat de filosofie*, 1912, Partea a treia, Fixarea limitelor cunoștinței, în „Revista de filosofie”, LXII, 5, București 2015, p. 686.

⁶⁸ *Ibidem*.

raporturile etice posibile”⁶⁹. Tot în manieră concludivă el evocă argumentația întreprinsă mai înainte pentru a dovedi „că putem ajunge la cunoștința a ceea ce este bine și ce este rău, cunoștință ce derivă din convingerea că existența noastră ca indivizi este condiționată de existența celorlalți indivizi în toate manifestațiunile lor”⁷⁰. Aceasta înseamnă că, în condițiile unei maxime protejări a individualității noastre din partea altei individualități, care s-ar jertfi în folosul nostru, iar ca răspuns noi am pune în joc personalitatea noastră pentru salvarea altui individ, individualitatea noastră este doar „o concesie făcută din partea celorlalte corpuri”. În general, conchide Brăileanu, existența individualităților este „rezultatul jertfirii reciproce”, ca urmare a interferării indivizilor.

Traian Brăileanu preliminară că în societate, unde există o rețea densă și complexă de „raporturi între corpuri”, respectiv – din punct de vedere etic –, „cunoștința raporturilor dintre indivizi”, se întâlnesc două tipuri de ipostaze ale existenței individului: 1) *acțiunea bună în înțeles etic dinspre individ către ceilalți*, în sensul că „oricând piere un individ sau suferă o pagubă, aceasta se întâmplă în folosul altor indivizi. Acest bine, adus de un individ altor indivizi, este binele în sens absolut, este achitarea unei datorii contractate la naștere”⁷¹. Ceea ce înseamnă că Tr. Brăileanu are convingerea că altruismul îl avem încă de la naștere⁷²; că încă de atunci suntem inoculați cu o propensiune către un bine absolut ce ar consta în acțiuni în folosul altor indivizi; 2) *reacțiunea rea în înțeles etic dinspre ceilalți către individ*, căci, spune el, „Totodată însă, existența unui individ, în cursul manifestațiunilor sale, trezește o serie neîntreruptă de reacțiuni sau în folosul, sau în detrimentul său, din partea altor indivizi; orice reacțiune de felul acesta este rea în înțeles etic, dacă o constatăm a fi emanația unei voințe, deci o acțiune a unui individ care ne păgubește pentru a-și asigura un folos”⁷³.

Rezultă că în perimetrul eticii individuale, „acțiunile noastre bune vor respecta individualitatea, inclusiv (sic!) a noastră proprie, și vor năzui să se apropie de idealul Binelui, jertfind în mod conștient individualitatea proprie (corpul) pentru salvarea unei individualități străine”⁷⁴.

Astfel ajunge Brăileanu să vorbească de caracter. În viziunea lui, „caracterul omului stă într-o reacțiune (sic!) anumită a corpului său în continuitatea raporturilor cu celelalte corpuri”. Opinez că aici ieșirea din obscuritatea enunțului ar putea fi ceea ce el a adăugat, și anume: „caracterul nu este altceva decât rezistență sau cedare; limitele sunt brutalitatea și abnegațiunea de sine”⁷⁵. Atât „acțiunile, care sunt

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*, p. 808.

⁷² „Întâia istorisire ce-i vine omului la cunoștință este îngrijirea mamei, este altruismul curat manifestat ca reacțiune, ca iubire dezinteresată și, în nuanțele ei, mergând până la jertfirea vieții proprii” (*Ibidem*, p. 809).

⁷³ *Ibidem*, p. 808.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*.

reproducerea” (cui? a ce?, o fi vorba de „reproducțiunea de reflexuri ale corpurilor în general”?! – n. mea), cât și „formularea reacțiilor prin judecată, se mișcă în aceste limite”. „Ele însă nu sunt condiționate numai de caracter, ci în primul rând de cunoștința raporturilor între corpuri, în privința etică, deci, de cunoștința raporturilor între indivizi”⁷⁶.

De aici se pare că lucrurile încep să curgă ceva mai logic și mai articulat înspre configurarea unei etici individuale în care rolul principal îl are educația. Căci, argumentează el, „Din faptul că acțiunile noastre voite sunt independente de caracterul nostru, sunt libere, și că, pentru fiecare acțiune, avem responsabilitatea morală-civică, rezultă că rolul principal în etica individuală îl are educația, care în demonstrațiunea prin fapte și vorbe (care în fond sunt numai o clasificare sau numiri de acțiuni diferite), că fapta voită a omului trebuie să fie expresia cunoștinței sale despre condiționarea reciprocă a existențelor individuale”⁷⁷.

