

DEONTOLOGIA PROFESIONALĂ

** Suport de curs **

Material preluat din Suportul de curs "etică", autor lector dr. Viviana Ivlampie, Universitatea „Dunărea de Jos” Galați. Responsabil pentru alegerea materialelor **Lector dr. Marius Cucu**

CUPRINS

I. Introducere: Obiectul eticii

I.1. Delimitări conceptuale: etică, morală, moralitate

I. 2. Etica și statutul ei științific

I. 3. Dezbateri contemporane în domeniul eticii

II Morala: sistemele de morală în evoluția istorică

II. 1. Sistemele de morală în Orientul antic

II. 2. Doctrinile morale ale antichității grecești

II. 3. Filosofia morală medievală

II. 4. Filosofia morală modernă

II. 5. Premisele teoriilor morale contemporane

III. Morala și subdiviziunile ei

IV. Morala și moralitatea

IV. 1 Personalitatea

IV: 2. Libertatea

IV. 3. Responsabilitatea morală

V. Valorile morale fundamentale

V. 1. Binele

V.2. Răul

V. 3. Iubirea și iertarea ca valori morale

V. 4. Dreptatea

V. 4. Datoria și obligația morală

Bibliografie

I.Obiectul eticii

I.1. Delimitări conceptuale: etică, morală, moralitate

Cele trei concepte, deși înrudite între ele și cu sensuri substituibile se și disting: etica - este filosofia, teoria ori știința moralei și moralității; morala și moralitatea reprezintă obiectul de studiu al eticii. Datorită lui Socrate, care a schimbat obiectul filosofiei orientându-l spre lumea interioară a omului și a valorilor morale, avea să ia naștere denumirea eticii pentru filosofia morală, sintagmă utilizată mai târziu prin îmbinarea cuvântului grecesc *filosofia* cu latinescul *moralis*. Denumirea de “filosofie a moralei” aparține lui Cicero care o folosește în “De facto”.

Noțiunea de *etică* derivă din grecescul *ethos* care desemna la început obiceiurile în general, dar astăzi se reduce numai la înțelesul de obiceiuri morale. *Ethos* mai desemnează și profilul moral al comunității umane, morala grupurilor. Tot de aici derivă și cuvântul *ethike* = adică etica. Primul care-și intitulează astfel opera sa teoretică a fost Aristotel: *Etica nicomahică* (Nicomah = fiul său).

Dacă Socrate și Platon au meritul de a pune bazele filosofiei morale, Aristotel este cel care elaborează etica sa sub forma discursului științific. În antichitate filosofii nu operau prea des cu noțiunile de morală și moralitate, în schimb utilizau conceptele de bine, frumos, dreptate, adevăr, virtute, fericire etc.

Etica este definită specific: studiu al binelui (Socrate, Platon, Cicero ș.a.), studiu al fericirii realizat prin intermediul binelui și al virtuților, adică studiu al scopului și al mijloacelor morale (Aristotel), studiu al plăcerii (Aristip), al plăcerii ordonate valoric (Epicur), studiu al virtuții (stoici). Marea contribuție a gândirii antice în etică constă în sesizarea trecerii de la comportamentul premoral la cel specific moral.

Morala și moralitatea

- Termenii provin din latinescul *mos-moris* (morav-moravuri) – a supraviețuit numai pentru obiceiurile morale.
- prin derivatul “moralis” (morală) se dezvăluie o funcție a conștiinței: aceea de a prospecta și proiecta ideatic ipostazele devenirii morale: de la ceea ce este, la ceea ce este ideal să fie. Morala aparține nivelului creativ al devenirii morale. Principala sa funcție este cea prescriptivă- *Sein-Sollen* (Kant)

Moralitatea reprezintă morala în acțiune și manifestare efectivă prin conduită, atitudini, principii. Moralitatea se consumă în viața practică a oamenilor în timp ce morala reprezintă nivelul teoretic-cognitiv. Pe când Etica posedă un caracter cognitiv și explicativ.

Morala = caracter proiectiv- programator

Moralitatea = caracter real-practic

Încă din Antichitate apare în filosofie distincția dintre filosofia teoretică și cea practică. Aceste începuturi sunt datorate lui Socrate care înlocuiește filosofia naturii universale cu filosofia cunoașterii omului. Filosofia devine în principal o filosofie morală a cunoașterii de sine a omului. Filosofia devine practică, întrucât cunoașterea de către om a necesarului său moral este subordonată realizării morale de sine. Dacă filosofia naturii are ca obiect ceea ce este (*Sein*), filosofia practică ca filosofie a moralei, are ca obiect ceea ce trebuie să fie (*Sollen*).

Termenul de filosofie practică apare în *Metafizica* lui Aristotel, dacă ținem seama de faptul că, folosind noțiunile de știință teoretică și știință practică, el încadrează și filosofia în știință. „Scopul științei teoretice este adevărul, iar al celei practice – aplicarea”. Corespunzător fiecărei filosofii, Aristotel precizează și instrumentul interior, spiritual care le realizează funcțiunile: *intelectul speculativ* – care are ca obiect elaborarea adevărului și are drept scop cunoașterea și *intelectul practic* care se ocupă de crearea binelui și are ca scop acțiunea practică. Aceasta din urmă se realizează datorită voinței și intelectului activ.

Pentru Sf. Ioan Damaschin rațiunea are două facultăți: *teoretică* – asigură înțelegerea existențelor „așa cum sunt” și *practică*, care „deliberează și hotărăște măsura dreaptă a lucrurilor care se săvârșesc”.

Toma d`Aquino – “doctrina sfântă este știință practică”, cuprinzând legea veche și legea nouă, ceea ce face din aceasta „știința morală care este o știință practică”. (*Summa theologie*). Filosofia practică este motivată prin calitatea de a fi știință morală.

René Descartes, în *Discurs asupra metodei* – afirmă că filosofia cunoașterii n-ar trebui să fie numai teoretică, ci și practică pentru că „este posibil să ajungem la cunoștințe care să fie folositoare în viață și pentru că în locul filosofiei speculative care se învață în școli, s-ar putea găsi una practică”.

Immanuel Kant utilizează și dezvoltă termenii preluați de la predecesori îmbogățindu-i în cadrul unui impunător sistem de filosofie practică. Orientarea sa criticistă condiționa în teoria cunoașterii, emanciparea elaborării adevărului de aparențele lumii sensibile, iar în filosofia practică (morală) purificarea voinței de înrâurirea lumii empirice, favorizându-se selectarea și afirmarea motivului moral. Faptul că Immanuel Kant a creat „filosofia morală pură care să fie pe deplin curățată de tot ceea ce nu poate fi decât empiric și aparține antropologiei” se

explică prin convingerea sa, că aceasta dezvăluie rădăcinile egoismului, barându-i calea de justificare și afirmare. Dar, Kant nu este lipsit de oarecare exagerări cum ar fi ideea eliminării cunoașterii cu acces la empiric, sau aceea privind eliminarea „materiei binelui” în favoarea „formeii” acestuia ceea ce echivalează cu respectul pentru lege și datorie. De unde și rolul voinței în moralitate, „căci rațiunea recunoaște că suprema ei menire practică stă în întemeierea unei voințe bune”. (*Critica rațiunii practice*)

Filosofia sa morală a fost acuzată de rigorism, formalism, de inversarea ierarhiei valorilor morale prin acordarea supremației *datoriei morale* (socotită scop în sine, imperativ categoric) și nu valorilor binelui și dreptății (în general, valorilor indicative). La aceste critici se adaugă și acelea referitoare la *Critica rațiunii practice* și a *Întemeierii metafizice a moravurilor*. Aceste opere concep rațiunea practică independentă de rațiunea teoretică, voința de rațiune. Formalismul și rigorismul favorizează ruptura și autonomizarea voinței față de rațiune.

Hegel intervine în dezbaterea ideilor controversate, dar fără a lua o atitudine tranșantă față de Kant. „În ceea ce privește legătura voinței cu gândirea, sunt de observat următoarele: spiritul este gândirea în genere și omul se deosebește de animal prin gândire. Dar nu trebuie să ne reprezentăm că omul, pe de o parte gândește și pe de altă parte vrea și că el ar avea într-un buzunar gândirea și în celălalt voința, deoarece aceasta ar fi o reprezentare goală. Diferența între gândire și voință este numai aceea dintre comportarea teoretică și practică, dar nu sunt două facultăți deosebite, ci voința este particulară a gândirii, gândirea traducându-se în ființa-în fapt, ca impuls de a-și da ființa-în-fapt”. (*Principiile filosofiei dreptului*)

Deosebiri sesizate de Hegel între gândire și voință:

- a) „Atunci când gândesc un obiect îl transform în gând și îi iau ce este sensibil; îl transform în ceva care este esențial și nemijlocit al meu. Încât eul este, în lume, la el acasă, când el o cunoaște, mai mult însă, când a conceput-o”.
- b) Voința, „comportarea practică începe din contră cu gândirea, începe cu eul însuși și apare mai întâi ca opusă, fiindcă ea stabilește imediat o separare. Întrucât sunt practic, activ, adică întrucât acționez, eu mă determin pe mine și a mă determina înseamnă a pune o diferență. Dar, aceste diferențe pe care le pun sunt apoi iar ale mele, determinările îmi revin mie și scopul către care sunt împins îmi aparține mie”.

Dar dacă, prin gândire, transformarea apare pe plan interior, prin voință, prin comportamentul practic, transformarea este exteriorizată și împlinită în lumea exterioară. Este însă o transformare care „poartă urma spiritului meu!” Deoarece, gândirea și voința se condiționează reciproc, interacționând, Hegel relevă că diferențele dintre ele „sunt...inseparabile: ele sunt una și aceeași și, în fiecare activitate, atât a gândirii cât și a voinței, se găsesc cele două momente”.

Concluzia pe care o desprindem este următoarea: trebuie să recunoaștem rolul specific al voinței în condiționarea actelor moralității, dar trebuie să ținem seama și de rolul gândirii în demersurile logico-cognitive ale adevărului moral, în deliberarea deciziilor și alegerilor morale.

I. 2. Etica și statutul ei științific

Dacă Socrate a fost preocupat de pătrunderea în esența și generalitatea virtuților morale, Aristotel este cel care ridică etica la nivelul demnității de știință care urmărește propriul scop. Referindu-se la „...un scop al acțiunii pe care îl vrem pentru el însuși, iar celelalte numai de dragul acestuia...atunci e vădit că un atare scop trebuie să fie binele și cel mai mare bine”. (*Etica nicomahică*). Urmărirea acestui scop, „...aparține științei celei mai stăpânitoare și conducătoare care este, fără îndoială, politica”. Scopul politicii este cel mai înalt bine omenesc, fiind un bine al comunității, al cetății. Etica este inclusă nu ca o parte a politicii, ci ca una care ajută politica să explice și să construiască eficient „cel mai mare bine în cetate”. Dacă ar fi așa ar însemna că politica ține seama de etică. Dar din nefericire atât la Aristotel cât și la alți gânditori sau sisteme filosofice vom observa primatul politicului față de știință, filosofie, etică, artă etc (vezi ideologizarea politică).

Unul din criteriile științifice ale eticii este exactitatea în exprimarea adevărului moral, lucru subliniat încă de Aristotel care era totuși conștient de faptul că limitele subiectivității influențează și atitudinea în etică și morală. El vorbește astfel de o exactitate nestatornică semnalând astfel caracterul relativ al adevărului.

René Descartes credea în posibilitatea unei morale certe, durabile întemeiată în viitor pe progresele unei științe dezvoltate. Până atunci se decide să cultive o morală provizorie.

Helvetius susținea că și filosofia moralei își poate asimila conceptul de lege, apreciind că „universul moral nu este mai puțin supus legilor interesului” (*Despre spirit*) condiționând însă interesul moral de înțelegerea lui corectă și de concordanța cu interesul general sau public.

Kant opinează că spre deosebire de legile naturii, legile studiate de etică sunt „legi ale libertății”; știința acestor legi este etica. (*Întemeierea metafizică a moravurilor*). În timp ce legile naturii sunt legi conform cărora se întâmplă totul, „legile morale” (ale voinței) sunt legi conform cărora trebuie (soll) să se întâmple totul. Dacă legile naturii sunt legi ale cauzalității, legile morale sunt legi ale „cauzalității prin libertate”, “libertatea este fără îndoială *ratio essendi* a legii morale, dar legea morală este *ratio cognoscendi* a libertății”. (*Critica rațiunii practice*).

De asemenea, obiectivitatea și universalitatea legii morale sunt caracteristici care se împlinesc tot pe planul vieții morale. Kant are meritul deosebit în istoria filosofiei moderne pentru definirea în termeni specifici, adecvați domeniului moralei și moralității, a statutului științific al eticii. Acesta se poate rezuma la teza că o lege științifică poate governa nu numai ce este, ci și ceea ce trebuie să fie.

Reacția pozitivistă

În secolul al XIX-lea s-a intensificat preocuparea pentru reabilitarea studiului moralei și moralității. Pozitivismul concepe etica drept o sistematizare a cunoașterii științifice în vederea organizării sociale. Omul apare însă în filosofia morală pozitivistă, desubiectivizat, redus la caracteristicile obiectului științei. Valoarea morală este explicată în termenii adevărului științific. Criteriul moralității este abandonat specificului uman, spiritual, moral și social.

René Le Senne observa că „pozitivismul moral este forma modernă a postulatului intelectualist urmarea căruia virtutea este reductibilă la cunoaștere”.

Auguste Comte reproșează teologiei moralei că a intrat în conflict cu spiritul modern, cu progresele cunoașterii defavorizând, astfel, autoritatea valorii morale religioase. Metafizica, în special cea kantiană este criticată de pozitiviști pentru abordarea apriorică, deductivistă a moralei și moralității. Spiritul metafizic, în alte cazuri (nu la Kant) dizolva morala în numele unor pretenții empirice. Spiritul pozitiv, spune A. Comte, nu este mai puțin străin de empirism decât de misticism, deci cunoștințele reale, revendicate de pozitivism, nu se reduc la o simplă înregistrare de fapte, dimpotrivă ele înseamnă o asamblare și o reelaborare sistematizată a lor.

Reversul moralei deductive va fi descoperit de Herbert Spencer care a integrat studiul moralei în orientarea evoluționistă din biologie și a recurs la calea inversă, inductivă a reconstrucției morale.

Petre Andrei a criticat pozitivismul evoluționist susținând că „biologismul a făcut din conservarea de sine o valoare”, dar viața în funcțiunile ei integral umane nu coincide cu valoarea morală supremă. „Viața nu este o valoare ci o condiție de creare de valori. Valoarea vieții este un reflex al valorilor culturale pe care le crează dânsa”.

Putem observa însă că viața creează valorile pentru automodelarea ei culturală, proces prin care se constituie dimensiunile culturale, inclusiv morale ale vieții, aceasta primind și semnificații ale valorii morale supreme.

Demersul pozitiv nu a rămas fără efecte benefice în filosofia moralei, dar și în evoluția științifică a cunoașterii fenomenelor, a comportamentelor, a raporturilor și a ideilor morale.

Astfel, putem consemna:

1. În filosofia morală se întăresc preocupările pentru abordările specifice ale moralei și moralității, ale structurilor acestora, ale specificului valorilor și normelor morale. Apar ramuri noi ale eticii: axiologia morală (a valorilor morale); etica normativă, morala teoretică etc.
2. Apar dezbateri susținute cu privire la raportul dintre normativ și științific în etică mai ales în cadrul școlii franceze.
3. Preocuparea pozitivistă fundamentală pentru statutul științific al eticii avea să accentueze preocupările pentru determinarea obiectului de studiu al eticii. Orientarea științifică a obiectului eticii cu accent pe studiul moravurilor avea să favorizeze constituirea etologiei ca știință a comportamentului moral în perspectivă evolutivă de la animalele superioare la om, sau ca știință a moravurilor, a obiceiurilor morale.
4. În secolul al XX-lea, se disting cercetările metaetice, cu rezultate deosebite în țările anglo-saxone. Acestea studiază problema raportului dintre adevăr și valoare, dintre judecățile de existență și cele de valoare.

I. 3. Dezbateri contemporane în domeniul eticii

Au la origine distincțiile kantiene între legile naturii și legile morale, între imperativul categoric și cel ipotetic, între rațiunea pură (teoretică) și rațiunea practică.

Henry Poincaré – nega posibilitatea elaborării științifice a moralei, precizând în spirit pozitivist că știința utilizează judecăți la modul indicativ, ceea ce înseamnă că, dacă într-un silogism premisele sunt indicative, concluzia va fi tot la indicativ.

Etienne Goblot – afirmă că „morală (cu sensul de etică) singură prescrie scopuri activității umane” ba chiar ea ar fi „singura știință normativă”. (*Sisteme de știință*)

Paul Foulquié – relevă că „indicând ceea ce trebuie să fie, morală este normativă”, pe când „observând ceea ce este, psihologia este pozitivă”. (*Dicționarul limbajului filosofic*). După ce explică normativul ca fiind „ceea ce enunță o normă, ceea ce se referă la norme,

André Lalande arată că „științele normative sunt cele ale căror obiect este constituit din judecăți de valoare, ca atare, adică în calitate de *critic* al acestei valori este scopul științei astfel denumite.

Știința normativă este criticată în numele valorii, al unui ideal și presupune obligația de a ameliora, de a aduce mai binele. Este cazul moralei ca știință normativă, ca știință care folosește judecăți de valoare critice.

Multe din normele morale susțin valori indicative (ca scop) prin intermediul datoriei ori chiar al obligației. Pozitivismul delimitează știința prin cunoaștere numai a ceea ce este, iar știința normativă cum este etica prin cunoaștere a ceea ce trebuie să fie. Atare delimitări au creat controverse aprinse creându-se în cadrul

pozitivismului două orientări. Una aparține lui L. Levy-Bruhl – care susține că, deoarece conține și promovează o morală teoretică, etica nu poate fi știință. Nu este posibilă o știință a ceea ce *nu este*. “A pretinde că o știință este normativă ca știință, adică teoretică, înseamnă a confunda într-unul singur două momente care nu pot fi decât succesive”. Pentru Levy-Bruhl, adevărul se rezumă la realitate, faptele neincluzând deci și ceea ce trebuie să fie. Iar dacă norma este exclusă din obiectul cunoașterii etice, din sfera acesteia este eliminată și prescrierea normei: “preocuparea eticianului nu va fi de a prescrie, adică de a hotărî ceea ce trebuie să fie. El va studia, ca-n orice știință, realitatea obiectivă dată, adică faptele morale și alte fapte sociale”. Aceasta înseamnă că *morală*, cu sensul de etică, trebuie să fie știința moravurilor căci moravurile sunt faptele moralității. Numai când va ajunge la o mai mare dezvoltare, etica va putea influența metodic și rațional comportamentele umane. Deocamdată ea nu se poate substitui educației morale care aparține pedagogiei. Levy-Bruhl susține că morală, ca etică și nu ca disciplină nu poate fi o știință practică.

Apropiată de concepția lui Levy-Bruhl este cea a lui *A. Ayer* care deosebește folosirea normativă a termenilor etici de utilizarea lor descriptivă. În discursul moral, judecățile (morale) nu sunt factuale, ci expresii pur emoționale, traducând atitudinile subiectului, de unde și denumirea de *emotivism a filosofiei morale* a lui Ayer și Carnap. Ayer este de părere că “prezența unui simbol etic într-o propoziție nu adaugă nimic conținutului eifactual”. (Limbaj, adevăr și logică). Factual este numai conținutul judecăților descriptive, pe când judecățile morale sunt numai emotive (emoții) subiective deci. Deosebindu-se radical de judecățile descriptive, judecățile morale nu pot avea calitatea de adevăr sau fals și deci ele nu pot aparține științei. Științei îi sunt inerente numai judecățile etice descriptive. Etica lui Ayer este non-cognitivistă.

Deosebirea dintre Levy-Bruhl și Ayer constă în următoarele:

1. La primul, judecăților de valoare li se neagă calitatea de adevăr, pentru că normele lor indică nu ceea ce este, ci ceea ce trebuie să fie. La al doilea, negarea calității de adevăr a termenilor etici este datorată încărcăturii lor exclusiv emotive.
2. Pentru Levy-Bruhl etica nu poate fi morală teoretică, deoarece, în acest caz ar fi incompatibilă cu statutul ei științific, iar ca știință morală poate fi numai dacă studiază moravurile, faptele morale. Pentru Ayer etica nu operează decât cu termeni emotivi, specifici limbajului moral, iar studiul științific al termenilor descriptivi este transferat sociologiei și psihologiei.

Poziția lui Ayer a suferit transformări datorită lui C. Stevenson și R.M. Hare. Pentru non-cognitiști ca Ayer, “valorile nu pot fi găsite în lume ca proprietăți autentice ale lucrurilor, iar rolul judecăților etice este de a manifesta o atitudine în legătură cu un obiect sau stare de lucruri. Stevenson a adăugat emotivismului ideea

că enunțurile etice sunt des folosite și pentru a genera sentimente auditoriului uneori chiar în scopuri persuasive, pentru a-l determina pe auditor să facă ceea ce dorește vorbitorul. Dezvoltând ideea lui Stevenson că propozițiile etice sunt analoge enunțurilor imperative, R. Hare susține că limbajul moral are în comun cu imperativele obișnuite, trăsătura de a fi esențialmente prescriptive, ceea ce înseamnă că judecățile morale sunt numite în mod specific să fie ghid al comportamentului, de unde denumirea concepției drept prescriptivism. Hare rămâne un non-cognitivist în etică deoarece susține că judecățile sunt pur factuale, descriptive. Regulile care guvernează limbajul prescriptiv sunt cu totul altele decât acelea ale limbajului descriptiv. În concluzie, judecățile morale, prescriptive nu pot fi deduse din judecățile factuale cum sunt și cele ale științei. În limbajul prescriptiv, omul are libertatea să decidă, ceea ce nu se poate întâmpla în limbajul cunoașterii.

Dezbaterile ulterioare vor depăși pozițiile lui Levy-Bruhl și Ayer, ajungându-se la apropierea celor două tipuri de judecăți, la apropierea eticii de posibilitatea abordării științifice a moralei dar și a științei de înțelegerea menirilor ei practice.

Emile Durkheim prezintă deosebirile care le face între judecățile de realitate (de existență, de adevăr) și judecățile apreciative, de valoare. El analizează multiple cazuri în care ultimile judecăți recepționează sensuri ale realității. Chiar și mediocrul moralicește recunoaște că valoarea morală este susținută prin argumente obiective. Obiectivitatea valorilor morale se impune ca și cea a lucrurilor; oamenii se conduc după un sistem de valori colective; judecata socială este obiectivă în raport cu judecățile individuale; în aprecierile morale individul este constrâns să fie obiectiv de conștiința publică; deși idealurile sunt concepute de subiecții umani, ele nu sunt arbitrarii depinzând de criterii valorice generale. Omul concepe idealuri pentru că societatea îl împinge sau îl obligă să se înalțe deasupra lui însuși și ea este cea care îi furnizează mijloacele. Idealul însuși este o forță care se poate încorpora realului. Lucrurile aparțin naturii fizice în timp ce idealul aparține ordinii libertății, în condițiile în care natura fizică îi constituie numai suportul infrastructural, structura idealului fiind la nivelul lumii spirituale unde, specific, acționează mișcarea de la scop, prin mijloace, la efectul care înseamnă acțiune.

Georg Simmel și Nicolai Hartmann apreciază că etica poate fi o știință despre morală numai dacă cercetează obiectiv normele acesteia nu și prescriindu-le. Pentru ei etica este o știință despre normativ, rostul ei fiind interpretarea normelor, a judecăților de valoare. Încât, nu etica, ci obiectul ei morală este normativ. Studiind morală, etica explică și criteriile de admitere și funcționare a valorilor moralei. Dar, spre deosebire de morală etica nu ne învață direct ceea ce trebuie să se întâmple aici și acum într-o situație dată, ci în general, ceea ce trebuie făcut. Etica ne dă un pedestal, o bază generală din care poate fi privit obiectiv faptul actual. Ea oferă numai criteriile teoretice, generale de aflare a deciziilor în diferitele situații pe care moralitatea le întâmpină în mod concret și diferențiat. Etica cultivă

capacitatea teoretică a omului, care îl ajută să fie creativ și inovator în orientările morale ale vieții, ale conduitei și raporturilor sale. Înțelegem că etica aspiră la demnitatea de știință prin substanța adevărilor ei teoretice contribuind la sinteza generalizatoare a valorilor, principiilor și normelor morale. Ea recurge la mijloacele științei în studiul moralei și moralității după cum recurge și la instrumentele aprofundării și generalizărilor filosofice, însă supuse prelucrărilor specifice și conexe în sistemul conceptelor ei.

Etica și deontologia

Dacă etica am definit-o drept filosofie a moralei și moralității, ca filosofie practică, deontologia este definibilă ca studiu disciplinar particular al moralei și moralității.

Termenul *deontologie* este creația filosofului englez J. Bentham care a utilizat cuvântul grecesc *deon-deontos* cu sensul de ceea ce trebuie făcut și logos. Prin îmbinare, sensul strict ar fi: deontologia – știința sau teoria datoriei, adică a “ceea ce trebuie făcut”. Obiectul de studiu al deontologiei ar fi datoriile ori obligațiile morale. Ea ar fi interpretabilă ca o ramură a eticii. Deontologia s-a dezvoltat, mai ales, ca studiu al moralei particulare, îndeosebi al moralei profesionale. “Le Petit Larousse” definește deontologia ca “ansamblu de reguli care reglementează o profesiune, conduita celor care o exercită, raporturile dintre aceștia și clienților, dintre ei și public”. În “Dicționarul universal al limbii române” (Lazăr Seimanu, 1995) deontologia se definește ca “disciplină etică ce se ocupă cu datoriile care trebuie îndeplinite; etică a unei profesiuni; totalitatea regulilor și uzanțelor care reglementează relațiile dintre medici în ceea ce privește clientela lor”. Teoria datoriilor profesionale medicale, semnifică caracterul particular al disciplinei deontologice, în raport cu etica cea care include examinarea general filosofică a datoriilor. La fel poate fi înțeleasă deontologia juridică, agronomică, deontologia inginerului industrial, bioetica, deontologia activității pedagogice etc. Deontologia nu trebuie redusă la dimensiunea datoriilor morale, fie ele particulare numai. Ca sistem, morala fie că este abordată general, fie cercetată particular și indiferent de domeniul ramurii de activitate profesională în care funcționează, ea trebuie înțeleasă ca sistem (când e abordată filosofic) sau ca subsistem (când e abordată deontologic sau din alt unghi de vedere particular). Datoria nu poate lipsi dintr-un sistem de morală și primește în subsistemele sale ponderi semnificative deosebite. Dar, indiferent de ponderea ei în sistem, de semnificațiile deosebite în activitățile profesionale, datoriile se interconstruiesc cu valorile binelui, ale dreptății, demnității, onoarei, omeniei care îi motivează semnificațiile pentru actele morale destinate să le împlinească. Valorice, datoriile se legitimează prin valorile scop, indicative; ele sunt funcțional subordonate acestora. Valorile datoriilor în deontologie se explică prin rigoarea, strictețea normativă impuse de ordinea

activităților profesionale. Însă, în funcție de profesioniști, dar și de identitatea agentului moral, ele își află nu numai stringența profesională ci și orientările și motivațiile valorice. Performanțele comportamentului profesional se impun criteriilor moralității profesionale. De aici rezultă și rolulal datoriei față de sine sau al exigențelor față de sine în moralele profesionale. Asemenea condiționări valorice și funcționale ale elementelor deontologice apropie morala profesională de condiția juridică a normelor deontologice. Deontologia apropie mai mult morala de drept decât de filosofia generală a moralei. De unde și coincidența accentuată a obligațiilor juridice cu datoriile moralei profesionale.

Deontologia este morala unei profesii reflectată cu precădere prin prisma îndatoririlor sau obligațiilor morale impuse de exercitarea unei profesii în societate.

Deontologia cercetează drepturile în corelație cu îndatoririle care le susțin și realizează cercetarea lor în sferele vieții social-utile și nu numai în sferele speciale ale muncii producătoare de bunuri, valori.

Condiția filosofică (teoretică) a deontologiei este *deontologismul*, prin care se înțelege doctrina moralistă potrivit căreia moralitatea constă în a acționa așa cum trebuie, fără considerarea utilului sau a binelui. După deontologi, un act nu este moral pentru că el este bun, ci pentru că el este drept. David Mc Naughton consideră că problema principală a deontologismului ține de alegerea morală dintre mai multe acțiuni și poate fi formulată în întrebarea: Cum putem decide care din ele este cea moralmente corectă? Criticând etica utilitaristă, același autor, relevă că, deontologismul neagă faptul că acțiunea care produce cele mai bune rezultate este întotdeauna corectă din punct de vedere moral. Criteriul corectitudinii morale își află sensurile în deontologism prin semnificațiile conceptelor fundamentale ale doctrinei: dreptatea și datoria. Căci a fi corect moralmente înseamnă a fi drept, iar a fi drept este o datorie fundamentală pentru om.

Precedentul filosofic al deontologismului se află în filosofia morală a lui Kant, centrată pe etica datoriei însă, nemijlocit, originea doctrinei se asociază cu reacția deontologiștilor față de intuiționismul etic al lui George Edward Moore. Pentru Moore, valoarea morală fundamentală și intrinsecă este binele, valoare de la sine intuibilă. Nu același lucru se poate spune, după el, despre justețe și datorie, deductibile din valorile binelui. Influențat de utilitarism, Moore admite drept criteriu al corectitudinii cel mai mare bine, bunăstarea sau binele pentru întreaga umanitate. “Acțiunea este dreaptă – spune el – numai când nici o altă acțiune pe care persoana ar putea-o săvârși în locul ei, nu ar putea avea interior rezultate mai bune; totodată, acțiunea este nedreaptă numai atunci când persoana acționândă ar putea săvârși în locul ei alte acțiuni al căror rezultat ar putea fi interior mai bun”. (G. Moore – *Etica*). Identificat ca mijloc pentru obținerea rezultatului bun, justul coincide cu folositorul (utilul) dar și cu plăcutul.

Detașându-se de teza subordonării utilitariste a dreptății și a datoriei binelui, deontologii nu abandonează intuiționismul și socot că dreptatea și datoria, care în etica lor devin valori fundamentale, sunt dezvăluite pe cale intuitivă. De aceea, doctrina lor este supranumită, uneori, *intuiționism deontologic*.

Metoda utilizată de deontologi este cea inițiată de Moore – analiza logică a limbajului moral. Categoriile morale sunt pentru ei, unice, indeductibile și fiind intuitive sunt și indefinibile. C. Broad le caracterizează ca apriorice (~ Kant). Principală este categoria datoriei, ea fiind în primul rând indeductibilă. Sentimentul obligativității de a săvârși o acțiune determinată ori convingerea în justetea unui anumit gen de acțiuni sunt absolut indeductibile și nemijlocite. Greșeala moralistilor e să determine omul să-și îndeplinească datoria. Fiind evidentă de la sine, datoria nu ar avea nevoie de așa ceva. Intuiția morală indică, fără greșală, ce datorii avem de îndeplinit. Nivelurile diferite ale capacităților oamenilor de a avea intuiții morale, explică și diferențele morale dintre ei.

Afirmațiile intuiționiștilor deontologi sunt unilaterale în ceea ce privește înțelegerea genezei conștiinței morale a datoriei. Intuiția nu poate fi negată, dar nici supraestimată în rolul ei de constituire conștientă a datorii și dreptății.

Pentru deontologi, moralitatea se centrează pe condiția datoriei, căci numai ea este garantul dreptății, corectitudinii. D.Mc. Naghton caută criteriul de apreciere a valorii comportamentului în rezultatul bun pe care îl obține subiectul acțiunii. Doctrinile de acest tip sunt cele utilitariste dar mai compar și sub denumirea de *consecinționism*. Acest curent este criticat de deontologi pentru că din structura criteriilor de apreciere a valorii morale a actelor de conduită, ei rețin numai unul singur – rezultatul sau urmarea (consecința) acțiunii. A recurge numai la criteriul consecinței bune a actului, în aprecierea morală nu este satisfăcător în aprecierea morală:

1. singur, rezultatul nu poate acoperi ori satisface valoarea morală a comportamentului, în măsură să satisfacă integritatea morală a personalității.
2. Numai cu efect parțial pentru constituirea valorii morale a subiectului moral, rezultatul “bun” poate intra în conflict cu alte elemente ale moralității persoanei: scopul sau intențiile, acțiunea propriu-zisă.

Nu întotdeauna rezultatul concordă valoric cu scopul, scopul cu acțiunea și chiar acțiunea cu rezultatul.

Consecinționismul etic este criticat de deontologi pentru că desprind automat din valoarea rezultatului bun și valoarea acțiunii și cea a scopului. Indiferent de calitatea ei, acțiunea e bună dacă rezultatul care o urmează este bun. Moralicește, acțiunea depinde de rezultatul ei, nu invers. Deontologii arată că nu întotdeauna rezultatele bune se obțin prin mijloace bune; uneori ele se obțin și prin minciună, înșelătorie, furt sau chiar crimă. Dacă actele rele sunt urmate de rezultate bune nu înseamnă că rezultatele sunt bune și din punct de vedere moral. Sensul

noastre sunt foarte împovărătoare ei cred că individului îi rămâne și multă libertate pentru a se dedica proiectelor personale. datorie deontologice este contrar rezultatelor bune și în măsura în care ele sunt dobândite prin mijloace rele. Poziția ei este contrară eticii consecinționiste care susține necondiționat binele confirmat prin rezultatele bune. Deontologismul riscă să se plaseze la extrema consecinționismului atunci când, negând valoarea morală a rezultatului bun obținut prin mijloace rele, consideră că datoria este absolut intrinsecă, independentă de orice bine. Ea nu poate fi independentă de binele moral. Datoria accentuează conștientizarea morală a binelui.

Consecinționiștii reproșează deontologiștilor împovărarea exagerată a omului cu regimul datoriilor, cu o mulțime de obligații care domină numai relațiile vieții politice, ci și relațiile interpersonale. Deontologiștii, deși recunosc că datoriile

II Morala: sistemele de morală în evoluția istorică

II. 1 Sistemele de morală în Orientul antic India

Morala brahmanică

Brahmanismul¹ – filosofie și religie oficială a Indiei antice, doctrină complexă elaborată de-a lungul unei perioade de aproximativ 1000 de ani (1200-400 î.d.H.) este produsul fuzionării treptate a concepțiilor despre viață, om și suflet, cultivate de populația autohtonă dravidiană și acelea proprii arienilor invadatori stabiliți în India cam în secolul XV î.d.H. Se pare că autohtonii au furnizat *ideea transmigrației* (supraviețuirea sufletului sub forma reîncarnărilor succesive). Ceilalți, așa cum se desprinde din cuprinsul textelor vedice (secolul XII î.d.H.), au adus perspectiva politeismului gravitând în jurul lui Varuna, divinitate supremă, întrupare a ordinii naturale și morale.

Ideea transmigrației este o dogmă fundamentală. Ciclul transmigrațiilor - nașterea, suferința, moartea, a renaște pentru a suferi în eternitate - a fost o grea povară pe care indianul nu a cutezat s-o arunce și sub a cărei arsură s-a avântat drept înainte într-un efort sublim. Tocmai pentru a evita această perspectivă a condamnării la o eternă suferință, budismul va propaga sinuciderea eului în evanescența nirvanei; înaintea lui, brahmanismul și apoi hinduismul, care îl continuă, au propovăduit aceeași anihilare a eului, aceeași morală a eliberării prin depersonalizare, pe calea identificării cu absolutul divin. Dispariția persoanei umane în totala vacuitate budistă, sau prin contopirea cu absolutul brahmanic, aceasta a fost perspectiva pe care menținerea unui crez arhaic o impunea gândirii indiene.

