

VIII. ETICA LUI FRIEDRICH NIETZSCHE

Criticismul la adresa moralității este probabil cel mai important dar și cel mai dificil aspect al filosofiei nietzscheniene târzii. Caracterizându-se singur drept „imoralist” – unul care se opune tuturor formelor moralei - el a repetat insistent că moralitatea este o negare a vieții. Orice morală nu este decât o „acțiune tiranică împotriva *naturii* și de asemenea, împotriva *rațiunii*, (...) valoarea sa esențială constând în faptul că este o îndelungată constrângere”, susține filosoful în *Dincolo de bine și de rău* (§ 188).

FRIEDRICH NIETZSCHE (1844-1900) a fost un gânditor original și deosebit de radical, „cel mai antimodern dintre filosofii moderni”, iar scrierile sale sunt profetice, poetice și extrem de critice la adresa unei mari părți a filosofiei.

S-a născut la Röcken la 15 octombrie 1844, într-o respectată familie de pastori luterani. A urmat o școală de elită și a fost un elev model, astfel încât în 1864 a intrat la Universitatea din Bonn, mutându-se ulterior la Leipzig. La vârsta de douăzeci și cinci de ani i s-a încredințat o catedră de profesor la Universitatea din Basel (în 1872 și-a luat cetățenia elvețiană). În timpul studenției a fost impresionat profund de pesimismul lui A. Schopenhauer (de spiritul căruia se va desprinde mai târziu considerându-l un semn de decadență) și a legat o strânsă prietenie cu nu mai puțin pesimistul compozitor Richard Wagner și cu soția acestuia Cosima. Treptat a fost dezamăgit de Wagner, dezgustul față de antisemitismul, naționalismul și aroganța compozitorului se regăsesc în lucrarea *Nietzsche contra Wagner* publicată în 1888. Filosoful german a avut întotdeauna o sănătate precară, din 1878 fiind nevoit să renunțe din motive de boală la postul de la Basel, în anii următori își petrece timpul fie la Engadin, în Elveția, fie pe țărmul Rivierei, pe timp de iarnă. În următorul deceniu a scris foarte mult, în pofida sănătății șubrede și a numeroaselor nefericiri. În 1889 și-a pierdut integritatea mintală, fiind îngrijit de sora lui, Elizabeth, care s-a ocupat de opera sa manuscrisă, pe care a modificat-o și răspândit-o după bunul său plac, deseori deformând sensurile și deplasându-i accentele. Cu toate acestea la moartea sa fizică, Nietzsche avea deja o reputație bine stabilită. Asocierea sa cu nazismul și hitlerismul a stârnit numeroase controverse, care nu și-au pierdut nici până astăzi ecourile în viața intelectuală germană.

Gândurile și ideile lui Nietzsche despre morală sunt presărate în întreaga sa operă, astfel încât adunarea lor într-o viziune unitară devine o încercare dificilă și riscantă. Se poate totuși susține că filosoful susține o teorie deontologică care își are fundamentul în voința individului. Criteriul binelui și răului trebuie căutat în voința individuală, pentru care este valabil ca bun ceea ce îl împinge spre trecerea dincolo de sine, spre depășirea acestui sine, iar ca rău ceea ce împiedică acestea. Deja în § 45

din *Omenesc prea omenesc* (1878), intitulat *Dubla preistorie a binelui și răului*, începe a se contura viitoarea disociere hotărâtoare pentru concepția nitzscheniană asupra moralei. Există casta stăpânilor și masa sclavilor. Fiecare o privește pe cealaltă prin propria-i prismă și în opoziție cu sine. Stăpânii, individualități puternice, detestă „masa ca pulberea”; în ochii lor nobil și josnic, domn și sclav se exclud reciproc. Pentru asupriți și neputincioși dușman e orice alt om, mai ales cel superior, care din această perspectivă apare groaznic și diabolic în însingurarea-i divină. Privit de jos tot ce e sus e rău, iar binele nu-i decât o răutate distilat, sublimată. Se configurează deja aici ideea de bază a două moralități opuse, dezvoltată din două situații de fapt și psihologii opuse. Această disociere între o umanitate (ce trebuie să tindă spre o supraumanitate) și o subumanitate, care printr-un accident și-a impus supremația în istorie (care trebuie detronată din locul pe care-l ocupă pe nedrept), este una din nodurile înțelegerii acestui sistem etic.

Lucrarea din 1882 – *Aurora* – poartă subtitlul *Gânduri despre prejudecățile morale*. Aici, în § 9, Nietzsche arată că inițial totul fusese frust și sănătos, sub presiunea descendenței lucrurile s-au încurcat până la complexa moralitate a moravurilor. Omul, în starea sa originală, era liber, autoritar, imprevizibil și în această calitate el acționează încă, nu potrivit ordinelor descendenței, adică a regulilor morale, ci pe măsura voinței sale. Libera sa amoralitate echivalase cu inițialul său mod de a fi moral. Datorită descendenței însă, a fi moral începe să însemne a fi ascultător față de legile trasate de ascendenți. Individul e jertfit legilor morale, iar cine vrea să se ridice deasupra lor trebuie să devină el însuși legiuitor, să instituie el însuși moravuri. Ceea ce se distinge de moravurile prescrise devine însă rău. Felurile descendențe și diferitele moralități ale moravurilor vor evalua și răul în moduri diferite. Cu timpul însă orice moralitate ajunge să se subțieze, să se rafineze, să decadă și să se transforme în constrângere pură.

În *Dincolo de bine și de rău* (1886) se continuă seria investigațiilor-atacuri la adresa moralității moderne.

„Morala nu este decât o îndelungată constrângere într-o unică direcție, de pildă pe baza schemei creștinismului, supunerea se constituie într-un imperativ moral”. (§188)

„Poporul evreu a inițiat revolta sclavilor în domeniul moralei, și prin aceasta pentru câteva milenii, răsturnarea valorilor morale, statornică de creștinism”. (§195)

„Viclenia și prostia oblăduiesc toate moralele ce par a propune individului fericirea, de fapt adresându-se tuturor, în chip generalizat și absolutist, invocând ba înțelepciunea ba știința, ba lumea cealaltă, propunând mereu compromisuri, îmblânziri, ademeniri, diluarea patimilor, *morala în chip de teamă*”. (§198)

FR. NIETZSCHE – *Dincolo de bine și de rău*

Și aici este reluată ideea existenței a două tipuri fundamental diferite de moralitate: morala stăpânilor și morala sclavilor. Aristocratul instituie o cu totul altă scară de valori decât robii: primii se glorifică pe sine și toate ale lor, severitatea, duritatea, agresivitatea, ultimii își prețuiesc slăbiciunile proprii, compătimirea, răbdarea, modestia, utilitatea; rezultă astfel două feluri incompatibile de a privi „binele”.

Concepția asupra moralei se conturează însă pe deplin în *Despre genealogia moralei* (1887), considerat de unii autori drept cel mai polemic text al lui Nietzsche. Aici filosoful susține că oamenii nu sunt și nici nu trebuie socotiți egali. Există superiori și inferiori, sus-puși și supuși, stăpâni și sclavi, ruptura dintre cele două moduri existențiale este predeterminată chiar biologic, înainte de a fi istoric și intelectual statornicită. Între cei meniți să conducă, și cei meniți să fie conduși nu se încheia tranzacții, cu atât mai puțin vreo pace durabilă, intervalele pașnice sunt suspecte, moleșesc și produc decadență. Omul nu și-a menținut, din păcate, în suficientă măsură legăturile firești cu animalul din el, în totalitate de nedepășit. Orice depășire autentică va fi și o întoarcere care va reîmprospăta vitalitatea trădată.