Odată cu dezvoltarea naturală a individului pe treptele biopsihice firești (care diferă de la un individ la altul, după constituția sa fizică, după educația parentală, după mediul de trai), are loc și o desăvârșire a statornicirii deosebirii între corpul propriu și corpul celorlalți, ceea ce determină și o dezvoltare a cunoștinței raționale a „raporturilor corpului său mișcat de voința sa, față de celelalte corpuri mișcate de alte «voințe»”. „Paralel cu această dezvoltare «naturală» trebuie să meargă educația care devine acum «instrucțiune», pentru a-i înlesni copilului (individului în evoluția lui bio-psihică firească – n. mea) înțelegerea și formularea de noțiuni generale asupra raporturilor între corpuri (asupra relațiilor cu ceilalți semeni – n. mea) și a-l face să poată clasifica acțiunile sale în conformitate cu principiile etice”⁷⁸. Educația la modul ideal presupune ca factorii angrenați – educatorii: părinți, școală, biserică – să lucreze călăuziți de aceleași principii adevărate, pentru a limita sau chiar anihila răutatea și brutalitatea, ca rezultat al unei educații greșite, izvorâtă fie din ignoranță, fie dintr-o cultură insuficientă sau inferioritate intelectuală⁷⁹. Căci, la urma urmei, existența individuală este rezultatul echilibrului între reacțiunile bune și rele, între egoismul și altruismul extrem și orice tulburare a acestui echilibru o periclitează, pe motiv că „orice reacțiune dată ca continuitate nimicește individualitatea”⁸⁰. Judecățile etice au rostul de a menține echilibrul, întrucât ele sunt acelea care privesc raporturile dintre oameni și redau cu fidelitate constatarea schimbărilor ce se petrec, reclamând continuitatea lor. Este evident, susține Brăileanu, „că echilibrul e amenințat prin acțiunile rele, datorate unei voințe ce sprijinește răul obiectiv (reacțiunile rele), deci negațiunea dreptului de existență a individualităților multiple. Aceste acțiuni constituiesc, în totalitatea lor, noțiunea

⁷⁶ *Ibidem.*

⁷⁷ *Ibidem.*

⁷⁸ *Ibidem*, p. 809.

⁷⁹ *Ibidem.*

⁸⁰ *Ibidem.*

Răului etic, deoarece ele afirmă și întăresc Răul obiectiv”⁸¹. În vederea restabilirii echilibrului și garantarea existenței (fie individuale, fie a multiplicității indivizilor) intervin: pe de o parte, acțiunile bune, care în înțeles etic – deci altruiste, sunt contrabalansate prin instinctul de conservare al individului, astfel încât existența persoanei proprii este garantată, pe de altă parte, acțiunile rele, care în înțeles etic – deci egoiste, sunt contrabalansate de reacțiunile bune, în înțeles etic – deci de reacțiunile altruiste, astfel încât existența multiplicității indivizilor este asigurată. „Aceste din urmă reacțiuni sunt reprezentate în mod tipic prin noțiunea «instinctului de conservare a speciei»”⁸².

Concluzia dedusă de Brăileanu îi servește ca porțiță de trecere din sfera eticii individuale în aceea a eticii sociale, deoarece, după cum subliniază el, „rezultă, în mod logic și necesar, că sprijinirea instinctului de conservare a speciei, care este tipul Binelui etic, prin acțiunile bune isvorâte din cunoștința și cultura progresată (progresistă?!; înaintată?!; acumulată?! – n. mea) a indivizilor, lărgeste sfera Binelui etic și apropie acțiunile bune – care în privința etică sunt indiferente – de Binele etic. Cu privire la raporturile între oameni, idealul culturii este «omenirea dată ca specie», deci când fiecare om garantează în mod involuntar (dezinteresat – n. mea), cu jertfa propriei vieți, existența oricărui alt individ. În acest caz, acțiunile bune sunt cuprinse cu totul în *B i n e l e e t i c*, a cărui intensitate ar exclude acțiunile rele, egoismul extrem. Tendința excluderii acțiunilor rele și a apropierei acțiunilor bune de idealul etic constituie ceea ce numim «progres cultural», care este principiul fundamental al eticii sociale”⁸³. Căci, el însuși face precizarea că „idealul eticii sociale va fi generalizarea idealului eticii individuale”, explicând că „dacă toți indivizii ar atinge maximul culturii, fiind în acest stadiu acțiunile lor identice cu abnegațiunea în sine, cu altruismul etic, idealul eticii sociale ar fi atins. Răul ar dispărea din lume”⁸⁴.

