

CÂTEVA REMARCI PORNIND DE LA O DISTINCȚIE A LUI HUME

MARIAN GEORGE PANAIT

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”
al Academiei Române

Abstract. The research is stimulated by reflections on Hume’s distinction between natural virtues and artificial virtues. I analyze the traditional virtues that he also mentions; then I consider Hume’s position on virtues, including the above mentioned distinction; then I make some considerations about the difficulties and contradictions of the philosopher’s position. I conclude with an analysis on Hume’s role in breaking with the traditional view on virtues and in the genesis of the values.

Keywords: traditional virtues, natural virtues, artificial virtues, values.

1. PRELIMINARI

Acest text s-a născut pe seama unei distincții pe care o face Hume între virtuți, anume filosoful propune distincția între virtuți naturale și virtuți artificiale¹. Chiar dacă este ocazionat de reflecția asupra acestei distincții, textul ca atare se înscrie într-o încercare pe care o fac în ultimii ani de a arăta că există o ruptură de natură ontologică produsă la nivelul modernității între lumea antică și cea creștină, respectiv lumea contemporană. Desigur, o întreprindere de acest tip ar putea fi mai sigură, dacă nu mai productivă, dacă ar fi întreprinsă de o echipă complexă de studiu care să lucreze investigând – chiar în mod statistic dacă este posibil – date din documente², încercând să surprindă cât mai numeroase aspecte ale acestei

¹ cf. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, MDCCCXCVI, p. 475.

² O asemenea echipă ar putea culege date cantitative din scrierile perioadelor respective urmărind, de exemplu, de câte ori apar anumiți termeni care sunt esențiali pentru ruptura produsă în modernitate; mai mult, simpla analiză cantitativă ar putea fi însoțită cu ponderări ale termenilor studiați făcute, de exemplu, pe seama importanței acordate de cei care au studiat fenomenele respective termenilor studiați. Lucrurile ar putea fi încă rafinate, dar aceasta nu este decât o sugestie despre cum s-ar putea asigura rezultate mai sigure decât cele găsite pe căi filosofice.

fracturi. În lipsa unui asemenea demers încerc o investigație care are atât caracter istoric, cât și analitic asupra unor termeni pe care repetate frecvențări ale domeniului mi-au indicat să-i privesc mai de aproape. Este vorba despre *virtute* și *valoare*, termeni care prin semnificațiile și referințele lor sunt descriptori remarcabili ai rupturii ontologice care mă preocupă. Ipoteza mea este aceea că virtutea (*arete*) este o caracteristică fundamentală, una ontologică, a lumii antice și a celei creștine, în timp ce valoarea este o caracteristică fundamentală a lumii contemporane, o caracteristică al cărei statut trebuie studiat cu atenție pentru a determina care sunt încărcăturile sale epistemice, sociale sau psihologice, eventual ontologice. Desigur, asemenea aspecte apar și în privința virtuților în sens tradițional, dar, în ce le privește ordinea de determinare, este limpede, condiția lor ontologică determină și poziția lor epistemică. În cazul valorilor, o asemenea ordine a determinării este dificil, dacă nu imposibil de stabilit.

Aceasta este pictura în mare a ipotezei poziționării virtuților și valorilor, respectiv a contextului în care ea este formulată; despre unele dintre aspectele menționate am scris deja, despre altele sper să pot scrie în viitor. Acum, pentru că am plecat de la o distincție făcută de Hume între virtuți naturale și artificiale, voi încerca să arăt că poziția acestuia despre virtuți se află într-o situație intermediară între ceea ce se înțelege tradițional prin virtuți și ceea ce se înțelege prin valori în ultimul secol și jumătate. Mă refer la ultimul secol și jumătate pentru că – așa cum am arătat în altă parte – valorile cu sensurile pe care li le atribuim noi astăzi nu au o istorie mai lungă. Orice investigație amănunțită a textelor arată că termeni ca *valeur*, *value*, *Wert* etc. sunt utilizați fie, în mod remarcabil, pentru a numi o virtute particulară (spre ex., curajul), fie mult mai frecvent pentru a se referi la o evaluare, ba chiar în mod concret la valoarea de schimb. Nicăieri nu vom regăsi o interpretare a Binelui lui Platon sau al lui Aristotel în termeni de valoare, dacă ținem seama de texte³, în schimb întâlnim frecvent interpretarea Binelui în termeni de valoare la interpreți contemporani⁴.

Această împrejurare, în opinia mea, se datorează prestigiului educației; apartenența la o școală îți oferă nu doar instrumente și un statut, ci și o multitudine de informații care se bucură de autoritatea câtorva generații de specialiști; în afara educației nimeni nu este productiv, nu putem lua mereu totul de la început. În același timp, trebuie recunoscut că suntem dependenți de ceea ce am învățat și de ceea ce se vehiculează în mediul specialiștilor, uneori cam așa cum cardinalul Bellarmino – un mare savant, un om onest ale cărui virtuți sunt recunoscute și de către oponenții săi – susținea, în discuția cu Foscarini, geocentrismul. Cazul virtuților este exemplar în această privință, pe de o parte fără educație nu avem acces la ceea ce gândeau Platon, Aristotel, Părinții Bisericii despre virtute, pe de alta, ceea ce ne-a transmis educația – cel puțin în ultimele două generații – este

³ Ei sunt corect interpretați în termeni de virtute, așa cum am demonstrat în altă parte.