Această stare de fapt naște și una de drept, instituită în toate legile juridice și morale. Dar falia insurmontabilă menținută între cele două tipuri de umanitate va determina și scindarea moralei în două tipuri ireconciliabile opuse, ceea ce e moral pentru una devine inevitabil imoral pentru cealaltă. Virtutea și servitutea își schimbă sensul în funcție de emițător și receptor, de perspectiva din care sunt privite și definite. Pozitivul pentru unii e negativ pentru ceilalți. „Binele” acoperă două conținuturi distincte și opuse. Pentru morala stăpânilor bun e orice le confirmă și le consfințește stăpânirea – e bine să fii stăpânitor, aristocratic, puternic, dur, neiertător, unul căruia totul îi este permis. Dimpotrivă pentru morala sclavilor, bine e numai ce le justifică lor existența, le îndulcește sclavia, un sclav bun e unul slab, supus, sărac, care inventează pentru el subterfugii cât mai bune subterfugii spre a-și suporta neputința, mizeria, boala, moartea. Pentru nobil e bună numai noblețea, starea care îi conferă forță, frumusețe, plăcere, starea prin care intră în grația zeilor, comportându-se el însuși ca un zeu. Pentru ne-nobil e bine să se simtă parte indistinctă a colectivității, umil și umilit, milos în consecință, în așteptarea milei, dacă nu pământesteți, atunci măcar cerești.

În ultimă instanță, confruntarea are loc între o supra-umanitate și o sub-umanitate. O primă dificultate intervine ca urmare a nerecunoașterii subumanității de către purtătorii ei. O a doua se datorează neașteptatei victorii reputate de supuși asupra stăpânilor. Morala ajunge să exprime nu doar o neputință devenită contestare morbidă, ci și să semnifice o convertire a slăbiciunii în forță, convertire ce manifestă dorința secretă a celor slabi de a-i domina pe cei puternici. Această inversare dovedește că morala este la origine principiu de acuzare și pretext de răzbunare, expresia resentimentelor celor incapabili. A treia, corelativă istoriei o constituie

decantarea unei ideologii corespunzătoare și a exponenților ei autorizați, care reușesc să compenseze, cel puțin pentru moment, inferioritatea lor reală, efectivă printr-o iluzorie superioritate „ideală”.

Acestor considerații le urmează un paradoxal diagnostic istoric; reprezentanții originari ai rasei nobile, pe de o parte, și cei ai masei nocive, pe de altă parte, sunt localizați în aristocrații și în democrații antichității din tradițiile greco-romane, iar mai apoi iudeo-creștine. Până la decadența socratică, lumea greacă e cea bună, depozitarea virtuților elogiata de Nietzsche, iar după momentele istorice ale derutei elenistice, universul bărbătesc roman e considerat continuatorul și păstrătorul autentic al originalității originare. Romei antice i s-a opus însă Iudeea antică. În comparație cu iudaismul, care e utilitar, pizmaș, colectivist, resentimentar, romanitatea e superior dezinteresată în promovarea neabătută a interesului individual superior. Tragedia derivă din înfrângerea romanității de către iudaitate, în plan spiritual și moral. Această victorie, răsturnată față de cea îndeobște consemnată în manualele de istorie, este argumentată de către Nietzsche prin presupusa de el identitate de fond dintre creștinism și iudaism.

Prin afirmarea iudeo-creștinismului sclavii au izbândit asupra stăpânilor, instinctul de turmă și-a luat revanșa asupra aleșilor. A fost instituit astfel plebeismul ca valoare supremă: dreptul celor mulți asupra celor puțini, al slăbiciunii asupra forței de odinioară, morala compasiunii, a milei, a iubirii, a *supunerii*, ca virtute victorioasă. Dumnezeu crucificat ca simbol al mântuirii omului înseamnă, prin instituirea istorică dominatoare, sfârșitul autenticelor idealuri nobile. Iudeo-creștinismul dă câștig de cauză celor mizeri, bolnavi și decăzuți, care pot da acum curs liber resentimentelor lor intitulate idealuri. Opoziția traversează întreaga istorie ulterioară, după ce Napoleon restabilise pentru scurtă vreme ceea ce democratismul și Revoluția Franceză viciaseră.

Soluția pe care o întrevăde Nietzsche se circumscrie vitalismului. Nu există în sine și pentru sine, nici bine, nici rău, bine este tot ceea ce contribuie la sporirea și maximizarea vieții, rău tot ceea ce provoacă diminuarea sau slăbirea ei; binele este ceea ce ajută, răul ceea ce stânjenește afirmarea vieții, desfășurarea și succesul acțiunii. Individul creator, în care filosoful german își pune toată nădejdea, al cărui prototip este prezentat în *Așa grăit-a Zarathustra* (1885), poate atinge cea mai înaltă treaptă a procesului autodevenirii, după parcurgerea unor metamorfoze indicate prin simbolul cămilei, leului și copilului.

„Vin să vă învăț ce este supraomul... Omul este ceva ce trebuie depășit și anume nu odată pentru totdeauna, ci mereu de la început, ca veșnică reîntoarcere a aceluiași”.

FR. NIETZSCHE – *Așa grăit-a Zarathustra*

Prima metamorfoză care conduce spre treapta cămilei constă în recunoașterea principiilor heteronome ale determinării voinței. Omul preia mai întâi codul moral

fixat prin tradiție ca sistem normativ obligatoriu pentru el și se supune astfel voinței și autorității înaintașilor săi care au stabilit ce anume trebuie socotit bine și rău.

Dacă reușește să-și asume povara cămila se transformă în leu, omul va fi preocupat în întregime cu distrugerea valorilor tradiționale, el opune lui „tu trebuie” pe „eu vreau”. Refuzând să acorde recunoaștere valorilor cultivate din vechime, el se face stăpân peste tărâmul care a devenit acum fără stăpânire. El nu-i încă în stare să creeze noi valori de aceea este necesară o nouă transformare prin care „eu vreau” să producă noi valori.

Aceasta se va realiza pe treapta copilului. Omul capătă o dimensiune originală, în care nu are nimic de dinainte; este acum liber și are puterea de a-și fixa singur normele și valorile, la fel ca un făuritor ce își produce în mod creator regulile după care să-și trăiască viața, sensul propriei existențe, la fel cum copilul care se joacă și care în joc își stabilește singur regulile jocului. Numai cine, la fel ca și copilul, este stăpân al propriei sale voințe, fiind în stare să-și determine autonom propriul său bine și rău, posedă dorința de putere și poate să se autodepășească în orice moment.

Nu există valori etern valabile, a fost marea sentință pe care Nietzsche a făcut-o cunoscută lumii secolului care a început în anul morții sale. Ceea ce este valabil trebuie creat mereu într-o formă nouă, dintr-o forță originală creatoare, și în această ridicare continuă se realizează ideea supraomului ca sens al vieții.

Acest model circular s-a născut la Nietzsche dintr-o critică a modelului liniar al învățaturii morale tradiționale. Acesta definea omul nu ca scop immanent voinței omenești, ci ca scop independent de ea, astfel încât voința nu este bună în ea însăși, ci poate fi desemnată ca atare numai în funcție de faptul că scopul definit drept bine este urmărit și atins.

Când Nietzsche pledează pentru autorealizarea individului dincolo de bine și de rău, nu înseamnă că el se declară pentru o stare lipsită de morală, dominată de bunul plăc, lipsită de reguli. Rezultatul criticii întreprinse de el asupra moralei tradiționale a condus spre concluzia că „toate mijloacele prin care omenirea urma să fie convertită până acum spre moralitate au fost din capul locului nemorale”. Negarea a ceea ce a fost considerat valabil până atunci se produce în intenția unei „răsturnări a tuturor valorilor”, vechile table de legi trebuie înlocuite de altele care sunt întemeiate nu printr-un principiu al vreunui zeu ci prin acela al creatorului care trece dincolo de sine, în permanentă autodepășire adică prin ideea supraomului. Noul cod moral va fi expresia libertății unei voințe care-și dă legi doar sieși și care sunt valabile doar pentru sine.