¹ Precizări terminologice:

- *brahmanii* = preoții, executorii cultului religios, îndeplineau totodată funcțiile fundamentale ale statului, de ordin politic și cultural
- *kshatrya* = războinicii, care vor forma mai târziu casta nobililor
- *vaisya* = marea masă a poporului, formată din membrii liberi ai comunității tribale, agricultori, păstori, negustori
- *șudra* = cei lipsiți de drepturi egale cu ceilalți membri ai tribului. Majoritatea era formată din sclavi de război sau urmașii acestora; ocupații: măcelari, măturători, vânzători de alcool, gropari etc.
- *paria* = impurii, desconsiderați, lipsiți de orice drept, cvasi-primitivi

Eliberarea e concepută pe un plan pur metafizic, ca desprindere de “roata devenirii și a nașterilor”. A fi liber înseamnă a suprima toate acele limitări pe care le implică noțiunea de individualitate, a respinge tot ceea ce se referă la Eu și la afecțiunile acestuia. Numai acela e liber, care se poate ridica deasupra viciului ca și a virtuții, dincolo de bine și de rău pentru a se contopi, printr-o anihilare totală a individualității cu absolutul divin, cu Brahma. Libertatea este acordată de misticismul brahmanic nu aceluia care la întrebarea “Cine este?” va răspunde “Eu sunt”, ci aceluia care, ajuns la “Poarta soarelui” va răspunde la aceeași întrebare: “Tu însuși”. Nu numai libertatea ci și nemurirea pot fi obținute pe această cale, aici, în această viață, ca și “dincolo”. Despre cel eliberat în această viață se poate spune că este deasupra morții. Acel care a înțeles Sinele contemplativ fără vârstă și fără moarte, care nu cunoaște în el vreo lipsă și căruia nu-i lipsește nimic, acela nu se teme de moarte”. Despre un astfel de om se poate spune că nu se iubește pe el și nici pe alții; dar el este Sinele lui și al celorlalți. Eliberat de el însuși și de orice condiționare socială, de toate drepturile și datoriile, el este Acela care se manifestă după “bunul său plac”, care “merge acolo unde vrea”. În posesia adevăratului înțeles al Sinelui, care se opune omului “exterior”, el atinge treapta supremă a dezinteresării umane.

Din perspectiva acestei filosofii, societatea apare ca o entitate abstractă, ca un obstacol pe care, în efortul său de eliberare, individul trebuie să-l depășească. Nu există minte mai presus de individ – Upanișade. Afirmarea acestui individualism extrem nu e lipsită de înțelesuri mai adânci care salvează această morală de perspectiva egolatriei, a unui egoism fanatic și mărginit. Eul individual nu e definit ca entitate izolată, fără comunicare cu celelalte euri. El e descris ca “scânteie aruncată și din nou absorbită de flacăra arzătoare a spiritului absolut”.

Individualismul este punctul de sprijin al unei viziuni moniste, al unui monism mistic; idee conform căreia sub aparența diversității, a eterogenității lucrurilor, există un fond identic, “sufletul absolut” care le apropie și le înfrățește. “Cel ce vede un singur spirit în toate și totul într-un singur spirit nu poate trata cu dispreț nici o făptură.”

Dar tot ce era nobil și uman în această filosofie a fost înlăturat, mai târziu, atunci când va fi difuzată de brahmani în rândurile poporului. În noua versiune, simplificată, ortodoxia brahmanică a căpătat forma ei definitivă. Existența lumii obiective, cu toată diversitatea ei fenomenală, e pusă la îndoială, considerată ca o aparență subiectivă, iluzorie – Maya – și filosofia asupra ei este aceea a unui iluzionism universal: *Tat-tvam-asi*. Accentul existenței este pus pe un absolut care trebuie căutat în străfundurile conștiinței; acolo rezidă Brahma și nu altundeva, în interioritatea cea mai ascunsă, inaccesibilă pe căile unei cunoașteri raționale. În cadrul acestei doctrine idealul preconizat nu este acțiunea, ci cunoașterea sub forma contemplației interne. Acesta e sensul dat înțelepciunii. Înțeleptul trebuie să-și

concentreze efortul spre atingerea aceluși nivel adânc al conștiinței în care sufletul individual (*atman*) se confundă cu sufletul universal (Brahma), în zona unui subconștient incognoscibil, inabordabil pe căile intelectului discursiv, care nu poate fi redat decât prin intuiție și comuniune mistică: “Nu poate fi prins nici prin cuvinte, nici prin gândire, ci prin această singură afirmație: El este.”

Ceea ce poate fi descoperit în interior pe această cale aparține însă nu numai propriului suflet, ci întregii realități. Printr-un act de generalizare mistică, deposedată de orice trăsătură obiectivă, existența va fi redusă la înțelesul unei expresii a subconștientului primordial și divin -Brahman- ținta supremă a vieții morale.

Idealul conduitei morale constă în dobândirea conștiinței depline a identității profunde Brahman-atman pentru a depăși în felul acesta rezistență individualistă generată de dorințe biologice și pasiuni particularizante. Va evolua spre hinduism, care în încercarea de a recupera din concurența budistă va așeza în centru ideea iubirii universale, iar mesajul mântuirii devine accesibil oricui, nu doar castelor superioare.

Sistemele de morală în China antică

Taoismul

Tao = drum, cale, a circula, a conduce, a comunica

= din punct de vedere filosofic – o anumită putere de realizare, identificată cu un principiu generator al lucrurilor, fie că el însuși este o individualitate distinctă rămâne întregă și identică cu sine însăși.

= este absolutul, principiu primordial, transcendent și imanent totodată; stă la originea lucrurilor și a devenirii cosmice;

= principiu anterior oricărei forme și oricărui nume, deși tot ce există are o formă și poartă un nume provine din el.

= principiu de ordine, al ordinii naturale și morale sau politice.

= puterea magico-religioasă a Conducătorului capabil să guverneze lumea în totalitatea ei.

Tao folosit în alianță cu *Tö*; corespund unor noțiuni diferite, dar intim legate.

- *Tao* = eficiența pură, universală, nedeterminată

- *Tö* = putere de manifestare în domenii particulare

Separat sau împreună exprimă ideile de putere, autoritate, soartă, virtute.

Virtutea *Tao=Tö*, când rezidă în individ, reprezintă însușirea Conducătorului căruia Cerul i-a deschis Calea. Dacă pentru Confucius, Virtutea conducătorului înțeleasă ca fidelitate față de *Tao* (Cale) rezultă din practica tuturor virtuților morale particulare, în taoism, Virtutea *Tao-Tö* capătă o semnificație metafizică, cu accente religioase mai târziu.

Tao = comparat cu o axă ideală care ar trece prin centrul cosmosului. Tot ceea ce există se definește în raport cu această axă (ființe, lucruri). Datorită ei, dualitatea lucrurilor se reduce la unitate.

Tao = principiu unic, primordial, “conținutul” cosmic în care se conciliază toate contrariile, viața și moartea, subiectul și obiectul, tu și eu, prin care taoistul, eliberat de Timp și Spațiu, se identifică cu universul pentru a-l domina.

Pentru a intra în legătură cu acest principiu au imaginat o serie de simboluri. Cel primar este yang și ying – masculin –feminin.

- Înțelept e acela care preferă liniștea, non-acțiunea, starea contemplativă; subordonându-se legii care guvernează cursul lucrurilor, el se lasă purtat de marele suflu al vieții. Rezultatul obținut privește nu numai latura cunoașterii: el măsoară și condiționează în același timp forța morală a omului, exprimată întâi prin capacitatea de a domina natura.

Adevărata cunoaștere și realitate etică, e transpusă astfel pe un plan mistic de interpretare; este aceea în care subiectul coincide cu obiectul pe calea unei intenții quasi-instantanee. Pentru a surprinde realitatea în profunzime și imediat, i se cere conștiinței să facă abstracție de realitatea exterioară. Această aptitudine de a se concentra este rodul unei asceze pe care taoiștii o numesc “*postul inimii*”: să nu ascuți cu inima ci cu spiritul.

Lao-tse (sec.VI î.d.H.)

- modest arhivar și astrolog la curtea împăratului, pleacă dezamăgit de decadența dinastiei. Scrie: *Cartea despre Tao și Tō* sau *Cartea Principelui și a Virtuții sale*.

- La început a fost *non-existența*. Existența și non-existența sunt complementare principiului Tao.

Tao = prezență și absență; plenitudinea echivalentă cu un vid absolut dar totuși capabil să dea naștere tuturor lucrurilor.

- principiu primordial, generator al tuturor lucrurilor existente, apoi virtutea sa le hrănește, le face să crească, să ajungă la maturitate și apoi să le anihileze.

Tao este reversibil = ciclul evolutiv; fără forme și fără limite.

Din punct de vedere moral: un conducător înțelept este acela care nu recurge la violență; cea mai bună formă de guvernare este aceea conformă legii Tao: sporește binele fără a acționa. Non-acțiunea și non-violența, fiind în viața poporului reprezintă adevăratul înțeles al înțelepciunii.

Când trebuie să folosești mijloace mai brutale, procedează cu tact și suplețe, pentru a cuceri prin *insinuaire*, asemenea apei.

- concepția lui Lao-tse = ideal de “simplificare”, conform exigențelor lui Tao, sobrietate, indulgență universală, modestie (indivizi și popoare). “Cel mare trebuie să fie umil”.

Concluzii: Taoismul nu interzice căutarea fericirii, considerând-o ca o datorie și un semn de reușită spirituală.

Cei care-și conformează conduita ordinii naturale sunt fericiți. Suferința începe odată cu constrângerea.

- vei obține totul dacă nu ceri nimic
- puterea și libertatea aparțin aceluia care nu se interesează de ele
- *Apare dogma imortalității*: caracterul iluzoriu al acestei lumi (nestatornicie, contingentă, relativitate, pentru a sublinia prin contrast perspectiva unui absolut la care spiritul, eliberat de trup, poate accede în viața de dincolo).
- Tehnici de a prelungi viața: inspirația și expirația în diverse moduri.

Confucianismul

Confucius sec.VI-V î.d.H.

Confucius – aristocrat sărac, a căutat un principe care să-i încredințeze planul de reformare a societății (asemenea lui Platon, în Syracuza).

- impresionat de mizeria celor de jos
 - învățătura sa are o finalitate practică; pornind de la premisa că omul este o ființă perfectibilă, i se impune îndatorirea de a se perfecționa.
- 1) Perfectul este prin sine însuși perfect; legea datoriei este de asemenea perfectă
 - 2) Perfectul este începutul și sfârșitul tuturor lucrurilor; fără perfecțiune lucrurile n-ar putea exista.
 - 3) Omul perfect nu se mulțumește cu propria perfecțiune ci caută să-i perfecționeze și pe alții. Cu cât o persoană ocupă un rang mai înalt în societate, cu atât datoriile sale față de sine însuși sunt mai mari. Perfecțiunea care constă în efortul de a urma legea Cerului înseamnă în confucianism a te conforma esenței umane = legii omului. O morală care nu-și propune perfecțiunea este una incompletă și inoperantă. Omul trebuie mai întâi să cunoască legea morală pentru ca să o urmeze.
- Există diferite trepte ale perfecțiunii. Cea mai înaltă depășește condițiile naturii umane.
 - Legile umane sunt eterne, imuabile, în care se reflectă natura omului (morală) în armonie cu cele care guvernează ordinea cosmică.
 - dezinteresul și disprețuirea bogăției – ca atitudine morală; rolul de a cunoaște și răspândi aceste legi revine unei elite (oameni ajunși pe treapta cea mai înaltă a societății și a culturii morale.)

Înțeleptul caută calea de mijloc, evitând extremele. Nu caută bogății și nu se sperie de sărăcie. Fără a fi extrem de activ nu se abține totuși de la participarea la viața colectivității pentru a aplica în sfera ei legile virtuții, fără a aduce o atingere ordinii sociale existente.

Idealul lui Confucius este de a promova principiul moralității pretutindeni. Talentul și virtutea sunt condițiile care asigură dreptul oricui la viața publică și viața socială:

- a) întemeiată pe principiul moralității, puterea politică nu are caracter ereditar
- b) noblețea nu este transmisibilă în virtutea aceluiași criteriu

Societatea este o familie – conduceți-vă corect față de persoanele din familia dumneavoastră și atunci veți putea dirija o colectivitate de oameni.

- Există o legătură indestructibilă între legea morală și armonia universului. Natura este nu numai factor determinant ci și model al conduitei umane. Forma de stat cea mai bună se întemeiază pe ipoteza caracterului static, imuabil al ordinii universale. Pornind de aici s-a ajuns la teoria despre incapacitatea omului de a modifica ordinea existentă a lucrurilor. Fericirea, idealul moral spre care trebuie să tindă, nu mai depinde de circumstanțe exterioare ci constituie o problemă de conduită interioară. Decât să schimbe, mai bine omul s-ar adapta ordinii imuabile; implicarea ar atrage după sine dezordinea și tulburarea vieții morale.

A fi moral înseamnă a-ți realiza din plin ființa în conformitate cu ordinea naturală. Dacă oamenii și-ar neglija datoriile lor naturale atunci societatea și Universul s-ar transforma în haos.

Concluzii:

Lao-tse și Confucius au avut în vedere perfecțiunea morală ca ideal al conduitei umane, dar au folosit căi diferite.

Confucius = va căuta perfecțiunea și mijloacele de a o realiza în domeniul conduitei exterioare, a “fenomenului”; de aici importanța acordată etichetei

Lao-tse = perfecțiunea rezidă în natura intimă a lucrurilor, în firea lor. Unul o identifică în *formă*, celălalt în *sens*.

Pentru taoist, moralul reprezintă faptul primar, forța fundamentală a întregii lumi. În esența lor însă, legile moralei și ale naturii se integrează aceluiași sistem normativ: există o singură ordine în lume care îmbrățișează într-o unitate armonioasă normele conduitei morale și acelea care guvernează evoluția cosmosului. Recunoașterea interdependenței acestor legi = este condiția indispensabilă a vieții morale, calea care duce spre ideal, odată cu norma de bază a responsabilității: atunci când oamenii nu-și mai îndeplinesc datoriile lor morale, ordinea socială cedează locul anarhiei iar Cosmosul este amenințat să se transforme în haos.

II. 2. Doctrinile morale ale antichității grecești

Socrate

Năzuința care-l mișcă pe Socrate este să salveze comunitatea morală a poporului său, așa de amenințată de subiectivismul și relativismul etic al sofistilor.

A încercat să fundamenteze etica pe temeuri științifice, să întemeieze o etică independentă de tradiția mitică și de religia antropomorfică a poporului grec.

Era călăuzit de credința că există o etică absolută, că există un bine absolut și un rău și că de aceea existența omenească se află aruncată între două posibilități: de a dura în adevăr, ori de a dispărea în haosul răului. Dacă omul ascultă glasul rațiunii (logos) el își fundamentează existența pe temeiurile binelui, iar dacă ignoră acest glas, el se năruiește sub puterile haosului. Socrate este întemeietorul unei etici autonome bazată pe rațiune.

Ideii sofiste “că ce este răul dacă cel care l-a făcut nu i se pare că a făcut rău?” (Euripide), Socrate îi opune credința că natura morală a omului este ceva ce are în toți oamenii un temei și că, de aceea, conceptele morale, singurele care pot forma temelia unei vieți morale, se află în toți oamenii în același fel ascunse, ceea ce înseamnă că există un principiu obiectiv sau criteriu general-valabil, a ceea ce este bine și ceea ce este rău.

Afirmației lui Protagoras după care omul ar fi “măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sunt să fie și a celor ce nu sunt să fie”, Socrate îi opune convingerea neștrămutată că există în genul uman, deci și în fiecare om, aceeași lege morală absolută care, dacă omul a descoperit-o, îi spune cu certitudine ce este bine și ce este rău. Socrate face distincția între două feluri de “științe”:

1. cuprinde principiul rațiunii practice – conține convingerile morale fundamentale și apriorice – că există un bine și un rău obiectiv, că omul trebuie să facă binele și nu răul în orice împrejurare. Conținutul unor asemenea principii fundamentale apriorice Socrate îl cunoaște cu o certitudine absolută pe temeiul conștiinței sale morale nemijlocit. Pentru el este aprioric absolut sigur că făptuitorul răului trebuie să fie pedepsit. Nu există nici o îndoială cu privire la existența unui bine și rău absolut, un drept și o nedreptate absolută. De aici decurge recunoașterea necondiționată a legii morale ce se află independent și deasupra indivizilor iar oamenii trebuie să i se supună.
2. principiul rațiunii teoretice, celălalt fel de știință – în ce constă binele într-un anumit caz particular – poate fi câștigat pe un drum dialectic și nu numai de către acela care posedă înțelepciunea rațiunii practice.

Din conștiința morală nemijlocită a lui Socrate acesta deduce și conceptul datoriei morale. Se regăsește în Apologia lui Platon cu exemplul lui Ahile care se află pus în alternativa de a trăi o viață lungă dar lipsită de glorie, sau de a accepta o moarte timpurie pentru apărarea onoarei și a datoriei. Socrate este primul filosof care are conștiința unui “imperativ categoric”.

Legea morală pretinde că în toate situațiile vieții omul să asculte glasul rațiunii, al logosului. Această lege morală a rațiunii Socrate o numește Daimonion. “Cunoaște-te pe tine însuși” are la Socrate înțelesul de “cunoaște divinul, logosul din tine”.

Cine urmează vocea acestui logos trăiește virtuos. Virtutea (*areté*) se fundamentează pe o știință, pe o concepție corectă, iar originea răului se află în (*amatia*) în lipsa unei concepții corecte de unde rezultă falsul lucrurilor. Socrate spunea că nimeni nu alege răul știind; nimeni nu alege știind, ceea ce îi face rău.

Socrate este convins că virtutea este cunoaștere. Virtutea nu este ceva ce se poate învăța ca știință. S-ar părea că se contrazice: virtutea înseamnă știință, dar nu poate fi învățată. Ne lămurim atunci când înțelegem că Socrate neagă că omul poate să ajungă la adevărul absolut. Ceea ce poate omul să ajungă este numai ca el să năzuiască mereu la cunoașterea virtuții și după aceea să urmeze calea cea mai bună. Deoarece sfârșitul acțiunii trebuie să fie binele. Virtutea înseamnă bine (*agaton*) și frumos (*kalon*). Socrate a definit răul drept ignoranță. Supremul rău este săvârșirea nedreptății și neispășirea vinei. Răul imediat următor este săvârșirea nedreptăților dar ispășirea vinei. Socrate recomanda că este mai bine să suferi o nedreptate decât să o săvârșești tu.

Concepția etico-politică a lui Socrate

Pentru Socrate atenianul, statul, comunitatea, patria nu erau numai mărimi date de sine stătător, ci unitatea celor mai înalte bunuri și valori de care se simțea nespus de legat și față de care se simțea răspunzător.

Omul trebuie să se supună legilor statului mai mult chiar decât poruncilor părinților. Polisul era garantul legității tuturor faptelor. El este principiul care obligă pe toți indivizii, ba chiar principiul care normează și determină valorile tuturor indivizilor și al lor *areté*. Pentru secolul al V-lea î.d.H. *areté* însemna nu numai o calitate immanentă ci și o valoare etică-politică a omului, ce nu este determinată de conștiința individuală, ci numai de comunitatea pentru care omul se poate dovedi ca fiind valoros prin capacitățile sale morale și cetățenești. Socrate este conștient că binele sau mizeria individului depind de statul în care acesta trăiește, că individul nu-și poate realiza fericirea decât în acord cu binele comunității și de aceea cine voiește să recunoască adevărata virtute trebuie să lupte pentru binele comunității.

Nesocotirea Polisului duce la nesocotirea virtuții. Poziția lui Socrate față de comunitatea statală este determinată de un punct de vedere superior moral față de cel al contemporanilor săi (al sofistilor, care susțineau că valabilitatea legilor Polisului depinde de părerile indivizilor sau ale unor grupări sau partide). El militează pentru o formă de guvernământ în care ajung la conducere numai cei pregătiți, cei care posedă știința necesară conducerii statului; așadar, cei care și-au legat existența de temeiurile Logos-ului.

Etica platonice

În concepția sa etică Platon dezvoltă ideile socratice: cine cunoaște Binele este de asemenea bun și face binele, nimeni nu face nedreptatea de bunăvoie, ci din neștiință. Asemeni lui Socrate, Platon împărtășește și el convingerea că a suferi din pricina nedreptății este de o mie de ori mai bine decât a făptui o singură nedreptate și că cel mai important lucru este grija pe care omul trebuie să o aibă pentru mântuirea sufletului său.

Etica platonice este fundamentată tot pe metafizica Ideilor. Virtutea adevărată este întemeiată pe știință, iar știința reală, adevărată nu este decât aceea despre Idei. Platon era conștient (în dialogul *Gorgias*) că pentru viața omului nu sunt posibile decât două idealuri:

1. după care scopul ultim al existenței omului plăcerea
2. după care Binele este scopul suprem al vieții.

Între ele nu există cale de mijloc. Iată de ce Platon accentuează ideea socratică – mai bine suferi nedreptatea decât să o comiți. Cel care săvârșește nedreptăți oricât de bogat și puternic ar fi este nefericit și mai ales și mai ales când scapă de pedeapsa pentru faptele sale, deoarece nu are măcar prilejul de a se îndrepta. Fericit nu este decât acela care este în posesia Dreptății și a Binelui. Ce este Binele? În ce constă?

În dialogul *Gorgias* aflăm că bun este omul care se află în posesia virtuții, deoarece bun nu poate fi decât sufletul în care domnește ordinea și măsura și care este stăpânit de virtute, de stăpânire de sine (*sofrosine*), precum și de alte virtuți. Armonia sufletului trebuie să fie în acord cu mișcările universului.

Esența virtuți rezidă în faptul că nu există decât o singură virtute: știința despre Bine. Aceasta le cuprinde pe toate iar Platon, după multe ezitări, hotărăște că virtutea poate fi învățată dacă este propovăduită de un învățător veritabil cum a fost Socrate.

Platon deosebește în *Menon* și *Phaidon* virtute adevărată de virtute cotidiană, deosebire care dezvăluie și mai pregnant dualismul celor două lumi între care se petrece marea dramă a sufletului uman. Căzut în această vale a plângerii, prin vina sa sau prin destinul său – sufletul necorporal nu poate fi mișcat decât de năzuința de a se elibera de corp și de legătura acestuia cu lumea senzorială, pentru a se reîntoarce în patria lui nevăzută.

Caracteristic pentru această “morală teologică”, după Windelband, este că ea disprețuiește virtutea cotidiană revelându-i contradicțiile. Platon critică morală utilitaristă, al cărui motor este tocmai virtutea cotidiană, pe care o numește “trampă” unde se schimbă plăcere pentru plăcere, durere pentru durere, ca și când ar fi monede. Este vorba despre un fel de măsurare și cântăreală care socotește drept câștig numai bucuriile pământului.

La mare preț pentru Platon este virtutea filosofică care se fundamentează pe cunoașterea Ideilor eterne. Sufletul omului este cel mai de preț și de aceea grija

omului trebuie să fie îndreptată spre suflet și înspre corp. Pentru filosofie bunurile pământești nu au nici o valoare. Din această cauză filosoful nu este capabil să se aranjeze în comoditatea acestei lumi a colbului, ci el se comportă asemenea unui orb, pentru că ochii lui sunt îndreptați spre lumea netrecătoare a Ideilor. El este mișcat de năzuința de "ucidere" a corpului, a pământului, a vieții senzoriale pentru a câștiga independența sufletului său față de necesitățile corporale și prin activitatea pură a gândirii să se apropie de divin. A fi bun echivalează cu a fi filosof; a fi filosof înseamnă a realiza prin cea mai mare stăpânire de sine eliberarea sufletului de corp. Moartea adevărată înseamnă despărțirea sufletului de corp. Întoarcerea filosofului de la orice plăcere poate fi privită simbolic ca o continuă pregătire pentru moarte. Moartea, din acest punct de vedere, își pierde groaza devenind garanția fericirii adevărate, a unei vieți virtuoză.

Datorie și libertate de voință

Libertatea de voință are însemnătate nu numai pentru existența de aici ci și pentru starea de preexistență în clipa în care sufletul a trebuit să-și aleagă destinul. Platon accentuează mereu răspunderea grea pe care omul o are față de sine însuși și față de comunitatea în care trăiește.

Libertatea morală este libertatea care creează dependență și necesitate morală: dependența sufletului de legea morală. Platon pune etica în legătură cu psihologia sa, prin aceea că celor trei facultăți psihice le corespund 3 virtuți: gândirii, îi corespunde înțelepciunea (*sofia*); voinței – vitejia (*andreia*); poftelor – cumpătarea (*sophrosine*) – ele fac posibilă realizarea dreptății.

Statul ideal platonice

Viața virtuoză nu poate fi realizată decât într-un anumit stat, deoarece scopul statului nu este altul decât de a fi astfel organizat încât să facă posibilă realizarea virtuții, așadar a dreptății. Rolul statului este de natură etică.

Statul acesta, în care trebuie să se realizeze Dreptatea și Binele, este un ideal, un prototip, care, ca orice Idee, este realizabil dar nu un chip absolut, ci numai treptat. Platon a crezut în posibilitatea realizării acestui stat. Un idealism etic mișcă ideile platonice în Republica: "o credință de nezdruncinat în puterea Ideilor, în posibilitatea de a învăța virtutea, deoarece pe aceasta se întemeiază întregul său sistem educativ și în bunătatea naturii umane". Statul platonice este condus de o aristocrație spirituală (filosofii și înțelepții); este orientat etic: el are să realizeze în lume un singur scop și anume Ideea Dreptății prin aceea că fiecare clasă realizează virtutea ce-i este proprie.

Etica lui Aristotel

Conform lui Aristotel, cunoașterea este de 3 feluri – teoretică, practică sau productivă, după cum este urmărită de dragul ei numai, sau după cum reprezintă un mijloc pentru a ne conduce viața sau pentru a realiza ceva util sau frumos.

Știința practică supremă, aceea căreia toate celelalte îi sunt subordonate, este politica sau știința socială (cum o numim noi azi).

Etica este doar o parte din această știință și în mod corespunzător, Aristotel nu vorbește niciodată de ea ca o știință separată, ci doar de “studiul caracterului” sau de “discuțiile noastre despre caracter”.

Întreaga știință a “politicii” se divide în două părți care pot fi numite convențional etică și politică. Etica lui Aristotel este una socială, iar politica sa este una etică; el nu uită în Etică faptul că individul uman este în mod esențial un membru al societății, nici în Politică faptul că viața prosperă a statului există numai prin viețile prospere ale indivizilor.

Ideea fundamentală a Eticii sale este următoarea: “orice artă și orice investigație, ca și oricare acțiune și oricare decizie par să tindă spre un anume bine; de aceea, s-a afirmat că binele este cel spre care aspiră toate”. Toate acțiunile urmăresc ceva diferit de sine, iar din tendința de a produce acest lucru își derivă valoarea.

Etica lui Aristotel este în întregime teleologică; moralitatea constă pentru el în a desfășura anumite acțiuni nu din cauză că observăm că ele sunt drepte în sine, ci datorită faptului că le vedem a fi astfel, ne vor duce mai aproape de “binele pentru om”. Această viziune nu poate fi însă cu adevărat reconciliată cu distincția pe care el o trasează între acțiune sau îndrumare, care e valabilă în sine, și producție, care își derivă valoarea din “lucrare”- frâul, statuia sau orice ar fi ceea ce el produce. Dacă ar fi insistat mai mult asupra acestei distincții ar fi ajuns la un tip de teorie mai kantiană. Distincția nu rămâne fără influență asupra eticii sale, dar în principal categoria mijlocului și a scopului este cea prin care el interpretează acțiunea umană.

Scopul spre care tinde o acțiune particulară poate să fie doar un mijloc spre un scop mai îndepărtat, dar trebuie să existe o limită a acestei serii; orice acțiune trebuie să aibă un scop ultim care e valoros în sine, iar Aristotel deduce prea repede că ultimul scop al tuturor acțiunilor trebuie să fie același. Se ridică astfel două întrebări: “Care este acest scop?” și “Care este știința care-l cercetează?” La a doua întrebare răspunsul este: știința politică. Cealaltă? Este mai dificilă și necesită în vederea soluționării ei studiul întregii sale Etici.

Aristotel consideră că scopul este eudaimonia (la origine înseamnă “vegheat de un geniu bun”) dar în greaca comună cuvântul desemna doar norocul, șansa, deseori cu referire la prosperitatea exterioară.

Traducerea convențională prin “fericire” este improprie în Etică, căci pe când “fericirea” echivalează cu o stare afectivă, diferită de plăcere doar datorită sugestiei

sale de permanență, profunzime și seninătate, Aristotel insistă asupra faptului că eudaimonia e un gen de activitate; că ea nu e nici un fel de plăcere, chiar dacă aceasta o însoțește în mod natural.

A admite că binele pentru om este eudaimonia nu ne spune prea mult. Noi vrem să știm ce fel de viață este eudaimonia.

Există 4 moduri principale de a trăi:

- 1) năzuind spre *plăcere* – specific pentru sclavi și animale
- 2) năzuind spre *onoare* – obiect al vieții politice care aparține mai mult celui care o acordă decât celui care o primește
- 3) unii oameni urmăresc *bogăția* dar aceasta este doar un mijloc și nu un scop
- 4) Aristotel arată că viața în contemplare este cel mai înalt scop.

Epicurismul

Lumea - una dintre multe altele, lăsată la voia întâmplării, nefăurită de nici un zeu, lipsită de coerența unei finalități; gol străbătut de atomi rătăcitori. Aceștia se pot aduna în aglomerări efemere, apoi să se dezagrege și să intre în noi combinații la fel de provizorii. Unele dintre aceste formațiuni, mai complexe, constituind specii de sisteme organizate dau naștere unor individualități. Acestea sunt corpurile vii. În acest univers lipsit de ordine, corpul nostru reprezintă un element de stabilitate. Înțelepciunea constă în păstrarea contactului permanent cu el. Senzațiile pe care ni le transmite ne furnizează singurele criterii de cunoaștere, plăcerile corpului trebuie să fie unice călăuze în acțiune, trebuie să trăim, să ne menținem cât mai aproape de corpul nostru. Este refugiul și securitatea noastră. Ne dezechilibrăm ori de câte ori nu mai ascultăm de corpul nostru și de certitudinile sale. În suflet se află sursa relelor noastre.

El însuși este de natură corporală, compus din atomi mai subțili împrăștiați în organism printr-un suflu plin de căldură, astfel încât excitațiile primite de corp se repercutează în suflet sub forma unor agitații mai violente și durabile. Pentru corp, sufletul este ca o cutie de rezonanță. De aceea, în vreme ce corpul nostru este ancorat în prezent, sufletul smulgându-se din contingent prin mobilitatea gândurilor sale, desfășoară o temporalitate îngrijorată, populată cu regrete în privința trecutului, cu dorințe și temeri proiectate în viitor. Iată originea tuturor chinurilor care ne asaltează și pe care filosoful trebuie să-și propună să le anihileze, pentru ca, după cum plăcerile corpului izvorăsc întotdeauna din echilibrul atomilor din care acesta este alcătuit, tot așa fericirea sufletească presupune odihnă.

Filosoful ne va învăța că viitorul nu înseamnă nimic, iar moartea și mai puțin din moment ce propoziția “sunt mort” este contradictorie. Atâta vreme cât exist eu, nu există moarte; când va exista ea, nu voi mai fi eu. Moartea nu este moartea mea. O moarte cu care nu sunt contemporan, nu mă va face să sufăr niciodată.

Altă cauză a stării de agitație mentală sunt dorințele arzătoare pe care ne ostenim să le domolim. Există trei feluri de dorințe:

- 1) naturale și necesare –, de ex. a mânca
- 2) naturale, dar nu și necesare – a mânca bine
- 3) nici naturale, nici necesare - care trebuie proscrise

Ele sunt scornite de imaginația care ne face să comparăm binele nostru cu cel de care se bucură altul. Atunci ne vom simți frustrați la vederea opulenței, oricum de prisos, cu care sunt favorizați unii dintre semenii noștri, îi vom invidia, vom fi geloși pe ei, nimic nu va putea stăvili aceste pofte. Aceste pofte nu provin din corpul nostru. El nu simte decât propriile senzații, nu și pe cele ale altora. Vom alunga aceste dorințe false, străine de corpul nostru și ne vom limita la nevoile care pot fi satisfăcute cu puțin.

Epicurismul dezvoltă o etică a autarhiei, a independenței totale. Înțeleptul, locuind numai în sine însuși, va trăi străin de lume, nu se va preocupa de politică; pentru a nu-și făuri singur lanțuri va respinge căsătoria, nu va dori să aibă copii; nu va gusta decât prietenia altor înțelepți pentru că este la fel de dulce și ușoară ca prietenia dintre zei.

Morala epicureică nu se va împovăra cu pretinse datorii pe care existența comunitară ne-ar constrânge să le îndeplinim. Numai oamenii au inventat dreptul, așa că el este un artificiu. Justiția presupune doar convenții, utile desigur în diferite cazuri, dar pe care nu le venerăm decât dintr-o slăbiciune sufletească. Înțeleptul, nesupunându-se normelor colective, nu va vedea nici un inconvenient în comiterea unor acte pe care limbajul oamenilor le împodobește cu numele de delict sau de crimă. Dacă totuși se va stăpâni, o va face numai pentru teama de a fi prins, pedepsit, cea ce i-ar strica liniștea sufletească.

Trebuie să observăm pasiunea pentru libertate a acestei etici. Gândește complet liber acela care gândește totul corporal. Doctrina epicureică nu își propune reducerea noastră la propriul organism. Potrivit ei, acesta reprezintă o formă de viață specifică sufletului. Totul începe în corp - acolo este baza - dar se încheie, se desăvârșește, în suflet. Față de corp, sufletul reprezintă o scădere dacă nu reușește decât să ne elibereze de împăcarea animală, dar un câștig dacă amplifică bunăstarea organică până la un nivel pe care corpul singur nu l-ar putea atinge. Plăcerea este fizică prin natura ei. “Nu există plăcere care să fie iscată de altundeva decât din burtă” (Epicur).

Corpul nu deține mijloace de a păstra plăcerea, dar sufletul poate face datorită capacității sale de a se mișca în timp mai ales asupra trecutului, deoarece viitorul este neant. Sufletului îi stă în putință, dacă își concentrează gândurile asupra unei satisfacții corporale anterioare, să o readucă în actualitate. Înțeleptul ajuns în amurgul vieții, nu se va crampona de existența pe care o pierde, fiind în

măsură să-și alcătuiască un minunat buchet din toate momentele fericite pe care le-a trăit.

Antichitatea era scandalizată de o morală făcută pentru porci, iar modernii, mai puțin exagerați, vor pune accentul pe negativitatea sa. Se spune că această morală n-ar fi surprins esența plăcerii pentru că a restrâns-o la o absență a durerii. Adept al sărăciei, Epicur ar fi fost de părere că cel mai bun mijloc de a trăi fără griji este acela de a trăi de pe azi pe mâine: “Este foarte bine să știi să-ți fii suficient, nu pentru că ar trebui să trăiești mereu cu puțin, dar pentru ca, atunci când nu ai prea mult, să știi să te mulțumești cu puțin, convins fiind că cei ce se bucură cel mai mult de opulență sunt aceia care nu au nevoie de ea.”

Epicur nu ne cerea să ne lipsim de tot, ci să profităm cât mai mult de ceea ce avem. Mulțumirea pe care el o analizează nu este nici un minim nici un maxim, ci este exact un optim, adică o relație între un minim, un minim de elemente, alimente, și un maxim, un maxim de delectare ce trebuie obținut. Să petreci cu puțin. Nu în aceasta constă marea artă?

Corpul, prin nevoile sale modeste, permite acest lucru, iar sufletul îl și realizează. Ar fi înțelept să învățăm de la Epicur secretele acestei arte, mai ales într-o vreme ca aceasta pe care o trăim, când, după o formulă a lui Max Scheller, oamenii din ce în ce mai triști sunt înconjurați de lucruri din ce în ce mai agreabile.