⁴ Una dintre ciudățeniile interpretării recente este aceea că mai toate lucrările care se referă în titlu la valorile anticilor studiază în conținut virtuțile acestora și chiar le numesc ca atare.

faptul că virtutea este o caracteristică specifică omului relevantă în primul rând pentru morală, dacă nu exclusiv. O asemenea formație, chiar dacă are meritul de a atrage atenția asupra unei etici a virtuții, prezintă și riscul de a ne canaliza interpretarea anticilor în această privință într-o direcție exclusiv morală. Hume, de exemplu, susține deja că virtutea este doar o caracteristică a omului⁵, dar, în același timp, are conștiința (și afirmă acest lucru, chiar dacă uneori ironic) că modul în care era gândită tradițional virtutea era diferit de acela în care o gândea el⁶.

Este potrivit să amintesc faptul că poziția lui Hume nu este exclusivă în epoca sa; Locke, de exemplu, este mai apropiat de înțelegerea tradițională a virtuții. În ultimă instanță, ceea ce este în joc este acceptarea sau respingerea unui principiu metafizic cum este Binele sau cum este Dumnezeu. În cele ce urmează, schițez mai întâi felul în care arată gândirea tradițională despre virtuți ca fiind caracteristici de excelență nu numai ale omului, ci ale oricărei substanțe (cu termenul pe care îl folosește Aristotel) sau ale oricărei creaturi (cu termenul pe care îl folosește creștinismul); apoi schițez ce înțelege Hume prin virtuți și cum se raportează el la virtuțile tradiționale; închei încercând să arăt care sunt două sau trei implicații ale acestei evoluții istorice în materie de virtuți și afirmarea cvasi-exclusivă a valorilor.

2. POZIȚIA TRADIȚIONALĂ DESPRE VIRTUȚI

Selectând din mulțimea temelor posibile pentru a ilustra trecerea de la lumea tradițională la cea modernă și contemporană analiza virtuților se poate crea impresia că tratamentul din acest text este acoperitor pentru variatele aspecte ale acestei problematice; lucrurile nu stau astfel nici pe departe, tot ceea ce pot face este să indic unele aspecte pe care le consider mai relevante. În acest sens, încep prin a spune că ceea ce ni s-a întipărit prin educație, anume analiza virtuților individuale și a virtuților cetății, așa cum este făcută de către Platon, nu epuizează nici pe departe vederile acestuia despre virtute și, cu atât mai puțin, pe acelea ale grecilor în general. Pe bună dreptate, la Platon în *Republica* se stabilește o analogie la nivelul virtuților între suflet și *polis*; temperanța, curajul, înțelepciunea și dreptatea sunt *aretai* ale ambelor. Platon socotește că partea apetitivă a sufletului are drept *arete* (drept excelență, drept forță exemplară) temperanța, capacitatea de a-și stăpâni pornirile; partea volitivă are drept excelență, drept forță, curajul; iar partea intelectuală, înțelepciunea; când toate acestea se află într-un echilibru specific individului, acesta se bucură de o forță integratoare, ordonatoare, dreptatea. Cum Platon consideră că fiecare individ este în mai mare măsură caracterizat prin una dintre cele trei virtuți specifice facultăților sale, se înțelege de ce dreptatea, ca ordonatoare a acestora, are o caracteristică individuală, proprie fiecăruia. Se poate

⁵ cf. *ibidem*, p. 590.

⁶ cf. David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, în *Hume's Enquiries*, Oxford, Clarendon Press, MDCCCXCIV, p. 270.

șpune că fiecare își poate cunoaște virtuțile și își poate stabili poziția în cetate. În privința cetății, Platon consideră că aceasta, pentru a fi funcțională, pentru a-și atinge optimul (și cetatea construită după modelul ideal este un astfel de optim pământesc), trebuie să așeze pe fiecare dintre cetățenii săi în serviciul producției, al apărării, respectiv al conducerii după cum aceștia sunt indivizi caracterizați fiecare prin virtutea dominantă relevantă. Când asemenea așezare are loc, atunci cetatea dobândește cea mai importantă dintre virtuți, dreptatea, pentru că fiecare ocupă locul care îi este potrivit⁷. Dar Platon se referă în numeroase alte ocazii la *arete* atribuind-o nu doar individului sau cetății, ci chiar oricărui existent; întregul *Timaios* este o demonstrație despre felul în care Demiurgul construiește o lume având ca modele *eidoi* și despre felul în care aceasta funcționează pe seama *aretai*, a căutării și a afirmării excelenței, a unei consistențe ontologice pe care Platon o recunoaște lumii acesteia. Această recunoaștere a pozitivității lumii este specifică grecilor arhaici și clasici, chiar celor postclasici; doar gnoza orientală a introdus târziu în neoplatonism ideea că în lumea materială negativitatea precumpănește.