Omul este un „animal valorizator în sine”, aceasta este una din ideile originale prin care Nietzsche vrea să înnoiască gândirea asupra vieții și moralei. El plasează criteriul binelui și răului în voința individului care se determină autonom, conform măsurii propriei sale vitalități sau puteri. Omul își valorizase bine instinctele exteriorizate, dar a ajuns să-și valorizeze inadecvat, dăunător instinctele interiorizate

în resentimente. Religia propune în fapt doar o falsă eliberare din starea de nelibertate. Este nevoie de o autentică mântuire... Soluția este preconizată spre finalul celei de-a doua disertații din *Despre genealogia moralei*. Omul să fie refortificat prin noi confruntări, cuceriri și victorii. Aerului stătut, viciat, să-i prefere aerul aspru al înălțimilor înzăpezite (pe care filosoful însăși nu l-a putut respira în voie datorită sănătății sale precare). Să-l învie iarna înghețată și soarele dogoritor. Să se împărtășească din marea sănătate. În acest scop trebuie să învingă falsul nihilism, neantul, pe Dumnezeu în toate întruchipările sale.

Doar ca „imoralist” neînfricat va izbândi omul mântuitor de sine: prin și asemenea lui *Zarathustra cel fără Dumnezeu*.

IX. TEORII ETICE DEONTOLOGICE

Eforturile de a explica, ordona și da coerență gândirii asupra sferei morale s-au concretizat în două tipuri generale de sisteme etice.

1. Eticile *teleologice* (gr. *telos* – țel, scop) presupun că valoarea morală a oricărui act se constituie din capacitatea lui de a realiza ceva bun sau ceva rău. Tot ceea ce este adecvat moralității, conform acestor teorii, ține de intenția în care a fost făcut, de a obține ceea ce este bun în sine însuși: binele în sine este țelul spre care este orientat orice comportament cu valoare morală. Ceea ce contează sunt rezultatele acțiunilor în funcție de care este apreciată valoarea lor morală.

2. Teoriile *deontologice* (gr. *deon* – datorie, ceea ce se cade, este necesar) fundamentează moralitatea pe principiul obligației. Se mai numesc și nonconsecinționiste întrucât aceste principii sunt obligatorii, indiferente în raport cu consecințele care ar putea rezulta din acțiunile noastre. Ele disting astfel actele morale, ca fiind cele obligatorii prin sine însele, dincolo de orice necesitate de a produce un rezultat bun în mod intrinsec. Unele acte sunt corecte din punct de vedere moral în și prin ele însele, ele nu sunt drepte numai datorită intenției de a realiza ceva bun.

Distincția teleologic–deontologic se poate opera și în termenii raportului dintre valoare–normă morală. Astfel teleologice sunt acele teorii care încearcă să reducă normele la valori morale, ca implicații practice ale acestora. Deontologice sunt în schimb, eticile ca reduc valorile la normele morale, apreciind că respectul necondiționat al principiului, maximei morale este implicit valoarea etică supremă.

Există mai multe tipuri de teorii deontologice, cele mai importante sunt: teoria dreptății, teoria (clasică) datoriei, teoria imperativului categoric kantian, teoria datoriei revizuită de W. D. Ross.

TEORII ALE DREPTĂȚII

Gândirea politică a vechilor greci sublinia rolul comunității politice și substanța socială a ființei umane, condiția socială era o condiție a libertății politice, și asta pentru că oamenii, ca agenți morali autonomi, se supun regulilor instituite de puterea politică.

În fazele care s-au succedat în modernizarea societății occidentale, paralel cu procesul trecerii la suveranitatea națională, s-au conturat, pe fundalul recunoașterii omului ca ființă concretă, nu abstractă, anumite drepturi și libertăți. Ele se vor proclama sub denumirea de "declarații ale drepturilor omului și ale cetățeanului". Pentru a fi îndeplinite, poporul trebuie să-și exercite puterea legitimată de principiul libertății. Toate democrațiile occidentale s-au afirmat prin recunoașterea drepturile omului.

La modul cel mai general un drept este un avantaj special pe care îl câștigă cineva datorită *status*-ului său particular. „Avantaj special” poate însemna o anumită libertate, putere, titlu sau imunitate. „Status particular” ar putea include statutul de ființă umană, minoritar, animal, copil sau cetățean al unei țări. Acest sens general al noțiunii de drept se aplică atât în context moral cât și legal, juridic.

Noțiunea modernă de drepturi capătă proeminență în secolele 17-18 în teoria dreptului natural. HUGO GROTIUS (1583 – 1645) jurist – doctorat în drept, politician, filolog și istoric olandez (din 1601 istoriograf oficial al Olandei), unul dintre promotorii teoriei moderne a drepturilor, a exprimat noțiunea de drepturi prin termenul latin *ius*, termen care se folosea și pentru lege (ex. lat. *ius naturae* – lege a naturii). În lucrarea *The law of War and Peace* (1625) el analizează legea umană în genere. Legea naturii, provenită din voința lui Dumnezeu, conține patru precepte primare: nici un stat sau individ nu pot ataca un alt stat sau individ; nici un stat sau individ nu-și pot apropria ceea ce aparține altui stat sau individ; nici un stat sau individ nu pot nesocoti tratatele sau contractele; nici un stat sau individ nu pot comite vreo crimă. Grotius descrie legea umană privată, penală și constituțională, ca și internațională, întemeiată pe cele patru precepte sus-menționate.

Inspirat de Grotius, THOMAS HOBBS (1588-1679) a introdus termenul *right* (echivalentul englezesc pentru *ius*) în filosofia politică oferind o interpretare memorabilă.

“Dreptul natural, numit în mod obișnuit *ius naturae*, este libertatea pe care fiecare om o are de a-și folosi puterea și propria voință pentru conservarea propriei sale naturi, a vieții sale și în consecință a face orice, ce prin propria sa judecată și gândire, consideră a contribui la aceasta”
Th. Hobbes - *Leviathan*

Data fiind, potrivit lui Hobbes, condiția amenințătoare a stării naturale, dreptul natural presupune libertatea de a mă proteja de orice atac.

Ulterior teoreticienii contractului social vor descrie starea naturală în culori mai puțin sumbre, iar dreptul natural va însemna mai mult decât libertatea de a te autoapăra. „Drept” va semnifica tot ceea ce oamenii posedă în mod natural.

JOHN LOCKE (1632-1704) va susține că legea naturală legitimează tot ceea ce o persoană întreprinde referitor la viața sa. Dumnezeu a creat oamenii liberi și egali, în starea naturală se impune o egalitate naturală, există chiar o lege a naturii ca o persoană să nu atenteze la viața, sănătatea, libertatea sau posesiunile altora.

“Starea naturală are o lege care o guvernează, care obligă pe oricine; aceea lege este rațiunea, iar ea îl învață pe oricine o consultă, că întrucât toți sunt egali și independenți nimeni nu trebuie să producă o vătămare a vieții, sănătății, libertății și posesiunilor altuia.” J. Locke – *Al doilea tratat*



Filosoful englez subliniază că această stare nu este în mod necesar o stare de război. O asemenea stare este declarată doar atunci când cineva ne încalcă drepturile. Abia atunci agresorul poate fi pedepsit și chiar ucis. Conflictul din starea naturală pot fi remediate prin asigurarea unui cadru, prin încheierea unui contract cu toți ceilalți, în vederea creării unei societăți civilizate. Noi autorizăm astfel o guvernare care poate chiar să ne judece pentru a apăra drepturile naturale. Oricum această guvernare poate fi oricând dizolvată dacă violează legile și pune în pericol viața, libertatea sau proprietatea indivizilor. După cum se poate observa filosoful acordă o atenție specială dreptului de proprietate care este derivat din drepturile naturale, fundamentale oferite omului prin grația divină și inalienabile oricărei ființe umane: dreptul la viață, la libertate și la urmărirea fericirii. Alte drepturi derivate sunt dreptul la mișcare, vorbire și expresie religioasă.

Există patru caracteristici asociate în mod tradițional dreptului natural:

- este atât de *natural* încât nu a fost inventat sau creat de vreun guvern;
- este atât de *universal* încât ni diferă de la o țară la alta;
- presupune *egalitatea*, este același pentru orice persoană, indiferent de sex, rasă sau handicap;
- este inalienabil, nu se poate transmite altcuiva.