În finalul lucrării sale, Traian Brăileanu stabilește „pentru etică trei adevăruri fundamentale rezultate ca concluziuni logice evidente”⁸⁵:

„1. Dacă principiul metafizic absolut (cauza supremă productivă) este etic-indiferent, Binele și Răul rămân a fi valori coordonate și etic-indiferente. Atât acțiunile cât și reacțiunile sunt bune sau rele numai subiectiv – și atât voința bună cât și voința rea, ambele deopotrivă, pot forma baza unei etice universale”. În acest prim caz, „voința este determinată în mod absolut”;

„2. Dacă principiul absolut este în privința etică determinat în mod unilateral, d.e. bun, manifestațiunile sale trebuie să fie conforme, deci bune, iar Răul ar rezulta sau din necunoașterea binelui (școala socratică), sau a fost creat de cauza productivă

⁸¹ *Ibidem*, p. 810.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 811.

⁸⁵ A se vedea pp. 816–817.

pentru a înlesni cunoașterea Binelui, pentru a se putea manifesta ca «Bine știut» (religia – nu etica – creștină)». În acest al doilea caz, „voința este determinată spre Bine în mod treptat prin cunoștință”;

„3. Dacă principiul absolut este dualist, adică și bun, și rău, o parte din manifestațiunile sale sunt etic-bune, iar altă parte etic-rele”. În acest ultim caz, „voința este anulată, omul devenind unealtă oarbă a puterilor concurente, de unde se impune ca principiul etic indiferența totală, renunțarea la orice acțiune voită”.

Prin avansarea acestor trei ipoteze cu privire la posibilitatea întemeierii unui sistem de etică bazat pe un principiu absolut generat de o cauză eficientă și condiționat de o stare a voinței (bună, rea; determinată, determinată parțial etc.), Traian Brăileanu este convins de faptul că a produs dovada „că nici un sistem metafizic întemeiat pe un principiu absolut, transcendent sau imanent, nu poate forma platforma pentru o etică individuală sau, prin generalizarea acesteia, o etică socială universală⁸⁶. Dar nici măcar științele exacte experimentale nu ar avea mai mult succes, pentru că, spune el, „dacă se mărginesc a constata în amănunte cauzalitatea în lumea fenomenală, trebuie să propovăduiască sau un egoism extrem, sau un utilitarism searbăd⁸⁷, nicidecum o etică validă universal, fie individuală, fie socială.

Deși în lupta contra „reacțiunii”, științele exacte trebuie, după cum solicita el, „să se reazime pe adevărata filosofie care singură este în stare a opune credințelor deșarte și superstițiunii, *argumente și dovezi*, stabilind astfel un echilibru între credință și rațiune”, etica, care nu este chiar o știință exactă, poate să beneficieze și ea de argumentele și dovezile produse și oferite de adevărata filosofie a cărei direcție critică este promovată și susținută, în opinia lui Brăileanu, de Richard Avenarius, Ernst Mach și Richard Wahle⁸⁸. „Se va putea găsi în analizele acestora (dar nu numai în ale acestora, ci și în ale lui Berkeley, Hume și ale sensualiștilor francezi) o asemănare oareșcare cu analiza noastră. Marea deosebire stă în faptul că toate analizele de până acum iau ca bază porțiunea «realității» căreia îi este opusă ca o icoană ștersă nerealitatea «datelor secundare». Această clasificare, inexplicabilă pentru teorii cari se întemeiază pe date, se pare a fi fără importanță⁸⁹ (deși ea este aceea care a provocat dificultăți în „demonstrarea nevalabilității «solipsismului»”, precizează el).