Pentru Platon, *arete*, virtutea, este o excelență, o forță care revine în mod exemplar omului și cetății, dar nu numai acesteia, ci fiecărei părți a lumii. *Arete* are la Platon caracter ontologic, iar acest aspect este legat de modul în care gândește filosoful Binele care regizează întreaga schemă ontologică expusă în *Republica*; există degradare a acestei forțe a Binelui care ține laolaltă lumea, dar niciodată acosmism, negare totală a lumii. Este deosebit de semnificativ aspectul că Platon se află în acord cu concepția comună a grecului, nu doar în privința celor patru virtuți fundamentale⁸, ci mai ales în privința faptului că virtutea este o caracteristică, o excelență a fiecărei entități. Asemenea susțineri se regăsesc la Homer, la Hesiod, iar expresia cea mai clară o întâlnim la Aristotel chiar în *Metafizica*, după cum urmează să arăt imediat. Este necesar să atrag atenția asupra unui aspect caracteristic pentru filosofi până în zilele noastre, așa cum este pentru orice creator în domeniul ideilor; este vorba nu numai despre presiunea educației, a școlii, ci a întregului mediu în care trăiește persoana respectivă. În fond, un filosof încearcă să explice sau să interpreteze probleme perene care îmbracă haina timpului său, iar acceptarea ca termen în discuție a caracteristicilor vremii este aproape de la sine presupusă. Așa procedează Platon cu aceste patru virtuți fundamentale pe care le discută în *Republica* și cu altele, de exemplu, cu *philia* pe care o analizează în *Lysis*⁹; virtuțile sunt analizate și preluate în propria construcție filosofică într-o manieră pe care Platon o consideră lămuritoare pentru apariția acestora în contexte comune sau la autorii de până la el; într-o manieră analogă procedează chiar filosofi moderni atunci când se află în dialog cu creștinismul și ne prezintă fiecare o divinitate creștină adaptată propriului sistem.

⁷ cf. Plato, *Republics*, IV, 427-434, in Plato, *Complete Works*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1997, pp. 1059-1066.

⁸ Fapt arătat cu claritate de specialiști, care descoperă aceste virtuți, de exemplu, la Pindar; cf. John Ferguson, *Moral Values in Ancient World*, London, Methuen and Co., 1958, p. 24.

⁹ cf. Plato, *Lysis*, 207 b-c, in Plato, *Complete Works*, ed. cit., p. 691.

Aristotel procedează în chip analog, cu importanta mențiune că, beneficiind de clarificările conceptuale realizate de Platon – așa cum se întâmplă în numeroase ocazii¹⁰ –, exprimă în mod clar poziția pe care o susțin aici, anume aceea că *aretai* nu sunt doar morale sau intelectuale – deși acestea sunt de maximă importanță –, ci sunt caracteristice pentru orice substanță; în plus, el rafinează analiza diverselor *aretai* în acord cu propria-i concepție filosofică. La Aristotel, singurele existente sunt substanțele prime, indivizii; aceste substanțe sunt alcătuite pe seama a patru cauze (materială, formală, eficientă și finală); fiecare are propria funcție, dar cea mai importantă este cauza finală, pentru că toate substanțele din lume sunt ordonate de la mai potențial la mai actual în încercarea de a-și realiza maxima actualizare. Într-o astfel de concepție, înseși facultățile omului apar ca trepte de actualizare care se presupun una pe alta în încercarea omului de a atinge maxima actualizare. Astfel, voința și virtuțile ei tind către intelect și virtuțile acestuia; dacă virtuțile voinței sunt caracteristice pentru morală, cele ale intelectului sunt specifice cunoașterii; primele sunt mai numeroase, iar secundele sunt îndreptate fie către cunoașterea lumii, fie către cunoașterea principiului; astfel, dacă satisfacem moralitatea, putem încerca să satisfacem cunoașterea lumii și apoi pe aceea a principiului; reciproc, virtuțile voinței nu se pot realiza dacă nu sunt ghidate, atrase de virtuțile intelectuale¹¹. Consider că meritele relevante, acelea după care bunurile (inclusiv pozițiile în cetate) sunt distribuite celor capabili să le actualizeze, se referă tot la *aretai*, la virtuțile pe care le au acești indivizi, la capacitățile, la forța lor de a actualiza un bun; în această privință de maximă importanță fiind capacitatea de a conduce o cetate, dar și faptul că Aristotel consideră că o constituție este dreaptă atunci când ține seama de cât mai multe dintre virtuțile relevante ale cetățenilor.

În ce mă privește, sunt mai interesat de susținerea clară a lui Aristotel în privința faptului că virtuțile la greci revin nu doar omului, au nu doar caracter moral sau intelectual, ci revin fiecărei substanțe, au caracter ontologic de generalitate: „și excelența este un fel de împlinire; într-adevăr fiecare lucru este împlinit și orice substanță este împlinită când după forma excelenței ei particulare nu-i lipsește nicio parte a mărimii ei naturale”¹². Deși argumentele se pot înmulți, consider ca suficiente cele spuse până aici pentru a admite că, la greci, virtuțile au caracter ontologic și de generalitate. Pe scurt, arăt și că în creștinism lucrurile stau în mod analog, iar acest fapt este cel care a făcut posibilă trecerea de la lumea greco-romană la cea creștină.

¹⁰ Până acolo încât W.D. Ross, un excelent cunoscător al filosofiei celor doi greci, a afirmat că între cei doi, mai degrabă decât dispute de idei, există dispute de cuvinte; cf. Sir William David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1966, p. 226.

¹¹ O scurtă, dar potrivită interpretare a acestor relații se poate găsi în Giovanni Reale, *Introduzione a Aristotele*, Bari, Laterza, 1977, pp. 107–113.

¹² Aristote, *Métaphysique*, 1021b 21-24, in Aristote, *Oeuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2014, pp. 1941–1942.