Viziunea lui Locke asupra dreptului natural a inspirat reformatorii politici din secolul al XVIII – lea. Astfel Thomas Jefferson în Preambulul *Declarației de independență* (4 iulie 1776) urmează îndeaproape lista drepturilor naturale alcătuită de Locke. Ulterior el va considera proprietatea ca fiind doar un mijloc spre fericire.

Jefferson va fi, la rândul lui, urmat de aproape de Emmanuel Sieyès coautor al *Declarației Drepturilor Omului și Cetățeanului* (26 august 1789). Noțiunea dreptului natural va fi adânc implementată în vocabularul social și moral modern. Documentele politice din secolul al XVIII – lea se vor focaliza asupra unui set redus de drepturi (viața, libertatea, fericirea), din care se vor deduce și alte drepturi specifice. Această strategie este rezultatul direct al aplicării teoriei dreptului natural.

În prezent teoria drepturilor continuă să aibă aplicații politice la fel ca în secolele trecute. Cel mai important exemplu este *Declarația Universală a Drepturilor Omului* (aprobată de Adunarea Generală a O.N.U. la 10 decembrie 1948). La fel ca în secolele anterioare, se subliniază caracterul natural, „necreat” al drepturilor; astfel prin termenul „drepturile omului” *Declarația* evidențiază statutul particular al ființelor umane. Multe elemente ale acestui document reconstruiesc conceptele clasice (egalitatea indivizilor, natura inalienabilă a drepturilor) și urmează modele mai vechi (prezentarea unor liste de drepturi). Alături de drepturile fundamentale, sunt

precizate o serie drepturi specifice menite să protejeze împotriva sclaviei, torturii, arestului arbitrar, exilului, abuzurilor de tot felul.

Teoreticienii contemporani ai dreptății au dezvoltat aplicarea teoriei drepturilor introducând o distincție, devenită deja clasică, între *drepturi pozitive* și *drepturi negative*.

Drepturile pozitive presupun și permit legiferarea și intervenția statului (dreptul la educație; dreptul la hrană, îmbrăcăminte, adăpost; dreptul unei victime de a fi ajutată...). Accentuând asupra bunăvoinței acestea au fost numite uneori și drepturi ale bunăstării

Drepturile negative (dreptul la libertate; dreptul la libertatea de exprimare; dreptul la libertatea de gândire; dreptul la libertatea presei; dreptul la viața; dreptul la proprietate; dreptul la securitate; dreptul la libertatea credinței și a conștiinței; dreptul la o judecată promptă și dreaptă...) sunt prin contrast drepturi ale non-intervenției. Ele se mai pot clasifica în *drepturi active* sau ale libertății pentru că presupun alegeri (libertatea de mișcare, de a călători...) și *drepturi pasive*, care implică dreptul de a fi lăsat în pace (de a nu fi vătămat; dreptul de a nu-mi fi violată proprietatea...).

TEORIA TRADIȚIONALĂ A DATORIEI

În general o datorie este o obligație a unui agent față de o altă persoană, cum ar fi a nu minți). Datoriile sunt acțiuni simple care sunt însă mandatate moral, adică sunt în acord cu exigențele morale. Filosofii medievali (ex. Toma D'Aquino) au susținut că noi avem datorii sau obligații specifice de a evita comiterea unor păcate. Obligațiile noastre sunt absolute, indiferente în raport cu consecințele care decurg din actele particulare. Din secolul al XVII -lea până în secolul al XIX -lea, numeroși filosofi au susținut teoria normativă conform căreia conduita morală este aceea care urmează o listă particularizată de datorii. Asemenea teorii au fost numite deontologice întrucât accentuează rolul datoriilor, obligațiilor.

Printre primele lucrări în care se impune o asemenea viziune este *Legea războiului și a păcii* (1625) a lui Hugo Grotius. Pentru gânditorul olandez, datoria noastră ultimă este fixată de Univers, pe care nici Dumnezeu nu o poate schimba, această lege cuprinzând obligațiile supreme ale legii naturale. Primii teoreticieni ai datoriei au descoperit în jur de o sută de trăsături virtuozitate caracteristice pe care o persoană bună ar trebui să și le însușească, toate derivând din legea naturală. Ei au clasificat aceste datorii în 3 mari categorii:

1. datorii față de Dumnezeu (de a-l cinsti, de a-l servi, de a te ruga lui)
2. datorii față de propria persoană (protejarea propriei vieți, urmărirea fericirii, dezvoltarea propriilor aptitudini)
3. datorii față de ceilalți:
 - a) față de familie (respectul față de părinți, grija față de soț/soție și copii)

- b) față de societate (bunăvoința, ținerea promisiunilor, să nu faci rău celorlalți)
- c) politice (supunerea față de legi)

Din perspectiva acestor obligații timp de aproape două sute de ani, s-a considerat că orice faptă morală poate fi determinată prin referința la aceste datorii.

SAMUEL VON PUFENDORF (1632-1694), în *Despre legea naturii și a națiunilor* (1672), a identificat trei componente particulare ale teoriei datoriei.

1. *corelativitatea drepturilor cu datoriile*, fiecare drept pe care îl am imolică o datorie din partea celorlalți de a-mi respecta dreptul. Dacă eu am dreptul de a poseda anumite bunuri, ceilalți au datoria de a nu le fura. Din punct de vedere moral Pufendorf crede că datoriile sunt mai importante decât drepturile.
2. distincția dintre *datorii perfecte* și *datorii imperfecte*; perfecte sunt cele precis definite, dictate conduitei noastre proprii peste tot și întotdeauna (ex. de a nu fura); imperfecte sunt cele care nu au precizate condițiile și modalitatea de a fi îndeplinite (ex. de a fi generos).
3. clasificarea datoriilor în trei grupe (așa apar în *Datoriile Omului și Cetățeanului 1673*) (vezi clasificarea de mai sus)

Cea mai importantă categorie era considerată ca fiind a 2-a pentru că trebuie să urmărim neîncetat și neîntârziat cerința legii naturale de a fi sociabili. În ceea ce privește datoriile față de Dumnezeu acestea sunt de două tipuri: datoria *teoretică* de a-l cunoaște, datoria *practică* de a-l venera.

Datoriile față de sine sunt de asemenea de două feluri: datoria față de suflet (dezvoltarea aptitudinilor și talentului) și datoria față de trup (de a nu-l vătăma, de a nu te sinucide).

Datoriile față de ceilalți se împart în: *absolute* (evitarea nedreptății, tratarea celorlalți ca egali, promovarea binelui celorlalți) și *condiționale* (rezultă din contactul dintre oameni (ținerea promisiunilor)).

Această divizare a datoriilor a devenit repede un standard prin care din perspectivă deontologică putea fi reglementat conduita morală optimă.

Cel care a excelat însă în fundamentarea conduitei umane în contextul eticii deontologice a fost Immanuel Kant, cel mai important filosof modern.

X. IMMANUEL KANT

Influențat de Grotius și de Pufendorf, Kant este de acord că noi avem datorii atât față de noi cât și față de ceilalți (ex. dezvoltarea aptitudinilor, ținerea promisiunilor). Totuși el va argumenta că față de acestea există un principiu care cuprinde datoriile noastre particulare, este vorba despre un principiu unic al rațiunii: imperativul categoric. Cea mai explicită formă versiune a acestuia este:

Consideră-i întotdeauna pe oameni ca scopuri și niciodată ca mijloace spre anumite scopuri.

Se exprimă în acest principiu moral exigența de a-i trata întotdeauna pe oameni cu demnitate și de a nu-i folosi niciodată ca instrumente. Conform acestui principiu, modul în care ne comportăm cu o persoană, reflectă în mod inerent valoarea acelei persoane. Dacă fur de la cineva este greșit pentru că îl consider pe celălalt mijloc pentru atingerea propriei mele fericiri. Imperativul categoric reglementează moralitatea acțiunilor care afectează individualitatea noastră. Sinuciderea este un lucru rău pentru că consider viața proprie mijloc pentru a atenua propria-mi mizerie. Kant a ajuns să creadă că moralitatea tuturor acțiunilor poate fi determinată prin raportarea la acest principiu unic al datoriei.