Traian Brăileanu încheie partea *Tratatului său de filosofie* destinată eticii, în care, iată, găsim și încercări de metaetică, cu o idee ce se dorește a fi confirmarea ipotezei formulate la început, și anume că cercetarea formării noțiunilor dă la

⁸⁶ *Ibidem*, p. 817.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ Traian Brăileanu, *Despre condițiunile conștiinței și cunoștinței. Tratat de filosofie*, 1912, Partea a doua, Observațiuni critice la filosofia tradițională, în „Revista de filosofie”, LXII, 4, București 2015, p. 560–561.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 561.

iveală faptul că și „noțiunile etice depind de aceleași condițiuni ca și noțiunile spațiului, timpului și toate categoriile” și că tot atât de evident este și faptul că „judecățile etice rezultate din aceste noțiuni se referă la principiul identității”⁹⁰. Acestui principiu, completat cu raporturile de coexistență și de succesiune între senzații și reprezentări, îi conferă Brăileanu rolul esențial în debutul, dar și în finalizarea cunoștinței și conștiinței omenești. În exprimarea lui ritoasă: „Anularea și pozițiunea principiului identității, raportul de coexistență între senzații și reprezentări și postularea raportului de succesiune sunt începutul și sfârșitul cunoștinței și conștiinței noastre”⁹¹.

Expunând toate acestea, prin stabilirea condițiilor și schițarea judecăților noastre, el are convingerea și satisfacția că „am câștigat o bază pentru încercarea dezlegării celei mai importante probleme filosofice, în primul rând a problemelor metafizice și etice”⁹² (subl. mea). Și, cu aceeași plăcere, Brăileanu vestește că „Lucrarea de față (a lui – n. mea) își va fi împlinit scopul, dacă prin acest crâmpeiu cetitorul își va putea reconstrui o parte din adevăr, prin fixarea limitelor peste cari gândirea noastră nu poate trece. În aceste limite, însă e dată bogăția vieții, frumusețea naturii și puterea omului de a reproduce în știință și mai ales în artele frumoase ceea ce a fost în stare să prindă din istorisirea cauzei productive”⁹³.

Addenda

Din dorința ca materialul de față să fie înțeles în semnificația dată conceptelor și ideilor de însuși Traian Brăileanu, pentru clarificarea unor probleme de etică și, îndrăznesc eu să prezum, și a unora de metaetică, propun cititorului să accepte o *Legenda*, asemănătoare aceleia care însoțește și se află în dreapta sus a oricărei hărți, în care este prezentată semnificația fiecărui element utilizat la întocmirea ei.

Principiul identității

„Formula generală pentru principiul identității este $A = A$ – pentru orice conținut al lui A; și, cu referire la orice conținut al lui A, formula $A = A$ zice: A este identic cu sine, sau: în A nu s-a petrecut nici o schimbare” (Partea întâia: „Fundamentele unei filosofii raționale”).

În temeiul dreptului de a substitui pentru A un conținut oarecare determinat, procedând la a substitui pentru A: „*Tot ce este*, principiul identității trebuie să se dovedească a fi valabil pentru *Tot ce este*” („Revista de filosofie”, 3, 2015, p. 339).

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Traian Brăileanu, *Despre condițiunile conștiinței și cunoștinței. Tratat de filosofie*, 1912, Partea întâia Fundamentele unei filosofii raționale, în „Revista de filosofie”, LXII, 3, București 2015, p. 365.

⁹³ *Ibidem*, p. 363.

Elemente

„Produsele terminate ale unei cauze necunoscute le numim elemente. Elementele sunt singura realitate, pe care o putem constata, sunt expresia nemijlocită a cauzei productive.

Prin diferențierea elementelor în senzații și reprezentări e dată posibilitatea terminării producției continue prin judecată, deci constatării elementelor în două dimensiuni. Iar orice terminare anulând producția, trecerea de la o judecată la alta sau constatarea continuității producției e posibilă numai prin continuitatea construcției dimensiunii a treia, prin persistența oricărui produs ca existență.

Elementele sunt sau senzații, sau reprezentări, iar fiind senzații, Eu care judec spun ce sunt elementele, cari în acest caz sunt reprezentările mele, iar elementele fiind reprezentări, alt individ spune ce sunt ele, cari sunt în acest caz senzațiile mele.

Prin urmare pot zice: elementele sunt *sau* reprezentări, *sau* senzații – și mai mult nimic, precum și Eu sunt sau reprezentare, sau senzație” („Revista de filosofie”, 3, 2015, p. 356).