Creștinismul astăzi este o religie deosebit de complexă, iar în 2000 de ani a generat o cantitate imensă de poziții și de interpretări. Singurul mod de a înțelege ce este *arete* în creștinism într-un text atât de scurt este să ne raportăm la sursă, la Iisus Hristos. Printre specialiști există în bună măsură un acord că putem reconstitui, dacă nu vorbele Lui, cel puțin caracteristicile acestora. Vreme de două generații aceste informații s-au transmis oral și, probabil, prin culegeri de *logia*, cum este *Q*, care între timp s-a pierdut; apoi, spusele lui Iisus au fost fixate în cărțile Noului Testament. În oricare dintre confesiunile creștine acestea sunt scrieri fundamentale; astfel că trebuie să căutăm în aceste scrieri ceea ce înseamnă *aretai* pentru creștinism. Cele mai importante dintre virtuțile creștine sunt credința, speranța și iubirea, ultima fiind cu adevărat fundamentală¹³. Pentru nevoile acestui text este suficient să ne referim la virtutea iubirii care se regăsește în Noul Testament – scris în *koine* – sub patru nume *storge*, *eros*, *philia* și *agape*. Cel din urmă tradus în latină cu *caritas* s-a impus drept numele iubirii creștine, cea mai înaltă, cuprinzătoare și puternică dintre virtuți. Un mod potrivit de a înțelege caracterul fundamental al acesteia este să înțelegem că ea oferă soluție pentru o problemă cu care se confruntă religia creștină. Aceasta a moștenit din mediul cultural elenist o seamă de concepte și structuri de gândire considerate utile de teologi pentru a teoretiza și a fixa discursiv religia creștină. În platonism – ca, de altfel, în orice filosofie care acceptă un principiu transcendent – apare *aporia*, imposibilitatea conceptuală de a justifica faptul că principiul pentru a fi principiu trebuie să fie separat și în același timp trebuie să întemeieze tot pentru a fi principiu, adică trebuie să stabilească o relație cu întemeiatele. Este limpede că intermediarii introduși de neoplatonicieni nu oferă o soluție *aporiei* din moment ce ei au condiție și caracteristici specifice principiului. Problema se reproduce analog în religia creștină – ca, de altfel, în orice religie care afirmă transcendența divinității¹⁴ – unde Dumnezeu prin condiția sa este sacru, este separat, dar în același timp ca principiu în religie se află în comuniune cu creatura. Soluția acestei probleme a fost dată de ierarhia Bisericii în sinoadele ecumenice prin adoptarea simbolului de credință și a principalelor dogme, adică prin adoptarea unor învățături de credință. Temeiul dogmelor este credința, o virtute creștină ea însăși. Soluționarea aceleiași probleme a fost încercată de către teologii medievali influențați de filosofie prin recursul la analogie, în principal sub inspirație aristoteliciană. Soluția acestei probleme propusă de Iisus însuși, așa cum se desprinde din Noul Testament, este recursul la iubire, la o virtute care condiționează însăși ontologia, nu numai pe aceea a creaturii, ci și pe aceea a Creatorului. Astfel, ni se spune: „cine nu iubește, nu îl cunoaște pe Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este iubire”¹⁵. Dumnezeu mai

¹³ 1 Corinteni 13:13; citez din Michael D. Coogan (ed.), *The New Oxford Annotated Bible*, Oxford, Oxford University Press, 2018.

¹⁴ Această împrejurare arată că structura religiei creștine nu este împrumutată din structura filosofiei grecești; împrumuturile din aceasta au fost posibile tocmai datorită acestei comunități de structură dezvoltate independent.

¹⁵ 1 Ioan 4:8.

înainte de a fi Unul și Treime, Atotputernic etc. este iubire; el este ceea ce ne spun dogmele despre el tocmai pentru că este iubire. Și pentru că este iubire am fost creați de către el din iubire. Despre om ni se spune: „dacă am toată credința astfel încât să mișc munții, dar nu am iubire, nimic sunt”¹⁶. A iubi pe Dumnezeu și pe aproapele condiționează ontologia noastră, iubirea ne face să fim oameni. Ea este mai importantă decât credința, în ordine logică, o face posibilă pe aceasta. Tocmai pentru că noi suntem iubire din iubirea lui Dumnezeu, Iisus ne dă poruncă: „... «trebuie să îl iubești pe Domnul Dumnezeu Tău...» ... «trebuie să îți iubești aproapele ca pe tine însuși»”¹⁷. Mai mult, Iisus ne învață să ne rugăm adresându-ne lui Dumnezeu cu *Abba*, cu familiaritatea cu care se adresează copiii mici părintelui lor, tocmai pentru că distanța dintre ei a fost ștersă¹⁸. Iubirea, așa cum ne-o transmite Iisus, depășește orice diferență ontologică tocmai pentru că întemeiază fiecare nivel ontologic și comuniunea dintre ele. Toate virtuțile urmează virtuții iubirii, așa cum spunea Augustin că dacă iubești poți să faci ceea ce vrei, pentru că oricum vei face ceea ce se cuvine în ordinea legăturii tale cu Dumnezeu și cu lumea. Virtutea în accepția ei creștină este chiar mai adâncă decât nivelul ontologic și are un caracter de totalitate, nu doar individual, moral sau politic.