IMMANUEL KANT (1724-1804) s-a născut ca fiu al unui șelar în Königsberg, Prusia orientală. În 1755 și-a luat doctoratul, după care a conferențiat la universitate, ajungând în 1770 profesor de logică și metafizică. A scris foarte mult dar abia de acum începe să se manifeste originalitatea lui într-o atitudine critică față de pretențiile raționaliste la cunoașterea chestiunilor metafizice. În 1781 apare *Critica rațiunii pure*, în 1785 *Întemeierea metafizicii moravurilor* iar în 1788 *Critica rațiunii practice*, o versiune mai cuprinzătoare a *Întemeierii*. În 1793, publicarea lucrării *Religia în cadrul limitelor simplei rațiuni* a stârnit o oarecare agitație, Kant fiind obligat să-i promită împăratului Friderich Wilhelm al III-lea că nu va mai scrie alte lucrări pe teme teologice. A continuat să scrie până în pragul morții. A dus o viață liniștită și regulată, a călătorit puțin și a dobândit o reputație legendară pentru punctualitatea sa; avea mulți prieteni și era foarte respectat și admirat de toți cei care-l cunoșteau. S-a spus despre el că „s-a apropiat mai mult decât oricare altul de îmbinarea originalității speculative a lui Platon cu enciclopedismul total al lui Aristotel”.

Spre deosebire de alți filosofi ai moralei dinaintea și după el, care își propuneau să fundamenteze de la început libertatea voinței pentru a deduce apoi din aceasta preceptele morale Kant procedează în mod contrar: punctul său de început este convingerea pe care o consideră indiscutabilă în existența datoriei imperative și categorice, pentru a sprijini pe ea certitudinea morală că putem face ceea ce

poruncește datoria. Astfel orice acțiune dobândește moralitate subsumându-se maximei „*Tu poți fiindcă trebuie*” care semnifică în același timp „*Eu trebuie fiindcă vreau*”.

Înțelegând legile morale ca pe niște imperative sau porunci care își mențin nealterată valabilitatea (indiferent dacă sunt sau nu îndeplinite) filosoful din Königsberg este reprezentantul prin excelență al direcției deontologice (imperativiste), nonconsecinționiste în etică. Pentru Kant etica este acea parte a filosofiei care nu-și propune să descrie și să explice viața morală ci să stabilească legislația supremă, definitivă a moralității.

Filosoful își dezvoltă concepția teoretică originală asupra moralității cu deosebire în perioada *criticistă* a gândirii sale, în perioada anterioară (de până la apariția *Criticii rațiunii pure*) preocupările sale s-au aflat sub influența teoriei perfecțiunii a lui Chr. Wolf, ulterior el arătându-se interesat de teoriile emotiviste și antropologice britanice, iar mai apoi de filosofia lui J.J. Rousseau (unul din puținele cazuri în care Kant nu a putut fi văzut plimbându-se pe același traseu și la aceeași oră, a fost când a lecturat *Émile*).

În *Întemeierea metafizicii moravurilor* își va prezenta principiile moralității iar în *Critica rațiunii practice* (considerată a doua operă fundamentală a filosofului) își va edifica sistemul etic. În lucrările ulterioare, *Religia în cadrul limitelor simplei rațiuni*, *Metafizica moravurilor* (1797) preocupările sale etice se vor subsuma altora, sau se vor concentra asupra problemelor concrete ale moralității, aplicării ei în viața cotidiană.

În partea teoretică a filosofiei sale Kant a încercat să arate cum se poate întemeia o cunoaștere universală și necesară (prin categoriile apriorice ale subiectului : intuițiile pure ale sensibilității, în care obiectele ne sunt date; categoriile intelectului, prin care obiectele pot fi gândite; ideile rațiunii care au rolul de a direcționa cercetările intelectului). Omul este capabil astfel de o cunoaștere absolută, însă doar în ceea ce privește lucrurile așa cum ni se prezintă (în *fenomen*), cum ne apar nouă, fără a putea ști ceva despre lumea sau lucrul în sine (*noumen*).

Dar lumea creată de sensibilitate, obiectul cunoașterii noastre sigure, nu face loc decât cauzalității, aici nu există acțiuni libere. Atunci când își dezvoltă teoria etică Kant va nuanța dedublarea realității, extinzând-o și asupra omului. Noi nu suntem doar ființe teoretice, dacă ne-am reduce la atât nu am putea afla nimic despre lumea inteligibilă, transfenomenală. Suntem însă și ființe active, voluntare care ne afirmăm într-o natură guvernată de legi universale și necesare; în această lume a necesității absolute noi putem totuși să desfășurăm acțiuni ce se sustrag acestei necesități, unele dintre acestea pot fi caracterizate drept morale. Abia părăsind experiența reală – imperiul naturii – descoperim lumea lucrurilor în sine și lumea a ceea ce trebuie să fie, din punct de vedere moral. Depășind granițele trasate de rațiunea pură (teoretică) ne plasăm sub imperiul rațiunii practice, al libertății care este temeiul moralității. „Binele suprem, scrie Kant, trebuie realizat în lume prin libertate” (*Critica facultății de judecare*).

Locul judecăților sintetice a priori din filosofia cunoașterii va fi luat, în ceea ce privește domeniul practic de judecățile ce au caracter de reguli sau norme. În mod surprinzător Kant a considerat că fundamentul ferm al judecăților morale este de găsit în *conștiința morală comună* a oamenilor care produc judecățile de evaluare morală (de aici reproșul de „populism” care s-a adus de către unii critici).

Dar cum poate oare această conștiință să distingă binele de rău? Bun, va considera Kant, este numai ceea ce nu-și deține valoarea din afară, de la vreun scop oarecare, oricât de superior ar fi el, ci o are originar în sine și de aceea nu o poate pierde niciodată. Bun nu poate fi decât ceea ce stă în puterea noastră, ceea ce este bun prin sine și ca atare este bun în mod necondiționat, absolut. Ce se află oare în conștiința morală a oamenilor și îndeplinește aceste exigențe? Kant nu întârzie să răspundă: voința bună.

Pentru ca să fie bună voința acționează (nu doar pentru a respinge pasiunile sau înclinațiile) exclusiv din respectul pentru datorie. Constitutive pentru voința bună nu sunt scopurile (ca în cazul teoriilor teleologice) sau rezultatele la care duc acțiunile ei, ci valoarea în sine, a acțiunilor ei (teorie deontologică). Voința este bună nu prin ce realizează, este bună în sine pentru că își extrage din ea însăși legea morală, pe care și-o asumă și o urmează, în consecință valoarea vieții morale consistă în consecvența urmării legii morale. Voința pură sau bună este sursa demnității ființelor umane, ea îl face pe om să aparțină ca ființă liberă de legea morală și îi permite să atingă lumea transemperică, un etaj ontologic superior: lumea inteligibilelor.

Filosoful german dovedește un atașament absolut, ce poate părea astăzi cel puțin exagerat, pentru datorie. Datoria ar fi potrivit lui obligația pe care o avem de a ne determina acțiunile exclusiv prin forma legii morale.

Ideea de libertate joacă un rol determinant în procesul împlinirii datoriei. Libertatea este condiția vitală a moralității, numai o ființă liberă își poate dicta sieși legea morală. A fi liber este totuna cu a fi autonom. Autonomia ca principiu al lumii suprasensibile este în același timp și principiu fundamental al moralității, al lumii inteligibile căruia omul îi aparține ca *noumenon*. Legea morală este expresia rațiunii pure practice, adică a libertății. Conștientizarea libertății pe care o face posibilă moralitatea ne oferă și certitudinea că nu aparținem doar lumii fenomenale (generată de principiul inalienabil al cauzalității) ci și unei lumi inteligibile, guvernată de o cauzalitate necondiționată a rațiunii.