Hedonismul (gr. hedone – plăcere)

Toată varietatea comportamentului uman poate fi redusă la o singură sursă și anume dorința de a obține plăcerea și de a evita suferința. Adepții hedonismului susțin că plăcerea este unica stare valoroasă și dezirabilă prin ea însăși; în consecință, toate faptele fiecărui om sunt săvârșite în vederea obținerii plăcerii și evitării suferinței. Însuși conținutul obiectiv al aspirațiilor, dorințelor, realizat prin faptele noastre (educația copilului, un tablou pictat, o libertate politică națională sau națională cucerită etc.), nu este decât mijlocul realizării adevăratului scop – plăcerea trăită.(N.Loski, *Condițiile binelui absolut. Bazele eticii*, Humanitas, 1997, pg.25.)

Înrudit cu hedonismul este curentul numit *eudemonism* de la gr. eudaimonia = fericire. Diferența între hedonism și eudemonism constă în următorul aspect:

- în concepția hedonistă comportamentul are drept scop plăcerile singulare (ceea ce susține de pildă, Aristip, elevul lui Socrate. El stabilește ca principiu suprem plăcerea: senzația de moment trebuie intensificată pentru propria stare de bine; singura virtute este considerată capacitatea de a savura plăcerea).
- În concepția eudemonistă scopul final al comportamentului îl constituie fericirea ca formă de viață, în care suma plăcerilor precumpănește asupra suferințelor (Epicur).

Critica eudemonismului

S-a constatat că oamenii care aleargă după fericire, considerând-o scopul final, nu reușesc s-o obțină. Se înțelege de ce: dacă sentimentul de fericire, de plăcere sau de satisfacție nu este altceva decât simptomul actului de realizare a valorii, sau al receptării ce conține elemente de existență valoroasă, atunci omul găsește conținutul suprem al vieții sale nu în asemenea sentimente ori simptome subiective ale valorii, ci în însăși structura valoroasă a existenței, în consumul energiei musculare în cazul văslitului, de exemplu, în descoperirea adevărului, în crearea sau contemplarea frumosului etc. De unde rezultă neputința eudaimonismului de a oferi o explicație a comportamentului uman: el nu răspunde la întrebarea privind existența unei profunde diferențe între oameni, care constă în aceea că unii oameni trăiesc pe seama valorii propriului lor proces somatic (senzații gustative), alții pe seama valorii vieții personale (vanitatea, setea de putere), alții pe seama valorilor impersonale (omenia, căutarea adevărului, a frumosului).

În loc să aducă această deosebire în prim plan, eudaimonismul subliniază doar o circumstanță secundară, și anume aceea că, indiferent de natura scopurilor finale ale omului, realizarea lor este înregistrată la nivelul conștiinței sale prin sentimentul de satisfacție.

Doctrina hedonistă

- părintele hedonismului = Aristip din Cyrene
- atât scopul cât și criteriul actului uman este plăcerea.

Aristip promova această regulă în cuvântul “carpe diem” (senzualism în cunoaștere). În viața lor oamenii caută plăcerea. În plan moral binele coincide cu plăcerea. Este o datorie a noastră de a lupta împotriva suferinței. Etica hedonistă transferă această relație și la binele moral. Binele moral nu se identifică la dimensiunea naturală a stărilor fizice ale ființei umane. Eudemonismul cercetează relațiile sociale, planul relațional uman. Pentru binele moral se impun alte valori. În plan moral binele nu se identifică întotdeauna cu plăcerea, nici răul cu suferința. Pe plan moral este posibil să se inverseze, binele moral să presupună sacrificii, amânări. Răul poate coincide cu plăcerea, satisfacția egoistă.

Epicur și-a dat seama de neplăcerile identificării binelui cu plăcerea, rău-suferință; cultivă eudemonismul (senzualismul este depășit cu recunoașterea rolului rațiunii. Plăcerea superioară este plăcerea sufletească, a rațiunii, ataraxia care definește sensul fericirii, echilibrul interior, absența zbuciumului, a durerilor sufletești. Această fericire se obține cu ajutorul rațiunii. Idealul epicureic este cel al înțeleptului.

Epicur descoperă anumite reguli ale binelui moral care-l subordonează eudaimoniei. Pentru el nu toate plăcerile naturale sunt și necesare. Numai cele necesare trebuie reținute pentru binele moral.

“Evită plăcerea prezentă care te vitregește de o plăcere mai mare în viitor.”

Binele moral poate concorda cu fericirea și numai episodic cu plăcerea simplă.

Stoicii

Reprezentanți de seamă: Seneca, Epictet, Marc Aureliu.

Morala lor se întemeiază pe distincția între lucrurile care depind de noi și cele care nu depind de noi. Nu depind de noi evenimentele, tot ceea ce ni se întâmplă, lucrurile pe care timpul ni le aduce și ne le ia. Ar fi o nebunie să ne legăm de ele, pentru că în fiecare clipă suntem amenințați cu pierderea lor. Trebuie să ne purtăm din capul locului ca și cum le-am fi pierdut. Depind de noi propriile noastre reprezentări ale acestor lucruri, judecățile pe care le facem asupra lor. Suntem liberi în aceste aprecieri, iar ele sunt suverane.

Înțeleptul stoic va face astfel încât durerea sa fizică să nu se transforme în nefericire morală.

Stoicii nu au dorit niciodată, așa cum îi va acuza Nietzsche, să se transforme în statui și protestau împotriva acuzațiilor de insensibilitate, formulată de adversarii lor. Impasibilitatea lor nu se dorea inumană. Ei respingeau numai complezența față de propriile sentimente din cauza căreia ele se transformă în pasiuni tiranice. Epictet nu ne sfătuiește să evităm durerea sau veselia dar spune: nu te îndurera de propriile dureri, nu te bucura de propriile bucurii; ne sfătuiește să păstrăm o marjă, un recul între eul nostru și determinările sale trecătoare și aleatorii.

Această distanță desemnează spațiul libertății noastre. Sunt liber numai în măsura în care nu coincid cu stările mele vitale, nu mă reduc la vicisitudinile existenței mele empirice. Trebuie să păstrez această constanță sufletească prin care se definește virtutea. Stoicii numesc virtutea acțiune dreaptă.

Avem un suflet virtuos întotdeauna, sau nu-l avem niciodată de aici rezultă paradoxurile acestei morale.

- I. nu se admite nici o treaptă între viciu și virtute; legea virtuții este totul sau nimic
- II. orice ar face înțeleptul are întotdeauna dreptate, el acționează cu înțelepciune
- III. prin însuși faptul că valoarea vieții sale nu se măsoară în cantitatea darurilor pe care i le oferă sau nu evenimentele, înțeleptul invulnerabil, chiar dacă are ghinion, va beneficia de fericirile pe care ceilalți oameni le lasă să le scape printre degete. Chiar și încătușat el este liber. Dar nu se identifică cu eroul disprețuitor care preocupat să-și salveze calitățile excepționale s-ar despărți de restul omenirii.

Stoicismul nu condamnă lucrurile bune: averea, sănătatea, renumele, pentru că ele sunt preferabile, convenabile, dar susține că acestea sunt indiferente față de singurul bine dotat cu valoarea absolută, virtutea.

Înțeleptul nu va delibera între virtute și acele lucruri bune, nu va ezita nici o clipă dacă i se pare că nu poate să ducă o viață agreabilă fără să-și știrbească virtutea. Astfel, Seneca îi va înapoia împăratului somptuoasele daruri și, pentru a-l scuti să-l pedepsească, își va tăia liniștit venele.

Înțeleptul stoic trăiește împreună cu ceilalți oameni, duce aceeași viață ca și ei, dar are grijă să și-o conducă pe a sa, i-ar fi rușine dacă s-ar rătăci purtat de valul împrejurărilor. El înțelege să ducă o viață despre care să poată spune: este a mea, pe ea mi-am pus pecetea, unitatea eu-lui meu, eu îi comand, ea mă reprezintă.

Ideea de destin este un liant al stoicismului. În cadrul ei ne păstrăm constanța sufletească. Stoicul nu va voi nimic altceva în afară de ceea ce vrea universul iar, prin această hotărâre atât de străină de renunțare, el nu-și va sacrifica voința personală, ci o va potrivi după cea a întregului. În stoicism relația cu sinele trece prin lume, tot așa cum unirea cu lumea se pecetluiește în interiorul sufletului. Se elucidează ultimul paradox al acestei morale. Tot așa cum preferabile sunt unele în raport cu virtutea, ceea ce ni se întâmplă aici și acum este total neînsemnat în raport cu ordinea măreață în care lumea nu se preocupă decât de sine.

Integrat în lume, înțeleptul poate să combine fără dificultate atașamentul față de destin cu detașarea față de soartă. Căror tipuri de oameni le servește ideea de destin? Și celor de la baza scării sociale și celor din vârf. Toți sunt supuși destinului. “Ia seama, spune Marc Aureliu, să nu te cezarizezi.” Nu întâmplător cele mai mari nume ale stoicismului sunt Epictet – sclav eliberat și Marc Aureliu – împăratul Romei. Omenește, stoicismul este făcut pentru a atinge și apropia extremele.

Scepticismul

(gr.skeptikos= care examinează)

Concepție îndreptată împotriva dogmatismului senzualist sau raționalist și care pune la îndoială atingerea certitudinii, postulează limite a priori cunoașterii umane, sau neagă posibilitatea oricărei cunoașteri. Scepticismul a apărut în filosofia greacă, în perioada crizei societății sclavagiste, fiind întemeiat de Pyrrhon și reprezentat de Carneade, Aenesidemus, Sextus Empiricus ș.a.

Scepticii antici au susținut că nici cunoașterea senzorială și nici cea rațională nu pot da cunoștințe certe, că oricărei păreri îi poate fi opusă, cu tot atâta temei, o părere contrară la fel de verosimilă. De aici concluzia necesității de a “suspenda judecata” (*epoché*), această suspendare fiind, conform scepticismului antic, singurul mijloc de dobândire a “netulburării”, a seninătății (*ataraxiei*).

În domeniul eticii scepticismul neagă faptul că ar exista valori obiective și dacă ar exista asemenea valori, ele n-ar putea fi cunoscute niciodată, iar dacă ar exista o “artă a vieții”, în sensul unei cunoașteri a normelor etice, o asemenea artă n-ar putea fi comunicată, fiindcă nu există nici o posibilitate de a o învăța.

O știință a moralei este pentru sceptici un nonsens. Din acest motiv, *telos*-ul vieții nu este scopul, ci rezultatul ce urmează din renunțarea la orice fel de afirmații, deoarece numai prin aceasta scepticul ajunge la cel mai înalt bun: *ataraxia*.

Concluzii:

Problema centrală pe care caută s-o soluționeze aceste doctrine este problema eliberării de lume.

Stoicul se simte bine în conștiința virtuții sale; el se simte fericit și mulțumit că el nu mai are nevoie să năzuiască și să dorească bunurile acestei lumi și în felul acesta el transformă virtutea într-o plăcere.

Epicureul caută, după plăcerea ca starea cea desăvârșită a vieții, stare ce exclude orice durere, renunțarea și cumpătarea. Dar cel mai mare dușman al plăcerii sunt plăcerile înseși și de aceea epicureul este silit să fugă de plăceri și să accepte tocmai din cauza plăcerii, această renunțare și cumpătare. Epicureul face din plăcere o virtute.

Scepticul își face din îndoială o certitudine și ajunge astfel în contradicție cu sine însuși, deoarece dacă îndoiala e sigură, ea nu mai este sceptică. Iar dacă ea este îndoielnică se suspendă și scepticismul dispare. (vezi Nicolae Balca, “Istoria filosofiei antice”)

Concluzii asupra doctrinelor morale greco-latine

Omul se instalează hotărât în centrul scenei filosofice, intervine, nu mai are rol de auditor. Va pune întrebări. Toate doctrinele vizează modul cel mai sigur de a-ți călăuzi viața într-o lume dificilă și nesigură. Omul se îndreaptă spre filosofie numai pentru a se informa. Vrea să obțină un profit existențial. În fața fiecărui sistem își va pune întrebări: este de folos vieții mele, cum l-aș folosi?

Filosofii, asemeni lui Socrate, au adresat multe apeluri oamenilor pentru a-i face conștienți de mediocritatea în care le-a amorțit mintea. Acum rolurile s-au schimbat. Omul este cel care pune întrebări filosofului, îl somează să-și explice filosofia prin avantajele practice pe care le are sau nu.

O furtună s-a abătut asupra lumii. Vechile cetăți, de dimensiuni modeste, unde lumea se simțea atât de bine, au dispărut. Le-au urmat imperii în care individul s-a simțit neînsemnat, neglijabil. Speră ca prin filosofie să obțină confirmarea personalității.

Stoicismul și epicurismul se vor organiza în scopul de a răspunde acestor temeri. Stoicismul va extinde omul la scara universului, noua și uriașa lui patrie.

Epicureismul îl va sfătui pe om să se retragă între limitele sale: nu ești acasă decât în tine însuși.

Aceste două doctrine se situează la poli opuși.

1. Morala stoicilor corespunde unei fizici a plinului
2. Morala epicurismului corespunde unei fizici a golului

Prima glorifică solidaritatea umană, a doua proclamă izolarea.

De fapt, direcțiile celor două sisteme sunt convergente. Ele utilizează un limbaj aproximativ identic, dominat de cuvintele *autarhie* și *ataraxie*. Esențial pentru amândouă este să suprimă agitația sufletului. Încet, încet, diferențele dintre cele două școli se vor atenua.

În această perioadă avem de-a face cu o persoană conștientă de drepturile sale, dornică să-și trăiască propria viață. Epicurismul o învață să se întoarcă în sine, stoicismul o confruntă cu un destin anonim cu care dialogul este imposibil. Epicureismul îi propune o prietenie numai între filosofi. Stoicismul descrie comunitatea dincolo de granițe în trăsături juridice, abstracte. Toate acestea sunt lipsite de suflu. Suflul necesar va fi adus de creștinism.

II. 3. Filosofia morală medievală

În *Scito te ipsum*² (“Cunoaște-te pe tine însuși”), Abelard pleacă de la distincția pe care o face între viciu și păcat. Viciul este tendința să accepți ce nu se cuvine, adică să nu faci ce trebuie sau să nu te ferești să faci ce nu trebuie. În sine, viciul nu e păcat, ci o aplecare spre păcat, împotriva căruia putem lupta și care devine astfel pentru noi un prilej de virtute.

Cât despre păcat, pe care l-am definit negativ (să nu faci, sau să te ferești să faci) trebuie să spunem că este lipsit de substanță: e mai degrabă neființă decât ființă. El nu constă într-o înclinație propriu-zisă a voinței, deoarece, deși tendința noastră firească poate fi săvârșirea răului, noi săvârșim totuși binele, dacă luptăm împotriva ei chiar atunci când nu domină. El nu constă nici măcar în rezultatul actului însuși, luat, ca să spunem așa, în materialitatea lui. Păcatul constă tocmai în a nu ne feri de lucrul ce nu trebuie făcut, adică a-l încuviința. Încuviințarea răului este nesocotirea lui Dumnezeu, iar intenția de a o face este chiar esența păcatului.

Ceea ce este adevărat pentru rău este și pentru bine. Să faci ceea ce trebuie înseamnă să faci cu gândul de a respecta voința lui Dumnezeu. Trebuie deci să facem deosebire între excelența intenției și cea a rezultatului (opus), după cum trebuie să deosebim și între caracterul rău al intenției și caracterul rău al rezultatului. Una este tot atât de legată de cealaltă, cum este tatăl de fiul său. Fiul unui om bun poate să fie rău; tot așa, efectul unei intenții bune poate să fie rău, iar faptul că intenția din care provine este bună nu-i schimbă cu nimic natura. Între înclinația

² Vezi Abelard, în E. Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*

firească a voinței și rezultatul (opus) propriu-zis al faptei, binele stă deci, ca și răul, în intenția care guvernează această faptă. De aceea, fapta în sine nu are altă valoare morală decât cea a intenției care o dictează. Fapta (*operatio*) nu este totuși totuna cu lucrul care rezultă din ea. O intenție, bună în sine, poate avea drept efect o lucrare rea în sine, sau invers; dar fapta morală dictată de o intenție bună este totodată o faptă bună, așa cum cea dictată de o intenție rea este totodată rea. Astfel, în cazul binelui și al răului, moralitatea faptei se confundă cu cea a intenției.

Dar ce este o intenție bună? Nu e doar o intenție care pare bună. E cea care și este în mod real. Ca să faci binele, nu este deci de ajuns să crezi că lucrul făcut e pe placul lui Dumnezeu, mai trebuie ca acest lucru să și fie ceea ce vrea Dumnezeu ca omul să facă.

Această corelație atât de judicioasă îl angajează pe Abelard în mare dificultate. El își dă seama că nu e de ajuns să ți se pară că intenția ta e bună, deoarece așa faptele prigonitorilor lui Hristos și ai martirilor și-ar găsi îndreptățire morală. De altfel, nimeni nu este drept fără credință. Dar atunci, cum să aibă oamenii intenții bune înainte de propovăduirea Evangheliei? Chiar și când propovăduia, Hristos vestea adevărul câtorva orașe, lăsându-le pe celelalte în greșală. Dacă ar cunoaște Evanghelia, chiar și astăzi ar fi mulți necredincioși dornici să se convertească, dar nu o cunosc. Cum să fie bune intențiile și faptele lor?

Abelard susține că hotărâtoare este intenția. Nu comit de bună seamă nici o greșală că nu cred în Hristos cei care nu cunosc Evanghelia. Cum să păcătuiești împotriva unei legi pe care nu o cunoști? Se poate, desigur, ca lucrările unor asemenea oameni să fie chiar rele, dar atâta vreme cât nu-și pot da seama, cum să-i faci răspunzători? Un om țintește cu arcul pasărea pe care o vede și omoară un om pe care nu-l vedea: rezultatul e rău, nu și fapta. Prigonitorii lui Hristos au făcut rău trimițându-l la moarte, dar, dacă s-au crezut sinceri datori s-o facă, ar fi păcătuit mai tare dacă l-ar fi cruțat. Totul ar merge destul de bine, dacă Abelard nu s-ar fi lovit de o dificultate teologică suplimentară: oricum le-am califica faptele din punct de vedere moral, cei care mor fără să fi cunoscut Evanghelia sunt osândiți. Cum să explici acest lucru? Nu-i vina lor că nu cunosc Evanghelia și-i încalcă legile!

Răspunsul lui Abelard:

“Spunem totuși că necredința în care au murit e de ajuns ca acești oameni să fie osândiți, deși nu înțelegem motivul orbirii căreia i-a lăsat pradă Dumnezeu”.

În *Theologia christiana*, Abelard ne încredințează că aceia dintre ei (necredincioși) care dus o viață mai cumpătată au primit de la Dumnezeu oarecare lumină de adevăr.

II. 4. Filosofia morală modernă

R. Descartes

Își expune morala în cea de-a treia parte a *Discursului asupra metodei*. Ca filosof și-a suspendat judecata, ca om trebuie totuși să continue să trăiască, să întrețină relații cu semenii, să rezolve problemele practice. Acțiunea este întotdeauna urgentă. Dumnezeu nu poate aștepta depășirea îndoielii pentru a-și rezolva problemele sale de om. Or, tot ceea ce întreprindem necesită certitudini. Trebuie să avem principii pe care să ne întemeiem solid scopurile, dar unde să le găsim acum, când capacitatea redusă de înțelegere nu e de nici un ajutor?

Această morală se compune din trei maxime:

1. “Cea dintâi era de a mă supune legilor și obiceiurilor țării mele, păstrându-mi religia în care Dumnezeu a binevoit să mă crească încă din copilărie și conducându-mă în toate privințele după opiniile cele mai cumpătate și înțelepte, aplicate de oamenii cei mai cu judecată cu care aș fi avut de-a face.”

Această declarație nu e marcată de un conformism. Dacă există totuși un conformism, nu numai că nu trimite la o docilitate pasivă dar se detașează chiar pe fondul unei totale lipse de respect. De vreme ce, în diversitatea lor, credințele și moravurile sunt echivalente, înseamnă că cel mai bine ar fi, ca să scăpăm de neplăceri să ni le însușim pe cele ale persoanelor alături de care trebuie să trăim. La Descartes de la domeniul gândirii la cel al acțiunii, valorile se inversează. Pentru că nu gândim decât prin noi înșine, solitar, și nu acționăm decât în contact cu ceilalți, a gândi înseamnă a avea timp, a-ți lua răgazul necesar, iar a acționa înseamnă a ne insera într-o temporalitate comună căreia nimeni nu-i este stăpân; tot așa cum în ordinea teoretică momentul premergător îndoielii este necesar și nu va fi niciodată prea lung, în ordinea practică el ar fi dezastruos pentru că, în acest caz, simplă cauză a întârzierii, îndoiala s-ar numi nehotărâre, iar aceasta trebuie cunoscută ca “cel mai rău dintre toate relele.”

Pe cât de exigenți trebuie să ne arătăm în materie de adevăr speculativ, respingând aparențele și netemându-ne de exagerarea îndoielii hiperbolice, pe atât relativitatea lucrurilor vieții, ale societății, acreditează înțelepciunea medie mulțumită cu o precaută cale de mijloc și cu recurgerea la compromisul probabilităților. Dar cum ar putea acestea să obțină forma și forța certitudinilor și să susțină un comportament cu fermitatea dorită? Ce-a de-a doua maximă rezolvă această dificultate.

2. Ea “era de a fi cât mai ferm și mai hotărât cu puțință în acțiunile mele și de a urma constant chiar opinii mai îndoielnice, o dată ce m-am hotărât să le accept ca și când ar fi opinii sigure.”

Fermitatea pe care Descartes nu poate spera s-o întâlnească în opinii, toate șubrede, o va extrage în exclusivitate din hotărârea cu care a optat pentru una din ele. Pe de o parte chiar dacă nici una din hotărâri nu ar fi preferabilă celeilalte și chiar dacă alegerea nu s-ar face decât la întâmplare, fără un motiv în favoarea

acestei alegeri, vom fi totuși îndreptățiți să facem o alegere, pentru că ne scutește de neplăcerea amânării; pe de altă parte de îndată ce alegerea a fost făcută, voința întrebuițată în acest scop, și care de acum înainte o susține, este suficientă pentru a o face “foarte adevărată și foarte sigură.” În privința alegerii, întreaga inițiativă revine voinței. Nu este obligată să se determine față de motivele care ar putea-o justifica. Nu trebuie ca ea să fie precedată de motive, ei îi revine efectuarea primului pas. Nu vreau atâta vreme cât mă întreb ce anume vreau, nu aș vrea niciodată dacă pentru a vrea aș aștepta să știu ce anume vreau. Din faptul că vreau, din faptul de a consimți să vreau, decurge o certitudine pe care nici o operație de înțelegere, adică nici o deliberare nu ar fi putut-o pregăti.

Acțiunea va fi singurul răspuns pentru problemele ce se vor ivi. Nu este indicată dinainte. Dacă, prudent, îmi voi întemeia valorile alegerii pe anumite rațiuni anterioare și exterioare voinței mele, ce se va întâmpla?

Rațiunile acelea ni se păruseră bune, dar ce puteam să știu? Ce știu eu despre viitor? Voi fi fericit alături de persoana respectivă, voi reuși în meserie? Numai viitorul o poate spune.

Lăsând pe seama viitorului adevărul alegerii mele, primele neplăceri mă vor lăsa curând perplex, plin de regrete, asemeni “spiritelor șovăitoare capabile să considere, în nestatornicia lor, ca bune, fapte ce ulterior sunt recunoscute ca rele.” Dimpotrivă, cine și-a dat seama că valoarea alegerii sale nu constă în ceea ce a ales, în sine indiferent, ci în actul alegerii sale, pentru că izvorăște dintr-o voință care conferă valoare tuturor hotărârilor; acela va trebui numai să se agațe bine de acea voință, să persevereze în urmărirea ei pentru a se păzi de deziluzii și pentru a-și salva până la capăt alegerea.

Nu se va confunda această constanță, care este o virtute, cu o fidelitate care nu ar fi decât pasiune. Fidelitatea mă leagă de trecut, de un moment vechi al libertății mele, care le-a deposedat pe următoarele, în constanța carteziană o voință își reafirmă, pe traiectoria ei temporală, puterea intactă, fapt pentru care nu se îndepărtează, din ce în ce mai extenuată: de vioiciunea unei origini, ci se prezintă ca o nesfârșită reînnoire.

Cea de-a treia maximă reprezintă o retractare în raport cu celelalte:

O dată ce a fost investită cu puteri, voința se debarasează de ele sau, în orice caz, nu le folosește decât negativ.

3. “Este sigur că, socotind toate bunurile din afara noastră ca tot atât de depărtate de puterea noastră, în cazul că ne lipsesc acele bunuri care ni se părea că ni se cuvin de la naștere, nu vom regreta dacă vom fi lipsiți de ele fără vina noastră mai mult decât am regreta că nu stăpânim împărăția Chinei sau Mexicului. Făcând din necesitate virtute, bolnavi fiind, nu vom dori să fim sănătoși sau, în închisoare fiind, nu vom dori să fim liberi, tot așa cum nu ne dorim acum să

avem corpul dintr-o materie la fel de rezistentă sau aripi pentru a zbura ca păsările.”

Enunțul general al acestei maxime este cât se poate de explicit: “A încerca întotdeauna să mă înving pe mine însumi mai curând decât soarta și să schimb mai curând dorințele mele decât ordinea lumii.”

Descartes ne sugerează că, pentru a avea ceea ce vrem, trebuie să nu vrem nimic (influența stoică). Dar spre sfârșitul lucrării, numai stoic nu va fi anunțul făcut oamenilor că progresul științei lor îi îndreptățește să nutrească ambiția de a deveni stăpânii și posesorii naturii.

“După ce ne-am dat toată osteneala în privința lucrurilor exterioare – ceea ce nu poate echivala cu a nu face nimic! - tot ce nu ne reușește ni se pare absolut imposibil.” Scăpând de beția în care ar risca să-l cufunde descoperirea caracterului infinit al voinței sale, omul cartezian trebuie să-și impună, pentru a nu se lovi de imposibil, să nu dorească nimic din ceea ce nu este în stare să facă, să respecte metoda a cărei punere în aplicare este această morală.

Trebuie să înțelegem că dacă totul ne este posibil, nu ne este posibil dintr-o dată. Acceptând nu să ne înăbușim dorințele, ci să le adaptăm posibilităților noastre într-o acțiune de renunțare comodă, dar provizorie, vom aduce în sfera posibilului din ce în ce mai multe lucruri până când dominația determinismului universal, himerică la început, va deveni într-o zi realitate.

Cele trei maxime ale acestei morale împărtășesc o înțeleaptă folosire a libertății de care dispunem. După cum nu e de ajuns să ai un spirit bun, important fiind să te folosești bine de el, libertatea noastră nu va avea preț decât prin felul în care vom ști s-o întrebuițăm.

Ideea bunei întrebuițări a libertății noastre este capitală la Descartes. Într-un anumit sens, libertatea noastră nu este cu totul a noastră, fie și numai pentru faptul că este un dar de la Dumnezeu. Ne revine misiunea de a ne-o însuși.

Faptul că putem să vrem decurge din natura noastră, dar faptul de a vrea ne aparține în exclusivitate.

Dacă libertatea este condiția posibilității voinței, voința este condiția realizării libertății. Deci nu de libertatea noastră suntem îndreptățiți a fi mândri, ci de felul în care ne vom arăta demni de ea. Descartes a numit generozitate această hotărâre de a nu ne lipsi niciodată de libertate, de a ne face întotdeauna datoria față de libertatea noastră.

Descartes a mizat pe o înțelepciune a libertății.

Morala sa provizorie va fi și morala definită. Ceea ce morala provizorie, suspendată de îndoială, putea numai să afirme, va fi confirmat, întemeiat pe adevărul unei filosofii în sfârșit constituite de morala definitivă. După ce a admis, (asemenea clasicilor) că pentru om binele suprem se identifică cu posedarea adevărului, ceea ce presupune înclinația voinței spre luminarea înțelegerii, va

observa că tot ceea ce află despre și nu o voință conștientă de infinitul libertății sale – egală cu cea a lui Dumnezeu – este suveranitatea sa absolută. Totul este liber în cadrul unei libertăți, iar ea nu se poate întemeia decât pe sine. Cine vrea ceea ce vrea, are negreșit dreptate. Acestei morale făurite în afara sa, rațiunea cunoscătoare îi va da dreptate.

Dacă Descartes se apropia de stoicism prin puterea nelimitată a voinței, Spinoza se apropie de epicureism prin faptul că trebuie să ne mulțumim cu ceea ce suntem, să nu invidiem, să nu urâm pe alții (raportându-ne la ei), izolare – autarhie – nu pe altul trebuie să-l salvez, ci pe mine.

Baruch Spinoza

Adevărata fericire constă în a înțelege. Fiecare adevăr surprins de capacitatea noastră de înțelegere îi sporește forța nativă și ne aduce astfel numai bucurie.

A înțelege înseamnă a înțelege o necesitate, adică a aduna lucruri, a le lega, a discerne că nu sunt independente și că necesitatea care înlănțuie toate aceste momente nu aparține, ea însăși, nici unui moment. Cine înțelege pătrunde în domeniul eternității. Nu este de ajuns să acceptăm această necesitate universală drept unică hrană a gândurilor noastre trebuie s-o dorim, s-o iubim; este de natură divină, semnifică raportul direct al tuturor lucrurilor cu Dumnezeu, unitatea lor în El.

Ne închipuim că printre lucrurile existente unele ar fi bune, altele rele, unele utile, altele dăunătoare, iar lumea ni se pare în consecință o alcătuire care nu este desăvârșită, dar care ar putea fi mai bună. Nu există nimic mai găunos și mai funest decât aceste false noțiuni de bine și de rău, cu atât mai mult cu cât împingem impertinența până într-acolo încât ne închipuim că Dumnezeu este supus jurisdicției lor. Și că în funcție de ele și-ar fi conceput creația, ca și cum puterea lui nesfârșită ar trebui să asculte de ceea ce este permis sau interzis.

Dacă natura este viața lui Dumnezeu, iar diferitele ființe desfășurarea liberei sale necesități, nu există decât ceea ce nu putea să nu fie, decât ceea ce trebuie să fie.

Idealul este cuprins în întregime în real.

Există în funcție de ființe, diferite nivele ale ființării, există mai multă ființă, mai multă bogăție de ființare într-un cal decât într-o insectă, într-un om mai multă decât într-un cal, dar fiecăruia dintre aceste nivele ale existenței îi corespunde un grad de perfecțiune care îi ajunge cu prisosință.

Ce ar fi o ființă imperfectă? Ar fi o ființă incompletă, căreia i-ar lipsi ceva pentru a fi ceea ce este. O astfel de ființă nu ar putea avea nici un fel de existență. Nimic nu poate exista pe jumătate.

Fiecare ființă dispune, prin însăși esența ei, de tot ce are nevoie pentru a exista și iată de ce această ființă nu în ființare în general, ci în ființarea ei dorește să persevereze.

De ce, în ciuda aparenței (egoism, amor propriu) această dragoste de sine este atât de puțin activă la oameni? De ce, în loc să fim mulțumiți de ceea ce suntem, ne risipim întreaga viață pentru a ne plânge că suntem altceva decât ceea ce suntem? Pentru că, în loc să ne încredem în capacitatea noastră de înțelegere, aptă să perceapă fiecare lucru în parte, așa cum este în virtutea naturii sale, ne lăsăm purtați de o imaginație care nu poate niciodată să aprecieze un lucru decât în raport cu altul.

Orbul Homer părea îndreptățit să se plângă de faptul că a fost frustrat de vedere, un bun specific omului. Dar ce fel de om este acela pentru care vederea s-ar număra printre determinările sale constitutive? Acesta este omul în general pe care imaginația și-l reprezintă confuz, juxtapunând experiențe răzlețe. Omul în general nu există și nu va exista niciodată. Astfel numai prin referință la ficțiune, la un neant evaluăm ceea ce suntem noi, facem din ceea ce nu constituie un etalon normă pentru ceea ce este. Cum ar fi ca un triumfi să protesteze în fața lui Dumnezeu că nu este pătrat?

Atunci când nu dorim să fim ceea ce nu suntem, să avem ceea ce nu avem, nesocotim, printr-o greșală ce ne irosește viața, că nu putem fi diferiți fără a fi alții, adică fără ca ființa noastră să fie distrusă.

Dacă ne pătrundem de acest adevăr, nemandorind să deținem calitățile altora, vom înceta să-i mai invidiem, să-i mai urâm, vom deveni mai buni, ba mai mult chiar suntem deja buni fără să fi făcut efortul de a deveni astfel.

Revelația puterii noastre ne aduce bucurie iar din moment ce bucuria este o trecere dinamică de la mai puțină ființare la mai multă, bucuria de a descoperi perfecțiunea ființei noastre îi oferă acesteia un plus de ființare. A fi de acord cu propria ființă înseamnă a o spori. Afirmând-o mă întăresc.

“Pofta produsă de pasiuni este aceeași cu cea derivată din rațiune.” Pasiunile umflă de regrete zadarnice și de dorințe înșelătoare și rațiunea datorită căreia, gândindu-ne natura, ne inserăm puternic în ea, au aceeași sursă: dorința de a ne menține în cadrul ființei noastre. În acest plan, pasiunile sunt un eșec, o rată, o crispă. Planul înflorește în cadrul rațiunii. Nu este adevărat că rațiunea ne ordonă să ne mutilăm ființa, nici că înțelepciunea înseamnă o mohorâtă cumișenie, cine gândește mai bine, trăiește mai mult.

Nu vom face deosebire între gândire și acțiune ca și cum nu am fi fundamental unitari, ca și cum am evolua simultan în două universuri. Înțelegerea

înseamnă acțiune. Și dacă înțeleg că în univers totul este pozitiv, perfect, ideea acestei puteri care dispun o sporește, fortificarea acesteia se face atunci în mod necesar și aproape mecanic. Ceea ce înseamnă că progresele noastre nu se datorează cine știe cărei intervenții misterioase a unui liber arbitru, după model cartezian. Nimeni nu va reuși să se transforme după plac și în chip miraculos. Ceea ce dorim să fim este întotdeauna reflectarea strictă a ceea ce suntem.

Din acest punct de vedere cel mai puțin eficace de a scăpa de pasiuni este de a ne război cu ele. Asemenea bătălii sunt pierdute din capul locului.

Dar și mai dăunător este să punem accentul pe o slăbiciune care ne e încă și mai puțin proprie, așa cum fac, prevalându-se de autoritatea religiei, moraliștii. Educându-ne în spiritul rușinii față de noi înșine, ne cufundă în propria neputință. Umilința, penitența, remușcarea pe care le slăvesc sunt tot atâtea virtuți negative. Ele sunt pătrunse de tristețe și orice formă de tristețe slăbește energia. Vorbindu-ne mereu numai de răul care ar fi încrustat în noi, moraliștii nu văd că tot răul rezidă în ideea de rău, tot așa cum nemuritoare în noi este numai ideea că noi am fi muritori. Oamenii aceia ne îndeamnă să ne lepădăm de noi înșine, să ne salvăm de noi înșine, dar nu-și dau seama că afirmațiile lor se reduc la: suprimă-te pe tine pentru ca un altul să-ți ia locul. Dar eu nu pe acest altul trebuie să-l salvez, ci pe mine, și trebuie să mă salvez în întregime.

O altă greșală a moraliștilor este aceea că ne fixează scopuri. Domnia necesității exclude orice finalitate, orice intruziune a ceea ce încă nu este în ceea ce este. Astfel, viața nu e un scop pe care ar trebui să ni-l propunem. Noi prin esența noastră suntem acea dorință de îndeplinire automată a actelor care asigură menținerea vieții. Nu faptul că visăm să ne mântuim ne oferă siguranța că vom reuși. Toți oamenii ar vrea să fie mult mai fericiți decât sunt dar continuă să trăiască în nefericire. Nimeni nu poate mai mult decât este.

Țintuiți în condiția noastră, necesitatea nu ne îngăduie să ne-o ameliorăm? Spinoza răspunde: încercați mai degrabă să fiți ceea ce sunteți, să faceți ceea ce natura voastră vă predispune să faceți. Nu dispuneți de puterea de a vă schimba după cum vă place, dar o aveți înăscută pe cea de a gândi, de a vă dezvolta gândirea, de a substitui idei încă neadecvate cu idei adecvate.