Din această scurtă analiză înțelegem că, cel puțin, virtutea iubirii are un caracter mai adânc decât ontologia și diferențele ontologice; acest aspect diferențiază înțelegerea creștină a virtuții de aceea greacă; în rest, însă, virtuțile în creștinism prezintă o puternică analogie cu acelea din cultura greacă. Astfel, există un principiu transcendent, virtuțile revin tuturor realităților (inclusiv principiului), ele reprezintă însuși modul de a fi excelent al fiecărei realități etc.; pe scurt, ceea ce au comun între ele virtuțile în cele două orizonturi este că sunt determinante ontologic pentru orice realitate. Tocmai aceste aspecte care caracterizează o viziune apropiată despre lume în cele două orizonturi au făcut posibilă asimilarea culturii grecești în creștinism și, în general, o trecere de la o lume la cealaltă cu păstrarea a numeroase legături. Ceea ce este remarcabil în această comunitate de vederi despre statutul și rolul virtuților este tocmai caracterizarea lor ca aspecte ontologice general răspândite. Pentru filosofia modernă și, mai ales, pentru aceea contemporană, care rafinează la nesfârșit variatele sale susțineri, o astfel de poziție asupra virtuților poate apărea ca necritică, chiar naivă. Dar trebuie atrasă atenția că – deși în mod indiscutabil trebuie să facem analiza limbajului și să avem control asupra susținerilor noastre – a rafina filosofia până la a elimina realitatea și primatul acesteia înseamnă, automat, și golirea de conținut a oricărei analize epistemologice sau de limbaj. Socotesc drept suficiente aceste remarci pentru a caracteriza virtuțile așa cum sunt ele înțelese în mod tradițional. În continuare voi face câteva remarci cu referire la modul în care înțelege Hume virtuțile, pentru ca apoi să arăt care sunt implicațiile posibile ale modului în care schimbă el înțelegerea virtuților.

¹⁶ 1 Corinteni 13:2.

¹⁷ Matei 22:37-39.

¹⁸ cf. Joachim Jeremias, *The Prayers of Jesus*, Philadelphia, Fortress Press, 1967, p. 65.

3. HUME DESPRE VIRTUȚI

Hume consacră virtuților un număr important de pagini în două dintre lucrările sale scrise la interval de peste 10 ani, în *Tratat despre natura umană*, respectiv *O cercetare privind principiile moralei*; cel mai cunoscut editor al său, Selby–Bigge, care însoțește respectivele lucrări cu câte un index conceptual dezvoltat atunci când trebuie să trateze despre virtuți, trimite la morală¹⁹. Din capul locului trebuie arătat că, pentru Hume, virtuțile revin doar omului și caracterizează acțiunile acestuia în diferite domenii din punct de vedere moral; aceste susțineri sunt prezente frecvent în cele două lucrări, chiar dacă filosoful incidental admite că metaforic s-ar putea vorbi despre virtuți dincolo de sfera moralei. Problemele care ne interesează sunt acestea două, care este statutul virtuților și, derivat din aceasta, ce înțelege Hume prin virtuți. În ultimă instanță cele două probleme revin la una singură, care este definiția virtuții la Hume. Într-un mod surprinzător la prima vedere, Hume nu ne oferă o astfel de definiție clară și limpede, cum s-ar cuveni pentru un filosof care se află la originile gândirii analitice; de altfel, nici Selby–Bigge, nici interpreții recenți nu se hazardează la a-i pune în sarcina lui Hume o asemenea definiție, ci propun propriile interpretări. Așa stând lucrurile, nu cred că este exagerat dacă procedez în aceeași manieră.

La o privire mai aplicată, Hume chiar procedează într-o manieră analitică – în bună măsură, însă, una care seamănă mai mult cu diaireza platoniciană decât cu analiza contemporană –, pornește de la analiza virtuților și, în general, introduce argumentarea că rațiunea nu poate distinge între acestea și că sarcina îi revine simțirii, sentimentului, apoi apare întrebarea despre posibila distincție dintre virtuți naturale și virtuți artificiale, iar Hume arată că dă răspunsul la întrebarea asupra distincției – dacă există și care dintre virtuți este de un fel, respectiv de altul – analizând spețe de virtuți; cel mai mare spațiu îl acordă dreptății.

În aceste condiții, obligația de a interpreta poziția sa culegând date din variate locuri ale celor două lucrări este de neocolit. Și, odată cu ea, caracterul interpretativ al susținerilor mele și inevitabilul risc de a greși; dar ceea ce îmi doresc este o mai bună înțelegere, nu una perfectă; erorile ne ajută în atingerea acestui obiectiv. Se cuvine să începem și noi tot ordonat, încercând să producem o definiție pentru virtute și, prin opoziție, pentru viciu. În ce privește virtutea, Hume scrie: „nu inferăm că un caracter este virtuos ... în realitate simțim că el este virtuos ... aprobarea noastră este implicată în plăcerea ei imediată pe care ne-o produce”²⁰. Asemenea formulări oblice, din care înțelegem că virtuțile aparțin unui caracter, sunt trăsături ale acestuia, se repetă și în legătură cu definirea viciilor cu diferența că în acel caz ceea ce simțim este neplăcere. Putem înțelege de aici că virtutea, așa cum o înțelege Hume, este o trăsătură de caracter. Filosoful își pune problema dacă

¹⁹ cf. L.A. Selby–Bigge, “Analytical Index”, in David Hume, *A Treatise...*, ed. cit., pp. 676–680.