Eteronomia voinței – actul prin care voința nu-și dă singură legea, ci obiectul voinței, este acela care i-o dă; voința se depășește pe sine și caută legea care să o determine în proprietatea unui obiect oarecare. Acțiunile care vizează fericirea, sau cele efectuate din credința că se conformează poruncilor divine sunt eteronomice și nu au în consecință valoare umană. Admiterea dedublării lumii și a omului ridică problema legăturii dintre cele două realități: ce legătură există oare între lumea fenomenelor și cea a noumenelor, între cauzalitate și libertate?

Kant încearcă să rezolve această problemă prin conceptul de *caracter*. El distinge în acest sens caracterul sau *eul empiric* (ființa concretă dotată cu simțuri și trup) de *eul inteligibil* (care se călăuzește după rațiune). Cel din urmă derivă din primul, fără a putea ști cum anume. Primul este manifestarea sesizabilă și cognoscibilă a celui de-al doilea, care îi constituie baza și îi poartă răspunderea. Existența eului inteligibil poate fi dovedită prin faptul că și atunci când acțiunile ne sunt determinate de cauze interne sau externe determinabile, ne simțim liberi, avem conștiința că am fi putut acționa și altfel (ceea ce poate fi totuși doar o iluzie iluministă). O altă dovadă a realității duale a caracterului este remușcarea – sentimentul de vinovăție, părerea de rău care însoțește o acțiune contrară binelui. În timp ce eul empiric este supus facticității pure, eul inteligibil este definit de instanța normativă a legii morale care se exprimă mereu un imperativ. Cerințele care pleacă de la instanța legii morale (imperativele) se află de multe ori în opoziție față de potențialul sensibil (afecte, dorințe, înclinații, instincte ale eului empiric).

În prima sa *Critică*, Kant arătase că omul dispune pentru cunoaștere de sensibilitate și intelect, prima îndeplinind o funcție pozitivă de receptor al senzațiilor, cea de-a doua unificând diversitatea acestora – dându-le forma guvernată de legile necesare. În *Critica rațiunii practice* el va descrie negativ sensibilitatea ca un ansamblu de înclinații atrase de obiecte care cer să fie satisfăcute. Acestei sensibilități Kant îi va opune rațiunea practică care va reprezenta legea morală în sfera voinței. După modelul legilor naturii care au valabilitate universală el conferă principiilor morale obligativitate universală și o legitate extrasă din forma lor. Aceste principii vor fi concepute ca fiind independente de experiență, ca provenind din rațiunea pură practică; numai principiile practice care pot fi universalizate se pot constitui în principii morale.

Legile morale sunt universale, dar ele nu se impun prin forță fizică ca și legile naturii, ele sunt constrângeri cărora să nu ne putem sustrage, ci reprezintă o obligație și exprimă o poruncă, care-și păstrează valabilitatea neatinsă chiar și atunci când nu i se urmează cursul. Fiind constituit și din sensibilitate omul este permanent în pericolul de a nu da curs legii morale sau de a o încălca. Moralitatea nu este un dar natural, ea este o dimensiune a conștiinței care se dobândește cu eforturi și se păstrează și consolidează cu greu. Omul este tocmai acea ființă al cărui scop natural este rațiunea, el are posibilitatea de a-și crea un caracter, mai mult este chiar dator să se autoperfecționeze în funcție de un scop preluat din sine însuși, el se poate transforma dintr-un animal dotat cu rațiune într-un animal rațional. Această posibilitate poate deveni realitate prin intermediul voinței.

Deosebirea de esență dintre legile naturii și cele morale este că primele sunt exprimate în judecăți apodictice (posedă certitudine de necontestat) în timp ce legile morale se exteriorizează sub forma unor porunci sau imperative: *tu trebuie*, aceasta întrucât ele întâmpină totdeauna în executarea lor perpetua năzuință a oamenilor spre fericire. Principiile morale – practice- se pot exprima fie sub forma de maxime,

principii subiective, acceptate și observate de subiecți în funcție de interesele lor particulare, care nu pot avea valabilitate absolută, fie ca legi practice, obiectiv valabile pentru orice ființă rațională, acestea din urmă se numesc precepte sau *imperative*.

Kant deosebește două tipuri de imperative:

- *imperativele ipotetice* (contingente, relative) valabile doar în anumite condiții (ex. *Dacă vrei să știi limba germană trebuie să înveți.*). Acestea urmăresc scopuri empirice care determină voința, ele diferă de la subiect la subiect. Se pot distinge nenumărate „principii ale fericirii”, nu toți oamenii care năzuiesc spre fericire o înțeleg la fel. Astfel orice deducție a datoriei din scopuri este empirică, deci falsă.
- *imperativele categorice*, valabile la modul absolut, în afara oricăror condiții.

Legea morală trebuie să fie independentă de orice scopuri, valoarea ei nu suferă nici o schimbare, indiferent dacă oamenii o respectă sau nu ea are o obligativitate absolută. Ea este o creație a omului și se întemeiază pe autonomia voinței. Fără a formula condiții sau a urmări scopuri ea exprimă doar forma unei acțiuni, făcând abstracție de conținutul, rezultatele sau implicațiile ei. Ea enunță neechivoc poruncind necondiționat moralității.

În concepția lui Kant nu există decât o singură lege morală, alte precepte (*Trebuie să fii cinstit! Nu trebuie să ucizi!*) sunt principii de care nici o societate nu se poate lipsi, fără a fi și legi morale, întrucât nu au atributul universalității (admit și excepții, există situații în care trebuie să ucidem sau să mințim). Față de legea morală nu simțim respingere și nu o simțim ca pe un jug, ci un sentiment de respect, unicul sentiment admisibil din punct de vedere moral. Dacă facem abstracție de orice conținut al legii (de orice scopuri pe care le-ar putea urmări voința sau rațiunea practică) atunci imperativul categoric va avea următoarea formulare:

Acționează numai conform acelei maxime prin care să poți vrea ca ea să devină o lege universală.

Pentru Kant legile universale exprimă existența unor obiecte în măsura în care această existență este determinată formal de ele și se numește natură. La fel în domeniul practic, dacă maxima voinței sub imperativul căreia au loc acțiunile, este universalizată, înălțată la rangul de lege, ea conferă acțiunilor o existență obiectivă, constituind cu ele o ordine echivalentă din punct de vedere teoretic cu aceea a naturii. De aceea imperativul categoric mai poate fi formulat și astfel:

Acționează ca și când maxima acțiunii tale ar trebui să devină, prin voința ta, lege universală a naturii.

„Natură” nu se referă aici la natura obiectivă, empirică, ci la o ordine din care este exclus tot ceea ce este contrar moralității. Legea morală, creație a voinței pure a omului, îi conferă acestuia o valoare unică, care face din el o ființă capabilă de moralitate, o ființă demnă, investește ființa umană cu demnitate. Demnitatea legii morale îl situează pe om într-o ordine superioară, în lumea suprasensibilă, noumenală. Imperativul categoric capătă în acest fel conținut, respectarea demnității umane, ceea ce este evident în formularea:

Acționează astfel ca să folosești umanitatea, atât în persoana ta, cât și în persoana oricui altuia, întotdeauna ca scop, iar niciodată numai ca mijloc.

Noul conținut al imperativului, deși mai concret, nu-și pierde valabilitatea universală. Omul nu este doar scop în sine, ci și scop final al naturii, în calitatea lui de ființă morală, și numai în această calitate. Desigur suntem puși în situația de a ne servi ca mijloace, unii de alții reciproc, fiindcă avem nevoie unii de alții, nu trebuie însă să uităm că cei care ne fac servicii sunt și ei ființe demne.

Lucrul cel mai grav, din punct de vedere moral, este de a-i constrânge pe oameni să facă ceea ce este contrar conștiinței lor. Această ultimă formulare distinge morala kantiană. Umanitatea, personalitate omului este investită cu sfințenie în virtutea capacității acesteia de a se autodetermina din punct de vedere moral. Sfințenia legii morale se transmite asupra umanului și îl ridică în ordinea ontologică superioară a lucrului în sine, de aceea omul trebuie privit cu respect iar legea morală cu venerație. Aceasta face ca omul să nu aibă datorii decât față de sine însuși și față de semenii săi (nu și față de alte tipuri de existențe, fie chiar și superioare. Omul are datorii doar față de semenii săi, adică față de existențe egale sieși din aceeași ordine noumenală.