Mântuirea voastră va fi fost consfințirea firească a unei necesități, ea nu poate fi înfăptuirea magică a unei hotărâri.

În cadrul acestei filosofii elaborarea ca doctrină a salvării în cartea *Etica*, problema moralei nu se pune niciodată deschis. Morala certând și discreditând, umilind ceea ce este în numele a ceea ce ar trebui să fie și deci nu este, nu atrage după sine decât negativitate. Orice morală este prefilosofică, orice filosofie, de îndată ce simte nevoia unui supliment, apendicele unei morale, confirmă faptul că nu era decât o filosofie ratată. De vreme ce în ființa noastră se afirmă și se exprimă

infinitatea lui Dumnezeu aplicată la una din formele sale finite, ce-am mai avea de eliminat sau de adăugat? E de ajuns să cucerim conștiința perfecțiunii noastre.

Nu ne mai lipsește decât să aflăm că nu ne lipsește nimic. Mântuirea moraliștilor este o mântuire ce trebuie dobândită, proiectată mereu în viitor, iar mântuirea filosofică e una deja împlinită, încununată de eternitate. Suntem mântuiți dacă înțelegem că nu avem motive să fim mântuiți.

Jean-Jacques Rousseau

Potrivit concepției lui Rousseau coexistă două morale: morala omului natural și morala omului civil, dar acestea nu se întretaie și nu fuzionează. Omul natural, care nu se confundă cu omul ipotetic al stării naturale, din cel de-al doilea discurs, bruta în care moțâie perfectibilitatea, este un om ferit de falsificarea societății. În acest sens este firesc ca nealienându-și ființa, să locuiască în sine însuși, să urmeze întotdeauna impulsurile propriilor sentimente, să acționeze și să gândească numai atâta vreme cât este emoționat, să-și trăiască viața așa cum i-a fost dată; este deplin satisfăcut pentru că n-o compară cu a altora.

Omului natural îi place existența independentă, retrasă, nu are multă voință, în schimb nu suportă să i se forțeze libertatea, să se facă presiuni asupra ei. Acest singuratic va fi în mod spontan prietenul oamenilor. Omul artificial, produs al falsei societăți, iese mereu din sine, nu respiră decât în afara sa, simte nevoia să facă paradă în fața celorlalți oameni, se așază în față, niciodată alături și îi detestă pe acești oameni de care nu se poate lipsi, omul natural, se întoarce în sine, dar nu dă înapoi, din contra, găsește un punct de sprijin pentru un nou elan. Dragostea de sine, pentru că nu s-a contaminat, pentru că nu s-a transformat în amor propriu se dilată într-o dragoste față de semenii. Acest om e prea simplu pentru a nu fi cordial. Are un suflet tandru, expansiv.

Morala naturală este o morală a bunătății, cea de-a doua, morala omului civil, va fi o morală a virtuții. Această virtute nu are o origine sensibilă ci rațională. Este fiica rațiunii, ea însăși fiică a cetății adevărate, a celei care își merită numele.

Acesta este efectul cel mai spectaculos și mai logic al pactului, și anume de a înlocui în resorturile comportamentului noului cetățean instinctele cu justiția și de a conferi acțiunilor sale “moralitatea care le lipsea înainte”.

Bunătatea, oricât de cuprinzătoare ar fi fost, nu depășea cadrul particularului; virtutea în schimb, se sprijină pe universal. A fi cu adevărat cetățean presupune nu atât să-ți înăbuși propriile interese, cât să le identifici și să le subordonezi interesului tuturor, interes a cărui urmărire este singura susceptibilă de a fi profitabilă pentru fiecare. Acest act mental, datorită căruia voința generală se

transformă în noi într-un principiu efectiv, nu ar putea fi eficace fără vigilența cea mai ascuțită, într-atât de înzestrat este egoismul nostru care, ca prin minune, contractul nu l-a asimilat cu știința deghizării. Nu există cinism fără efort, nici cetățean care să nu fie și un om al datoriei. Efort, luptă, iată viața grea a virtuții; dar am greși crezând că ea nu este decât rezultatul constrângerii; virtutea are sau capătă gustul unei asemenea vieți. Iubește ceea ce nu este plăcut în mod natural. Iată îndrăzneala ei. Morala omului natural îi este la îndemână, nu cunoaște rezistențele interne, nu este deci nimic măreț în ea. Numai virtutea este capabilă de admirație, de entuziasm.

Rousseau putea fi mulțumit că nu amestecase niciodată cele două morale, că evitase confuzia în care se împotmoleau intelectualii timpului său. Unii prescriau $\frac{3}{4}$ egoism și $\frac{1}{4}$ altruism, alții invers. Rousseau condamnă amestecurile. Cele două tipuri de morală pe care le analizează se adresează celor două categorii de oameni, diametral opuse.

Omul natural, se așază pe sine în centru, omul civil așază cetatea în centru. Existența primului este absolută și independentă, existența celui de-al doilea este relativă, eul său s-a transformat în unitate comună “astfel încât, fiecare individ să nu se mai creadă unul, ci parte a întregului și să nu mai fie sensibil decât în cadrul întregului”. Pe de o parte un întreg perfect și izolat, pe de altă parte dintr-un întreg mai mare care nu mai are forțe proprii și care nu mai poate să se folosească decât de cele străine, forțe pe care “nu le poate folosi fără ajutorul altcuiva”. Cetățeanul nu va mai fi protejat de resursele sale fizice și intelectuale, el va fi protejat doar de legile cetății, iar dacă acestea îl vor apăra mai bine decât ar fi făcut-o el însuși – de unde și superioritatea libertății civile față de independența naturii – este pentru că cine atacă cetățeanul atacă de fapt legile. Morala civilă, morala rațională este morala unei ființe care se știe și se vrea parțială, care nu mai trăiește pentru ea și prin ea însăși, ci pentru și prin întreaga colectivitate, cu condiția să se precizeze că întregul este necesar cetățeanului în aceeași măsură în care el însuși este necesar întregului. (altfel Rousseau ar fi acuzat de totalitarism). Nu voi mai fi nimic în afara acestui întreg, iar fără mine nici el nu ar fi ceea ce este. Toți, fără mine, nu mai înseamnă toți.

Dintre acești doi oameni pe care să-l desemnezi ca fiind mai bun? E absurdă o astfel de întrebare așa încât ar fi complet stupid să cântărim avantajele sau inconvenientele. Dacă am fi știut sau am fi putut să rămânem oameni naturali, nu ar fi fost necesar să devenim oameni civili. Ceea ce este natural are valoare în sine, este de ajuns să fie pentru a valora ceva, nu se discută; nu are nevoie de nici o pledoarie, în vreme ce artificialul trebuie să se justifice, dar asta nu înseamnă neapărat că artificialul ar fi inferior Naturalului.

Rousseau nici nu disprețuiește, nici nu condamnă artificialul, ci recurge la artificii: unul este legislatorul divin din Contractul social, omul înzestrat cu calități de zeu, altul preceptorul din Emile.

Pe de o parte artificialul la care trebuie să facem apel numai dacă suntem constrânși este desemnat ca unică ieșire pentru situația în care naturalul, sub presiunea istoriei, s-a risipit sau nu mai există decât parțial – număr mic de oameni naturali îi dăunează, starea actuală a omenirii îi pricinuieste numai chinuri. Pe de altă parte artificialul poate să se preschimbe el însuși în natural, cetatea născută dintr-o convenție îi va înzestra pe oameni cu o nouă natură, la fel de stabilă ca și prima. Trebuie să deosebim artificiile bune de cele rele.

Artificiile proaste sunt cele care se greșesc pe ceea ce este natural, pe care le fabricăm doar pentru a remedia unele stricăciuni. În astfel de cazuri, neputând fi susceptibile de a se alătura armonios situației vechi pe care ar trebui s-o consolideze, în loc să vindece răul, îl grăbesc.

Artificii bune sunt toate acelea care, înlocuind integral naturalul lipsit de forță, înlocuiesc domnia lui cu o altă domnie. Rousseau nu ne-a temperat în ceea ce privește artificiile ci, dimpotrivă ne-a îndemnat: nu vă mai uitați înapoi, nu mai suspinați după omul vechi, creați în voi un om nou, cetățeanul, acest om pe care natura s-a străduit să-l pregătească, creați-l bucată cu bucată și veți primi astfel ceva analog naturii noastre pierdute, dacă, pentru a vă renaturaliza, ați acceptat să vă denaturalizați din cap până-n picioare.

Răul nu constă nici în ceea ce este natural, nici în ceea ce este artificial, ci în amestecul lor. Facticele este un amestec.

Despre omul prezent, care a devenit ceea ce nu era și care nici măcar nu este ceea ce a devenit, Rousseau scrie în Emile: “mereu în contradicție cu el însuși, oscilând mereu între înclinațiile și îndatoririle sale, nu va fi niciodată nici om, nici cetățean, nu va fi bun nici pentru el însuși, nici pentru alții.”

Oamenii suferă că s-au oprit la jumătatea devenirii lor. Astfel, trăiesc de acum în societate, dar această societate nu țese în jurul lor un mediu substanțial, este insuficientă. Pentru omul natural reprezintă prea mult, pentru omul cu adevărat civil nu reprezintă îndeajuns, astfel că, o suportăm ca pe o fatalitate. Suntem în societate dar nu am format o societate.

În cadrul socialului, staționăm mai departe ca indivizi care nu au renunțat la nimic din individualitatea lor din ce în ce mai crispată și mai dureroasă. Nu așteptăm de la această societate decât profituri, ne servim de ea fără a consimți a o servi. Viața socială ne dezamăgește atât de mult încât ni se pare că nu se ține de cuvânt.

Legile cărora ne supunem și care ni se pare că îngrădesc libertatea, nu sunt dezagreabile pentru că nu reprezintă pentru noi decât lucruri exterioare, ne lasă impresia unei ostilități rigide și difuze. Parcă există ceva, pretutindeni și nicăieri

care ne-ar vrea răul. Am vrea să fim sociali dar pe jumătate. Cu socialul nu poți face compromisuri. Totul sau nimic. Nu înseamnă nimic pentru omul natural, va trebui să însemne totul pentru cetățean. Amenințare pentru primul, este făgăduința pentru cel de-al doilea. Omul natural s-a pervertit în contact cu societatea în care s-a rătăcit, aceasta l-a răpit inocența, l-a învățat să se prefacă, să mintă, să joace roluri de împrumut, să poarte măști, să sacrifice esența pentru aparență. Transformându-și exteriorul într-un lucru esențial, nu a reușit totuși să iasă din sine; dacă mă situez în afara mea, în această aparență pe care o prefer oricărui alt lucru, rămân eu, un eu prins în acest monstruos înăuntru-în afară. Dacă omul vrea să depășească această situație, să devină cu adevărat cetățean, nu va trebui să-și distrugă eul, atunci n-ar mai fi om, ar fi lucru, ci să-și schimbe eul, să considere întreaga societate ca pe adevăratul său eu, să-și transforme întreaga interioritate într-o exterioritate comunitară.

Rousseau preferă să fie mai curând un om al paradoxurilor decât al prejudecăților.

Pentru noi morala omului natural nu mai poate avea valoarea unui ideal. Nu mai există oameni naturali, Rousseau fiind ultimul vlăstar al acestei specii. El însuși se plângea că “era ființa cea mai ciudată și mai bizară din lume”.

Morala virtuții, cea a omului civil, care ar trebui să urmeze moralei omului natural, nici aceasta nu este pentru noi. Cu excepția polonezilor, corsicanilor, popoarele Europei sunt moarte pentru ideea de libertate. Pentru un popor legea este o șansă care nu i se oferă de două ori.

Dacă nu a profitat de ea, nici nu va mai avea altă ocazie. Se complace în servitutea cu care s-a obișnuit nici măcar nu-și dă seama, nemaicunoscând ideea de lege, de faptul că se află în sclavie. Deci nu vom reuși niciodată să edificăm adevărata cetate, cetatea contractului social. Instaurarea cetății contractului presupune circumstanțe istorice speciale, foarte apropiate în timp. Poporul care se va constitui nu trebuie să fie prea vulnerabil, expus invidiei vecinilor, să nu ocupe o suprafață prea întinsă, să nu fie victimă sărăciei, dar nici a opulenței. Oamenii care compun această mulțime, așa cum nu ar trebui să se supună unor superstiții prea înrădăcinate, să nu fi îndurat nici jugul legilor (impuse).

Gruparea aceasta de oameni trebuie să fie încă tânără, de puțină vreme ieșită din starea naturală. Datorită tinereții va fi suficient de mândră pentru a refuza stăpânii și îndeajuns de docilă pentru a se supune bunelor instituții care o vor apăra de ei. Numai imediat după ce au ieșit din starea socială oamenii sunt capabili să construiască adevărata stare socială.

Ceea ce face ca izbânda să fie rară este imposibilitatea de a găsi simplitatea naturii îmbinată cu nevoile societății. De această îmbinare atât cea subtilă dintre natură și istorie, din momentul când una a încetat, iar cealaltă nu s-a născut încă, depinde șansa istorică.

Istoria, după Rousseau, nu poate fi decât ceva ratat și răul este ireparabil în momentul în care apare în lumina cea mai crudă, iar teoreticianul adevărului începe să scrie în momentul în care viața politică este condamnată la falsitate definitivă și când nimic nu mai poate fi prevăzut, în afara unor cascade de convulsii: Rousseau expune ce trebuie făcut unor oameni care nu mai pot face nimic. Nu au nici mijloacele necesare, nici dorința de a face ceva.

Teoria lui Rousseau, considerată drept utopie, se arată ca fiind în mod deliberat imposibil de aplicat. Nu e teoria nici unei practici. Se mulțumește cu puritatea ei, cu demnitatea ei de teorie. Este Logos. Nu urmărește să fie praxis. Cu adevărat tragic ar fi dacă cel mai bun regim politic nu ar putea fi teoretizat în nici un fel, dacă logosul însuși ar fi lovit de contradicție.

Nici morala omului natural, nici cea a omului civil nu ne-ar conveni. Dar alta nu există. Rousseau s-a complăcut să ne abandoneze. Dar nu-i adevărat. Ceea ce salvează opera lui din deznădejdea absolută este faptul că a scris *Emile*, prin care oferă oamenilor de bună credință o soluție. Le propune un sistem educațional care să le permită să se bucure de cele două avantaje pe care le-am crezut incompatibile, de viața naturală și de viața civilă. Pentru că nu se poate realiza imposibilul, pentru că nu poți fi în același timp om și cetățean, om al naturii și om al omului, *Emile* își va putea păstra califat naturală fără să sufere prea mult, tot așa cum și Rousseau poate să trăiască printre oameni falși.

Nimeni nu a pus atât de mult accentul pe necesitatea civismului. Cetatea trebuie să fie alcătuită din cetățeni cu spirit civic. La ce bun legi drepte dacă noi înșine nu suntem drepti, dacă dreptatea ne rămâne exterioară?

În *Contractul social*, Rousseau subliniază importanța „moravurilor, a obiceiurilor și în special a opiniei, un fel de lege care nu se gravează nici în marmură, nici în bronz, ci în inimile cetățenilor”, opinie care definește de fapt „adevărata constituție a statului”.

Să fie deci politica în mod esențial o problemă a moralității? Ar prevala oare califat moravurilor asupra calității instituțiilor? Întreaga problemă constă în a ști dacă politica trebuie unită cu morala, de care se presupune că depinde, sau invers. Prima soluție ar fi cea a lui Kant. El spune că se poate concepe foarte bine „o politică moralistă, adică un om de stat care să nu admită alte principii politice în afara celor recunoscute de morală”, dar nu și „un moralist politic care să-și făurească o morală după interesele omului de stat”.

Rousseau nu crede în primatul moralei asupra politicii. În *Confesiuni* spune: „am observat că totul depinde radical de politică”, într-o cetate „obiceiurile constituie morala unui popor”, viciile „nu sunt specifice atât omului, cât omului rău guvernat”, pentru că „deși legea nu reglează moravurile, legislația este cea care le dă naștere; când legislația slăbește, moravurile degenerază”. Nu numai că morala nu se desparte de politică, dar este absorbită de ea, astfel încât cea mai bună

constituție va fi cea care îi va face pe oameni morali fără ca măcar ei să fie obligați să știe ce este moralitatea. Rousseau desparte morala omului civil de morala pur și simplu, cea care se naște din interior.

În ultimul capitol din Contractul social Rousseau apreciază că nu este nimic mai păgubitor, mai dezastruos pentru cinism decât idealul creștin în care strălucește în toată puritatea însăși morala eternă, cea care așază umanitatea deasupra oricărei societăți.

Rousseau pune insuflarea moralei pe seama unei puteri superioare; natura de care ascultăm spontan sau instituția politică care modelează sufletele. Aceasta se numește heteronomie. La Rousseau, nici în cadrul moralei naturale, nici în cadrul moralei civile, singura în stare să orienteze ființele desprinse de natura lor, nu există loc de moralitate autentică pe care nu mi-o va putea prescrie decât libertatea mea.

Immanuel Kant

Despre morală a spus că nu se găsește nici în cer, nici pe pământ. De-a lungul deprimantei istorii a oamenilor, se pare că ea nu strălucește decât prin absența și în orice caz, pentru că un act nu este moral decât prin intenție. Totuși teoreticianul moralei își va stabili un punct de plecare: “nimic nu poate fi considerat bun fără restricție, în afară poate de o bună voință.” În această judecată universală se află depozitată moralitatea. Dacă cercetăm ce gândesc oamenii vom constata că nu inteligența sau diferitele talente sunt cele mai prețuite la om, ci acel tip de voință bună care este voința de a urma datoria. A acționa din datorie înseamnă a acționa din principiu, independent de ideea rezultatului.

Ex: dacă hotărâsc să acționez într-un anumit fel pentru că socotesc că acțiunea mea va procura fericire cuiva, sau pentru că voi fi mulțumit de tăria mea de caracter care mi-a înlesnit executarea ei, atunci nu acționez din datorie. Nici un sentiment, oricât de nobil ar părea, nu determină acțiunea morală. Orice sentiment este impur. Egoismul ne infestază sensibilitatea. Dacă prin minune ar exista sentimente dezinteresate, din ele tot nu ar putea decurge intenția morală. Orice sentiment se limitează la o stare de fapt. Trebuie să-mi fac datoria, indiferent de sentimentele mele. Spre deosebire de sentimente, conștiința datoriei nu este supusă nici unei fluctuații. Există diferite grade ale simțirii. Faptul că datoria nu se simte – și nu trebuie să mai acceptăm gluma că ar exista un simț moral – arată că conștiința noastră morală nu este o conștiință psihologică. De aici rezultă greșelile filosofilor în legătură cu moralitatea.

Voința morală este afectată de mobilurile sensibile numai cu condiția de a fi o voință prin care rațiunea să nu aibă alt scop decât ea însăși. Astfel, maxima morală dobândește valoare de principiu, și se recunoaște fără dificultate, confuzia

fiind imposibilă în legătură cu o datorie, cu trăsăturile distinctive ale raționalității pe care aceasta o conține:

- 1) universalitatea – trebuie să fac ceea ce consider că ar face orice om în locul meu
- 2) non-contradicția – se poate concepe perfect o lume umană în care toți ar spune întotdeauna numai adevărul în vreme ce, dacă s-ar institui regula ca toți să mintă, nimeni nu ar fi păcălit iar regula s-ar autodistrage
- 3) obiectivitatea – în sensul în care voința morală nu este influențată de particularitatea unui subiect având propriile sale interese rezultă că legea pe care și-o impune voința morală este goală de conținut. Nu trebuie să doresc una sau alta, trebuie să vreau să am un comportament moral, trebuie să vreau pur și simplu, în afară de orice considerație

Formalizarea înseamnă purificare. Materia unei voințe o aservește unor înclinații, ele sunt stăpânele. Pentru că voința nu imprimă maximei sale decât forma unei legislații, se desemnează în general ca o voință autonomă. După Kant, una înseamnă poruncile date voinței, alta înseamnă poruncile voinței, de unde rezultă paradoxurile moralității care dezvăluie că dorința este capabilă să se extragă din empiric, unde se supune unei reprezentări a obiectului, că impersonalul este cel care căleşte adevărata personalitate, formula „sunt dator să” nefiind decât o corupere a lui „trebuie să”, că eul nostru reprezintă mai mult decât sinele nostru.

Conștiința noastră nu se identifică nici cu sfera sa afectivă, nici cu cea intelectuală.

Claritatea *sui generis* a datoriei este dată de faptul că și spiritul cel mai puțin elevat o percepe la fel de limpede ca și inteligența cea mai ascuțită.

Pentru a fi morală conștiința trebuie să fie liberă. Libertatea strălucește peste tot în etica lui Kant. O desfigurăm însă împovărând cu legi tiranice o lege morală ai cărei agenți nevoiași părem a fi. Legea pe care o teoretizează Kant nu ne scutește de inițiativele noastre, nu ne spune de fiecare dată ce trebuie să facem, ea nu stabilește decât criteriile după care vom discerne dacă intuiția noastră este morală sau nu. Mie îmi revine însă să judec care este datoria mea. Dacă obligația pe care ne-o prescriem este libertatea, legea morală nu trebuie să dispună de nici un mijloc de a-mi forța voința. Putem oricând să nu ne supunem, și de aceea legea morală este sfântă; faptul că nu este autoritară o face suverană.

Dacă legea morală este valabilă pentru orice ființă (umană) rațională, datoria nu este decât forma pe care ea o îmbracă pentru noi, muritorii de rând. Dacă am fi rațiune pură, atunci am practica fără nici un efort legea morală. Obligația morală plămădită din libertate nu se transformă în constrângere, iar legea nu dă prilej manifestării unei datorii decât prin faptul că în noi, alături de rațiune există și o sensibilitate refractară la universal, care trebuie redusă la tăcere. În lumea aceasta, niciodată nu vom fi uniți, niciodată sensibilitatea nu se va alătura rațiunii, dar stă în

puterea noastră s-o subjugăm făcând-o să-și simtă josnicia. Se va achita de acest lucru *respectul*, sentimentul „nepatologic”, întors spre rațiune.

Din cauza dualității noastre existențiale, etica lui Kant este axată pe datorie. Kant numește sfințenie acea stare în care moralitatea se identifică cu natura. Cum nu putem avea parte de așa ceva pe lumea asta, putem nădăjdui într-o altă lume. De unde și nevoia de cele trei postulate ale rațiunii practice: **libertatea, nemurirea sufletului, existența lui Dumnezeu**

Legitimând dorința de fericire și stabilind că virtutea, dacă nu ne răsplătește direct cu această fericire cel puțin ne face demni de ea, Kant nu satisface *in extremis* poftele sensibilității, nu se înregimentează în tabăra utilitarismului. Pentru a beneficia de fericirea pe care este îndreptățit s-o nădăjduiască, omul moral nu mizează pe un paradis al desfătărilor ca pe o recompensă; ca pe o despăgubire după atâtea sacrificii făcute pe lumea asta. În viața de dincolo, acest om nu va fi fericit după ce a fost moral aici, ci va fi fericit că va putea în sfârșit să fie moral în deplinătatea persoanei sale, ușurat de recalitranta sensibilitate.

Omul kantian nu este moral pentru că el crede Dumnezeu și încearcă să intre în grațiile sale, ci tocmai pentru că este moral nu poate să nu creadă în Dumnezeu. Dacă acest Dumnezeu n-ar exista, dacă sufletul nostru nu ar fi nemuritor, perfecțiunea morală nu ar fi pentru noi decât un univers inaccesibil. O asemenea situație ar fi scandalosă, o absurditate pe care rațiunea n-o poate tolera. Credința în rațiune, credință izvorând din rațiunea însăși, aceasta este adevărata credință morală.

Kant face loc în filozofie unui nou tip de certitudine, însă nu o certitudine obiectivă, furnizată de cunoaștere ci o certitudine pe care un subiect o păstrează în sine prin calitatea sa unică de subiect.

Afirmația că moralmente este sigur că Dumnezeu există ar fi lipsită de validitate, în schimb sunt îndreptățit să spun: sunt moralmente sigur că Dumnezeu există. În timp ce față de un adevăr științific mă situez într-o relație strict exterioară – pământul se învârte cu sau fără știrea mea –, un adevăr care mă pune în legătură cu rațiunea practică îmi este interior, nu poate fi desprins de mine și valorează tot atât cât valorez și eu. Nu e vorba de adevărul unui lucru ci de adevărul unui sens. Sensul nu înseamnă nimic în sfera rațiunii teoretice, în schimb înseamnă totul în domeniul rațiunii practice.

Omul moral nu știe încă dacă Dumnezeu există, crede în el, dar știe că dacă nu crede în Dumnezeu, atunci în univers va exista cel puțin un teritoriu în care Dumnezeu nu va fi prezent: în ființa lui. Omul moral dorește în mod absolut ca Dumnezeu să existe. Absolutul nu poate face obiectul unei reprezentări, ci numai al unei voințe. El nu există decât pentru obiectul care îl solicită, pentru subiectul liber. Metafizic vorbind, absolutul nu este real decât prin și pentru libertate.

În filozofie, prin tradiție, teoriile morale se sprijineau pe teoriile metafizice, servindu-le de încununare practică. O dată cu revoluția kantiană în filozofie, metafizica se agață de morală; în morală se concentrează întreaga metafizică. În această situație, ființa își pierde imensul prestigiu care îi fascinase pe filosofii dogmatici, intră în declin, trece pe versantul incognoscibilului. Ontologia lui „a fi” este înlocuită cu metafizica lui „a trebuit să fii” – mai mult decât ce este, valorează ceea ce merită să fie.

Existența lui Dumnezeu capătă sens pentru noi numai pentru că vrem acest lucru, în măsura în care ea stabilește sensul existenței noastre. Divinul se arată numai rațiunii practice, iar natura lui Dumnezeu constă în funcția ei morală. Existența lui Dumnezeu se manifestă prin aceea că asigură ceea ce trebuie să existe – Binele suprem.

Eric Weil spunea că Dumnezeul lui Kant valorează mai puțin prin ceea ce a făcut (cosmosul) decât prin ceea ce are de făcut (domnia moralității). Valorile acțiunii devin mai importante decât cele ale cunoașterii. Pentru Kant, adevărata filozofie nu este cea a filosofilor (adevăr preluat de la Rousseau).

Critica rațiunii practice demonstrează faptul că morala constă în judecata fiecăruia dintre noi și nu în controversele învățaților.

Lui Nietzsche nu i-a fost greu să observe populismul lui Kant. El scrie în „*Știința voioasă*”: „Kant voia să demonstreze că „toată lumea” are dreptate într-un mod care ar năuci pe „toată lumea”. În aceasta constă secreta viclenie a acestui suflet. A scris împotriva savanților, în sprijinul prejudecăților populare, dar nu pentru popor a scris, ci pentru savanți

Alte doctrinele morale ale secolului al XVIII-lea

În secolul al XVIII-lea, în vreme ce autoritatea teologică pierde teren și se ivesc aspirații noi în cadrul filosofiei, doctrina morală devine mai puțin exigentă.

Se dorește mai puțin severă, mai dornică să ajute. Caracterul mai suplu al moralei a atras și o modificare profundă a imaginii pe care omul o oferise despre sine. El nu se mai percepe ca o făptură plină de mândrie al cărui orgoliu trebuie diminuat și ale cărei vicii trebuie stigmatizate. Acum se vede mai degrabă blând, afectuos, plin de milă, făcut pentru o existență tihnită pe care o poate dobândi cu ajutorul moralității. Prea mult timp omul a fost învinovățit că se afundă în păcat. Vechii moralști îl somau să se apropie de Dumnezeu, cei noi preferă să-l întoarcă asupra lui însuși, pentru că destinul său este acela de a trăi cât mai aproape de sine ca și de ceilalți. Morala nu trebuie suportată; ea țâșnește din inimă.

Empiriștii englezi Shaftesbury, Hutcheson, vor dezvălui predispozițiile spre bunăvoință, înclinațiile altruiste pe care le sădește în noi o natură ale cărei binefaceri înlocuiesc Providența divină în sistemul secolului al XVIII-lea.

Cei care analizează omul îl înzestreză cu un simț moral care se exercită ca un fler și care nu diferă în manifestările sale de simțul estetic, de gust.

La fel cum frumusețea lucrurilor ne încântă, urâtenia lor ne repugnă; la fel și faptele.

Afinitatea pe care o are cu frumusețea sensibilă conferă binelui moral laturi atrăgătoare, inedite. Acest secol nu se zburlește în fața virtuții, dimpotrivă, e pasionat de ea, dar cu condiția ca aceasta să fie agreabilă și superficială. Totul se reduce la latura agreabilă a lucrurilor, iar moralitatea nu poate fi prețuită decât dacă este seducătoare.

Există numai o singură regulă, *plăcerea*, un singur scop, educarea plăcerii și schimbarea unor plăceri inițial grosolane cu unele din ce în ce mai rafinate. Cultul idealurilor transcendente, abstracte și artificiale nu făcea decât să-i fanatizeze pe oameni, să-i dezbine; căutarea plăcerii favorizează colaborarea lor. Pentru bunăstare, lux, toată lumea acceptă munca sănătoasă. În condițiile unei economii judicioase bogăția unora va spori în timp ce sărăcia altora se va atenua. Optimismul care plutește în aer îi convinge pe teoreticieni că nu rațiunea abstractă, ci interesul cel mai concret îi face pe oameni înțelepți. Lumea se omoară în numele idealurilor, dar diferite interese vor ști să găsească o cale de înțelegere. Între generozitatea instinctivă atribuită naturii omenești și căutarea egoistă a avantajelor personale, hedonismul secolului al XVIII-lea, alcătuit dintr-un amestec de candoare și malițiozitate, nici nu bănuiește că ar putea fi vreo incompatibilitate. Nu va merge Mandville până într-acolo încât va celebra unirea viciului cu virtutea?

Reducerea la plăcere ca numitor comun al tuturor elementelor umanului, efectuată de “nivelarea senzualistă” (Cassirer) va avea importante efecte pe plan științific. Va permite o cunoaștere pozitivă a omului cu nimic mai prejos decât cea a științei naturii și se va folosi de materie. Maupertuis pune bazele unui calcul al plăcerii (criticat de Kant).

Apariția concomitentă a unei etici a plăcerii pure și a unei antropologii științifice merită să fie semnalată.

Moralele plăcerii nu pot măsura dimensiunea umanului decât micșorând-o, după părerea lui Kant, chiar anulând-o.

“Dacă am evalua viața omenească numai în termenii plăcerii – această valoare ar scădea sub zero.” (Kant)

“Dacă nu e totul bine, totul este suportabil” (Voltaire)

Rousseau se va ridica împotriva mediocrității în care se complăceau contemporanii săi. Cărțile sale au fost citite pe nerăsuflăte pentru că înlăturau din portretul omului sofisticările iar, virtuții îi restituiau demnitatea. Rousseau a

eliberat umanul de psihologizarea extremă. El nu mai abordează omul ca pe un fapt, nu îl rezumă la determinările sale empirice, nu confundă omul definit de esența sa cu omul definit de devenirea sa istorică, ceea ce este omul cu ceea ce a făcut din el. Pentru Rousseau există o idee despre om, aceasta îl precede, îl instaurează, îi conferă o valoare absolută, iar la nevoie el va apăra această idee despre om chiar împotriva oamenilor și mai întâi împotriva proștilor filosofi.

J.G. Fichte (1762 – 1814)

Reprezentanții romantismului german Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche vor duce până la capăt ceea ce li s-a părut a fi fost exprimat în kantianism cu timiditate: caracterul nelimitat și absolut creator al activității subiectului. În domeniul artei și literaturii noua orientare se va afirma prin efortul de eliberare de regulile rigide ale clasicismului și corelativ, prin accentuarea puterii creatoare a sentimentului și intuiției. În filosofie, prin căutarea unui principiu unitar, creator, care să înlăture contradicțiile generate de speculația anterioară, în esență, toate acele “rătăcirii” ce și-ar fi avut izvorul în “prejudecata” experienței.

Astfel că, în vreme ce Kant admisesese existența unui material de impresii provenit din afară, asupra căruia se aplică formele intuiției sensibile și categoriile intelectului, Fichte va preconiza o metodă de construcție filosofică în disprețul oricărei experiențe. În cursul acestei construcții, orice tentativă de a recurge la experiență va fi o tentativă de a altera deducția. Cei care vă sfătuiesc să aveți totdeauna în filosofia unui ochi deschis asupra experienței, vă sfătuiesc să modificați cât de puțin factorii și să clasificați cât de puțin multiplicarea pentru a obține numere concordante, procedeu nu mai onest decât superficial”.

Odată cu filosofia, însăși imaginea filosofiei se proiectează într-o lumină originală, acesta fiind investit cu puteri la care nu ambiționase în trecut.

Credința că exprimă ultimul, supremul cuvânt al filosofiei, această obsesie a “*ultimului filosof*” de care va fi stăpânită conștiința lui Hegel ca și gândirea frământată a lui Nietzsche, această credință este prezentă și în opera lui Fichte, metafizician și “apostol” al autonomiei raționale, al Eului absolut.

O puternică și neclintită inspirație morală, favorizată și de lectura operei lui Kant, străbate ca un lait-motiv întreaga operă filosofică a lui Fichte, în spiritul însă

și în tiparele acelui romantism din care s-a alimentat o bună parte a gândirii germane din prima jumătate a veacului trecut.

Punctul de plecare al acestei gândiri îl constituie meditația asupra filosofiei kantiene. De la Kant preia ideea despre rolul idealului moral; dar primatul “rațiunii practice”, al voinței morale, va deveni punctul de sprijin al unui idealism radical, care nu admite existența vreunei realități în afara conștiinței, nici chiar sub forma acelui enigmatic “lucru în sine”.

Existența unei realități în afara eului și independent de acesta – gândește Fichte – ar constitui o știrbire a demnității acestuia, demnitate întemeiată pe cerința unei autonomii totale, absolute. Și afirmarea acestei autonomii, în care Fichte a văzut însăși rațiunea și titlul de noblețe al vieții spirituale, va constitui fundamentul concepției sale despre lume. În această problemă, nu sunt posibile decât două căi de filosofare net opuse: idealismul și dogmatismul.

Dogmatismul (care admite existența lucrurilor din afară) se definește printr-o modalitate specifică de explicare a experienței constând în încercarea de a deduce reprezentările noastre din lucruri.

Idealismul procedează invers: el reușește să reducă înțeleșurile lumii din afară la dinamismul creator al unui principiu subiectiv. Alegerea unui sistem sau altul nu are un caracter accidental. Ea depinde de dispozițiile interne, morale, de caracterul și de idealurile omului; în cele din urmă de faptul dacă sentimentul de subordonare, de dependență sau nevoia de independență, are cuvântul hotărâtor. Firile pasive, cei care acceptă ușor servitutea, aleg dogmatismul. Cele stăpânite de un sentiment puternic de independență preferă calea idealismului. Aceasta este calea pe care o va urma Fichte: aceea care va proclama primatul ontologic al eului, al conștiinței morale. Există o singură realitate, un principiu atotputernic din care derivă orice existență, un Eu supraempiric, a cărui esență e libertatea. Libertatea este o valoare absolută. În afara ei nu poate fi aflat nimic, care să poarte atributele unui principiu generator. Totul emană din libertate, nimic nu este dat, deoarece ea dă naștere la tot ceea ce e necesar realizării sale, ea este realitatea sau realizarea prin definiție. Ceea ce numim univers nu este altceva decât opera acestui Eu suveran, care dă naștere lumii, Non-Eului, pentru a-și asigura condițiile necesare îmfăptuirii finalității lui esențiale: moralitatea. Dacă putem vorbi despre existența lumii din afară, trebuie să admitem că acest lucru nu poate exista independent de activitatea subiectivă a Eului. “Suprimați Eul și veți suprima lumea”.