Elementele nu sunt în conștiința noastră, nu sunt în spațiu, nu sunt în timp. Dar ele se constată a fi senzații în spațiu și reprezentări în timp și ca senzații și reprezentări ele constituie conținutul conștiinței noastre („Revista de filosofie”, 5, 2015, p. 664).

Cuvintele de senzație și reprezentare

„Cuvintele de «senzație» și «reprezentare» nu spun nimic și nici nu ne dau dreptul de a pune din capul locului senzațiile ca realitate și reprezentările ca nerealitate” („Revista de filosofie”, 5, 2015, p. 666)

„Noi putem da analiza completă a datelor, sprijinindu-ne pe principiul identității, care însuși isvorăște din raportul între date. Diferențierea elementelor în senzații și reprezentări este raportul fundamental pentru cunoștința noastră. Acest raport este identic cu judecata conținută în principiul identității” („Revista de filosofie”, 5, 2015, p. 665).

Deci:

Orice element constatat ca senzație sau reprezentare, fiind senzație este expresia unei reprezentări, iar ca reprezentare este expresia unei senzații („Revista de filosofie”, 3, 2015, p. 363).

Eul

„Și pot zice: Eu sunt o sumă de senzații (sau reprezentări) cari se succed – dându-mi noțiunea timpului, terminat prin fiecare senzație (sau reprezentare), care terminare îmi dă noțiunea dimensiunii a doua, a spațiului” („Revista de filosofie”, 3, 2015, p. 343).

„Știința Eului despre totalitate este o serie de constatări a schimbărilor în totalitate, date ca succesiune de senzații și reprezentări cu cari se identifică Eul” („Revista de filosofie”, 3, 2015, p. 346).

„«Eul» este dimensiunea a treia care se separă de Univers și se identifică cu o sumă stabilă de reprezentări și senzații; schimbările în această sumă fiind date ca continuitate, ele nu pot fi constatate de Eul însuși, care poate constata numai schimbările ce se petrec în afară – în spațiul cu trei dimensiuni” („Revista de filosofie”, 3, 2015, p. 347).

„Constatănd Eu ce este, ceea ce este devine reprezentarea mea, este istorisirea efectelor unei cauze afară de mine și, identificându-mă cu aceste efecte, mă produc pe mine ca senzație; și ceea ce sunt Eu ca senzație, pentru cauza care m'a produs pe mine ca

reprezentare, va fi istorisirea reprezentărilor mele. Prin acest fapt este dată posibilitatea unei comunicări între corpuri, între indivizi; Eu pot «spune» ceea ce gândesc, precum și toate ce sunt îmi pot comunica mie ce «gândesc»” („Revista de filosofie”, 3, 2015, p. 350).

Deci:

Eul este suma postulată a elementelor diferențiate, care sumă nu se poate forma, deoarece un element nu poate fi dat și ca senzație, și ca reprezentare, ci numai *sau* ca senzație, *sau* ca reprezentare.

Sunt atâtea *Euri* câți indivizi există.

Eul este opozabil lumii din afară.

Corpul

„În viața de toate zilele, în realitatea noastră, produsele terminate, deci perceptibile prin intuiție sunt calitățile în două dimensiuni, prin a căror mișcare și separațiune continuă de olaltă se naște «noțiunea corpului»” („Revista de filosofie”, 3, 2015, p. 354).

Punctul unde încetează libertatea noastră și noi înșine și suntem aruncați în curgerea neîntreruptă al producțiunii continue „este fixat prin noțiunea corpului. Noi nu putem ști și nu putem spune *ce este corpul*. Dar constatând că există, zicem că este sau senzație sau reprezentare..., adică prin faptul că orice corp este pentru sine senzație, care senzație pentru alt corp este reprezentare” („Revista de filosofie”, 5, 2015, p. 659).

„Prin urmare, corpul este numai o noțiune abstractă de limită în sus cum punctul noțiunea de limită în jos” („Revista de filosofie”, 4, 2015, p. 552).

„...corpul este efectul real al cauzei productive, având posibilitatea de a constata corpul ca senzație sau reprezentare, fără a pretinde o știință a corpului, deci a efectului real care ar spune ce este cauza” („Revista de filosofie”, 5, 2015, p. 659).