Scopul vieții dintr-o asemenea perspectivă nu poate fi reprezentat decât de „propria perfecțiune”. Perfecțiunea odată asumată, oricât de mult s-ar strădui cineva nu poate fi atinsă pe parcursul unei vieți umane, aceasta presupune un progres care se întinde dincolo de durata vieții unui om, după Kant trebuie să admitem în acest sens că (atingerea perfecțiunii) se prelungește și într-o lume ce urmează vieții noastre, lume în care personalitatea noastră se conservă, trebuie datorită acestor considerente să admitem nemurirea sufletului, nu ca pe o certitudine, căci aceasta nu poate constitui obiect de cunoaștere ci ca pe o „speranță consolatoare”.

Se ridică următoarea problemă: dacă moralitatea se întemeiază pe legea morală, noțiune pur intelectuală și este absolut independentă de tot ce reprezintă afectivitatea și sensibilitatea, cum poate această lege morală să determine mobilurile acțiunilor practice ale oamenilor, în viața cărora viața afectivă și sensibilă este constitutivă ființei lor?

Prin sentimentul de respect, care este un sentiment specific și particular care nefiind provocat de impresii sensibile, ci stă în legătură cu reprezentarea legii morale care de altfel îl și produce și pe care el o are ca obiect. Acest sentiment este instrumentul prin care imperativul moral determină voința, este chiar un mobil al acțiunilor morale.

Noțiunea de libertate are la acest filosof un conținut strict moral (nedogmatic) ea nu poate fi demonstrată teoretic, este în fapt o Idee care exprimă (lucru arătat deja în *Critica rațiunii pure*) o realitate practică libertatea devine astfel chiar mai mult, este un postulat (o axiomă, propoziție considerată fundamentală pentru domeniul respectiv) al rațiunii practice, adică o judecată care nu poate fi demonstrată și nici nu este evidentă prin ea însăși, dar pe care suntem obligați să o admitem pentru a demonstra alte judecăți.

Rațiunea practică – legislația morală – nu poate exista fără postularea ideii de libertate (rezultă că aceasta este un postulat necesar al rațiunii practice, la fel ca și celelalte idei iluministe nemurirea sufletului sau existența lui Dumnezeu). Legea morală și libertatea care o face posibilă ne-au îndreptățit să credem că există o lume suprasensibilă alături de cea sensibilă. Omul însuși aparține celor două entități fundamentale, viața sa empirică are loc în lumea fenomenală, în timp ce viața și activitatea sa morală se desfășoară în tărâmul inteligibil. Cele două categorii de manifestări ale omului creează o permanentă tensiune în ființa omului. Ca ființă sensibilă – deci naturale – suntem supuși înclinațiilor, pasiunilor, instinctelor, ne urmărim interesele, este natural și firesc să ne urmăm scopurile și acestea converg spre un principiu ce este considerat suprem: fericirea proprie. Ca ființe practice – raționale – acționăm sub imperiul vieții morale și tindem spre realizarea unei vieți în întregime, încadrată de virtuți, tindem spre perfecțiune morală. În timpul vieții nu putem renunța de a urma cele două tendințe ireductibile, cele două modalități ale existenței noastre. Atingerea perfecțiunii morale nu poate avea loc decât după ce dispare natura noastră empirică, după moarte. Este astfel absolut necesar ca sufletul să nu moară odată cu partea empirică a ființei noastre, este obligatoriu ca personalitatea noastră morală să continue după această viață pentru ca moralitatea să dobândească realitatea.

Abia astfel ne putem apropia de Binele suprem (concept afirmat în vechile sisteme etice a antichității) această apropiere este continuă, dar irealizabilă pe deplin. Nu avem nici o certitudine în acest sens.

Nu putem ști (aceeași înclinație agnosticistă a lui Kant) nici măcar dacă în eternitatea transempirică omul ar putea realiza sau atinge Binele suveran. Suntem astfel obligați să admitem ordinea existenței superioare, supranaturale, o ordine morală în care să se realizeze unificarea virtuții (moralității) cu fericirea (se reiterează astfel vechiul ideal elin al Binelui absolut). O asemenea unificare nu poate fi concepută decât prin postularea existenței unei ființe morale atotputernice și absolute, pe scurt Dumnezeu. Dumnezeu este garanția instaurării depline a

moralității. Asta nu înseamnă că morala are nevoie să recurgă la ideea unei ființe supreme pentru a lua cunoștință de datoriile pe care le are omul. Ea nu are nevoie de alte mobiluri decât de legea morală pentru a le împlini. Morala își este suficientă ei însăși. Deci deși morala nu are nevoie să fie fundamentată religios (care ar fi contrar caracterului pur al principiilor ei) ea duce totuși inevitabil la Ideea de Dumnezeu.

Atunci când Kant spune că „morala duce inevitabil la religie” aceasta nu înseamnă că se întemeiază pe ea, că pornește de la credință. El este chiar adversar al eticii fundamentate teologic. Concepția sa morală culminează totuși în Ideea de Dumnezeu, care-și are originea în credința apriorică a rațiunii practice. Așa cum spune N. Bagdasar, morala sa este o teologie morală și nu o morală teologică, pentru că fundamentează ideea de divinitate pe conștiința morală, în mod contrar eticilor teologice care prezentau precepte morale ca precepte divine. Religia își are fundamentul în morală nu morala în religie.

*

În *Metafizica moravurilor* (1797) se găsește a doua parte a doctrinei morale kantiene. Găsim în această lucrare morala kantiană expusă doctrinar, o doctrină asupra comportamentului moral având ca fundament judecățile sintetice a priori. În această lucrare destul de aridă se regăsește scopul investigațiilor sale critice, ea este veriga ultimă a întregului sistem kantian.

Prin conceptul „metafizică a moravurilor” Kant vrea să unifice teoria asupra virtuții cu cea asupra dreptului (morala cu legalitatea, dreptul cu politica) considerând că dreptul implică în conceptul său obligativitatea (supunerii față de o lege exterioară) pe care o are în comun cu virtutea (supunere față de legea morală interioară).

Dualitatea societății în care se intersectează dreptul și moralitatea reproduce în plan social dedublarea teoretică, speculativă fenomenal-noumenal a omului: ca ființă fenomenală omul se supune legii juridice, însă e sancționat de legislația morală subiectivată. *Metafizica moravurilor* se referă astfel la sistemul principiilor raționale care întrețin viața socială a indivizilor (oamenii au datoria – încă una în plus – de a cultiva și desăvârși metafizica care se manifestă și acționează conform unei legislații universale.

Întrebarea de la care pornește Kant este: au oare filosofia practică și etica (ca parte a sa) nevoie de principii metafizice pentru a putea dobândi valoarea unei științe (sistem de cunoștințe adevărate) ? El nu ezită prea mult să răspundă că metafizica are sarcina de a elabora și susține sistemul conceptual al moralei. Aceasta poate deveni o știință numai dacă conceptul de datorie dobândește „siguranță” și „claritate”.

Principiile morale trebuie să fie precise și să aibă o fundamentare rațională, potențialitatea metafizică funciară ființei umane, care nu ține de natura sensibilă ci

de cea rațională a acestuia. Ceea ce este rațional trebuie să fie moral (adică să satisfacă exigențele unor ființe capabile de libertate). Kant gândește conceptele dreptului și moralei raportându-le mereu una la alta prin dedublarea sensibil-inteligibil, fenomenal-noumenal. „*Introducere la teoria dreptului*”, prima parte a lucrării ține de alte preocupări teoretice și practice, reprezintă un punct de vedere referitor la configurarea relației moralei cu politica, sau cu dreptul.