Dualitatea subiect-obiect nu e decât o iluzie a cunoașterii teoretice. Eul creează lumea exterioară printr-o necesitate internă, întrucât el nu poate gândi fără a gândi un obiect. În sprijinul acestei teze, Fichte va mai invoca un argument: în evaluarea etică a unei acțiuni se ține seama de dificultățile cu care ea e confruntată, de felul și gravitatea obstacolelor ce pot interveni în realizarea unei intuiții. Fichte va acorda un rol important acestor sugestii ale experiențelor, dându-le însă o

aplicație conformă cu orientarea metafizică a gândirii sale: mai presus de orice, existența lumii exterioare se legitimează ca un obstacol pe care Eul și-l creează singur, pentru ca, în luptă cu acesta, progresul moralității să poată căpăta o semnificație reală. Pe plan empiric, nici rațiunea, nici voința, care reprezintă esența conștiinței, nu pot birui rezistenței materiei, determinismul faptelor și evenimentelor exterioare, care ne subjugă ca o fatalitate.

Realizarea autonomiei absolute este un ideal pe care Eul îl urmărește, fără însă a-l putea atinge vreodată. Dar această aspirație spre ideal este în fond sursa progresului, resortul principal al întregii istorii. Rezultă în acest caz că, vorbind de libertate ca esență a Eului suprem, a întregii realități, Fichte nu conferă acestui principiu un caracter static, în sensul unei perfecțiuni absolute, al unei libertăți existente deja, ca un fapt dat, empiric, ci ca ceva care devine, forma și condiția proprie acestei deveniri fiind timpul. Nu e vorba de timpul istoric ci de un timp conceput ca și spațiul în manieră kantiană ca “intuiție apriori” a gândirii teoretice.

Absolutul înseamnă devenire. Pentru Fichte timpul reprezintă o intuiție apriori fundamentală și întrucât el constituie instrumentul necesar pentru înfăptuirea libertății, a idealului moral, Fichte va duce până la capăt, ceea ce la Kant era doar schițat: subordonarea cunoașterii față de idealul moral, afirmarea categorică a primatului “rațiunii practice” în raport cu rațiunea teoretică. În felul acesta gândirea teoretică este redusă la semnificația unui moment în dezvoltarea libertății; a cunoaște, a ști sunt lucruri secundare; acțiunea orientată spre un ideal moral constituie principiul și obiectivul final al existenței.

Vom sublinia activismul acestei morale, activism ce se ascunde ca o tendință determinantă în centrul unei “mitologii” romantice. Eul absolut nu este substanță, ci activitate pură, dinamism creator, ce deschide perspectiva unei neîntrerupte deveniri. “Răul radical”, de care vorbește Kant, va însemna abaterea de la această lege supremă a activității, inerția care în viața practică constă în teama de efort, în dorința și setea de liniște și comoditate, dispoziție întreținută de slăbiciunile sensibilității, de acțiunea corpului în cele din urmă, asupra vieții morale.

Datoria morală va prescrie oamenilor să reziste acestor slăbiciuni, să se străduiască, fără odihnă și fără răgaz, pentru îndeplinirea idealului moral, în sensul apropierii, care într-un fel va trebui să însemne o reîntoarcere la unitatea primordială, la viața Eului absolut.

Nu poate exista o altă filosofie valabilă, după Fichte, decât cea a idealismului absolut, din perspectiva căreia totul are loc și se definește în imanența Eului moral. Din momentul în care am înțeles că lumea obiectivă este o “proiecție” a acestuia, că “rațiunea practică” își creează acest “obiect” pentru a-și asigura nevoia de activitate, în sensul idealului moral, va trebui să renunțăm la orice alt fel de speculații, pentru a recunoaște, la originea și în sâmburele existenței, prezența unui act de conștiință, grație căruia datoria morală se poate manifesta în lume,

producând lumea ca un obstacol necesar. Se poate vorbi astfel despre existența unei dualități fundamentale, constând în relația Eu-Lume.

Lumea exterioară există, investită însă cu semnificația unui obstacol, a unui adversar pe care și-l creează Eul absolut, limitându-se astfel pe sine, dar pentru a depăși această dualitate; mereu renăscând, pe calea perfecționării morale. Este o mișcare ce se produce în ritm dialectic și progresiv, ca o palpitație a absolutului, sub forma luptei dintre contrarii. Propriu-zis mișcarea are loc în 3 timpi, sub forma trecerii de la teză la antiteză și apoi la sinteză. Necesitatea acestei desfășurări dialectice a principiului absolut era anunțată cu claritate în *Doctrina asupra științei*.

În această lucrare se constituie sistemul celor 3 principii, cu totul opuse în succesiunea lor, unei ontologii realiste: 1) *primul principiu absolut, necondiționat*: punerea Eului prin sine însuși cu titlul de subiect absolut; 2) *al doilea principiu condiționat* în ce privește conținutul: punerea unui Non-Eu care se opune în mod absolut Eului; 3) *al treilea principiu, condiționat* în ce privește forma sa: opoziția în Eu a unui Non-Eu divizibil.

Dar mișcarea absolutului, mai sus schițată, nu are o semnificație pur ontologică. Ea reprezintă în primul rând condiția și modalitatea de a fi proprie actului liber, proiecția pe plan metafizică a voinței morale, care pentru a-și afirma libertatea își creează ea singură obstacolul lumii exterioare. Înțelesul ultim al *Doctrinei asupra științei* este acela al unui panmoralism, doctrină conform căreia absolutul însuși, în esența și devenirea lui proprie, se definește prin aspirație la libertate și capacitate nelimitată a progresului moral. Tot ceea ce există, prin însuși faptul că există, se definește prin participarea la universalitatea elanului moral. Universul natural și ordinea juridică, lumea lucrurilor și ordinea umană, nu au în realitate decât semnificațiile unor condiții necesare moralității. Știința nu e decât una din formele de manifestare ale datoriei.

Dreptul corespunde situației unei multiplicități de indivizi în care s-a fragmentat Eul absolut, pentru a-și oferi posibilitatea de a stabili relații morale între oameni, în direcția acelei republici a scopurilor la care visase mai înainte Kant.

Dificultățile acestui panmoralism apar însă cu evidentă; ele își au rădăcina tocmai în inspirația idealistă ce-i stă la bază, în faptul de a fi tăgăduit caracterul obiectiv al realității exterioare, anulând prin însuși acest punct de vedere condiția fundamentală de care depinde posibilitatea actului moral ca și aceea a adevărului științific. În ambele direcții certitudinea se legitimează numai prin autoritatea conștiinței morale, așadar a unui for subiectiv. Fichte va preamări în această ordine de idei rolul practicii, dar în sensul propriu unui idealism de inspirație etică, pentru a consacra primatul rațiunii practice (morale) asupra cunoașterii teoretice. “Certitudinea nu este posibilă pentru mine decât pentru că sunt o ființă morală”.

Primejdia dogmatismului va putea fi conjurată după Fichte, numai dacă vom recunoaște că rațiunea teoretică nu e decât o abstracție a conștiinței morale.

Principiu al moralității, aceasta este investită cu autoritatea unei norme infailibile în materie de cunoaștere, criteriu unic, suprem al adevărului și virtuții.

Așadar nu numai că rațiunea teoretică este subordonată conștiinței morale, rațiunii practice, dar aceasta din urmă nu poate rămâne fidelă ei însăși, decât fixându-și punctul de sprijin în propria ei interioritate. De unde concluzia: “Conștiința morală nu se înșală niciodată și nu se poate înșela; deoarece ea este conștiința imediată a Eului nostru pur, a esenței noastre originale, pe care nici o altă formă a conștiinței nu o poate depăși, controla sau corija; judecător al oricărei convingeri, ea nu admite un judecător mai presus de ea. A voi să o depășești înseamnă a voi să ieși din tine, a te separa de tine însuși”.

Adevărul și binele se conciliază și se definesc astfel în cadrul unei reciprocități și imanențe totale. Ordinea naturii și ordinea umană se proiectează pe fondul comun al Eului originar, traducând în forma diferite rezultatele aceleiași spontaneități ordonatoare. Este înlăturată ipso-facto perspectiva unui antagonism dintre cultură și moralitate în felul aceluia susținut de Rousseau. Cultura și moralitatea apar ca doi termeni complementari ce-și definesc sensul și relația dintre ei, numai prin raportarea la exigențele Eului absolut, principiu unic de libertate și sursă a tuturor valorilor. Tot ceea ce există, valoarea spiritului și lumea naturală, se legitimează numai prin participarea la absolut, a cărui prezență și eficiență universală capătă în cele din urmă o anumită rezonanță mistică. Apropierile cele mai surprinzătoare devin posibile din acest moment; deoarece atașată în punctul ei de plecare mișcării eliberatoare a iluminismului german, filosofia Eului absolut ne evocă stăruitor anumite concepții religioase ale antichității.

F.W. Schelling

Lucrarea *Ideen zu einer philosophie der natur* s-a vrut a fi o completare la *Doctrina asupra științei* a lui Fichte. Ulterior, convingerile sale se vor afirma într-o direcție opusă sistemului fichtian, dar tot în cadrul idealismului, ceea ce a declanșat un puternic conflict între cei doi filosofi, mai înainte prieteni. Natura, Non-Eul, spuse Fichte, este produsul inconștient al Eului, sau, ceea ce e același lucru al unui Eu inconștient. Dar, va spune Schelling, un Eu inconștient nu e propriu-zis Eu. Apoi Eul nu poate exista fără Non-Eu, deoarece nu se poate spune că Non-Eul e un produs al Eului, decât dacă admitem și reciproca. Eul și Non-Eul, Gândirea și Existența, va susține Schelling, derivă dintr-un principiu superior care e deasupra lor, o substanță spirituală neutrală pe care o numește *Identitate absolută*. Materia și spiritul sunt două forme extreme, doi poli diametral opuși, ai aceleiași legi fundamentale, cum ar fi de exemplu legea dualității; în viața sufletească aceasta se manifestă sub forma dualității subiect-obiect. În lumea materială, orice lucru e

produsul a două forțe contrare și complementare: o forță de expansiune și una de concentrare.

Lumea multiplicității spațio-temporale, obiect al științei și cadru necesar al vieții morale, încetează de a fi ceea ce însemnase pentru Fichte: opera Eului absolut. Natura și spiritul formează acum un cuplu suprem, ca două fețe complementare ale unui absolut unic și neutral. Totul porcede din acest absolut și totul se reîntoarce în el; el este originea și ținta tuturor lucrurilor și acțiunilor. Tot ceea ce există, materia și spiritul, binele și răul, suferința și bucuria, totul se definește prin solidaritatea în cadrul Totalității absolute. Partea nu poate fi înțeleasă decât prin raportare la întreg și în zadar își poate imagina că există prin ea însăși și pentru ea însăși. În realitatea lucrurilor partea nu e decât un efect și totodată o componentă a totului suveran.

Problema morală a libertății era angajată în cadrul acestor reflexii. Dar soluția e negativă: ca parte a totului, a aceluși Absolut neutral, individul nu mai poate afla în el însuși rațiunea justificativă a libertății. Libertatea reflectă și măsoară mai curând gradul și forma de participare la Absolutul suveran. De aici condamnarea științei și a logicii formale, preeminența acordată cunoașterii intuitive, “sintetice”, singura capabilă de a pătrunde dincolo de suprafața lucrurilor, pentru a surprinde vasta simfonie a Existenței, “Odiseea Spiritului în rătăcire și devenire”. Accesul la această treaptă a înțelegerii este un privilegiu al filosofului artist, prin renunțarea la metodele unei logici “sclerozante”, în favoarea intuiției; aceasta reprezintă condiția și forma autonomiei la care poate râvni spiritul gânditorului artist; cel a cărui conștiință morală e modelată de viziunea unui inefabil absolut. Autonomiei morale a individului i se substituie acum supremația Absolutului și a întregului sistem de valori reclamat de această viziune totalitaristă.

Problema datoriei va fi rezolvată în același spirit, al unei ontologii romantice, marcată însă de istorism și teologie. Nu este vorba de o datorie concepută în felul imperativului categoric kantian, care se definește ca expresie proprie a autonomiei raționale, ci de datoria de-a fi asimilată cu o poruncă a divinității. A unei divinități diferite totuși de reprezentările teologilor, una care se revelează progresiv, de-a lungul istoriei, imanentă acesteia. Omul constituie prin istoria sa o probă în favoarea existenței lui Dumnezeu, dar nu a unui Dumnezeu care ar governa istoria din afară, ci al unuia care “devine”, care “se face”, odată cu istoria. Perfecțiunii imuabile cu care fusese investită divinitatea teologiei tradiționale, Schelling îi substituie astfel viziunea unui panteism mistic, tema contopirii lui Dumnezeu cu lumea – temă ce nu are nimic în comun cu panteismul spinozist, cunoașterea, libertatea și fericirea morală, fiind condiționate de data aceasta de posibilitatea unei intuiții mistice, iraționale, de cufundarea în intimitatea Spiritului creator de istorie, în experiența acelei “muzicalități profunde și tenebroase”, care dincolo de ceea ce e

superficial și contingent în existența vieții noastre cotidiene, ar constitui semnul cel mai autentic al Absolutului, al Vieții universale și divine.

G.W.F. HEGEL (1770-1831)

Filosofilor care l-au precedat, Hegel le reproșează faptul că nu au înțeles realitatea conflictului ce se desfășoară pe arena istoriei, în toată amploarea lui tragică, cu semnificațiile lui morale. Nici Fichte, nici Schelling cu filosofia sa, a Identității absolute, nu ne oferă o imagine fidelă asupra frământatei “istorii” a principiului absolut. Prin admiterea unui Nou-Eu pe care însuși Eul absolut l-ar produce, Fichte a dovedit că înțelege necesitatea obstacolului în afirmarea libertății morale; dar viziunea lui asupra existenței rămâne fadă, inexpresivă, lipsită de acel patetism neistovit, pe care-l dezvăluie adevărata istorie. Fenomenologia Spiritului va constitui o primă descriere a avatarurilor pe care le cunoaște spiritul absolut, în ascensiunea sa agitată spre cucerirea de sine.

Principiul central, determinant al *Fenomenologiei* este acela al dezvoltării Substanței ce stă la temelia lumii, a întregii Existențe. El își află expresia proprie în dezvoltarea Spiritului absolut, despre care Hegel spune că reprezintă “conceptul suprem”, “cel mai sublim”. Acesta constituie însăși esența realului, deoarece “numai spiritualul este ceea ce este real”.

Totodată Hegel a determinat și nota fundamentală a conceptului absolut: dinamismul, mișcarea sa lăuntrică, imanentă, conform legilor dialecticii. Spiritul nu se află niciodată în odihnă, ci este prins într-o mișcare progresivă, necurmată. Caracterul necesar și legic este propriu mișcării spiritului, ca atare istoriei universale ce are la bază mișcarea principiului absolut, până în momentul în care, realizând perfecta conștiință de sine, absolutul își atinge propria esență pe planul cunoașterii filosofice.

Fenomenologia Spiritului își propune să înfățișeze nu numai itinerarul unui proces de cunoaștere, ci, totodată, ipostazele unei frământări dramatice, care a marcat progresele conștiinței intelectuale și morale ale omenirii. Hegel respinge teza lui Schelling după care absolutul ar putea fi prins dintr-o dată, intuitiv, printr-un fel de iluminare mistică. Universalitatea, cunoașterea, culmea și țelul ei final, nu se obțin printr-o iluminare instantanee, nici prin "bunul simț comun", nici pe calea revelației divine, ci printr-un proces îndelungat, complex și contradictoriu al cunoașterii filosofice, care reclamă înțelegerea profundă și sistematică a obiectului. Cunoașterea intelectuală este inseparabilă de o reacție morală a spiritului care punctează neîntrerupta, dar frământata ascensiune a absolutului spre adevăr.

Dificultățile cu care se confruntă rațiunea în lupta ei pentru adevăr nu pot justifica însă adoptarea unei atitudini sceptice.

În *Fenomenologia Spiritului*, Hegel vrea să ne înfățișeze imaginea ascensiunii frământate grație căreia spiritul poate ajunge la cunoașterea de sine; asemenea unui principiu divin, care luptă, care suferă, care se caută pe sine pentru a se cuceri. Întregul curs al istoriei e animat de această neliniște fundamentală: de-a lungul diferitelor forme ale vieții sociale, în voința disperată a războinicului, în atitudinea filosofică a înțeleptului stoic și a primului creștin, în trecerea de la stoicism la scepticism, care după Hegel nu sunt decât două ipostaze diferite în afirmarea libertății conștiinței de sine a spiritului absolut.

“Această libertate a conștiinței de sine, întrucât ea a apărut în istoria spiritului ca manifestare conștientă a ei s-a numit stoicism. Principiul său este că conștiința este esența care gândește și că ceva nu are pentru ea esențialitate, adică nu este adevărat și bun pentru ea, decât atunci când conștiința se comportă în aceasta ca esență gânditoare.”

În ceea ce privește scepticismul acesta este “realizarea a ceea ce stoicismul este numai conceptul; și este experiența reală a ceea ce e libertatea gândului; această libertate este în sine negativul și trebuie să se prezinte astfel. Odată cu reflexia conștiinței-de-sine în gândul simplu al ei însăși, în contrast cu această reflexie, ființa- în fapt independentă sau determinația stabilă au căzut, de fapt, în afara înfinității. În scepticism apare acum pentru conștiință întreaga neesențialitate și neindependență a acestui Altul; gândul devine gândire care distruge în întregime ființa lumii multiplu determinată și negativitatea conștiinței de sine libere, își devine în ce privește multipla configurare a vieții, negativitatea reală”.

Dedublarea care se manifestase mai înainte prin dualitatea persoanelor, stăpân și sclav, se interiorizează acum, concentrându-se în unitatea aceleiași conștiințe. Privită numai sub aspectul ei contradictoriu, această dedublare a esenței definește conștiința nefericită. Aceasta, scindată în sine, trebuie să aibă mereu în una din conștiințe și pe cealaltă și să fie astfel din nou nemijlocit aruncată afară din fiecare atunci când ea crede că a ajuns la victorie și la liniștea unității. Adevărata ei reîntoarcere în sine, adică împăcarea ei cu sine, va înfățișa conceptul spiritului devenit viu și care a intrat în existență; deoarece în el este deja aceea că ea, ca o singură conștiință nedivizată, este o conștiință dublată; ea însăși este privirea unei conștiințe de sine în alta, și ea însăși este amândouă și unitatea ambelor îi este esența; dar ea pentru sine nu-și este încă această esență, nu este încă unitatea ambelor.

Frământată de scrupule care o întunecă și paralizează, conștiința nefericită evoluează până la acel curent inovator, dar și dizolvant al iluminismului din secolul XVIII, care va declanșa prin reacție sentimentalismul “sufletelor nobile” și ironia romantică. Din acel moment se configurează o mișcare de revenire spre coeziunea

științei sistematice și spre societatea constituită sub formă de State și Biserici. În această etapă are loc un conflict acut între individ și ordinea socială, între individualism și autoritatea de stat. Conflictul insolubil, în fața căruia omul nu poate afla o altă consolare decât imaginându-și o Cetate a lui Dumnezeu în care antagonismul va înceta. La capătul acestor frământări, generate de o speranță mereu dezamăgită, se deschide însă o perspectivă luminoasă, marcată de afirmarea Spiritului care-și redobândește posesia deplină de sine însuși. Moment suprem în ascensiunea absolutului, condiționat de succesul adevăratei filosofii, deoarece tot acel itinerar parcurs până acum, cu îndoielile și dezamăgirile încercate, cu speranța și certitudinea mereu renăscândă, nu a însemnat decât o suită de momente necesare în afirmarea conștiinței de sine, în revelația progresivă a Spiritului absolut. E un drum al cunoașterii, dar semnificația acestui progres nu se reduce la atât: el are totodată și un sens moral, fiind vorba de afirmarea unor valori care se prezintă nu numai ca momente abstracte, ci ca determinante totodată ale unui proces etic.

Sub diversele ei forme de manifestare – familie, popor, stat – comunitatea socială reprezintă astfel nu numai o etapă în direcția cunoașterii absolutului de către sine însuși, ci totodată întruparea unei “substanțe etice” de care pare a fi străbătută devenirea Absolutului. Familia este o comunitate morală naturală: “ea stă ca un concept încă interior inconștient, în opoziție cu realitatea ei conștientă de sine; ca element al realității poporului, ea stă opusă poporului însuși, ca nemijlocită ființă etică, ea stă opusă ordinii etice ce se formează și se păstrează prin munca pentru ce e universal, pe nații, ca opuși spiritului universal”.

Filosofia istoriei lui Hegel ocupă un loc central în marea sa sinteză. Ea se dorește cu adevărat o filosofie a istoriei și nu o filosofie care reflectează asupra istoriei, bazată pe un punct de vedere sau altul, inevitabil exterior, contingent, arbitrar, ci o filosofie în care istoria însăși să se reflecte în întregime.

Un asemenea program presupune abandonarea perspectivei morale, cea mai deformantă dintre toate, cea mai puțin capabilă de înțelegere. Filosoful moralist ajunge ridicol pentru că pune la punct istoria, condamnă cea mai mare parte a evenimentelor ei, se declară indignat de șirul greșelilor, al crimelor pe care acestea ni le înfățișează. Prea multe războaie, mereu victoria violenței asupra rațiunii, peste tot dezlănțuirea pasiunilor, despotismul intereselor. Acești gânditori care se hrănesc cu himere, absorbiți de elaborarea micilor proiecte personale de pace veșnică nesocotesc faptul că existența conflictelor în care popoarele riscă mai degrabă să moară decât să renunțe la ideile lor dovedește cu prisosință că ideile, absolutul, conduc lumea; nesocotesc faptul că, punându-se în slujba propriilor ambiții, a propriei glorii, personalității, un Cezar sau Napoleon, realizează universalul și că într-o asemenea misiune nu-l pot împiedica decât viețile particulare practicate în bordeie.

“Meschina moralitate dorește ca eroul să împărtășească punctul de vedere al valetului său. Momentul istoric nu se privește prin gaura cheii.” (Hubert Grenier, “Marile doctrine morale”, Ed.Humanitas.)

Filosoful moralist comite greșeala de a pune idealul deasupra realului. Ar dori ca realul să se conformeze docil idealului, nu vede că “palidul ideal” este lipsit de forță și că puțină realitate are valoare infinit mai mare decât mult ideal. Dar, nu este oare idealistul cel mai perfid dușman al idealului? Astfel, omul care se plânge, ignorând aspectele pozitive, de defectele unui stat care este al său și îi opune un stat perfect, nu este el în fond o ființă lipsită de civism pe care orice formă de stat ar mulțumi-o? Identificarea hegeliană a idealului cu realul înseamnă că politica, acțiune efectivă, concretă, este cu mult mai serioasă decât visele moralității rătăcită într-o datorie de a exista condamnată prin definiție să nu existe niciodată. Cum ar putea fi altfel? Morala are vocația eșecului. Nimic nu ar alarma-o mai mult decât reușita. Omul moral își spune: tot ce gândesc e bine, tot ce fac este rău. Se strecoară o doză de egoism în moralitate. Hegel îi reproșează omului kantian că nu se ocupă decât de prețioasa lui puritate interioară. Nu binele pe care ar putea să-l facă este important pentru el, acesta nu reprezintă decât un conținut neesențial, importantă este forma, dispoziția sufletească în care ne aflăm. În fond, notează Hegel, această culme a moralității se dezvăluie ca o culme a imoralității. Conștiința morală nu este decât conștiința unui singuratic îngâmfat. Îndrăznește să vorbească în numele universalului, se laudă că este creatoare de universal, deși nu-și proclamă decât propria particularitate, eul ei secesionar, criticând ceea ce fac alții în numele unei rațiuni al cărui apanaj și-l arogă cu nerușinare. Să nu se amestece în mersul nesănătos al lumii, să spună mereu nu, să fie gata de martiriu, aceasta este vanitatea “sufletului frumos”.

Dar oamenii numai împreună lucrează, construiesc, își rezolvă problemele, iar ceea ce împlinește morala nu este moralitatea subiectivă, ci obiceiurile, moravurile reale, instituțiile, codurile, un drept care depășește neîncetat figurile încă abstracte și contrariate ale istoriei. În societatea sa fiecare trebuie să-și recunoască propria substanță, iar oamenii au demnitate numai ca membri ai unui stat. Ei sunt și valorează ceea ce este și ceea ce valorează acel stat care, sub forma sa istorică ultimă, așa cum după părerea lui Hegel se și profilează deja, nu va mai comprima individualitățile, asemeni cetății grecești, ci va administra coexistența individualităților noastre.

Nu există nici urmă de cinism sau imoralism la Hegel. El nu sacrifică exigențele moralei ci elimină o moralitate fictivă, promovată ca ideal numai pentru că este irealizabilă, în favoarea adevăratei vieți etice, a vieții dreptului, viața statului și în stat, în cadrul căruia omul se depășește transformându-se în cetățean. Acel lucru pe care morala nu făcea decât să și- dorească –*domnia rațiunii*- va fi înfăptuit de stat. Va fi “acel eu care este un noi, acel noi care este un eu.”

Degeaba preamărise Kant aspra datorie, își dăduse vag seama că dacă morala presupune efort, luptă, are nevoie să înfrunte rezistențele din noi, tot atâtea dovezi că nu suntem morali, nu putem decât să încercăm să fim, morala nu poate să se realizeze decât suprimându-se. Iată ce se întâmplă nu într-o lume mai bună, ci în edificarea, în cadrul acesteia, a statului, încarnarea terestră a divinității.

Filosofia spiritului privește spiritul din trei puncte de vedere: 1) *spiritul subiectiv*, sau viața spirituală a individului; 2) *spiritul obiectiv* sau viața spirituală social-istorică; 3) *spiritul absolut*, sau unirea spiritului subiectiv cu cel obiectiv, ceea ce înseamnă viața spirituală a existenței în întregimea sa.

Spiritul subiectiv e studiat de trei discipline: antropologia, fenomenologia spirituală și psihologia.

Spiritul obiectiv este studiat de drept, etică, politică și filosofia istoriei, științe care se ocupă toate cu studiul fenomenelor vieții sociale.

Dreptul cercetează în special fenomenul proprietății, contractului și al pedepsei. Proprietatea este, după Hegel, semnul existenței personalității deoarece numai acolo unde nu există conștiința eului nu este tendința de expansiune și de exteriorizare a acestui eu. Dobândirea și transmiterea proprietății presupune contractul.

Dreptul este un fenomen social, deoarece ideea de justiție, și de regulă impusă pentru viață, se naște odată cu societatea. După Hegel nu există decât dreptul social; dreptul natural îl consideră el fiind egal cu violența sau forța.

Dreptul exprimă o voință universală, colectivă, care se impune celei individuale, dându-i anumite reguli de conduită. El garantează astfel libertatea exterioară a tuturor, contra fiecăruia în parte. Protecțiunea sau garantarea dreptului contra nedreptății sau a călcării normelor sale se face prin pedeapsă.

După Hegel, pedeapsa este coercițiunea exercitată de societate asupra unui individ și are ca scop răzbunarea socială.

Orice încălcare a legii e o negație a dreptului. Pedeapsa este negația acestei negații juridice. Dreptul însă determină în mod exterior binele și răul pentru societate; nu implică însă și convingerea internă a individului de ceea ce este moral sau imoral.

Etica. O persoană cu o voință rațională este cu adevărat liberă, atunci când e în armonie cu voința generală, când binele și răul nu este ceva impus din afară, ci-i determinat de conștiința sa proprie, având în vedere interesele generale.

Morala este de fapt negația caracterului exterior al dreptului, ea este totalitatea scopurilor și a normelor care determină voința și conduc acțiunea.

Pe câtă vreme dreptul nu are în vedere deloc principiile și scopurile voinței, morala se ocupă în primul rând de acestea. În determinarea unei acțiuni morale, trebuie să avem în vedere, spune Hegel:

1. principiul care a determinat hotărârea internă, subiectivă de acțiune;

2. scopul căruia a servit această acțiune și rezultatele pe care le-a avut;
3. gradul de conciliere între voința subiectivă și între voința generală obiectivă.

Întotdeauna răul se naște numai din înlocuirea binelui general prin cel personal, din preferința ce dau unii propriilor interese față de colectivitate. Înclinațiile subiective psihice nu sunt în ele nici bune, nici rele, ele încă devin astfel după cum se subordonează sau nu rațiunii. Binele se realizează atunci când individul își apropie complet normele sociale, considerându-le ca manifestările propriei sale voințe.

Spiritul moral se manifestă în mod nemijlocit în familie și în societate. Acestui spirit moral cu formă familială îi dă Hegel foarte mare importanță, deoarece, după spusele sale, nu există familie fără caracter moral și din caracterul moral al familiei deduce Hegel principiul pentru căsătorie, pentru dreptul de moștenire și pentru educația copiilor. După el, căsătoria presupune trei momente:

- a) în primul rând o diferență de sexe și un raport între sexe, deoarece căsătoria nu este iubire platonice;
- b) un contract civil;
- c) iubirea.

Hegel pune mai mult preț pe momentul *civil-contractul*- deoarece după el căsătoria e o datorie, e o condiție de manifestare a spiritului moral.

Căsătoria nu este o instituție nici romantică, nici chiar așa de mult juridică, cât mai ales morală.

O pluritate de familii la un loc alcătuiesc societatea civilă. Caracteristic pentru societatea civilă este faptul că fiecare familie rămâne o *unitate individuală*, care lucrează pentru binele ei; în același timp fiecare lucrează și pentru binele tuturor, deoarece au o constituție juridică și norme pentru siguranța persoanei și a proprietății. Cea mai înaltă formă de realizare a ideii morale se face prin stat.

Hegel deosebește societatea civilă de stat. În primul rând, societatea civilă este o unire de familii, bazată pe divizarea muncii. Raporturile de drept și de fapt, care rezultă din această diviziune, constituie societatea civilă. În această societate, fiecare e scop pentru sine însuși, fiecare este independent, considerând întreaga unire de familii și tot procesul de divizare a muncii ca un mijloc pentru satisfacerea sa.

Din contră, statul, care este unirea familiei și a societății civile într-o unitate superioară, consideră pe indivizi ca ceva subordonat, ca mijloace numai, care servesc totul, acesta fiind scopul ultim.

Valoarea individului se măsoară după modul în care servește totul, după faptele sale pentru dezvoltarea și progresul totul.

În societatea omenească sunt mai multe clase, deosebite după felul muncii lor. De societatea civilă leagă Hegel ideea de constituire pe corporații. În această societate deosebește el 3 corporații care se impun: 1) *țărani* care sunt producători;

2) *meseriașii* care transformă produsele imediate, dăruindu-le forma necesară pentru consumație; 3) *intelectualii, cugetătorii*, care au menirea să conducă societatea civilă.

Ocupându-se de legislația și administrația societății civile, Hegel stabilește unele principii liberale ca de exemplu:

- 1) Legile pe care se bazează asemenea societăți, trebuie să fie făcute și cunoscute cu consimțământul tuturor indivizilor. Legea trebuie să fie expresia rațiunii și voinței universale.
- 2) Forțele publice să nu mai fie executive, ci să caute să și prevină răul, să aibă deci o activitate educatoare preventivă.

Societatea civilă realizează astfel moralitatea într-o măsură mai mare decât familia. Moralul are rădăcini în sufletul uman, este însă în el ceva care depășește pe individ și care nu depinde de el; acest ceva dictează de fapt legile morale. Prin urmare, esența societății este morală, deoarece societatea este mijlocul prin care se realizează libertatea individului, prin care se satisfac interesele și dorințele lui în armonie cu voința colectivă.

Cea mai înaltă formă de manifestare a spiritului moral este *statul*. Statul este un scop în sine absolut, e adevărul absolut, libertatea și frumusețea supremă sau “statul este divinul absolut, real existent.”

Statul este totul, deoarece în el se realizează spiritul absolut, individul fiind numai o formă inferioară de manifestare a acestui spirit.

Hegel adoptă ideea antică despre stat, deoarece el subordonează în mod absolut tot ceea ce este individual și particular față de voința statului. Esența statului este voința rațională și conștiința de sine, iar scopul său, realizarea dreptului și a libertății.

Consecvent concepției lui antice despre stat, în politica sa, Hegel arată oarecare repulsii față de liberalismul timpului său, deși admite unele principii liberale.

Organele prin care se exercită autoritatea statului sunt puterile și anume: 1) *puterea legislativă*, care stabilește dreptul general și libertatea obiectivă; 2) *puterea administrativă*, care subordonează tot ceea ce e colectiv; 3) *puterea moralului* care constă într-o unitate a celor 2 puteri (primelor).

Forma perfectă de constituție de stat este monarhia ereditară.

Statul este o formă superioară de manifestare a spiritului moral, pentru că el este expresia aceluși Volkgeist, a aceluși spirit popular care e o parte din substanța universală, din ideea absolută.

Expunerea dezvoltării statelor și a spiritelor popoarelor constituie istoria. Luptele, înfrângerile și victoriile statelor, nașterea și dispariția lor, sunt privite de către Hegel numai ca niște aspecte ale evoluției ideii etice.

A. Schopenhauer

Concepția lui etică este un derivat din metafizică care are o caracteristică pesimistă, deci și etica va fi tot pesimistă.

Rezultatul procesului de individualizare a voinței este faptul că fiecare individ dorește totul pentru sine. Dar cum există mai multe individualități care au toate aceeași țință rezultă că între ele se naște o luptă.

Schopenhauer susține că voința de viață care dă naștere luptei este limitată prin dreptul fiecărui individ de a trăi.

Ideea de dreptate caută să pună capăt acestei lupte dintre indivizi, determinând pentru fiecare personalitate granițele sale.

Dreptatea constrânge oarecum pe individ să respecte ceea ce se cuvine altuia.

Dreptatea este primul fundament al moralei. Ea se realizează în primul rând, în stat, având ca mijloc de a se impune violența sau constrângerea dreptului.

Deasupra acestei dreptăți empirice, Schopenhauer afirmă existența unei dreptăți eterne, care există în chiar esența lumii. Dreptatea este însă numai un element negativ moral deoarece ea nu face altceva decât limitează și reține impulsul voinței individului. Elementul pozitiv pe care se poate întemeia morala este *mila*. Prin milă, subiectul se poate ridica deasupra individualității, prin ea individul se transpune în sufletul altuia simțindu-se identic cu el. Mila dezindividualizează, distrugând granițele egoismului.

Pentru a aprecia o acțiune dacă este morală sau imorală, e nevoie să cunoaștem întâi scopurile și motivele acțiunii. Acțiunea determinată de scopuri și motive personale, individuale, în dauna dreptății și a intereselor celorlalte sunt calificate egoiste.

Valoare morală adevărată au numai acele acțiuni care se îndreaptă către binele altuia, ori pentru a avea asemenea motive de acțiune pentru a ne putea însuși scopurile și motivele altuia noi trebuie să ne putem identifica cu altul, să ne depășim pe noi înșine. Aceasta este posibil prin milă. Morala e bazată pe milă și ca atare ea este ceva natural și existent în mod nemijlocit în om, deoarece suferința este universală, toți o simțim în mod direct sau prin simpatie pentru alții. Individul ale cărui acțiuni sunt determinate de motive egoiste nu se va putea elibera niciodată de durere, pentru că egoismul alimentează voința de viață. Distrugerea voinței de viață se face însă prin milă, prin sacrificiu propriu și mai ales prin resemnarea creștină, prin ascetism. Schopenhauer consideră ascetismul ca virtute, așa cum l-a predicat creștinismul original, așa cum l-au înfățișat stoicii, filozofii cerșetori. Ascetismul prin sărăcia sa, prin modestie, blândețe, răbdare duce către sfințenie. Ascetismul dă individului tăria de a nega în mod absolut voința de viață.

Kant pusese morala pe treapta cea mai înaltă, deoarece valoarea voinței era determinată de o normă supremă deasupra voinței empirice. A. Schopenhauer nu mai recunoaște deasupra voinței nimic. Voința nu poate fi valorificată prin nimic decât prin ea însăși.

Puterea instinctelor voinței e distrusă atunci când știm, când ne dăm seama, nu pe cale intelectuală, ci cu toată ființa noastră. “Voința nu poate fi mulțumită, că sensul ei e lipsa de sens”. Această cunoștință împiedică orice exercitare a voinței.

Fenomenele naturale care de obicei sunt impulsivitate excitante, motive ale voinței, devin în urma acestei cunoștințe quietive? Deoarece ele distrug imboldul voinței de viață, voința moare.