²⁰ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. cit., p. 471.

asemenea trăsături de caracter sunt naturale sau artificiale. Răspunsul său este acela că există virtuți care sunt naturale, cum este bunăvoința, și virtuți care sunt artificiale, cum este menținerea promisiunilor. Cele din urmă sunt în mod vădit dependente de contextele sociale în care se mișcă indivizii respectivi; ele pot diferi de la o societate la alta, astfel încât în unele societăți prezența lor produce plăcere, în altele nu. Spre deosebire de acestea, virtuțile naturale nu diferă de la o comunitate la alta și oriunde le-am întâlni resimțim aceeași plăcere. Se poate observa că distincția între cele două tipuri de virtuți este introdusă pe seama felului în care sunt ele percepute la nivelul simțirii: dacă sunt universal percepute ca plăcute, atunci virtuțile sunt naturale, dacă sunt percepute ca plăcute doar în anumite societăți, atunci ele sunt artificiale²¹. Chiar dacă Hume nu se referă la acest aspect, este limpede că virtuțile naturale sunt de fapt virtuți ale individului care caracterizează persoana umană oriunde s-ar afla ea, în vreme ce virtuțile artificiale sunt virtuți impuse de comunitate, ceea ce conduce la diferența de percepție asupra lor. O mențiune specială trebuie făcută pentru dreptate care în realizările ei legale este o virtute artificială care este impusă de societate, dar despre care Hume afirmă că are întotdeauna un temei moral, adică indivizii își doresc întotdeauna dreptatea – această dorință este o virtute naturală și individuală, chiar dacă Hume nu o numește deschis astfel –, dar realizările dreptății la nivelul legii sunt artificiale, în sensul că răspund comandamentelor sociale²². În liniile sale generale, aceasta este poziția despre virtuți a lui Hume în *Tratat*. În *Cercetare* pare că s-au schimbat unele aspecte, cel mai frecvent interpretării arătând că Hume nu mai acordă aceeași importanță distincției dintre virtuți naturale și virtuți artificiale pentru că termenul *artificial*, în sensul de opus lui *natural*, în materia calificării virtuților apare o singură dată și atunci doar într-o notă de subsol²³. În ce mă privește, chiar dacă pozițiile lui Hume din *Cercetare* sunt mai moderate, mai ponderate decât cele din *Tratat*, consider că esența ideilor din lucrarea de tinerețe nu s-a schimbat, inclusiv în materia dreptății, ci a dobândit claritate. Există un adaos important la care mă refer imediat după ce atrag atenția că, în baza distincției dintre cele două tipuri de virtuți, în ultimă instanță virtuțile artificiale se întemeiază pe conformismul social, în vreme ce virtuțile naturale se întemeiază pe natura umană, pe felul cum este alcătuit omul, Hume arătând că nu este nevoie să căutăm un temei mai profund²⁴. Cu toate acestea, în *Cercetare* afirmă: „standardul celui alt [gustului,/taste] desprinzându-se din cadrul etern și constituția animalelor este în cele din urmă derivat din Voința Supremă care a dotat fiecare existent cu natura lui particulară și a aranjat diversele clase și ordine de existență”²⁵. Acest adaos invită la reflecție,

²¹ cf. *ibidem*, pp. 590–591.

²² cf. *ibidem*, p. 484.

²³ David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, în *Hume's Enquiries*, ed. cit., pp. 307–308, n. 2.

²⁴ David Hume, *A Treatise...*, ed. cit., pp. 619–620.

²⁵ David Hume, *An Enquiry...*, ed. cit., p. 294.

mai ales cunoscută fiind poziția sceptică, dacă nu hotărât ateistă a lui Hume în materie de religie.

Pe seama acestor afirmații ale lui Hume despre virtuți se pot face o serie de afirmații; eu mă restrâng doar la acelea care sunt relevante pentru finalitatea prezentului articol, anume să stabilesc care este statutul virtuții la Hume, cum se poziționează acesta față de statutul tradițional al virtuții și să arăt care sunt două, trei dintre cele mai importante implicații ale poziției filosofului. Virtutea la Hume este restrânsă la a fi o trăsătură pozitivă de caracter a omului relevantă pentru morală. În această privință, aspectul cel mai remarcabil este acela că, de fiecare dată când avansează o caracterizare a virtuții, Hume o face prin felul în care sunt percepute – ca plăcute sau neplăcute – acele unei persoane. Dintr-un punct de vedere, o asemenea procedură este foarte potrivită pentru că nu putem avea contact cu trăsăturile unui caracter decât prin manifestările acestuia; dar din alt punct, iar acesta este cel puțin la fel de important, Hume pretinde să întemeieze distincția dintre virtuți artificiale și naturale pe felul în care sunt percepute acestea. Astfel, virtuțile artificiale ar fi percepute diferit de la o comunitate la alta pentru că așa sunt ele determinate de respectivele comunități și nu pentru că indivizii care le percep ar prezenta diferențe în această privință. Să admitem că pentru virtuțile artificiale am putea accepta o asemenea explicație a variabilității care include irelevanța diferențelor individuale de percepție, tocmai pentru că, oricum, este în joc o anumită variabilitate și o miză locală a virtuților. Problema este aceea că Hume explică prin percepția individuală și universalitatea virtuților naturale. Putem accepta (ca ipoteză de discuție) faptul că virtuțile naturale sunt specifice individului²⁶ și nu comunității – chiar în conformitate cu ideile lui Hume, natura umană este aceeași peste tot și filosoful consideră că nu este necesar să căutăm altă cauză a moralității decât natura umană –; cu totul altfel le întemeiază Hume universalitatea atunci când le diferențiază de cele artificiale. Anume, percepția oricărui individ în oricare cultură despre o virtute naturală este esențial aceeași; oriunde s-ar afla orice persoană, bunăvoința este percepută ca o virtute, adică universală. Hume ține să întemeieze universalitatea virtuților naturale pe ceea ce percep ca plăcut indivizii, chiar dacă este nevoit să introducă ideea fixării acestor virtuți, a unui standard, dincolo de percepția propriu-zisă a lor. Era mult mai simplu și mai potrivit ca argumentarea să propună ipoteza că natura umană care constituie baza virtuților umane este întrupată în indivizi și că noi nu facem decât să o percepem. Exact ca în cazul definirii virtuților, unde folosește un ocol prin percepție și plăcere, același lucru îl face Hume și în privința universalității virtuților naturale. Descoperim în ideile lui distincția dintre ceea ce se află în om (virtuțile naturale) sau în societate (virtuțile artificiale) și felul în care descoperim aceste aspecte, în trăire, în percepție, care este baza distincției dintre bine și rău (de fapt, dintre plăcut și neplăcut). Dar distincția nu este niciodată subliniată, întrucât devine clar faptul că Hume este mai interesat de aspectul epistemologic, de felul în care cunoaștem, experimentăm