„Corpul ar deveni («în urma posibilității înlocuirii unui corp prin altul»), în înțelesul nostru, «calitate simplă», prin urmare, având posibilitatea să construiesc dimensiunea patra, evoluțiunea istorică ar deveni pentru mine «intuiție»” („Revista de filosofie”, 3, 2015, p. 354).

Deci:

Corpul este un raport stabil între elemente

Există corpul meu și celelalte corpuri ca elemente stabile și identice cu sine.

Voința

„Noțiunea voinței cuprinde doar o serie de succesiuni între reprezentări și senzații, o serie de judecăți cari sunt expresia unei noțiuni cu totul deosebite de noțiunea forței” („Revista de filosofie”, 3, 2015, p. 365).

Deci:

Voința e forță

Voința, ca motor al mișcării autonome, este acea senzație necunoscută.

Forța

„Toate sistemele filosofice ne spun «ce nu este forța», însă nicăieri nu găsim pentru ceea ce este forța altceva decât un cuvânt. Iar cuvântul forță este o parte dintr'un raport între elemente; având cuvântul putem reconstrui acest raport, sau da o judecată, care va fi expresia noțiunii «forță»” („Revista de filosofie”, 4, 2015, p. 535).

Deci:

Raporturile între corpurile în mișcare sunt constatate prin judecăți cari sunt expresia noțiunii de forță.

Forța este denumirea acelei reprezentări necunoscute.

Forța este prezentă în mai multe ipostaze: forța-senzațiune este, în general, identică cu ceea ce numim noi „viață”; forța-reprezentare este mișcarea; forța-realitate este identică cu cauza care produce corpul în mișcare (fie atom, individ sau lucru).

Mișcarea

Mișcarea este trecerea dintr-un grup în altul care dă și noțiunea realității și nerealității, în jurul căreia se constituie știința despre ce este și ce a fost, incluzând și schimbarea raporturilor sus-zise („Revista de filosofie”, 5, 2015, p. 667).

Acțiunea

Acțiunea, în general, este orice schimbare, orice mișcare sau gest, în baza cărora se poate fixa individualitatea.

Reacțiunea

„Ivirea inevitabilă a unei senzații, când s'a schimbat ceva în complexul de reprezentări, și invers, o putem numi reacțiune a unui corp în raport cu alte corpuri, iar reacțiunea devine acțiune prin stabilirea individualității proprii” („Revista de filosofie”, 3, 2015, p. 362).

Cauza productivă

„Cauza productivă este noțiune numai sub condițiunea existenței individuale ca continuitate, deci a științei corpului în trei dimensiuni, a intuiției spațiului în trei dimensiuni”.

„Cauza care produce în continuu și a cărei produse sunt corpurile este ceea ce în vorbirea de toate zilele e numită zeitate sau Dumnezeu. Ce este această cauză nu se poate exprima decât prin analogie și nu se poate exprima pentru motivul că noi nu avem posibilitatea a «ști» ce e s t e produsul ei terminat, – corpul în trei dimensiuni” (fie spațiale, fie temporale – n. mea) („Revista de filosofie”, 3, 2015, p. 358).

Deci:

Corpul este efectul real al cauzei productive.

Conștiința

„Noțiunea conștiință nu este altceva decât însuși raportul de succesiune al elementelor. Întrebuințată ca predicat această noțiune nu însemnează nimic pentru sine, ci este parte a simbolului reprezentat prin acea judecată” („Revista de filosofie”, 5, 2015, p. 663).

Comunicarea

Comunicarea fiind senzație, reprezentarea este obiectul comunicării sau a judecății, iar fiind reprezentare, senzația este obiectul judecății. „Iar în temeiul comunicării intelectuale, în general, în temeiul identității elementelor, am făcut concluziunea sigură, că Eu ca individ

sunt pentru alți indivizi – ca parte din univers pentru celelalte părți ale universului – iarăși numai o serie de mișcări, de gesturi, de schimbări, care constatate ca senzații în alt Subiect schimbă, îmbogățesc complexul de reprezentări al acestuia” („Revista de filosofie”, 5, 2015, p. 685).

„Vorbirea însă nu este reproducerea gândirii, ci este numai o parte a mijloacelor de comunicare” („Revista de filosofie”, 3, 2015, p. 362).