Distrugerea voinței de viață însă nu este totuna cu sinuciderea, deoarece sinuciderea nu dovedește negarea voinței de viață, ci tocmai afirmarea acestei voințe. Cine se sinucide arată că vrea să trăiască în alte împrejurări decât acelea în care trăiește. Prin sinucidere nu moare voința, ci se afirmă. Voința trebuie să se omoare pe sine însăși, în esența sa, nu în forma sa individuală de existență, deoarece dacă s-a distrus o viață n-a pierit și voința, ci ea a rămas împreună cu suferința.

Distrugerea acestei voințe nu se face din ura contra vieții, ci din contra, din iubirea de viață, pentru a se curma suferința chinuitoare. Calea cea mai bună pentru distrugerea voinței de viață în esența ei este *ascetismul*. Ascetismul nu e o distrugere violentă a vieții, ci o încetare a celor mai naturale instincte, o suspendare absolută a lor.

Schopenhauer recomandă ascetismul, fiind sub influența budismului și a creștinismului originar; dar pentru creștinism, ascetismul era un *motiv* de acțiune, pe când pentru Schopenhauer el este numai un quietiv. Astfel, ascetul, învingându-și voința, a învins individualitatea, a depășit lumea care nu e decât un produs, un reflex al voinței, o reacție a ei. “Voința care se afirmă posedă lumea, cea care se neagă nu o mai posedă, deoarece nici nu mai are nevoie de ea. Cel salvat prin ascetism – zice Schopenhauer – privește acum liniștit și râzând apoi către imaginile înșelătoare ale acestui lumi, care odinioară putea să miște și să chinuie sufletul său, care însă acum stau în fața lui ca figurile de șah după un joc isprăvit sau ca hainele de bal mascate aruncate dimineața, ale căror forme ne tachinau și ne nelinișteau în noaptea carnavalului.

Viața și formele sale plutesc în fața lui ca un fenomen fluctuant, ca un ușor vis de dimineață în semitrezire, prin care străbate realitatea, dar care nu ne mai poate înșela”.

Concluzii: Binele și răul sunt concepte relative. Binele e determinat în special prin milă și dreptate, iar Răul prin afirmarea exagerată a individualității, a egoismului.

Înlăturarea suferinței se poate face pe cale estetică și prin morală, ambele distrugând voința de viață. Sistemul etic al pesimistului Schopenhauer nu e lipsit de unele neajunsuri. Astfel, Schopenhauer afirmă că distrugerea voinței de viață se face prin ascetism. Ascetismul însă este el însuși rezultatul unei puternice voințe: constrângerea voită a organismului și a sufletului nostru.

Dacă distrugerea voinței de viață se face prin ascetism, atunci urmează că voința de viață se distruge tot prin voință. În cazul acesta rezultă că voința se distruge tot prin voință, prin sine însăși sau că există o altă voință superioară celei empirice, ceea ce Schopenhauer tăgăduiește.

Distrugerea voinței nu este tot una cu slăbirea voinței. Slăbirea voinței nu presupune lipsa de voință, ci numai lipsa puterii de concentrare asupra unui scop.

Voința ascetului posedă cea mai mare concentrare și e urmată de efecte. Voința lui nu are însă un obiect exterior eului, din contra, unul interior, atunci voința ascetului nu moare, ci are o putere extraordinară de afirmare și concentrare.

În al doilea rând, Schopenhauer bazează etica pe milă, considerând mila drept produs al cunoștinței identității de esență a oamenilor. Dar în realitate cunoștința aceasta este ceva ce nu poate comunica, ea este intuitivă, nemijlocită și ca atare ea nu poate determina tendința de distrugere a voinței individuale.

Etica lui Schopenhauer e mai mult descriptivă decât normativă. Aceasta este concepția pesimismului etic, care desăvârșește metafizica lui Schopenhauer.

II. 5. Premisele teoriilor morale contemporane

Morală și nihilism la Fr. Nietzsche (1844-1900)

Nietzsche critică cultura filosofiei clasice și a teologiei, ambele sunt abstracție teoretizantă, străină de viață, chiar opusă ei. Culturi care construiesc un sistem al valorilor morale clădite pe o dimensiune unilaterală a înțelegerii omului, dimensiunea rațiunii.

Această cultură (creștină) pornește de la teza aristotelică potrivit căreia omul se caracterizează prin rațiune și că prin ea se deosebește de viețuitoare.

Binele moral este determinat de progresul moral, de apartenența oamenilor la polis. Eul moral este produsul rațiunii. Orice morală clasică e una ce face din rațiune un opresor al ființei, natural inconștient. O asemenea cultură ignoră continuitatea dintre lumea preumană și umană, orice legătură posibilă între natură și morală și orice legătură dintre conștient și inconștient în fenomenul moral.

O asemenea morală ca și cultura în cadrul căreia se afirmă este împotriva vieții omului și a progresului. Nietzsche afirmă necesitatea reevaluării tuturor valorilor culturii sau dezvoltarea în sensul determinării lor de la acea valoare

primară, originară, supraesențială care este viața ca voință de putere. Voința de putere se obiectivează sub două forme: una pură, autentică reflectă în cultura superioară; cealaltă este o formă degradată, maculată care se produce în elementele culturii inferioare. Cultura superioară este produsă de conștiința mitică este o formă a voinței de putere autentică.

Conștiința mitică depășește unilateralitatea raționalistă în sensul că ea reunește într-un tot gândirea imaginativă. – factor coordonator al acestei conștiințe și afectivitatea. Noțiunea de conștiință mitică traduce o imagine complexă asupra conștiinței, iar gândirea nu mai este doar acea facultate sufletească care realizează abstract, general - ea este imaginativă.

- ea nu reprezintă un for izolat, ci este deschisă spre inconștient.

Conștiința mitică își desfășoară activitatea în condițiile în care consumă și elementul inconștient.

Valorile culturii produse de această conștiință mitică reflectă, exprimă funcțiunea omului complet, total care este și conștientă și inconștientă.

Valorile culturii superioare nu intră în opoziție unele cu altele deoarece ele totalizează în calitate de mituri autentice. Mitul este valoarea centrală a culturii superioare. El conciliază puteri contrare ale existenței umane. Cultura care promovează valoarea mitului construiește individul ca o totalitate armonioasă a sensibilității, gândirii pe de o parte, iar pe de altă parte o atitudine spirituale opuse. Idealul de om la Nietzsche este omul care realizează cea mai desăvârșită armonizare a contrariilor rezultând geniul.

Pentru Nietzsche există două perioade:

1. Perioada mitică în care se afirmă cultura superioară, care dă cel mai înalt produs al omului total.
2. Perioada istorică – este o perioadă de conflicte, lupte ale căror sens este o nouă persoană mitică.

Se manifestă acum cultura inferioară care se definește prin valori suprasensibile, abstracte, ficțiuni, mituri degradate. Această cultură este în contradicție cu valorile sensibile, fragmentând existența umană prin impunerea rațiunii. Omul devine robul rațiunii. Această conștiință abstractizantă este egoistă, individualistă, însușiri pe care le imprimă valorilor pe care le produce. Produsele acestei culturi traduc slăbiciunea umană și nu puterea omului. Pentru Nietzsche progresul înseamnă succesiunea acestor perioade mitice și istorice. El vede în perioada istorică un provizorat în afirmarea culturii inferioare care pregătește noi afirmări ale culturii superioare.

Care sunt caracteristicile valorii morale, idealul moral, criteriul de apreciere morală?

Cultura superioară pe care o propune o găsim în “Așa grăita Zarathustra”; “Genealogia moralei” aduce elemente opuse considerațiilor sale din Zarathustra.

Morala superioară nu înseamnă de fapt o dezlănțuire a instinctelor, ci îmblânzirea lor. Această morală se constituie ca un ansamblu de norme de conduită care exprimă cele mai intime exigențe ale firii omenești și nu imperativele fixate de o ființă supranaturală.

Idealul înseamnă construirea totalității individuale conform ideilor de bunătate, libertate ale gândirii mitice. Omul bun este acela care luptă pentru menținerea structurilor perioadelor mitice prin contribuția creativității marcându-le cu sigiliul eternității.

- Criteriul faptelor bune sau rele îl reprezintă utilitatea sau nonutilitatea.
- Criteriul principal al moralității este ca faptele umane să ajute vieții, să se păstreze și să se desăvârșească pentru afirmarea unor produse superioare ale culturii. Această morală formează omul bun și liber. A fi liber înseamnă a suprima anarhia instinctelor dar a le integra într-o structură de care omul a devenit conștient din momentul în care a înțeles că sarcina sa este de a se afirma ca o ființă completă.

Critica teoriilor lui Nietzsche:

- exagerarea factorului spiritual în caracterizarea societății omenești și în istorie
- neglijarea esenței sociale a omului deoarece în realizarea vieții sociale omul este determinat de voința de putere, necesități, legități, idealuri

În *Genealogia moralei* Nietzsche enunță – idealul supraomului, dar și distincția dintre morala de stăpâni și morala de sclavi.

Încă din aforismul 45 din *Omenesc, prea omenesc*,³ el are prima intuiție a acestei duble preistorii. Astfel, în primul rând noțiunile de bine și de rău se nasc în sufletul neamurilor și al castelor dominante: „Cel ce are puterea de a răsplăti, binele cu bine, răul cu rău, și chiar practică de-adevărat răsplătirea, deci este recunoscător și răzbunător, acela este numit bun; cel ce este slab și nu poate răsplăti trece drept rău. Ca om bun aparții celor «buni», unei comunități care are sentimentul colectivității, fiindcă toți indivizii sunt întrețesuți unii cu alții prin spiritul răsplătirii. Ca om rău aparții celor «răi», unei gloate de supuși, de neputincioși care n-au sentimentul colectivității. Cei buni formează o castă, cei răi o masă ca praful. Bun și rău este, pentru o bună bucată de vreme, totuna cu nobil și sărac, stăpân și sclav. Dimpotrivă, dușmanul nu este privit ca om rău: el poate răsplăti.” În al doilea rând, binele și răul se nasc în sufletul celor oprimați, al celor lipsiți de putere: „Aici, orice alt om trece drept ostil, brutal, exploatator, crud, viclean, fie el nobil sau sărac; rău este cuvântul care caracterizează omul /.../. Semnele de bunătate, de ajutorare, de milă sunt receptate cu teamă ca perfidie, ca preludiviu al unui deznodământ cumplit, ca amenințare și înșelăciune, pe scurt, ca răutate rafinată. Cu un asemenea mod de gândire a individului, greu poate lua naștere o comunitate, cel

³ Friedrich Nietzsche, „Omenesc, prea omenesc”, în *Opere*, Vol. 3., Editura Hestia, Timișoara, 2000.

mult forma cea mai primitivă a acesteia: așa încât peste tot unde domnește această concepție despre bine și rău, declinul indivizilor, al neamurilor și al raselor lor este aproape.” În *Dincolo de bine și de rău și Genealogia moralei*, Nietzsche dezvoltă această primă intuiție, ajungând la disocierea moralei în două tipuri fundamentale: de stăpâni, sau aristocrați și de sclavi, sau morală de turmă.

În istoria omenească există urme numeroase ale celor două forme de morală. Pot fi descoperiți oamenii de acțiune – aristocrația romană, cea arabă, germanică, japoneză, eroii lui Homer, vikingii scandinavi –, oamenii faptelor neîngrădite și care își află fericirea în acțiunea lor spontană. Aprecierea de „bun” emană de la cei distinși, puternici, superiori prin poziție și spirit, față de propriile lor acțiuni, de prim rang și nicidecum nu emană de la cei spre care s-a revărsat bunătatea. Aristocrații simt că ei sunt cei ce determină valorile, că pentru aceasta nu au nevoie să obțină încuviințarea cuiva, apreciind că „ceea ce dăunează lor, este dăunător în sine”. Prețuirea de sine aduce în prim-plan „sentimentul belșugului, al puterii care dă să se reverse, fericirea unei înalte tensiuni, conștiința unei avuții dornice de a se dărui și cheltui: – și aristocratul vine într-ajutorul nefericiților, dar aproape niciodată nu o face din milă, ci mai degrabă mânat de imboldul abundenței de putere.”⁴ La nivelul moralei de stăpâni funcționează antagonismul dintre bun și stricat; nobil și detestabil. Pentru aristocrat, lașul, fricosul, meschinul, suspiciosul cu privirea strâmbă, cel care se umilește, lingăul milog, dar mai ales mincinosul sunt demni de dispreț, reprezintă ceea ce poate fi mai stricat, mai detestabil pe lume, ceea ce, în ultimă instanță, dăunează acțiunii. Observăm, așadar că sub semnul „răului” stau valori ce ar dăuna demnității și fericirii omului care ridică acțiunea la cel mai înalt preț.

Cu totul alta este originea binelui și a răului în cazul moralei de sclavi. Punctul de plecare în constituirea acestor noțiuni se află în recunoașterea, mai întâi, a „celui rău”, de la care pornind, sclavul identifică acum, ca antiteză, pe „cel bun” – pe sine însuși. Cine este „cel rău” în această morală? Cel puternic și primejdios, cel care inspiră teamă și nu lasă loc disprețului, adică: „tocmai «cel bun» al celeilalte morale, tocmai cel nobil, puternicul, stăpânitorul, dar ponegrit, greșit înțeles și privit strâmb cu ochiul otrăvit al resentimentului.”⁵ Răul în morala aristocraților este o creație secundară, o culoare complementară, este aproape inutil sub aspect existențial, pe când „răul din cazanul urii neîmpăcate” este principiul însuși, începutul moralei resentimentului: „sclavul privește cu invidie virtuțile celor puternici: el este sceptic și suspicios, posedând chiar un rafinament al bănuielii față de tot acel «bun» prețuit de cei puternici –, el încearcă să se convingă că nici măcar fericirea acestora nu este autentică.”⁶ Fericirea stăpânilor nu este clădită artificial,

⁴ Friedrich Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 199.

⁵ Friedrich Nietzsche, *Genealogia moralei*, Editura Humanitas, București, p. 317.

⁶ Friedrich Nietzsche, *Op. Cit.*, p.201.

prin autoconvingere sau prin comparație cu fericirea dușmanilor, ea se naște în chip spontan din voința lor de acțiune. Dimpotrivă, cei oprimați și neputincioși își proiectează fericirea în imaginar, într-o stare de odihnă, de pace, de amețire, în destindere sufletească și trupească, sub forma pasivă, a nonacțiunii.

Cele două morale dau substanță unor rase umane diametral opuse. Ceea ce deplânge Nietzsche e faptul că în istorie opoziția s-a manifestat permanent în defavoarea castei aristocraților, atât sub aspectul pur al supraviețuirii lor fizice, cât, mai ales, sub aspectul victoriei valorilor superioare promovate de aceștia. Unde se face vizibilă superioritatea moralei de stăpâni? În faptul oprimării, al jafului, al exploatării semenilor? A răspunde acestei întrebări este totuna cu a descoperi necesitatea survenirii Supraomului. Nietzsche vrea să ne convingă de superioritatea valorilor aristocrației, în așa fel încât întreaga lui pledoarie să devină crezul mântuirii noastre în chipul Supraomului.

Într-adevăr, dacă privim schema de mai jos și dacă încercăm să o analizăm, putem fi convinși de superioritatea valorilor aristocratice:

Herrenmoral

Acțiuni spontane și pozitive, ale afirmării de sine:

- Curajul
- Vitejia
- Spiritul războinic
- Dăruirea
- Generozitatea
- Stăpânirea de sine
- Severitatea și duritatea față de sine
- Făgăduința
- Disprețul

Acțiuni negative, ce dăunează binelui, voinței de putere, fericirii oamenilor, imaginii lor nobile:

- Lașitatea
- Frica
- Umilirea
- Suspiciunea
- Meschinăria
- Invidia
- Mila
- Bănuiala
- Răutatea

La acest nivel, al privirii libere, suverane, se instituie un antagonism între om și ceea ce dăunează acțiunilor sale în forță. Suveranul, prețuindu-se pe sine ca om, își aruncă disprețul pentru tot ceea ce ar sta în calea acțiunilor sale, paralizându-le sau diminuându-le valoarea. Acest nobil dispreț nu trezește nici un sentiment de ură sau dușmănie față de alte priviri, fie ele suverane sau strâmbе, așadar față de alți oameni. Nu descoperim nici o urmă de antagonism de clasă, de luptă maniheică între valori, în care totdeauna promisiunea victoriei să fie de partea luminii. Disprețul aristocratului, în generozitatea caracteristică, îi este fatal, deoarece el vine cu seninătatea adevărului, ceea ce prin refracție în apa tulbure a celeilalte morale se arată a fi ignoranță, prostie: „cel bun, potrivit felului de a gândi al sclavilor, este în orice caz un om *inofensiv*: el este blajin, ușor de păcălit, poate cam prostuț, într-un cuvânt *un bonhomme*”⁷ Aici putem descoperi punctul slab al moralei aristocratice, o **morală a dezinteresului**, și ne putem explica de ce acest fel de a fi al omului este pretutindeni învins în istorie și se află oriunde pe cale de dispariție. Trădează oare acest dezinteres o *iresponsabilitate* a nobililor? Dacă istoria a defavorizat casta aristocraților, atunci lipsa de responsabilitate față de propriul destin, față de destinul rasei, aparține celor ce pier. Dar, spre a reitera întrebarea privind superioritatea moralei de stăpâni, sunt ei oare responsabili pentru suferința și oprimarea în care trăiesc cei de jos ? Dacă răspunsul e afirmativ, atunci rezultă că vinovăția le aparține în ceea ce privește sărăcia, mizeria, suferința de care e copleșită dintotdeauna cea mai mare parte o omenirii. Din acest răspuns rezultă a doua *iresponsabilitate* a aristocraților și, deci, **dubla lor dezinteresare**. Dar, înainte de a accepta concluzia de față, să urmărim tabloul valorilor moralei de turmă:

Herdenmoral

Valori pozitive care ușurează povara existenței, pentru cei ce se concep ca fiind buni deoarece doar ei suferă:

- Compătimirea
- Mâna serviabilă și săritoare
- Inima caldă
- Răbdarea
- Hărnicia
- Modestia
- Amabilitatea

Valori negative, care împovărează existența supușilor:

- Cruzimea
- Răutatea
- Lăcomia

⁷ Friedrich Nietzsche, *ibid.*

- Trândăvia
- Vanitatea
- Orgoliul

Din acest tablou sumar de valori observăm o delimitare strictă între calitățile care definesc omul bun și cele care îl definesc pe cel rău, criteriul nefiind de data aceasta acțiunea umană, ci privirea boltită, reactivă, copleșită de povara vieții. Lui Nietzsche îi este neplăcută această arcuire a vederii pentru că aici descoperă otrava din care turma își construiește morala: *faptul de a identifica, și de a proiecta apoi, povara existenței – Răul – în semenul nostru.*

Este iresponsabilă, este vinovată, este greșită - omenește vorbind - această proiectare ? (În joc e un proces psihic – vinovat/nevinovat? – de expulzare a răului din lumea internă spre exterior.)

Răspunsul la această întrebare este dificil, e ca și cum ai încerca să dezlegi misterul păcatului original. Dar e limpede că a identifica Răul cu oamenii faptelor și Binele cu toți neputincioșii, cu toți cei ce caută în odihnă, în narcotice, în pace, în liniște, forma *pasivă* a vieții⁸, înseamnă a aduce pe lume cel mai teribil antagonism: dintre oameni, dintre clase de oameni. Vederea deformată a sclavilor aduce lupta la suprafața lucrurilor, la ceea ce corespunde interesului propriu, utilității imediate. Ea aruncă de pe acum în iad pe toți nobilii, despoții, pe cei răi, cruzi, lacomi, nesătui: ei vor fi veșnic nefericiți, blestemați, osândiți. Împotriva lor trebuie ridicată barda, trebuie fluturat steagul dreptății.

În morala sclavilor, oamenii sunt asmuțiți unii împotriva altora, pe când în cealaltă morală lupta se dădea doar pentru eliberarea acțiunii de frică, de lașitate, umilire, invidie, compasiune etc.. *Iresponsabilitatea* ce se degajă din morala sclavilor privește dublul refuz, dubla reținere de la acțiune: pe de o parte de la acțiunea proprie, potrivit voinței de putere cu care ar trebui să presupunem că este înzestrat fiecare om, pe de altă parte prin conjurația pe care o instituie cei neputincioși împotriva acțiunii celor puternici: „A cere forței să *nu* se manifeste ca forță, să *nu* fie voință-de-a-zdrobi, voință-de-a-supune, voință-de-a-stăpâni, nici sete de vrăjmași, de piedici și biruințe este la fel de irațional ca a-i cere slăbiciunii să se manifeste ca forță. O cantitate de putere reprezintă aceeași cantitate de instinct, voință, de acțiune – mai mult, **nu este nimic altceva decât tocmai acest instinct, voință, acțiune în sine**, ce poate apare într-altfel numai datorită seducției limbajului (și erorilor fundamentale ale rațiunii, încremenite în el) care greșește înțelegând orice acțiune ca fiind condiționată de existența unei cauze, a unui «subiect». Într-adevăr, la fel cum poporul desparte fulgerul de lumina sa,

⁸ Freud a observat că, la origine, antagonismul fundamental al vieții se manifestă ca un conflict dintre Eros și Thanatos, dintre a voi să poți, purul a dori, și a voi odihna, starea de nemișcare, ca un regres al organicului spre stadiul anorganic.

considerând-o pe aceasta din urmă drept *acțiune*, drept efect al unui subiect care se numește fulger, tot așa morala populară separă puterea de expresiile puterii, ca și cum în spatele celui puternic s-ar afla un substrat indiferent care *ar avea libertatea* de a exprima sau nu puterea. Dar un asemenea substrat nu există; după cum nu există nimic în spatele actului, efectului, devenirii; «făptașul» este doar imaginat alături de acțiune – acțiunea este totul.”⁹

Reevaluarea tuturor valorilor! Este exigența pe care Nietzsche a pretins-o societății care l-a ucis pe Dumnezeu. Prin reșezarea valorilor el a crezut că omenirea se va îndrepta pe făgașul cel drept, în care primordială este imaginea Supraomului. Putem bănuși doar că din tablele noii legi va fi șters antagonismul de clasă, că oamenii superiori se vor afirma plenar prin actele lor creatoare, că din lume, față de orice acțiune umană, va fi izgonită atitudinea resentimentară, că va învinge spiritul aristocratic din om. Este o imagine, la fel ca multe altele, mântuitoare pentru om. Ca vizionar, Nietzsche se lăsa înflăcărat de această iluzie pe când în Europa era pe cale de a se stinge multiseculara aristocrație feudală. Este curios că el compătimizește dispariția politică a acestei aristocrații, descoperind prăbușirea ei sub loviturile moralei resentimentului, o morală veche, cultivată de preoți, enunțată de ideologia burgheză și, foarte nou, de cea proletară. Dacă privim valorile cu care este înzestrat aristocratul, vedem că ele sunt expresii ale calităților omului politic, așa cum Machiavelli dorea să fie *Principele* său și căruia îi recomanda să lupte împotriva atitudinilor meschine și trădătoare. Aristocrația este purtătoarea valorilor politice pe care Nietzsche o vede mai întâi ca o castă, o rasă de cuceritori, pentru ca mai apoi să subînțeleagă prin ea o dinastie politică. Gloata este populația de pretutindeni adusă la ascultare de cuceritori; în mijlocul ei ia naștere morala resentimentară care îi solidarizează pe oameni în singurul lor gest posibil de revoltă: în planul vieții interioare, la modul imaginar, ca răzbunare în efigie, deformând cât mai odios posibil înfățișarea adversarului, sau ca proiectare a unei vieți mai bune dincolo de suferința acestei lumi. Valorile promovate de cei ce suferă se afla la temelia moralei propriu-zise a umanității. Ele sunt achiziții istorice care formează știința eticii. Conflictul nietzschean dintre morala de stăpâni și morala de sclavi este de fapt conflictul dintre politică și morală, dintre acțiune și normă.

Sigmund Freud (1856- 1939) și psihanaliza

Tezele de bază afirmate de Freud cu privire la morală sunt:

⁹ Friedrich Nietzsche, *Op. Cit.*, p. 321

- geneza moralei nu este un fenomen brusc sau abrupt, ci că ea are loc printr-un proces treptat de la natural la social;
- trebuie să pornim de la ipoteza omului (abandonând teza omului bun sau rău de la natură) aflat în devenire. Psihanaliza sondează ființa umană pentru a dezvălui mecanismele și procesele care fac posibile alcătuirile unei suprastructuri spirituale pe zestrea instinctuală pe care omul o are în comun cu lumea animală.

Pentru a exemplifica cum se ajunge la comportamentul moral instinctul sexual și cel agresiv cer drepturi în primii ani de viață. Eul se constituie ca expresie a afirmării acestor instincte. Din primii ani intervin prohibițiile impuse de părinți, copiilor. Pentru a reuși să le apropie de copil recurg la dragostea părintească, la plăcerea copiilor și la sentimentul de frică. Copiii însușesc așa cerințele civilizației, interiorizându-și normele, treptat sub forma unei sume de reacții automatizate.

Complexul oedipian – consistă într-un filtraj social al unor tendințe biologice și în refularea unora dintre ele prin interdicțiile sociale. Refularea instinctelor sexuale este compensată prin apariția supra eului care realizează o dublă victorie a socialului asupra sexualității incestuoase cât și agresivității. În acest fel s-ar fi produs o transfigurare a instinctului natural în fenomen social.

O asemenea plasticitate a instinctului sexual ar permite o mai mare modelare a lui. Instinctele conservării sunt mai rigide, cel sexual este elastic făcând posibile amânări mult mai întinse ca durată. Se poate ajunge chiar până la îndepărtarea din conștiință prin refulare a libidoului, până la substituirea unor pulsioni sexuale cu altele. Satisfacția sexuală poate avea loc nu numai în raporturile naturale, ci ea poate fi obținută și prin mijloace supranaturale. Această satisfacere poate fi sublimată prin diferite activități umane, chiar și culturale. Sublimarea permite ajustarea socială a comportamentului.

Freud exagerează când explică cultura prin sublimarea instinctelor sexuale. V.Dem-Zamfirescu arată că psihanaliza deschide o cale pentru a putea înțelege de ce pe instinctul comun om-animal se dezvoltă bogăția edificării spirituale; nu ar fi o prăpastie între procesul natural și viața umană.

La moralitate se trece treptat și nu prin ruptura cu baza naturală. Studiul instinctelor și al iraționalului are loc în vederea stăpânirii lor și nu a dezlănțuirii. Zestrea naturală a omului e polivalentă cu numeroase posibilități de convertire, de adaptare. Datul natural poate deveni obiectul controlului moral și că este posibilă așa devenirea umană care dispune de instincte rigide. Apariția moralei este un fenomen social, determinarea socială este fundamentală în explicarea genezei moralei.

Viața morală exprimă cerințele esențiale ale vieții omului pentru că viața omului este în esență socială. Pentru om, a trăi înseamnă a trăi în sensul ființei sociale. Viața socială are la bază infrastructura vieții biologice care nu se identifică cu viața naturală.

Emile Durkheim

Fenomenul moral nu este static, imuabil; se ridică împotriva doctrinelor dogmatice care nu privesc fenomenul moral în devenire istorică. Constatând impregnarea religiei în societățile primitive, Durkheim condiționează începuturile moralei de religie. La prima apreciere morală a apărut prin religie. Dar teologii susțin că morala este de origine supranaturală, că normele morale exprimă voința divină. Odată cu crearea omului, Dumnezeu a creat și morala în sensul în care I-a împrumutat norma în conduita acestuia. Dumnezeu a spus omului ce să nu facă să fie bine pentru viață.

Durkheim explică morala prin cauze sociale, e un produs omenesc, al conștiințelor colective.

Prima etapă în existența morală a umanității este manifestarea religioasă, dar aceasta este o ipoteză. Morala societății inferioare nu era o morală ca a noastră, laică. Ceea ce o caracterizează e faptul că ea constituie esența religiei. În stadiul ei primar morala există embrionar și numai prin religie. Toată viața colectivă germinează în religie. Neavând individualitatea specifică faptului moral poate fi sesizat numai prin funcția sa socială, care e relevată de practicile rituale care includ în reglementărilor lor sancțiuni negative (totemismul). Aceasta nu înseamnă că nu există și norme afirmative. Regulile moralei și de drept erau indistincte de prescripțiile rituale. Desprinderea fenomenului moral de religie are loc mult mai târziu începând cu criza societăților segmentare și cu înlocuirea solidarității mecanice cu cea organică. Societățile primitive erau caracterizate prin sincretism. Formarea și distrugerea formelor de conștiință este un proces care se explică genetic prin apariția diviziunii muncii în fizică și intelectuală (teză asemănătoare cu marxismul).

Nu există o detașare completă a moralei de religie nici până azi. Crede că morala nu ar mai fi morală dacă n-ar avea nimic religios. Interdicția impusă de sacrul religios se regăsește și în restricția morală. Aceste avantaje nu justifică identificarea moralei cu religia și nici posibilitatea ei de emancipare. Morala a fost și religie dar este și expresia puterii omului, îl ajută să fie liber.

Religia a adoptat și ea norme laice după cum morala a împrumutat forme religioase.

Critica – exagerarea condiției moralei prin religie, progresul moral în istorie trebuie urmărit și în sensul trecerii de la morala religioasă la morala laică, de la eteromania moralei la autonomia moralei.

III. Morala și subdiviziunile ei

Sistemul moralei cunoaște în filosofie și structuri subsistemice formate în istoria cunoașterii. Numim aceste subsisteme diviziuni ale ei.

I.1. *Morala fundamentală* sau *generală*, supranumită și *teoretică*. Se referă la principiile și normele esențiale, teoretic fundamentate ale moralei și moralității, deci partea teoretizată a moralei

3. *Morala aplicată* – cea care aplică principiile generale ale moralei fundamentale, ceea ce înseamnă și o integrare teoretică a moralei practice. Această subdiviziune este controversată: morala fundamentală, teoretică este apreciată de critica ei ca un non-sens, deoarece, numai teoretică, morala este de neconceput. La rândul ei, morala practică cuprinde un determinativ de prisos-practică-, întrucât morala nu poate fi decât practică: “morala teoretică este o contradicție în termeni; morala practică este un pleonasm”. L. Brunschvieg

II.1. *Morala socială* – cuprinde ansamblul idealurilor, principiilor și normelor morale cristalizate la nivelul conștiinței sociale, promovate de opinia publică, de instituțiile educative, de factorii formativi morali, de generațiile de adulți.

3. *Morala individuală* – formată sub influența exigențelor moralei sociale, prin adaptarea creatoare a principiilor și valorilor generale ale moralei sociale la cerințele concrete ale vieții și activității omului. Morala individuală include și rezultatele creației morale a personalității, ceea ce înseamnă fie readaptarea valorilor morale la noile condiții ale dezvoltării și afirmării personalității, fie identificarea de sensuri noi pentru subiectul moral. Morala individuală condiționează dezvoltarea moralei sociale.

III.1. *Morala general-umană* – alcătuită din valorile și normele perene ale moralei, elementare și necesare pentru orice conviețuire umană. Deși perene, valorile și normele generale sunt supuse dezvoltării și îmbogățirii cu noi sensuri și semnificații, în acord cu datele progresului moral. Perenitatea și generalitatea lor nu le scutește de străduința categoriilor sociale, a grupurilor, a diferitelor ramuri de activitate de a le adapta interesele lor, ceea ce poate duce la alienări de fond.

2. *Morala specifică* – se referă la valori, principii, norme, reguli de conduită determinate de cerințele activității și ale vieții grupurilor, ramurilor de activitate, comunităților etc. Nu rareori sunt în contradicție cu valorile perene ale moralei dar tind să se integreze lor. Morala specifică include și deontologiile profesionale.

IV.1. *Morala religioasă* – conține valori și norme integrate cu principiile și valorile sacralului, axate pe fundamentele teologiei. Morala religioasă include atât valori și norme din multiple sisteme de morală, cât și valorile morale strict religioase. Teologia prezintă morala religioasă ca o creație divină și ca o operă divină în viața oamenilor. Există teologi care susțin că nu există morală independent de religie. Dar alte personalități ale bisericii recunosc și existența unei moralități laice.

2. *Morala laică* – exprimă direct exigențele conviețuirii și activității umane. Morala laică comportă confruntarea nu numai cu anumite concepții religioase despre morală sau numai cu morala religioasă, ci și cu diferitele orientări ideologice care îi recunosc, sau nu, o determinație și un sens social-istoric adecvat.

Două morale

Expresia apare în literatura etică românească la Eminescu, C. Dimitrescu-Iași, C. Leonardescu, dar ca idee o întâlnim și la Bergson. Eminescu o identifică și cu sensul duplicității:

“Duplicitatea. Om cu două fețe. Dublă morală. Dublă cumpănă. Dublă dreptate”, arătând că “dascălul acestei școli este Machiavelli emblema vulturului cu două capete și omul cu două fețe”. (*Fragmentarium*). Această identificare ar traduce un caz al duplicității, în care urmarea afișată a unei morale ascunde în intimitate o altă morală – cea autentică pentru subiect.

Duplicitatea are și sensul când, solicitat de două morale, subiectul moral este determinat social să se conformeze unei morale oficiale, publice, în intimitatea lui creându-și convingeri morale proprii, altele decât cele cerute de ordinea publică. În acest caz este vorba de o duplicitate care nu ascunde o intenție rea.

H. Bergson are alt înțeles pentru două morale: o *morală statică* specifică societății închise, conservatoare și o *morală dinamică* aparținând societății deschise, democratice.

IV. Morala și moralitatea

Înțelegerea moralei presupune și cunoașterea ei prin moralitate. Pentru realizarea ei ca moralitate, morala reclamă și anumite caracteristici ale subiectului moral: personalitatea, libertatea și responsabilitatea morală.

IV. 1 Personalitatea

Pentru ca omul să ajungă la calitatea unei ființe morale, el trebuie să poată să se detașeze și să se înalțe mai presus de sine. Este vorba de înălțarea omului la condiția personalității morale. Respectul moralei presupune calitatea omului de subiect, de personalitate. Petre Andrei apreciază că etica lui Kant “este o etică a personalității” și că el “a văzut că nu se poate vorbi de valori morale fără a vorbi de personalitate” pentru că cel care-și impune sieși o lege, este o personalitate”. (Etica generală, Opere sociologice, vol.IV)

Ideea de personalitate atrage atenția că morala nu poate fi decât expresia autodeterminării omului ca subiect. René Le Senne scria că “morala nu este produsul necesar al condițiilor biologice și sociale ale vieții umane; aceasta este ansamblul regulilor și scopurilor ce dirijează reacția spiritului nostru asupra acestor condiții pentru ca ele să acționeze pentru mai bine”. (*Tratat de morală generală*)

Mai binele este proiecția personalității deși nu pot fi ignorate determinările prin cunoaștere și prin influențele exteriorului. Morala nu e decât manifestare de conștiință. Ori conștiința morală înalță omul la nivel de personalitate morală. Operând detașarea de sine și dominarea de sine, conștiința morală face posibilă și realizează importante atribuțiuni ale autodeterminării morale a personalității: convertirea constrângerii exterioare în constrângerea de sine, rezolvarea pe plan intern a conflictului motivelor, în favoarea acelorora cu valoare morală. Morala finalizează strategia formării omului ca personalitate morală, a omului de caracter.

IV. 2. Libertatea morală a personalității

Opusă constrângerii exterioare, constrângerea de sine este condiția libertății morale a personalității. Constrângerii exterioare Aristotel îi opunea libertatea de voință care-și află principiul în interiorul omului. Actul comis prin constrângere este cel al cărui principiu se află în exterior, fiind de așa natură încât cel ce execută sau cel ce suportă acțiunea nu contribuie cu nimic la aceasta”. (Etica nicomahică) Virtutea morală este condiționată de libertate, ori pentru ca ea să se împlinescă prin acțiunea liberă se cere condiția omului de conștiință, de personalitate.