²⁶ Dar Hume însuși nu vorbește despre ipoteza cu virtuțile naturale ca proprii individului.

virtuțile decât de aspectul ontologic al acestora. Acestea două sunt caracteristicile care diferențiază concepția despre virtuți a lui Hume de concepția tradițională: cea din urmă este marcat ontologică și este holistă în materie de virtuți; concepția lui Hume restrânge ontologia virtuților la om și, corespunzător, relevanța acestora la morală, punând accentul pe legitimarea modului în care cunoaștem, trăim virtuțile celuiilalt pe seama simpatiei. Spus mai categoric, virtutea tradițională este aceea în privința căreia trebuie să mă preocup mai mult de ce fac eu, de răspunderea mea; virtutea după Hume este aceea în privința căreia trebuie să mă preocup mai mult de cum resimt virtutea celuiilalt. Răspunderea individuală trece într-un fel de răspundere relaționară, o diluare a răspunderii. Și totuși Hume în diverse locuri ne arată că este conștient de demersurile sale, în special atunci când scrie că vederile tradiționale despre virtute sunt diferite de ale sale (iar în aceste cazuri nu se referă la virtuțile călugărești pe care le ironiza) și nu neapărat greșite; drept dovadă referirea la Voința Supremă care contrazice susținerea sa repetată că nu este nevoie să mergem mai departe de natura umană.

4. IMPLICAȚII

Pentru a înțelege corect implicațiile pe care le consider posibile este potrivit să amintesc că Hume însuși este cel care a formulat primul – sub forma distincției dintre *is* și *ought* – interdicția trecerii de la fapte la norme; a trage o concluzie normativă presupune a avea cel puțin o premisă normativă. De asemenea, este potrivit să reamintesc clasificarea valorilor pe care o face Mircea Florian în *Recesivitatea ca structură a lumii*, clasificare pe care o expun aici și față de care voi face câteva remarci: valorile sunt fie preferințe individuale, fie preferințe sociale, fie un principiu onto-axiologic (Binele la Platon), fie un principiu universal distinct de ontologie (Nicolai Hartmann).

Revenind la poziția lui Hume despre virtuți, câteva lucruri sunt clare: temeiul ultim al virtuții este natura umană, virtuțile și viciile sunt trăsături de caracter ale indivizilor; atât virtuțile, cât și viciile sunt recunoscute după plăcerea, respectiv neplăcerea pe care ne-o provoacă pe baza simpatiei dintre oameni (ceea ce revine la a spune că simpatia însăși ține de natura umană); calificăm virtuțile drept artificiale pentru că le întâlnim doar în anumite comunități, respectiv calificăm virtuțile drept naturale pentru că le întâlnim în orice comunitate.

Față de aceste afirmații suficient de clare apar anumite întrebări. Caracterul prin definiție înseamnă o bază naturală care este educabilă; anumite presupoziii care sunt educabile. Să admitem că presupozitiile naturale, deși țin de natura omului, sunt de așa fel încât sunt educabile de societate ducând la virtuțile artificiale și la opusul lor, viciile artificiale. Ceea ce înseamnă că admit, cel puțin în acest stadiu al reflecțiilor mele, că problemele la care mă refer mai jos se pun doar pentru virtuțile naturale. Atunci când Hume susține că temeiul virtuților naturale se

afică în natura umană și în același timp virtuțile sunt termeni centrali ai moralei, el se confruntă cu faptul că natura umană este un *is*, în timp ce morala este un *ought*. Atunci când asumi un principiu care prin el însuși introduce un *ought*, un principiu cum este Dumnezeu, nu ai această problemă pentru că acest principiu a introdus ambii termeni, *is* și *ought*. Când elimini principiul și te oprești la natura umană, ai doar trei opțiuni: natura umană este vicioasă, natura umană este virtuoasă, natura umană este pentru unii oameni virtuoasă și pentru alți oameni vicioasă. Și ai aceste trei opțiuni doar la nivelul lui *is* pentru că trebuie să explici morala fără recurs la *ought*, dacă ai în vedere tocmai distincția făcută de Hume însuși. Ca să justifici doar în termeni de *is* morala trebuie să găsești un criteriu de natură factuală. Pentru virtuțile artificiale acest criteriu este faptul că aceste virtuți concură la funcționarea fără probleme a respectivelor societăți. În mod analog, poți pretinde că pentru virtuțile naturale acest criteriu este faptul că ele concură la plăcerea individului, la realizarea satisfacției sale²⁷. Să vedem cum funcționează lucrurile cu fiecare dintre cele trei opțiuni. Este exclus să se asume că natura umană este vicioasă pentru că dacă ar fi astfel, chiar interpretată în sens naturalist, ca plăcere a individului, morala nu este posibilă. Dacă se asumă faptul că prin natura lor unii oameni sunt virtuți, iar alții vicioși, în primul rând nu avem un criteriu pentru a spune de ce anume unii intră într-o categorie, iar alții în cealaltă. Dar să admitem că așa stau lucrurile. În acest caz, se aplică un raționament pe care îl fac imediat, care are o parte comună cu raționamentul pe care îl fac în privința celei de-a treia opțiuni. A treia opțiune este că, prin natura lor, toți oamenii sunt virtuți. Ceea ce este comun celor două opțiuni posibile este aspectul că și una și alta trebuie să se exprime automat la nivelul caracterului și al moralei. Dacă morala este pur factuală, atunci ea se sprijină, dacă nu exclusiv, în mod determinant pe ceea ce este omul; educația nu ar avea decât un rol nesemnificativ, neputând să schimbe caracterul omului, aspectul înăscut al acestuia. Atunci, dacă opțiunea este că natura umană se împarte între virtuți și vicioși, este limpede că nu se mai poate vorbi despre universalitate morală, unii dintre oameni fiind prin natura lor vicioși. Dar cum Hume vorbește despre virtuți naturale ca fiind universale, atunci înseamnă că nici această opțiune nu este posibilă. Rămânem cu singura opțiune posibilă, aceea că natura umană este virtuoasă.

Deși Hume nu analizează implicațiile susținerilor sale, totuși ajunge la această poziție din moment ce susține atât universalitatea virtuților naturale, cât și faptul că ele au temei chiar în natura noastră; mai mult, cum se vede dintr-un citat anterior²⁸, Hume introduce în discuție și animalele sau, mai bine zis, aspectul animal al naturii umane. Simplu și direct spus, morala întemeiată pe natura umană înțelesă ca sursă a virtuților este etologie. Hume nu o spune deschis, dar o implică

²⁷ Să se observe că încerc să păstrez limbajul cât mai liber de aspecte performative, adică am un limbaj despre fapte.

²⁸ Vezi nota 25.

clar. Așa se limpezește și faptul că voința supremă nu este Dumnezeu, ci un principiu care lucrează strict natural în om.

Această întemeiere însă asigură o morală înțeleasă ca plăcere în stricta determinare și continuitate cu natura umană înțeleasă ca animalitate. Educabilitatea acestei naturi și a caracterului individual devine extrem de fragilă. Mai mult, singura „exigență” morală posibilă este aceea de a provoca plăcere, respectiv de a evita neplăcerea, prin cultivarea naturii individuale. Mai simplu, natura nu greșește și are dreptate întotdeauna. Sau nu întotdeauna? Dacă o persoană ca Marchizul de Sade resimte plăcere când percepe rea voință, Hume are un răspuns, anume că percepția corectă este validată de comunitate. Sunt două non-sensuri aici: primul față de logica obișnuită, anume în validarea virtuților universale intră poziționări particulare; mai clar, în toate societățile dictatoriale comunitatea impune mai degrabă perspective ca ale Marchizului de Sade²⁹; al doilea față de poziția însăși a lui Hume că nu trebuie să treci de la *is* la *ought*; comunitatea care impune un punct de vedere tocmai asta face și astfel se năruiește încercarea lui Hume de a formula o morală pur naturalizată; această observație se aplică și cazului pe care îl pusesem între paranteze pentru moment, al virtuților artificiale.

Dacă privim ideile lui Hume despre virtuți prin clasificarea valorilor³⁰, observăm întâi că așa zisa valoare transcendentă, binele liber de ontologie, rămâne de neînțeles chiar pentru Hartmann după cum spune el însuși. Observăm apoi că Binele platonician nu este în niciun fel o valoare; pentru greci termenul valoare în sensul de astăzi nici nu există; ar putea fi interpretat ca virtute; Binele platonician acoperă exact vederile tradiționale despre virtuți pe care le menționează și Hume; valorile sociale corespund virtuților artificiale, iar valorile individuale corespund virtuților naturale. Cele din urmă sunt cele mai semnificative dacă vrem să înțelegem cum și cât Hume reprezintă o trecere de la lumea construită pe virtuți la cea construită pe valori. Hume încă susține importanța virtuților pentru individ, pentru morală, dar le recunoaște prin percepție individuală; astăzi valorile individuale au rămas cu percepția și cu preferința subiectivă și au renunțat cu totul la virtuți.

În aceste câteva considerații am analizat poziția lui Hume despre virtuți arătând dificultățile cu care se confruntă ea, precum și faptul că vederile lui Hume reprezintă o contribuție serioasă la distrugerea virtuților și la transformarea moralei într-un joc al subiectivității, al valorilor subiective.

²⁹ Vezi comunismul și nazismul.

³⁰ Această lectură, după cum se vede imediat, este permisă tocmai de evoluția istorică – la care mă refeream – a raportului dintre virtuți și valori.