Reluând ideea corelării libertății și moralității, Immanuel Kant inițiază totodată și legătura condiționată dintre libertate și personalitate. Arată semnificația constrângerii de sine pe care o operează voința, prin aceasta ea dobândindu-și autonomia necesară a actelor moralității. Kant susține că în moralitate este necesar să ținem seama că actul pornește de la subiect, el îl concepe, deliberază și îl realizează intenționat. “Fără această libertate – pe care o înțelege ca libertate transcendentă -, ca independență de orice este empiric și deci de natură în genere, nu este posibilă nici o lege morală, nici o imputație conformă legii morale”. (*Întemeierea metafizicii moravurilor*)

În lucrarea *Principiile filosofiei dreptului*, prima parte, Hegel scrie că “punctul de vedere moral este punctul de vedere al voinței, întrucât ea nu este numai în sine, ci este pentru sine infinită” iar în finalul capitolului despre moralitate observă că, la acest nivel, libertatea este subiectivă, abstractă. Numai la nivelul eticului, unde se împlinește “unitatea binelui subiectiv și a celui obiectiv”, ideea libertății se împlinește “ca fiind binele viu care își are în conștiința-de-sine știința, voința și, prin acțiunea acesteia, realitatea sa”. Conform triadei hegeliene, dacă în condițiile dreptului abstract omul este tratat ca *persoană* aflată în relații de drepturi și obligații cu celelalte persoane, libertatea persoanei fiind condiționată din exterior, în condițiile moralității, libertatea este subiectivă, iar omul se distinge ca *subiect*, pentru ca în condițiile eticului, în care libertatea întrunește condiționările subiectivității și ale obiectivității, realizările omului să dobândească *ipostaza personalității*. Hegel admite pentru sfera dreptului, libertatea ext, în timp ce libertatea morală este interioară; sferei *dreptului* îi este specifică *obligativitatea*, pe când *acțiunii morale* îi este proprie *datoria*.

Fără libertate nu există moralitate.

Teza “libertății ca necesitate înțeleasă” servește regimurile totalitare ca instrument de disciplinare politică, “morală”, de supunere a oamenilor față de cuvântul de ordine al autorității politice în numele unui regim prezentat ca expresie a “necesității dezvoltării sociale”. În acest fel, vehicularea ideii de necesitate este improprie, nespecificată și cu semnificații abuzive în viața morală a societății, în teoria și practica libertății morale. Libertatea morală nu acceptă pervertiri și nici substituirii deformatate. Nu înseamnă însă că viața morală se poate împăca cu o libertate absolută a insului, cu arbitrariul sau cu ideea că fiecare poate face ce vrea, indiferent și independent de cerințele morale ale societății. Libertatea morală nu poate fi în nici un caz libertatea cuiva care să încalce libertatea altora. Libertatea morală este libertatea nelimitată pentru realizarea binelui și, în același timp, ea este non-libertate, interdicție pentru săvârșirea răului. Ea este delimitată de cerințele moralei, dar este totodată puterea sau capacitatea omului de a se supune legii morale. Libertatea este expresia tăriei de voință a omului, dovada faptului că stă în puterea lui de a face binele și de a evita răul, de a se conduce pe bază de reglementări morale din convingere.

În libertatea etică se disting două sensuri principale ale libertății: 1) *sens negativ*; 2) *sens pozitiv*. Primul este ilustrat de teza autonomiei voinței, la Kant, atunci când libertatea de voință se manifestă în coercitarea mobilurilor sensibile tocmai pentru ca *voința* să fie liberă (independentă de empiric) pentru a putea urma legea datoriei. Libertatea negativă în moralitate se manifestă prin condiționarea stăpânirii de sine cu înfăptuirea voită a binelui sau a respingerii răului. Libertatea pozitivă în moralitate o înțelegem ca manifestare spontană sau conștientă de a face binele, fără a fi nevoit să înfrunți obstacolele interioare sau exterioare.

Un alt sens al libertății morale coincide cu *independență interioară*, ceea ce după stoici, înseamnă independență față de bunurile exterioare (materiale) dar și față de onoruri, ranguri sociale, putere etc. La Immanuel Kant independența interioară semnifică independența rațiunii practice, a voinței față de mobilurile sensibile.

Libertatea morală poate fi pusă în relație și cu liberul arbitru. Sf. Ioan Damaschin spune că necesitatea aparține schimbării însă, în timp ce lucrurile “neînsuflețite și iraționale se schimbă prin modificări corporale”, “cele raționale se modifică prin alegere, solicitând deliberările rațiunii practice”. Iar “cel care deliberează, deliberează pentru că are în stăpânirea sa alegerea celor care trebuie făcute”. Important este că deliberarea la nivelul rațiunii practice produce lucruri care trebuie făcute, adică lucruri necesare pentru că sunt cerute de practică. De aceea, “liberul arbitru subzistă cu necesitatea rațiunii”. (Dogmatica). Înzestrat cu liber arbitru, omul va fi stăpânul faptelor sale.

În legătură cu liberul arbitru se discută și cazul acestuia de *libertate de indiferență* și care se explică prin puterea pe care o are omul de a alege și a decide, indiferent de motive sau de rațiuni justificative. Descartes atribuia două înțelesuri libertății de indiferență:

- a) când voința, deși dispune de cunoașterea adevărului sau a binelui, nu este în stare să urmeze o cale sau alta, neaderând la exigențele adevărului sau ale binelui.
- b) facultatea pozitivă din om de a decide liber să urmeze una sau alta din contrariile care apar în legătură cu unul și același fenomen. (ex. să afirme sau să nege ceva).

În literatura de specialitate există un *sens larg* al libertății de indiferență (puterea voinței de a se determina independent de motive sau de rațiuni) și *sens restrâns* (cazul în care motivele sunt de valori egale și nu există motive de a opta mai mult pentru o variantă sau alta (de acțiune)).

Având în vedere identitățile “libertății teoretice obiective” cu “libertatea de indiferență”, Vasile Băncilă aprecia că aceste libertăți sunt incompatibile cu libertatea morală care este o “libertate subiectivă, atitudinală”. Totuși, conceptul libertății de indiferență are semnificații pentru moralitate, deoarece există cazuri în care săvârșirea binelui dispune de mai multe variante, relativ egale ca valoare și beneficiarul faptei bune ar avea libertatea să aleagă el însuși varianta, uneori precizând că și lui îi este indiferent care din variante să o primească tocmai pentru că le consideră pe toate la fel de bune.

Acte ale moralității subiectului

Moralitatea presupune calitatea omului de subiect moral și nu omul reactiv care reflectă determinările exterioare ale comportamentului său și reacționează la ele numai pentru că este stimulat, incomodat, recurgând, deseori, la acte standardizate. Deci, nu atât omul reactiv, cât mai ales omul specific și original, omul creativ și productiv manifestă însemnele personalității sale cu valoare morală.

Omul atât în calitate de subiect cât și de personalitate, pentru a-și asigura libertatea specifică moralității, recurge la câteva acte esențiale:

1) *Deliberarea* este termenul care denumește actul cugetului, al rațiunii practice care cântărește, judecă prin comparație, dar și în temeiul criteriilor adevărului moral, ale valorilor binelui, dreptății, demnității, datoriei etc. referitoare la variantele posibile ale acțiunii de urmat. A delibera înseamnă a cântări pentru și contra în vederea unei decizii de luat. Bossuet în “Tratatul despre liberul arbitru” – deliberarea este cerută de situațiile contradictorii în care alegem “deliberăm și ne consultăm cu noi înșine dacă vom merge sau nu la plimbare. Însă, nu vom delibera niciodată dacă vrem să fim fericiți sau nu, ceea ce arată că, așa cum ne simțim determinați prin însăși natura noastră să dorim a fi fericiți, simțim, de asemenea, că suntem liberi să alegem mijloacele de a fi”.

Deliberarea presupune judecarea comparativă a variantelor de acțiune după criteriile valorilor binelui sau ale răului.

2) *Alegerea morală* – act al rațiunii practice, este o alegere deliberată; în fond coincide cu *decizia* privind actul sau acțiunea morală. Condiționată de deliberare, alegerea morală preîntâmpină alegerea la întâmplare, alegerea pripită sau sub influențele unor stări subiective de moment, alterată de condiții efemere. Alegerea poate fi deformată ca esență și de presiunea unor factori coercitiv (șantaj, înșelătorie, inducere în eroare, tortură).

3) *Voința morală* – în moralitate voința susține buna intenție concomitent în deliberare și alegere dar și în execuția liberă a actului moral. Ea arată că stă în putința omului să facă binele, să elimine sau să preîntâmpine răul. Voința reprezintă forța psihică manifestată prin stăpânire de sine, temperanță, tenacitate, perseverență, răbdare, amânare. Voința este esențială pentru subiectul moral. Fără ea ar fi imposibile moralitatea, respectul obligației și al datoriei.

4) *Intenția morală* este conștientizarea scopului, proiectului de îndeplinit, ori în curs de îndeplinire. Ea conferă scopului (idealului) moral calitatea conștiinței dinamice, active care angajează energiile acționale ale subiectului. Fără intenție scopul rămâne simplu proiect. Intenția este decisivă în aprecierea morală a subiectului acțiunii. Intenția declanșează deliberarea însă ea, procedând deliberarea și alegerea, poate fi și victima întâmplării, a spontaneității pripite, evitând ori abandonând deliberarea și alegerea. Sunt cazuri în care intenția riscă

angajările imoralității, ale condamnării prin acte reprobative (morale) ori și punitive (moralul fiind în legătură cu juridicul).

- 5) *Actul practic*, fără intenție poate fi o simplă desfășurare a mișcării obiective, însă imperativele sociale, nu evită efectele lui cu implicații morale, solicitând datoriile reabilitării și ale reparării daunelor. Moralicește el este însoțit fie de solicitarea iertării, a scuzelor din partea agentului săvârșitor al actului, fie de atitudinile conciliante, pline de înțelegere stimulative moralicește din partea celui care a suferit daune.

În săvârșirea unui act trebuie să luăm în calcul și discernământul subiectului: iresponsabilitatea copiilor sau a celor cu afecțiuni psihice nu pot fi condamnate din punct de vedere moral. Intenția morală și realizarea actului în sine presupune normalitatea și maturitatea dezvoltării pentru ca subiectul să dispună de condițiile pentru a “vrea ceva care e fondat în el” (Hegel – *Principii ale filosofiei dreptului*).

În actele moralității, intenția poate fi inegală, contradictorie. Manifest ea poate fi în gând, în cuvânt dar poate lipsi în faptă sau invers (consecinționism).

Libertatea de acțiune este esențială în structura moralității. Ea confirmă prin fapte unitatea dintre scop, intenție, deliberare, alegere. Prin acțiune morală, libertatea întregește valoarea și realitatea integrității morale a personalității. Valoarea morală a libertății este probată prin act, prin fapte. Voința are un rol hotărâtor în trecerile de la actele spirituale la cele practice ale libertății. Valoarea libertății morale ca libertate de acțiune nu exclude discontinuitățile, contradicțiile și conflictele acestei forme de libertate. Ele pot fi și conflicte pe niveluri ale libertății morale; ex. între înțelegerea necesității datoriei și tentațiile sensibile, între vocea rațiunii și pornirile spontane. Răspunderea morală determină rezolvarea conflictelor libertății. Libertatea se corelează cu responsabilitatea.

IV. 3. Responsabilitatea morală

Libertatea permite împlinirea omului ca subiect și ca personalitate morală, ceea ce face ca actele morale, cu implicațiile lor axiologice să-i aparțină lui și să-i fie lui imputabile, să-i poată fi atribuite ca merit ori ca vină. Ca expresie a autonomiei morale, faptele sunt coordonate și supravegheate de conștiința responsabilității individuale sau sociale. La rândul ei, responsabilitatea reprezintă măsura libertății, condiția ei de autenticitate ori de certitudine morală.

Mihai Florea în lucrarea “Responsabilitatea acțiunii sociale” încearcă o completare a diferențelor terminologice între responsabilitate și răspundere, cu diferențe semantice. Primul termen pare a fi destinat numai cu un sens pozitiv. Nu

este ușor de admis că ideea responsabilității se asociază și cu sensuri negative. Aceasta, deoarece responsabilitatea exprimă, mai ales, sensul generic al răspunderilor, ca trăsătură a personalității, desemnând capacitatea de a răspunde pentru și față de propria persoană sau față de alții, în raport cu datoriile asumate sau asumabile. În calitatea lui generică termenul de responsabilitate sintetizează toate cuprinderile semantice ale răspunderilor. Dacă responsabilitatea este termenul generic, răspunderea este termenul care *acoperă specific* orice determinare, pozitivă sau negativă a responsabilității; deosebiriile dintre cei doi termeni fiind de la general la particular și individual ori de la abstract la concret. Termenul răspundere este adaptat pentru funcțiuni semantice mai adecvate situațiilor morale. Limbajul moral a consacrat expresii precum: și-a asumat răspunderea, dovedește simț de răspundere, are sau nu are simț de răspundere. Limbajul moral nu utilizează, în mod curent, deosebiriile de sensuri între cele două concepte.

Pentru responsabilitatea morală reținem, ca principale, sensurile:

- a) asumarea în cunoștință de cauză a unor sarcini cu identitatea unor valori și datorii morale precum și a îndeplinirii lor prin acțiune.
- b) conștientizarea acestor asumări în procesul luării deciziilor în temeiul deliberării cu evitarea superficialității, a pripelii, sub influența unor stări subiective negative (furie, mânie, părtinire etc.).
- c) asigurarea solidarității dintre deciziile asumate cu actele comportamentului practic sau fie și numai pentru intenționarea săvârșirii lor.
- d) a da socoteală sau a-și da socoteală de calitatea deciziilor și actelor, a rezultatelor și implicațiilor socio-morale individuale, interpersonale sau comunitare.
- e) asumarea la nivel de conștiință și la nivelul actului realizator al refacerii daunelor.

Responsabilitatea morală se întrepătrunde și cu celelalte dimensiuni ale responsabilității: juridică, politică, religioasă, profesională, familială etc. Ea se întrepătrunde, prin susținere reciprocă, și cu imputabilitatea care, în afară de semnificația ei morală are și alte semnificații. În sfera moralității ea este, mai degrabă, autoimputabilitate. În acest caz, personalitatea morală a omului trăiește căința, regretul, muștrările de conștiință, autoînvinuirea etc. Dar în cazul imputabilității conștiente nu este numai trăire în suferință ci și angajare pentru refacerea daunelor, a onoarei sau demnității personalității morale.

Condițiile responsabilității

Formarea și maturizarea omului ca ființă responsabilă poate fi favorizată sau defavorizată de anumite condiții. Pentru discutarea lor trebuie să ținem seama de două etape ale dezvoltării:

- 1) Prima cuprinde formarea și maturizarea omului ca ființă responsabilă, respectiv condițiile în care se desfășoară acest proces.
- 2) A doua se referă la *condițiile care intervin în manifestarea capacității de a răspunde*.

La naștere, omul neavând înscris în codul genetic principiul responsabilității trebuie să străbată un lung și complicat proces de formare a acestei trăsături morale care presupune anumite condiții:

- a) dezvoltarea *bio-psiho-socială* normală, formarea calităților și a funcțiilor sale sufletești în stare de sănătate.
- b) *Educația* ca factor de formare prin cultură și experiență.

Abaterile de la normalitate și neajungerea la maturitate comportă forme parțiale sau diminuate ale responsabilității (ex. cel cu idei fixe este iresponsabil în care actele sau delictele comise sunt marcate de ideile delirante. Copiii împart responsabilitățile cu părinții sau tutorii lor. Cazurile grave de anormalitate sunt în afara răspunderii; de regulă izolați de societate, internați în ospicii pentru a se asigura securitatea vieții spirituale a oamenilor.

Formele responsabilității

- 1) *Responsabilitatea obiectivă* – reprezintă forma primară a răspunderii. Ea se confundă cu limitarea răspunderii la sancțiunea aplicată laturii materiale, a comportamentului sau laturii obiective intrată în mișcarea comportamentului. Latura subiectivă a responsabilității, nefiind cunoscută, nu se lua în considerație. Ea se aplica în condițiile a ceea ce Durkheim numea solidaritate mecanică sub forma principiului răzbunării “echitabile” sau a legii talionului: “grupul lovit se răzbuna asupra întregului grup al atentatorului sau asupra unui singur ins”. (A. Gusti, Opere, II). El mai releva că “în faza primitivă, crima nu este privită decât ca fenomen material. În această fază, crima nu este legată de nici un fel de impuls sau de intenție răsărită din conștiința individului”. Așa se explică de ce copiii și nebunii erau sancționați la fel cu maturii, cu cei normal dezvoltați. Ba, mai mult, obiect al sancțiunii puteau deveni și corpurile neînsuflețite. Ex.1: Xerxes a pus să fie biciuită marea pentru că stârnită de furtună nu îngăduia trecerea trupelor sale. Ex.2: regula țapului ispășitor la vechii evrei – o dată pe an era ales un țap care era omorât prin inaniție în deșert pentru a ispăși păcatele comunității.
- 2) *Responsabilitatea subiectivă* – pe lângă considerarea materialității actului ca participantă la responsabilizare, se surprind și semnificațiile voinței, ale intenției și deciziei, alegerii etc. Prin subiectivizare responsabilitatea se și

individualizează, eliminându-se treptat responsabilitatea colectivă, mecanică. Raportată la calitatea de subiect a omului sau a grupului, responsabilitatea începe să fie judecată și aplicată după criterii de dreptate, iar faptul că ea poate fi asumată și recunoscută de către subiect, responsabilitatea este apreciată și promovată și pe baza unor criterii de onoare, demnitate. Finalitatea acestui proces va distinge responsabilitatea ca trăsătură principală a personalității. Responsabilitatea ajunge la sensul ei moral și la depășirea principiului răzbunării.

Noțiunea de responsabilitate are un dublu aspect: primul are caracter obiectiv; el se referă la responsabilitatea pe care o avem față de sancțiunile organizate ale legilor sau față de sancțiunile difuze pe care le exercită asupra noastră constrângerile opiniei publice. Al doilea aspect are caracter subiectiv privind responsabilitatea pe care o simțim față de sancțiunile propriei noastre conștiințe, acelea care se manifestă sub forma mulțumirilor intime de a nu fi îndeplinit ceea ce trebuia.

3) *Responsabilitatea prospectivă și responsabilitatea retroactivă*

Responsabilitatea prospectivă este expresia de conștiință care anticipează conduita bună, subiectul actului fiind și subiectul responsabilității. În cazul celei de-a doua subiectul greșelii sau al opoziției nu este și subiectul liber al responsabilității, el fiind tras la răspundere de altul (alții). Se poate distinge însă și cazul intermediar când subiectul greșelii, care nu a manifestat responsabilitatea înainte sau în timpul ei, ajunge la starea de responsabilitate post factum sub formă de căință, regret, autocondamnare. Pe fondul absolutizării responsabilității cu sensul ei negativ și retroactiv, apare și confundarea ei cu sancțiunea. Teoria lui Paul Fauconnet susține că “*responsabilitatea* corespunde *sancțiunii*”. “Cuvintele responsabil și just sancționabil sunt larg sinonime; o regulă a responsabilității este aceea care desemnează subiectul pasiv al sancțiunii”. (P. Fauconnet, *Responsabilitatea*). În fapt, cele două noțiuni nu coincid decât cel mult parțial și numai în cazul sensului negativ, al tragerii la răspundere. Sancțiunea finalizează responsabilitatea, fiind efectul ei final, inclusiv în ipostaza de autosancțiune.

Distincțiile între responsabilitatea prospectivă și cea retroactivă servesc pentru deosebirea responsabilității ca responsabilitate morală. Astfel, dacă sensurile negative ale responsabilității se regăsesc, mai ales, în înțelegerile juridice ale națiunii (responsabilitatea civilă, responsabilitatea penală) responsabilitatea morală le include numai ca un caz posibil însă nu cel mai relevant pentru ea.

Responsabilitatea morală este acel forum al conștiinței care realizează funcțiuni cum sunt: ajută subiectul să-și dea seama de sensul, semnificația, importanța și urmările sociale și morale ale acțiunilor pe care le săvârșește; face ca subiectul să-și asume în cunoștință de cauză deciziile, orientările acțiunii, statusurile și rolurile socioprofesionale și moral-civice, angajându-se față de

societate și față de sine să le îndeplinească conform cerințelor celui mai bun lucru de făcut; asigură solidaritatea deciziilor de conștiință, liber afirmate, cu actele împlinite sau în curs de împlinire; dă socoteală de calitatea actelor, deciziilor, rezultatelor și urmărilor sociale precum și personale, toate acestea fiind raportate la îndatoririle și dezideratele morale.

V. Valorile morale fundamentale

V. 1. Binele

Generic, binele are un dublu statut: metafizic și axiologic. Metafizic el apare ca determinant într-o ordine a raporturilor omului cu universul cauzal și acțional; axiologic, ca valoare de sinteză în ordinea valorilor. Etimologia termenului este latină: *bonum* = binele, calitatea bună, virtutea, folosul, bunurile; grecește = *agaton*, *agatos*.

Criteriile binelui sunt de apreciere, de aprobare sau de respingere și pot fi:

- nemijlocite (mobiluri sensibile, interese empirice, nevoi, trebuințe)
- motivații și aspirații culturalizate, formate prin educație
- acordul conștientizat cu valorile, principiile, normele recunoscute

Aprecierile, pe baza binelui, pot fi spontane sau deliberate, cu treceri reciproce. Progresul în bine este contradictoriu, întrucât binele nu este independent de rău și nici invers. Binele se naște și prin creativitate dar și datorită nevoii de depășire a suferinței cauzate de rău. Un proverb spune că: cine nu cunoaște răul nu știe nici ce este binele”.

Democrit spunea că “de unde vine tot binele de acolo pot să ne vină și relele”. Binele își are originea în nevoia de depășire a răului: sensurile și valorile lui se constituie ca negație a răului. Binele se poate constitui și ca negație a mai puțin binelui de către mai bine. Acesta este și sensul afirmației lui Hegel: cel mai mare inamic al binelui este mai binele. Sugestivă este și afirmația lui Eminescu: “însușirile bune sunt prin esența lor, negative și echivalează cu atrofierea celor rele”. (*Opere XV*)

Ea sugerează ideea transformării, a constituirii binelui ca negație a răului, precum și a binelui ca atrofiere, ca ipostază a răului. Însă, ideea transformării, prin devenire, a binelui în rău și a răului în bine justifică relativizarea subiectivizantă a binelui.

Socrate și Platon condiționau ființa (împlinirea) binelui de cunoaștere a acestuia, ceea ce pe ultimul l-a determinat să compare cunoașterea binelui cu lumina soarelui, fapt ce explică de ce binele este în “locul inteligibil” al sufletului, cu denumirea de “Idea binelui” situată în fruntea ierarhiei ideilor și având funcțiunea de a fi “pricina pentru tot ce-i drept și frumos” ca producând “adevăr și intelect”. (*Republica*)

Aristotel întemeiază ideea binelui pe aceea a scopului urmărit pentru el însuși, precizând că “acest scop trebuie să fie binele și anume binele suprem”. (E. Nic.) În raport cu *acest bine*, alte valori ale binelui, îndeosebi bunurile își pot pierde valoarea de scop, devenind mijloace. În calitate de scop, binele este cauza celorlalte; rolul este substituit în rolul de cauză. Binele constituie și o necesitate “când este peste putință ca să existe fără împlinirea unor anume condiții”; necesar și cu sensul fără “acel” în lipsa căruia nu poate fi. Aristotel remarcă că “între noțiunile de bine și de rău intră ca intermediar ceea ce nu este nici bun nici rău” – indiferentul. Dacă în planul valorilor universale ale binelui și răului, indiferentul are poziția intermediară, în plan particular ori individual el poate deveni și obiect de opțiune.

Binele moral ca “cel mai bun lucru de făcut”

Binele moral presupune: să faci binele; să nu faci răul; să repari răul comis din diferite cauze.

Principiul “celui mai bun lucru” vine în întâmpinarea nevoii omului de creativitate, de afirmare originală, de afirmare a valorii supreme care este personalitatea. Principiul “mai binelui” este șansa comună, generală a oamenilor, pe când principiul “celui mai bun lucru de făcut” finalizează împlinirea omului printr-o valoare supremă a vieții, o valoare care exprimă originalitatea, talentul, înclinațiile, distincțiile omului în lume. Este un principiu de moralitate care rezervă dreptul omului la prețuire ca geniu, talent, ca personalitate creatoare. Este vorba de omul pentru care “scopul final al comportamentului îl constituie plenitudinea absolută a vieții “care nu se dobândește altfel decât prin creație sobornicească din care rezultă dintotdeauna conținuturile absolut valoroase ale existenței”. (N. Losski, *Condițiile binelui absolut*)

Știu ce este binele, dar fac răul

Cum se explică faptul că omul știe ce este binele, chiar este convins moralmente că trebuie să facă numai binele, și, totuși, în mod conștient face răul? El face răul, știind că prin el lovește, produce suferință, produce altuia daune lezându-i drepturile.

Socrate sublinia că răul săvârșit se datorează ignoranței și că știința binelui și a răului are ca urmare fapta bună și abținerea de la rău.

Antinomia între *conștiința binelui și fapta rea* a fost redată și de Ovidiu în “Metamorfoze” prin gura Medei: “Văd ce e bine și încuviințez; dar urmez ce-i rău”. “Mărturisirea Medei” se referă la omul căruia inteligența și simțul umorului îi arată calea datoriei și a adevărului, dar pe care slăbiciunea lui și ispita plăcerilor îl târăsc până la urmă spre rele.

La Sf. Apostol Pavel antinomia apare între *voință și faptă*. “Căci nu fac binele pe care îl voiesc, ci răul pe care nu-l voiesc, pe acela îl săvârșesc” (Romani 7, 19) “Nu ceea ce voiesc, aceasta săvârșesc, dar ceea ce urăsc, aceasta fac”. Explicația Sf. Apostol are în vedere că legea e bună dar omul e trupesc “vândut păcatului” încât transpunerea în situația păcătosului îl determină pe Apostolul Pavel să spună: “nu eu fac aceasta, ci păcatul care locuiește în mine”. Prin *voință*, care e în om, nu se vrea răul, însă păcatul se datorează trupului... a voi se află în mine, dar a face binele nu...” Știu că nu locuiește în mine, adică în trupul meu, ce este bun. Încât,...dacă fac ce nu voiesc eu, nu eu fac aceasta, ci păcatul care locuiește în mine. Păcatul este în mădularele mele. Însă păcatul prinde viață ca ispită indirect stârnită de interdicția legii. Înainte de a fi interdicție, păcatul nu era. Fără lege păcatul era mort, după ce a venit porunca, păcatul a prins viață. Datorită legii, ceea ce a fost bun a devenit rău.

Însă, prin interdicția normată a ceea ce înainte de apariția legii nu era un rău, cu un bine, nu înseamnă că răul nu continuă să atragă ca și cum ar fi un bine. Omul comite și răul tocmai pentru că, paradoxal, răul este și un bine. Dacă răul ar fi absolut rău, evident omul nu l-ar săvârși. Răul absolut nu ar lăsa nici o șansă pentru opțiunea omului. Un asemenea rău ar face imposibilă și o libertate de alegere care să facă din bine și din rău alternativele opțiunii. Nu, deoarece răul absolut nu ar oferi variante valorice, inclusiv variante ale răului necesar sau variante ale răului ca bine. Din punct de vedere moral răul nu poate fi decât un bine egoist: se recurge la el ca mijloc pentru interesele înguste, egoiste. Se recurge la rău și din invidie, ranchiună sau din motive de răzbunare. Se recurge la rău în condiții în care insul răufăcător știe ori are posibilitatea să știe că normele morale interzic ca incorecte sau nedrepte fapte ca cele pe care el le comite sau este gata să le comită. Duplicitatea morală este și ea un factor favorizant al săvârșirii răului. Individul știe ce-i binele dar recurge la rău, folosind masca, mijloacele ce-l ascund, simulând gesturile binelui și ascunzându-se adevăratele intenții.

“Răul nu este deci în chip absolut rău: el este și dăunător dar în același timp el aduce și o satisfacție pentru una sau alta din cerințele individului uman”. (I. Grigoraș, *Binele și răul*) El este un rău moral, dar poate fi și un bine hedonic, un bine ca plăcere sau ca satisfacere a unui interes meschin, incorect din punct de vedere social. Ca “bine” el nu produce decât efecte pe termen scurt și limitate ca semnificații. Deseori, efectele ori consecințele contrare chiar pentru răufăcător nu întârzie să apară. Nu pentru că răul întreține răul, uneori acesta întorcând

răzbunarea chiar împotriva răufăcătorului. Este o confirmare a proverbului “rău faci, rău găsești”.

Răul poate surveni și din atitudinea față de bine. Odată ales, binele nu poate să-și păstreze valoarea pe timp nelimitat: binele poate deveni inactual, anacronic, transformându-se în contrariul său. “De unde ne vine binele de acolo ne vine și răul dar și mijlocul de a scăpa de el”.

Orientarea omului spre bine ori spre rău depinde în cea mai mare măsură de omul însuși, de fluctuarea nivelurilor sale de aspirații, dorințe, trebuințe. Omul poate fi cucerit de unele sau de altele dintre acestea în funcție de situațiile și condițiile în care evoluează el și relațiile sale cu semenii, cu instituțiile și societatea. Este greu ca omul să nu fie și o ființă contradictorie. Chiar dacă este dominat de intențiile de a face numai binele, riscă uneori să fie cucerit de iluziile “binefăcătoare” ale răului.

V.2. Răul

- provine din latinescul *reus* – parte dintr-un proces, acuzat, învinuit, vinovat, răspunzător. Noțiunea de rău moral era denumită în latină cu termenul *malum*: rău, boală, defect, lipsă, nenorocire etc. În limba română s-a păstrat primul termen și se folosesc totodată derivațiile celui de-al doilea: maliție, malițiozitate, malițios sinonime cu răutăți, răutăcios.

Răul ca răutate este însușirea omului care urăște, poartă ranchiună. Răul din fire îl găsim la individul predispus prin natura sa să urască. Este probabil răul care l-a determinat pe Hobbes să considere că oamenii sunt răi de la natură, generalizare neacoperită decât parțial de adevăr. Dar așa cum se spune că oamenii pot fi răi de la natură se poate afirma și că ei sunt buni de la natură (Rousseau), idee de asemenea exagerată.

Răul ca răutate, deși este din fire, deci mai puțin controlabil, cade sub incidența judecății morale, deoarece omul nu are voie să fie impulsiv, necugetat, animalic, pizmuitor, ranchiunos. Stăpânirea de sine, adoptarea atitudinii de calm și rațiunea stau în puterea lui, educația instituindu-le ca datorii de neîncălcate. Răul din fire devine nescuzabil și deci responsabil.

Ca subiect al răzbunării, răul a fost și încă mai este scuzabil în virtutea reminiscentelor legii talionului. Morala și justiția modernă, însă, nu mai recunosc și nu mai justifică răul răzbunării. Ca expresie a impulsivității, răul nu poate fi justificat sau tolerat. Hegel sublinia că “sfera în care acele circumstanțe intră în considerație ca motive de micșorare a pedepsei este o alta decât a dreptului, sfera indulgenței”. (*Principiile filosofiei dreptului*) Indulgența este dreptul păgubitului sau al instanței și nu al subiectului rău.

Răul moral

- aparține conduitei umane prin care insul manifestă o anumită atitudine față de altul sau față de sine, în dezacord cu valorile ori exigențele morale, cu interesele sau aspirațiile legitime ale semenilor sau ale sale.

Augustin spune că “răul moral este în fond, singurul rău adevărat”, că acest rău este “infinit mai grav decât cel fizic”. (*Problema răului la Fericitul Augustin – C. Pavel*) Tot Augustin relevă că două ar fi relele: “unul acela pe care îl face e *păcatul*, cel pe care îl suferă, *pedeapsa*”. Răul moral înseamnă dăunarea vieții proprii sau a altora, contrapunerea pe sine societății, lezarea intereselor societății. El este contrariul binelui moral având ca și acesta numeroase determinări: brutalitatea, violența, lenea, parazitismul, hoția, insulta, cruzimea, minciuna, lașitatea, nedreptatea etc. Ca și binele moral, răul moral presupune participarea conștientă, deliberarea, premeditarea, luarea deciziilor (care se realizează uneori sub presiune). În acest ultim sens amintim teza aristotelică după care omul trebuie să reziste constrângerii când este silit să comită un rău rușinos.

Săvârșirea unei daune fără participarea conștiinței poate fi numai un *rău obiectiv*, nu neapărat unul moral, un rău prin accident. Răul moral ține de autodeterminarea completă a omului, de conștiința lui practică. Dar și răul prin accident poate deveni rău cu semnificații morale în funcție de atitudinea subiectului săvârșitor: de condamnare, respingere a faptelor comise, de reparare a daunelor ori, dimpotrivă, de nepăsare și nesimțire, de acceptare a faptelor inconștient săvârșite, de opoziție nejustificată față de critica celor păgubiți.

Răul moral poate ajunge la cele mai complexe elaborări de conștiință și preparări practice. El dispune de condițiile deghizării, de formele duplicității, ale minciunii etc. În stabilirea răspunderii pentru rău se iau în considerație atât faptele ca atare, gravitatea și consecințele lor, cât și actele de conștiință care l-au condiționat. În aprecierea răului se ține seama deopotrivă de conținutul său și de formele sale (manifestările) de conștiință și practico-atitudinale.

Răspunderea pentru rău

După cum am văzut, din punctul de vedere al religiei răspunderea pentru existența răului îl responsabilizează pe Creator, sau este în atribuțiunea omului ca făptuitor? În acest sens, s-au născut idei despre destin, necesitate, întâmplare, noroc - atunci cine mai trebuie să răspundă pentru actele rele? Susținătorii determinismului intră în dezacord și conflict cu apărătorii libertății și valorilor personalității umane.

Ce soluții se pot contura? Sau Dumnezeu creînd lumea a construit-o imprimându-i contradicția dintre bine și rău, atotputernicia sa atrăgând după sine și

răspunderea pentru existența răului în lume; sau, dimpotrivă, divinitatea nu dispune de întreaga putere în univers, nu dispune singură puterea în această lume, existența răului având cauze pe care Dumnezeu nu le poate controla. În acest caz răspunderea pentru rău aparține subiectului care l-a făptuit.

Gânditorii creștini au afirmat ideea răului ca lipsă a binelui. Răul este lipsa binelui cuvenit (Anselm) sau el „nu are natură, nu are substanță...el nu este altceva decât o simplă privațiune, îndepărtare de lege, o pierdere a rațiunii și dreptății... Rezultă că el nu poate subzista singur, încât dacă nu este substituit printr-un anume amestec cu binele, el se distruge prin propriul său exces.”(Bossuet) Comentând, Gilson afirmă: „La o astfel de privațiune se reduce răul, el este deci o pură negație în sânul unei substanțe, și nu o esență și nici o realitate. Suportul veritabil și unic al răului este binele.”

Augustin lega noțiunea de rău de cea a păcatului. Răul moral depinde de om, omul îl comite, lucrurile nu sunt rele decât prin folosirea lor nepotrivită, dezordonată, necumpătată., ceea ce înseamnă că răul nu rezidă în lucruri ci în activitatea celui care folosește lucrurile. Latura subiectivă a comiterii păcatului constă în a face, a zice sau a dori împotriva Legii eterne. De aici se naște ideea că cel ce acționează este principiul faptelor sale, posedă deci liber arbitru. Conceperea, intenționarea și comiterea răului sunt în puterea lui, în vina și răspunderea lui. Prin Toma d’Aquino, ideea răspunderii în fața răului e clar conturată: omul dispune de liber arbitru, de rațiune, voință, putând delibera, decide, alege, pune sau în practică răul sau binele.

Raportarea răului la voință și la determinările acesteia înseamnă cel puțin genetic raportarea lui la om, la activitatea conștiinței. Răul nu se rezumă la efectele nocive pe care omul le simte datorită raporturilor sale cu lumea, el depinde de om, se datorează acestuia și tot omul este cel care suferă din cauza sa.

V. 3. Iubirea și iertarea ca valori morale

Porunca biblică îndeamnă să ne iubim aproapele. În secolul al XX-lea experiența istorică a cunoscut ticăloșirea fără precedent a semenilor. În acest context ne putem întreba dacă trebuie să ne iubim necondiționat semenii, atunci trebuie să îi și iertăm? Adică, potrivit înțelesului etimologic al termenului *iertare*, trebuie oare să îi *eliberăm* de vinovăția pe care au dobândit-o prin faptele conștient săvârșite?

Iubirea și iertarea aproapelui nu sunt virtuți naturale, ci supranaturale. Oamenii, oricât de religioși și de credincioși ar fi, nu se pot dăruia în mod absolut persoanei Celuilalt și nici nu-l pot ierta la modul absolut. Iubirea de aproape și iertarea sunt stări divine, de grație, care se realizează spontan și imediat. În plan uman, aceste virtuți suferă o suspendare (*epoché*), oamenii luându-și un anume răgaz, de cumpănită analizare a faptelor, de deliberare: merită sau nu merită.

Potrivit primei maxime morale a lui Descartes oamenii trebuie, în plan practic, să acționeze imediat, pentru că noi nu acționăm decât în contact cu ceilalți. În plan teoretic, însă, este necesar momentul îndoielii; a gândi înseamnă a avea timp, a lua o pauză destinată meditației. Aplicând această maximă celor două virtuți constatăm cu stupeoare o inversare a raportului practic-teoretic. Supranaturalul, teoretic sau teoretizat, nu are nevoie de îndoială, de analiză, manifestând spontan, într-o clipă, dragostea și iertarea, în timp ce, în acordarea iubirii sau iertării, genul uman, predispus acțiunii, se codește, devine neîncrezător, nehotărât, șovăielnic, nesigur: *mă mai gândesc*. Nehotărârea aceasta este lucrul cel mai rău dintre toate relele spunea Descartes. Ce fel de dragoste și ce fel de iertare mai pot exista dacă trebuie *timp* pentru a le acorda?

Sau, în ceea ce privește iertarea, oamenii spun: „te iert, dar nu pot uita”. Genul acesta de iertare nu are nimic de-a face cu iertarea supranaturală, divină. N. Steinhardt, amintindu-și de unul dintre duhovnicii săi, preotul George Teodorescu din București, relatează o întâmplare a acestuia: „Vin la mine bărbați ori femei și grăiesc: de iertat îl iert sau o iert, dar de uitat nu pot uita. Le răspund: zici că ierți, dar că nu poți uita. Prea bine. Ți-ar plăcea însă, după ce te voi fi spovedit și-ți voi fi pus patrafirul pe cap și voi fi rostit: te iert și te dezleg, să vezi că sare Hristos de colo și-mi strigă: l-oi fi iertând Sfinția Ta, dar să știi că Eu unul nu-l uit. Aud?”¹⁰

Nu este suficient să ierți din buze și să păstrezi ranchiuna în suflet. Uitarea este un lucru anevoios, mai greu decât iertarea, dar uneori necesar. Tzvetan Teodorov, în același sens, amintește cazul unei foste deținute politice care, după eliberare, nu a putut povesti mamei sale chinurile inimaginabile prin care trecuse tocmai pentru că voia *să uite*.¹¹

Virtutea iertării, atât de firească și de necesară, cunoaște mai multe aspecte, în funcție de faptele ce constituie obiectul iertării omenești. (Precizăm acest lucru pentru că există fapte pe care numai Dumnezeu le poate ierta).

1) Iertarea celor care au greșit într-un fel sau altul față de noi este simplă și elementară. Omul cumsecade și de bun simț iartă fără a sta mult pe gânduri, dând glas formulei magice: *te iert*, deoarece vina comisă sau ofensa adusă stau sub pecetea scuzei, a înțelegerii, a pardonabilului. Și nu în ultimul rând, printr-o

¹⁰ Nicolae Steinhardt, *Dăruind vei dobândi*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999, p. 85

¹¹ Tzvetan Teodorov, *Abuzurile memoriei*, Editura amarcord, Timișoara, 1999, p. 24.

transpunere empatică, jignitul, ofensatul de acum, știe că nici el nu poate fi scutit de astfel de greșeli: *herrare humanum est*.

Acestui tip de iertare, aflat la îndemâna oricui, i se impune un mic adagio și anume: nu putem ierta decât răul făcut nouă personal, nu și altora. Când *altul* sau *alții* cad victime insultelor, nedreptăților, înșelăciunilor, atunci noi nu mai avem nici un drept de a ierta făptașul răului săvârșit. Fiecare poate ierta numai răul făcut lui însuși.

2) Mai dificilă și mai greu de realizat este iertarea acelorora cărora noi le-am greșit. Formularea stă sub semnul paradoxului, a sofismului, dacă nu chiar a absurdului. În mod firesc, s-ar putea spune că cel față de care am greșit are dreptul de a ne ierta sau nu. Dar firea umană este atât de complicată încât, tocmai noi cei care am greșit nu-i putem ierta pe cei în fața cărora ne-am arătat adevărata fire, ne-am dezvăluit micimea sufletească, răutatea, perfidia, invidia, bătăria noastră într-un anume moment. Nu-i putem ierta pentru că ne-am făcut de râs în fața lor și imaginea noastră de zi cu zi, *persona* cum ar spune Jung, nu mai corespunde cu ceea ce am lăsat să răbufnească din străfundurile subconștientului sau ale inconștientului. Nu este nevoie de multă psihologie pentru a ne da seama cât de rușinați și închiudați suntem *vis-à-vis* de persoana în fața căreia ne-am dat în spectacol. Compromiterea ei în fața noastră este mai ușor de iertat decât compromiterea noastră în fața respectivei persoane.

Iertarea celor cărora le-am greșit necesită curaj și fermitate.

3) Strâns legat de aspectul relatat mai sus intervine cel al iertării de sine. Purtând în noi conștiința vinei avem de ales între două căi: ori ne urâm de moarte pe noi înșine, chinându-ne, viciindu-ne cugetul cu enormitatea vinei de neiertat, care se va preface în izvor de înveninare lentă a conștiinței, ori ne căim amarnic cerând, de data aceasta cu curățenie sufletească, iertare. Să te împaci cu tine însuși, cu lumea și cu Dumnezeu este cea mai mare depășire de sine. Încă tributatar legii talionului și a compensației, omul are nevoie de un efort considerabil pentru a întrevădea posibilitatea iertării sale. Gândindu-se la dreapta judecată a lui Dumnezeu, știe că nu va ieși izbăvit. Sfântul Isaac Sirul spunea: „Nu huliți spunând că Dumnezeu e drept!”. Pe bună dreptate, deoarece dacă Dumnezeu ar judeca numai după dreptate am fi pierduți cu toții („Să nu intri la judecată cu robul Tău, că nimeni din cei vii nu-i drept înaintea Ta” – *Psalms* 142, 2). Dar Dumnezeu nu este numai drept, ci și iertător. Pentru a se ierta pe sine omul nu trebuie să uite că nu mai suntem supuși neînduplecatei Legi, ci că ne aflăm sub legea Iubirii și a iertării divine.

4) În opinia lui Vladimir Jankelevitch¹², iertarea pură, ca stare de grație, este necondiționată. Iertarea nu iartă *pentru că* ea nu are nevoie de motive precum scuza. Scuza scuza *doar* ceea ce se poate scuza datorită înțelegerii circumstanțelor

¹² Vladimir Jankelevitch, *Iertarea*, Ed. Polirom, 1998

atenuante, uzurii temporale sau a grabei de a lichida cât mai curând litigiul. Ceea ce nu se poate scuza este lăsat în seama rigorii legilor. În acest segment al nescuzabilului intervine iertarea, deoarece ceea ce nu poate fi scuza, poate fi totuși iertat, cu toate că nu e scuzaabil. Scuza a ceea ce poate fi scuza nu are nimic gratuit, nimic grațios, nimic divin, după cum nu este nimic lăudabil în *a iubi ceea ce merită să fie iubit*. Scandalul și nebunia iertării se ivește odată cu identificarea obiectului ei: *cel ce nu merită*. De aceea, iertarea nu iartă *pentru că* sau *depinde de*. O iertare condiționată numai iertare nu este.

Problematika iertării este abordată și de Jacques Derrida în convorbirile sale cu Elisabeth Roudinesco.¹³ Întâlnim și în aceste dialoguri prezentarea dublului aspect al iertării: condiționată și necondiționată. De fapt sunt două logici opuse care-și dispută moștenirea conceptului de iertare. Una, care prevalează, impune o condiție: pentru a fi iertat, vinovatul *trebuie să ceară* iertare. A cere iertare înseamnă a-ți recunoaște vina și a te căi pentru suferințele pricinuite altuia (altora). Urmând această cale, vinovatul suferă o transformare de sine devenind, într-o oarecare măsură, altul: „În acest caz, iertarea se face *în schimbul* căinței și al transformării. E o iertare condiționată.”¹⁴

Cea de-a doua logică, mult mai puțin prezentă în societate, este aceea „a iertării de grație și necondiționate: „în acest caz, iert *oricare ar fi* atitudinea celui vinovat, chiar dacă el nu-mi cere iertare și chiar dacă nu se căiește. Îl iert tocmai *în calitatea lui* de vinovat, de prezent, de actual vinovat, îl iert exact în măsura în care e vinovat(ă) și chiar dacă rămâne vinovat(ă).¹⁵

Pe urmele lui Jankelevitch, Jacques Derrida trage aceleași concluzii: este ușor de iertat ceea ce poate fi iertat sau scuza. Dacă-l iert pe cel care se căiește, atunci iert de fapt o *altă* persoană, și nu *cea* care a săvârșit crima. Adevăratul înțeles al iertării este de a ierta ceea ce este de neiertat, pe criminal cu fapta lui cu tot. Iertarea pură este o lipsă de măsură, un *hybris* am zice „specific” divinității și doar, într-o mică parte, oamenilor de excepție. În acest sens, stau mărturie cuvintele pline de înțelepciune ale monahului de la Rohia: „Cred așa: că dacă din închisoare pleci și de pe urma suferinței te alegi cu dorințe de răzbunare și cu sentimente de acreală, închisoarea și suferințele au fost de haram. Iar dacă rezultatul e un complex de liniște și de înțelegere și de scârbă față de orice silnicie și șmecherie, înseamnă că suferințele și închisoarea au fost spre folos și țin de căile nepătrunse pe care-i place Domnului a umbla. Puterea de a iubi, la ieșirea din închisoare, trebuie să fi crescut în proporții de necrezut.”¹⁶

¹³ Jacques Derrida, Elisabeth Roudinesco, *Întrebări despre ziua de mâine*, Ed. Trei, 2003

¹⁴ *ibid.*, p. 216

¹⁵ *idem*.

¹⁶ Nicolae Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1991, p. 256

Nicolae Steinhardt vorbește de pe poziția victimei, a *vinovatului fără vină*, poziție care este cu atât mai laudabilă cu cât el are tăria să ierte necondiționat pe vinovații înșiși. Este o atitudine personală izvorâtă dintr-o credință profundă.

Fenomenul iertării, așa cum l-am abordat până acum, face mai mult parte din sfera moralei și a religiei, de aceea nu aparține nicidecum ordinii juridice sau politice. Puterea politică instalată, deservită de propriul sistem judiciar, are doar posibilitatea amnistierii sau a grațierii, dar nicidecum pe cea a iertării. În cadrul unui proces, cineva poate fi condamnat inflexibil, în timp ce în afara procesului el poate fi iertat. Iertarea ca interrelație umană presupune interacțiunea a două singularități: vinovatul și victima. În momentul în care intervine un terț de genul instituțiilor juridice și politice ale statului nu mai avem de-a face cu iertarea pură, deoarece acestea vorbesc despre amintire, grațiere, reconciliere, reparație etc., dar în nici un caz despre iertare în sens strict. Paragrafele și articolele legilor înscrise în Constituții și Coduri penale sunt *impersonale*, se referă la *anonimii* contabilizați după criterii de bună purtare în detenție, după modul în care și-au însușit anumite norme pentru a putea fi reintegrați în societate și, de ce nu, după avantajele politice pe care le poate obține un șef de stat de pe urma amnistierii sau grațierii. Leszek Kolakowski vorbește în acest sens despre o *iertare de tip birocratic* motivată politic: „legea hotărăște regulile după care celor condamnați li se poate ierta o parte din pedeapsă, iar cei care decid fac lucrul acesta în funcție de regulile respective, fără nevoia unei *implicări personale*. (s.n)¹⁷ *Dreptul de a grația*, reminiscență a tradiției teologice, acordat suveranului sau conducătorului unui stat, este un drept excepțional ce transcende și neutralizează dreptul – „dreptul de dincolo de drept”, după cum spune Jacques Derrida.

La fel stau lucrurile și în ce privește amnistia-amnezia sau reconcilierea națională: sunt impersonale, condiționate și interesate. Pe toate scenele politice ale lumii, auzim adesea cuvântul „iertare”. Dar, utilizarea termenului de iertare este abuzivă, deoarece aceste „mărturii ale căinței” au la bază negocieri, tranzacții calculate, mai mult sau mai puțin mărturisite. În numele *reconcilierii*, expresie la care au apelat numeroși șefi de state în momentul în care au crezut că trebuie să-și asume responsabilitatea de a șterge datoriile și crimele din trecut, trebuie purces la „iertare” și astfel la refacerea unității naționale. Mai precis, să uităm ce-a fost, să iertăm victimele și mai ales pe călăi (și ei sunt de-ai noștri) pentru că aceasta a fost conjunctura istorico-politică și, de aici încolo, să ne vedem liniștiți de treabă. Este o dorință firească de pace și stabilitate, de încetare a tensiunilor de orice natură (sociale, politice, economice, interne sau internaționale), care slujește progresului umanității, dar *nu este permis să uiți* pentru a merge mai departe. (Putem, totuși, să ne întrebăm, oare de ce societățile, pe scara timpului, acceptă reconcilierea națională? Ce se ascunde în spatele acestei reconcilierii? Nu cumva este acest fapt o

¹⁷ Leszek Kolakowski, *Conferințe mici pe teme mari*, Editura Paideia, 2003, p. 206

dovadă că unanim acceptata ștergere a datoriilor este o recunoaștere tacită sau inconștientă a culpabilității generale, a responsabilității/lașității pentru survenirea momentelor de criză?)

Obținerea reconcilierii naționale pe seama mistificărilor (utile, uneori, din păcate!) nu se înscrie în legile moralei. Instituțiile nu au conștiință morală, iar reprezentanții lor sunt aceia care vorbind în numele lor le conferă indirect o recunoaștere a stării de vinovăție istorică. Autori precum Jacques Derrida și Paul Ricoeur evocă scuzele publice ale unor oameni politici din Franța (de Gaulle, Pompidou, Mitterand), America, Australia, Japonia precum și ale Comisiei pentru Adevăr și Reconciliere din Africa de Sud.

Dar nu numai oamenii politici au făcut *mea culpa*, ci și Biserica Catolică. Papa și episcopii săi din diverse țări au cerut iertare pentru crimele săvârșite în timpul cruciadelor și a terorii Inchiziției și pentru toate „rătăcirile” din toate epocile istorice. (De exemplu, cu ocazia unei călătorii recente în S.U.A Suveranul pontif s-a pronunțat împotriva cruzimii pedepsei capitale, dar fără a angaja solemn Biserica și Vaticanul în lupta aboliționistă). Suveranul pontif a cerut iertare lui Dumnezeu la fel cum și episcopii polonezi s-au adresat celor germani cu mesajul: iertăm și rugăm să fim iertați. Reacția conducătorilor din Polonia Populară a fost furibundă: „ei doreau să folosească acest mesaj, demascându-l ca pe un act politic cu următoarea conotație: «așadar, episcopii polonezi au mărturisit nu numai că crimele hitleriștilor comise asupra poporului nostru sunt fără importanță, ca să vezi!, dar și că noi, polonezii, trebuie să-i rugăm să ierte nu se știe ce crime ale noastre!».”¹⁸ Pe bună dreptate, conducătorii nu-și puteau închipui că Biserica ar putea avea și alte motive decât cele politice imediate: inițierea procesului de însănătoșire a climatului de pace dintre Polonia și Germania, stabilirea relațiilor de bună vecinătate, după atrocitățile săvârșite în timpul războiului și ale ocupației. Însă, Biserica prin însăși natura ei (fundamentul ei creștin) nu putea să redacteze doar un act politici, ci a transmis mesajul cristic: *să ni se ierte nouă greșelile noastre precum iertăm și noi greșiților noștri*.

Dar, aceste scuze publice *cui* se adresau? Victimelor, urmașilor lor, popoarelor asuprite, foste colonii și actuale, națiunilor care au avut de suferit și care au avut cota lor de martiri? Pornind de la ideea că *iertarea este o relație personală* între victimă și vinovat, dat fiind faptul că victimele au murit, rezultă că ele nu mai pot acorda iertarea. Dar, acum se impune întrebarea: urmașii lor au dreptul de a ierta? Este semnificativ cazul unei femei de culoare din Africa de Sud, prezentat de Jacques Derrida, care s-a prezentat în fața Comisiei de Adevăr și de Reconciliere și al cărei soț fusese ucis de niște polițiști torționari. Această femeie este conștientă că o comisie sau un guvern, sau oricare altă instituție publică, nu pot ierta, neavând nici dreptul și nici puterea să o facă. Numai ea ar fi putut s-o facă, ea victima

¹⁸ *Ibidem*, p. 208-209

supraviețuitoare, dar *nu era pregătită s-o facă*. Doar soțul ei – victima absolută – ar fi putut să se gândească la iertare, însă ea nu se putea substitui în mod abuziv celui dispărut. Este o sarcină uriașă și dureroasă în același timp pentru supraviețuitori: au ei dreptul să ierte în numele celor uciși? Sau ce se întâmplă în cazul în care nu există urmași? Cu siguranță *nu putem ierta în numele altcuiva*, nu avem dreptul de a ierta crimele care au fost săvârșite asupra unor oameni care nu mai sunt. A accepta iertarea în numele tuturor victimelor înseamnă a le victimiza încă o dată și la nivel absolut. Înseamnă a le răpi libertatea alegerii, chiar dacă victimele nu mai sunt prezente. Noi știm că ele ar fi fost singurele în măsură să se adreseze călăilor lor și aveau cu prisosință acest drept: *te iert* sau *nu te iert*. Noi nu putem ierta decât în nume propriu și numai ceea ce ni s-a întâmplat nouă (iertarea nu poate fi colectivă, ci numai individuală).

Iertarea în numele altcuiva seamănă oarecum cu acel *travaliu de doliu reușit* despre care vorbeau atât Jacques Derrida, cât și Paul Ricoeur. Prin doliu reușit îl încorporez pe cel mort, mă împac cu moartea sa și ca urmare, „neg moartea și alteritatea celui alt-mort. Sunt deci infidel.”¹⁹ Iar, dacă neg moartea celui alt-mort, atunci nici iertare nu poate exista, deoarece iertarea presupune un obiect al său. Inexistența unei vini conduce la desuetudinea sau inexistența iertării.

Travaliul doliului autentic este cel nereușit și constă în a nu uita niciodată ceea ce datorăm unei moșteniri sau celor morți. Fidelitatea față de trecut și față de victimele nevinovate ale acestuia ne impune obligația și imposibilitatea doliului. A reuși în travaliul doliului înseamnă a ierta. Am reuși, în această sarcină dureroasă, înseamnă datorie și responsabilitate morală. (Bineînțeles nu trebuie să ne lăsăm luați în stăpânire de cultul morților, posedăți chiar, pentru că astfel nu vom avea de a face decât cu o lamentație perpetuă care ne-ar face rău nouă înșine și nici un bine celor dispăruți).

Nereușita doliului este mai eficientă, deoarece nu putem lăsa *să nu mai fie ceea ce a fost*. Sau, după cum spunea Jankelevitch: „Între *a-nu-fi* și *a-nu-mai-fi* există întreaga distanță infinită a lui *a-fi-fost*; și nimic în lume nu poate, de acum înainte, să nimicească o asemenea distanță. Cel ce a fost nu mai poate de acum înainte, să nu fi fost: de acum înainte acest fapt misterios și profund obscur de a fi trăit constituie proviziile sale pentru eternitate.”²⁰

Adoptând o atitudine împăciuitoare, reconciliantă, am putea spune, resemnați sau interesați, „așa a fost să fie”, sau „așa a fost scris” acceptând faptele ca pe cel mult o fatalitate. Dar, fiecare ființă „are un cod, care poate fi sau nu citit, așa cum poate fi sau nu realizat.”²¹ Lăsând pe seama memoriei frivole existența victimelor uităm esența lor de ființe umane. Din diverse motive ne comportăm ca și cum ele

¹⁹ Jacques Derrida, Elisabeth Roudinesco, *op.cit.*, p. 214

²⁰ Vladimir Jankelevitch, *Inversabilul și nostalgia*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998, p. 248

²¹ Constantin Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, Editura Humanitas, 1996, p. 50

nu ar fi existat. Și totuși ele au existat! În marele registru invizibil al lumii apar atât ființele neîmplinite care „nu sunt încă”, cât și ființele săvârșite care „nu mai sunt”. Săvârșirea lor exprimă esența umană care reflectă posibilitatea existenței după „prezentul” lor. Săvârșirea victimelor reprezintă o deschidere spre trecut și o posibilitate pentru viitor.

V. 4. Datoria și obligația morală

Forma principală a respectului moral este *datoria*. Respectul valorilor morale este, esențialmente, dependent și mijlocit acțional de datorie. Atât de datoria față de sine, cât și de datoria față de altul, față de comunitate sau față de societate, ea subordonându-se funcțional binelui sau mai binelui, dreptății, demnității și onestității etc. Procesul de esențializare umană a omului, constituirea sa ca ființă morală și ca cetățean se condiționează prin îndeplinirea îndatoririlor.

Ignorată ori subestimată de către unele doctrine etice (hedonismul, eudemonismul), eliminată prin substituție energetică de către altele (de exemplu organicismul lui J. M. Guyau), negată azi pentru că ar aparține moralei suferinței (Gillea Lipovetsky), pentru ca, dimpotrivă, în etica lui Kant ori în cea a intuiționiștilor deontologi, ea sa fie supraestimată ca rol și ca funcționalitate în sistemul valorilor morale și al moralității, pentru ca astăzi să cunoască o reconsiderare echilibrată de către cele mai multe doctrine etice. Însă, chiar exagerarea rolului ei de către Kant ne atrage atenția asupra semnificației ei deosebite, întrebându-ne, împreună cu gânditorul din Königsberg, din ce își trage sensul ei: „Datorie! Nume sublim și mare [...] care ți-e obârșia demnă de tine și unde să găsim rădăcina descendenței tale nobile, care respinge cu mândrie orice înrudire cu înclinațiile, rădăcină din care trebuie să derive ca din originea ei, condiția indispensabilă a acelei valori, pe care numai oamenii înșiși și-o pot da”²².

7.1. NOȚIUNILE DATORIE ȘI OBLIGAȚIE

Cum se știe, limbajul moral, ca și cel juridic, folosește doi termeni înrudiți: *datorie* și *obligație*. Frecvent, dicționarele îi definesc prin substituție reciprocă: “Datoria este obligația”, iar “obligația este datoria”. Mai aproape de adevăr apar afirmațiile că *datoria este obligația morală* și invers. Dar, o atare identificare este amenințată de comiterea unui pleonasm. Identificarea lor absolută reprezintă o sinonimie forțată care eludează ceea ce este specific pentru fiecare din ele. Pentru

²² Imm. Kant, „*Critica rațiunii practice*”, Editura Științifică, București, 1972, pag. 175

datorie, identificarea înseamnă și o coborâre a valorii ei la nivelul obligației. Ambii termeni derive din limba Latin: *dator-ri* – cel care dă; *obligationis*: legătură, angajare, faptul de a răspunde. Pentru noțiunea etică a datoriei, limba latină folosea termenul *officium*, *i*: datorie, sentiment al datoriei. “*De officiis*” este numele unei lucrări de etică a lui Cicero²³. Limba română a conferit sensului etic al noțiunii, termenul latin “*dator*”, termenul “*officium*” primind, în limba noastră, un alt destin semantic. În fapt, distincția relativă de sensuri între datorie și obligație își are tradiția în etica stoică.

Cele două noțiuni *datorie și obligație* se identifică numai parțial. Comun le este: ambele reflectă cerințe de conduită care afirmă *dependența reciprocă* a oamenilor, dependența lor de societate, întrucupată de *condiționarea drepturilor prin obligații și invers*. Omul, grupul devin îndatorați (au datorii sau obligații) în măsura în care altul sau alții au drepturi în raport cu ei. Avem datoria pentru că altcineva are dreptul față de noi. Avem, de exemplu, datoria de a munci, fiindcă de îndeplinirea acesteia ne asigurăm dreptul la viață și la fericire, la onoare și demnitate. Avem datoria de a apăra patria, pentru că aceasta ne asigură drepturile cetățenești, condiția etnică și națională. Avem datoria să ne respectăm cuvântul dat, ca să ne bucurăm de dreptul la încredere: să înapoiem lucrurile împrumutate, pentru că ele reprezintă dreptul aceluia care ni le-a oferit ca împrumut pe termen limitat. Avem datoria de a ajuta pe cel bolnav, pentru că există și un drept moral al omeniei. Avem datoria să fim onești în aprecierea și sancționarea meritelor semenilor noștri, pentru că, realmente, ei au dreptul la o evaluare corectă. Însăși societatea are un asemenea drept, dar și o datorie la aprecierea corectă a membrilor ei. Așadar, *orice datorie și orice obligație* se motivează moral și juridic în raport cu drepturile care le au a le susține.

Teza kantiană a datoriei ca scop în sine pare a exclude idea condiționării datoriei prin drepturi, prin binele moral etc. Datoria este imperativul categoric, necondiționat. Motivul acestei necondiționări ar fi ferirea datoriei de egoism, ar fi deci acela al nealterării datoriei prin mobiluri sensibile, interese egoiste etc. Preocupat de o morală pentru viitor, a angajării omului pentru asigurarea continuității umanității, pentru viitorul acesteia, H. Jonas definește un grup de imperative, tot categorice, pe care subiectul moral le are în raport cu viitorul umanității. Sunt datorii pe care oamenii și le asumă fără a primi în schimb drepturi, cu atât mai mult cu cât el ar trebui să le vină de la generații viitoare care încă nu există. Imperativele fixate de Jonas sunt deci necondiționate și el ar fi următoarele:

· «Acționează astfel încât efectele acțiunii tale să fie compatibile cu permanența unei vieți autentice umane pe Terra».

· «Acționează astfel încât efectele acțiunii tale să nu fie distructive pentru posibilitatea de viitor a unei astfel de vieți».

²³ Vezi Cicero, „*Despre îndatoriri*”

· «Nu compromite condițiile pentru supraviețuirea nelimitată a umanității pe Terra».

· «Include în alegerea ta actuală, integritatea viitoare a omului ca obiect secundar al voinței tale»²⁴.

Atare imperative sunt caracteristice pentru un nou tip de morală fiind definatorii pentru o autentică morală dezinteresată.

Însă, *echilibrul dintre datorii și drepturi* reprezenta una din condițiile fundamentale ale existenței și funcționării normale a societății contemporane actuale. Echilibrul în discuție este susținut sau amenințat și subminat de interesele limitate sau egoiste, individuale sau de grup. Prin legi ale justiției sociale, prin norme și exigențe ale conviețuirii și conlucrării colective, oamenii, societatea, instituțiile ei susțin, în funcție de timpul și spațiul istoric, nevoia de echilibru între datorii sau obligații și drepturi. De unde și preocuparea perpetuă de refacere ori restabilire, pe cât posibil pe trepte superioare, a echilibrului, de unde și lupta împotriva abuzurilor de tot felul ale individualismului care poate dăuna acestui echilibru. Dar, corelarea datoriilor cu drepturile, definibilă prin condiționarea istorică, reprezintă numai una din condițiile primare pentru constituirea „datoriei” și „obligației”.

Nu întotdeauna datoriile sau obligațiile morale au la bază un contract în care datoriile decurg din raportul cu drepturile. Există îndatoriri morale care se constituie fără ca subiectul să conștientizeze drepturi și fără să aștepte drepturile care i-ar reveni în schimbul datoriilor și obligațiilor îndeplinite. Sunt numeroase situațiile vieții când omul se constituie prompt subiect moral, conștientizând ori simțind, pur și simplu, că „trebuie” să acționeze, să ajute, să susțină, să fie solidar ori să apere pe cineva etc., angajându-se liber să satisfacă solicitările nemijlocite. Omul se angajează și își face datoria, pentru că trăiește necesitatea lor. Ori caracterul de *necesitate* al îndatoririlor este manifestat în toate cazurile în care ele apar, iar constituirea lor este dependentă de conștiința că ceva anume este bine să faci, este drept să faci, este demn să faci, etc. Datoriile sunt născute deci de cerințele binelui sau ale mai binelui, ale omeniei, onestității, ale adevărului, ale patriotismului etc. Primar, necesitatea pe care o afirmă o datorie este *necesitatea de a face ceva* care este: bine, cinstit, drept, omenos etc. În plan moral, necesitatea de a face este trăită ca o *necesitate ideală*, spiritualizată, motivată ori motivabilă valoric și care se exprimă, cum s-a mai spus înainte, fie printr-un *trebuie*, fie printr-o poruncă, presupusă de regula morală (ex. „ajută-l pe cel în suferință”), fie printr-una exprimată verbal (ex. „îți interzic să jignești!”). De multe ori, aproape simultan, ceea ce apare ca *necesar să faci* este un *scop cu valoare morală* (este drept, este bine etc.) se constituie și ca datorie ori ca obligație morală.

²⁴ Hans Jonas, „*Le Principe responsabilité*”, Cerf, Paris, 1993, pp. 30-31.

Datorăm contribuției kantiene definirea și înțelegerea *datoriei* ca *expresie a necesității ideale a valorii morale, necesitate exprimată de verbul a trebui* la modul imperativ: *trebuie, Sollen!* Pentru Kant, „necesitatea obiectivă a unei acțiuni făcute din obligație se numește datorie”. Datoria²⁵ exprimă deci *necesitatea, caracterul necesar* al unui model comportamental identificat ca valoare morală. Altfel spus, întrucât datoria este transpusă lingvistic la modul imperativ al verbului „a trebui”, ea are caracterul unui *imperativ*, caracteristică valabilă și pentru obligație, din aceleași motive. Motiv pentru care Kant o numește *imperativ categoric*. Determinativul „categoric” lămurește *condiția morală a datoriei*, adică faptul că *respectul ei nu poate fi condiționat de alte mobiluri care să o pună în postura de mijloc pentru un scop egoist*. „Legea morală este un imperativ care poruncește categoric, pentru că legea e necondiționată”²⁶.

A. Lalande afirmă și el că datoria semnifică o necesitate: „ceea ce trebuie să producă” sau „ceea ce trebuie să aibă loc”, opunându-se ca act, „fie față de ceea ce este, fie față de ceea ce nu trebuie să fie”. Și aici este subliniată relația nemijlocită dintre necesitatea morală și expresia ei care folosește verbul „a trebui” la modul imperativ.

Ar rezulta că necesitatea morală se constituie mai întâi *scop valoric* (scop moral), apoi ca necesitate exprimată în termeni de *datorie*: printr-o *poruncă* ori un *trebuie* (imperativul verbului a trebui). Tocmai de aceea, Kant a numit datoria *imperativ categoric* (adică imperativ necondiționat).

Am putea deci explica datoria, definind-o astfel: *categoria moralei care exprimă sub formă de poruncă ori printr-un „trebuie” caracterul necesar pentru acțiune al cerințelor valorilor morale constituite ca scop*. Necesitatea de scop a binelui sau a mai binelui devine prin datorie necesitatea respectului moral, necesitatea acțională.

Se impune însă diferențierea datoriei, ca imperativ al conduitei morale, de celelalte categorii etice: binele, dreptatea, demnitatea, onestitatea, modestia etc. Și acestea exprimă necesitatea conviețuirii, cerințe necesare ale muncii și vieții oamenilor. Însă, în timp ce acestea indică ce anume au oamenii de făcut ori de respectat în actele lor, datoria le impune ca necesitate a acțiunii, făcând din ele valori imperative. Știind ce e bine să facă ori ce e rău și deci să nu facă, omul realizează, totodată, *prin datorie că trebuie* ori *nu trebuie* să facă, nu poate deci evita acțiunea ori abținerea de la ea. În actul moral, nu este suficient să cunoaștem scopul acțiunii (cinstea, corectitudinea etc.), ci și să conștientizăm inevitabilitatea realizării lui într-o anumită situație. Datoria imprimă forța acțională valorii morale-scop, întrucât prin ea se accentuează asupra necesității respectului ei. Fără datorie,

²⁵ Imm. Kant, „*Critica rațiunii practice*”, pag. 58

²⁶ *Idem*, pag. 120

aceasta ar putea rămâne o simplă intenție, o visare ori o dorință impenetrantă spre voință și act.

Cele afirmate mai înainte sunt valabile și pentru datorie și pentru obligație. Să reținem însă că, aici, datorie este identificată numai cu *obligația morală* și nu cu obligația. Cazul nu e singular în literatură. Încă din antichitate, obligația era socotită mai ales o noțiune juridică (vezi stoicii). Hegel observa că „ceea ce se cere din punct de vedere juridic este obligație. Datoria însă cade sub unghiul de vedere moral”²⁷. Așa stând lucrurile, înseamnă că trebuie să admitem înțeleșurile juridice, economice proprii ale obligației, datorie fiind identificabilă, condiționat (și vom vedea de ce) numai cu obligația morală. Prin aceasta din urmă, autori ca A. Lalande, P. Foulquié, R. Saint-Jean și alții redau înțeleșul kantian al obligației morale, „obligație considerată în sine”, independentă de obiectul regulii practice, „scop în sine” care nu acceptă respectul din înclinație. Asemenea idei nu sunt fără importanță pentru apărarea datoriei morale de pervertirile egoiste, de atitudinile interesate. Există însă deosebiri chiar și între datorie și obligația morală.

Datorie ca imperativ al conduitei morale se diferențiază de alte categorii etice: bine, dreptate, onestitate etc. Și acestea exprimă necesitatea conviețuirii, dar în timp ce le indică oamenilor ce anume au de făcut, datorie le impune ca necesitate de acțiune, făcând din ele valori imperative. Datorie se identifică numai cu obligația morală și nu cu obligația.

Bibliografie selectivă:

1. Abelard, *Etica*, Ed. Paideia;
2. Aristotel, *Etica Nicomahică*, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1988;
3. Banu I., *Filosofia elenismului ca etică*, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1980;
4. Bergson H., *Cele două surse ale moralei și religiei*, Institutul European, 1992;
5. Cățineanu T., *Elemente de etică*, Ed. Dacia, 1982;
6. Grenier H., *Marile doctrine morale*, Ed. Humanitas, 1995;
7. Grigoraș I., *Binele și răul*, Ed. Junimea, 1971;
8. Grigoraș I., *Datorie etică*, Ed. Științifică, 1968;
9. Grigoraș I., *Personalitatea morală*, Ed. Științifică, 1981;
10. Jan Kélévitch V., *Iertarea*, Polirom, 1998;
11. Imm. Kant, *Critica rațiunii practice*, Ed. Științifică, 1972;
12. Kant Imm., *Scrieri moral-politice*, Ed. Științifică, 1991;
13. Lipovetsky N., *Amurgul datoriei*, Ed. Babel, 1996;

²⁷ Hegel, *Samtliche werke*, vol. III, pag. 75

14. Lossky N., *Condițiile binelui absolut*, Ed. Humanitas, 1997;
15. Macintyre A., *Tratat de morală*, Ed. Humanitas, 1998;
16. Moore G.E., *Principia Ethica*, D.U Style, 1997;
17. Schopenhauer A., *Fundamentele morale*, Ed. Antet, 1994;
18. Singer, Peter (editor), *Tratat de etică*, Editura Polirom, Iași, 2006;
19. Soloviov V., *Îndreptarea binelui*, Ed. Humanitas, 1994;
20. Spinoza B., *Etica*, Ed. Antet, 1993;
21. Stere E., *Din istoria doctrinelor morale*, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1977;