Primul concept al *metafizicii moravurilor* este astfel *viața*. Aceasta se reduce teoretic (formal) la acțiuni conforme reprezentărilor proprii, produse de obiectele *dorinței*. A trăi înseamnă a dori, fie obiecte materiale fie acțiuni care să ne producă satisfacție. O dorință satisfăcută este însoțită de un sentiment de plăcere reprezentat fie ca o cauză (dorim obiectul conștient pentru că o plăcere ni l-a revelat), fie ca efect al dorinței (dorim obiectul pentru sine, iar plăcerea este urmarea sa necesară). Când obiectul este dorit pentru sine și pentru ce decurge din aceasta, plăcerea este practică și interesată, când doar reprezentarea obiectului ne induce plăcere, ea este contemplativă și dezinteresată –estetică.

Facultatea dorinței ordonează în jurul ei mai multe concepte, dintre acestea Kant se oprește asupra înclinației și interesului.

Înclinația este dorința raportată la conceptele determinate ale intelectului.

Interesul derivă din focalizarea și unirea plăcerii cu dorința, de fapt din selectarea intelectuală a plăcerii (pe baza unor criterii universale).

Facultatea dorinței activată de un stimul chiar anterior plăcerii favorizează o plăcere intelectuală și un interes rațional față de obiect. Dorința are capacitatea de a se autodetermina, de a acționa după bunul plac, când ea dobândește în plus și conștiința faptului că este o facultate ce acționează în vederea producerii obiectului ea poartă denumirea de *liber arbitru*. Întrucât temeiul determinant este gândit interior, în rațiunea subiectului, facultatea dorinței se va numi voință. În spatele bunului plac în general și al liberului arbitru se află întotdeauna *voința*.

Voința este rațiunea practică însăși care determină liberul arbitru, ea este atât sediul bunului plac, al dorinței inconștiente, îndreptate spre obiect, cât și al liberului arbitru (care poate fi determinat fie de rațiunea pură și atunci este liber necondiționat), fie de înclinații (și atunci este animalic). Liberul arbitru nu se poate sustrage impulsurilor sensibile, el poate fi pur în sine numai dacă rațiunea a ajuns prin exercițiu să purifice voința, eliberându-se de impulsurile sensibile. Libertatea liberului arbitru vine către imperativul care obligă și astfel conceptul de datorie devine unul etic.

Omul este conceput ca ființa care trebuie să poată ceea ce îi cere legea necondiționat să facă. Imperativul categoric este expresia generică, concretă a obligativității și enunță că o acțiune trebuie să fie conformă unei maxime care să aibă valoare de lege universală. Datoria este acțiunea față de care se manifestă obligativitatea, ea este obiectul obligativității. Îndeplinirea sau amânarea acțiunilor prescrise de imperativ sunt reprezentate ca datorii.

Acțiunile permise sunt cele care a căror manifestare nu îngrădește libertatea. Ele nu presupun mai mult decât lipsa de opoziție față de obligativitate, realizându-se printr-o datorie, de aceea sunt din punct de vedere moral neutre. Fapta, în schimb, este acțiunea obligatorie, rezultat al libertății liberului arbitru. Acțiunea însăși și efectul faptei pot fi atribuite agentului care acționează.

Persoana este subiectul în măsură să desfășoare acțiuni morale responsabile. Afirmarea ca personalitate morală este o dovadă a libertății ființei raționale, în stare să-și dea și să se supună legii morale. Responsabilitatea și-o afirmă persoana care produce o acțiune numită faptă. Gradul de responsabilitate se apreciază după mărimea obstacolelor de învins. Obstacolul moral al datoriei este invers proporțional cu obstacolul natural al sensibilității, cu cât obstacolul este mai mare, cu atât fapta bună e mai meritorie.

Virtutea este definită ca acel complex de dispoziții morale care se formează în om datorită unui adversar nedrept, căruia trebuie să-i opună rezistență. Fiind de datorie omului să se opună nedreptății, teoria datoriei apare în parte ca o teorie a virtuții, în care libertatea interioară este subordonată legilor.

Etica, teorie a virtuții, se ocupă cu identificarea scopului rațiunii pure, scop obiectiv necesar reprezentat ca o datorie pentru oameni. Scopul moral trebuie să fie dat *a priori*, pentru a nu putea fi corupt de forța înclinațiilor. Etica poate fi gândită astfel ca „un sistem al scopurilor rațiunii pure practice”. Scopul, care este în același timp o datorie, se numește datorie a virtuții. Obligarea implicată de conceptul de virtute – fermitatea voinței celui ce-și îndeplinește datorie – se face prin propria rațiune legislatoare. Obligativitatea, constrângerea – deși vin din interior – fac ca teoria virtuții să fie concepută pentru ființele a căror existență necesită constrângerea (pentru ființele sfinte, care nu încearcă să se sustragă datoriei, o teorie a datoriei ar fi inutilă).

Virtutea este moralitatea supremă a omului; ea este un ideal desemnat de înțelepciune, ce poate fi atins numai atunci când constrângerea s-a interiorizat, anulându-se. Prin conceptul de datorie Kant înțelege obligarea, constrângerea logică (exercitată de legea morală) a liberului arbitru către scopurile pe care și le poate formula ființa umană (depășire a naturalității animalice și ridicare către umanul moralizat).

Corectarea înclinațiilor naturale până la cultivarea voinței și intelectului duc la valoarea morală maximă, la „demnitatea de a fi fericit”. Fericirea este o demnitate umană și nu un summum existențial.

Datoria este stimulată de unele concepte preliminare, cum ar fi: sentimentul moral, conștiința, dragostea față de aproape și respectul față de sine. Acestea pregătesc doar condițiile subiective ale capacității de simțire în vederea îndeplinirii datoriei. Ele sunt predispoziții naturale către moralitate.

În privința îndeplinirii datoriei nu există posibilitatea de alegere. Ca și concept moral datoria se supune cunoașterii raționale, din concepte, unde o propoziție nu poate fi argumentată decât într-un singur fel.

Prima parte a teoriei virtuții, *Teoria etică elementară*, este consacrată enunțării exprese a „datoriilor perfecte pentru sine”. Prima datorie morală față de sine este autoconservarea naturii animale a omului (moartea fizică arbitrară este considerată condamabilă). Ca element al naturii, omul are aceeași importanță ca și celelalte animale. Ca persoană însă ele este subiectul rațiunii moral-practice și se manifestă în calitatea sa de *homo noumenon*, întrucât este un scop în sine. El posedă o demnitate, o valoare interioară absolută, prin care le poate constrânge pe toate ființele raționale să-l respecte. Umanitatea persoanei sale este obiectul respectului revendicat de la ceilalți. Această valoare interioară rezultă din acțiunea bună din punct de vedere moral, gândită și efectuată corect.

Una din primele datorii ale omului față de sine însuși este *cunoașterea de sine ca persoană morală*. Din punct de vedere obiectiv trebuie să se urmărească neîncetat propria perfecționare, apropierea de scopul moral.

O altă datorie a omului față de sine este *cultivarea facultăților spirituale, sufletești și fizice* ca mijloc în vederea oricărui scop posibil în vederea conformării cu scopul existenței sale.

Datoria *respectului față de celălalt* și de *iubire a aproapelui* sunt datorii de apropiere a scopurilor celuilalt, în scopul evitării situației de a-l reduce la simplu mijloc al scopurilor proprii.

Datoria față de Dumnezeu, ca datorie religioasă constă în „recunoașterea tuturor datoriilor noastre ca porunci divine”, aceasta înseamnă în fapt că față de propria noastră rațiune ne impunem o astfel de datorie, pe de o parte în intenție teoretică (pentru a ne explica finalitatea universului) și în intenție practică, ca „îmbold în raporturile noastre”. Această datorie este în ultimă instanță, o datorie a omului față de sine, a omului care a dobândit facultatea morală maximă. Întreținerea sentimentului religios este o datorie morală a omului față de sine.

Kant încearcă, de la nivelul propriei concepții etice la pertinenta întrebare: de ce ar fi oare necesare datoriile morale, alături de cele juridice, a căror respectare este necondiționată în societatea civilă? Deoarece au menirea de a arăta locul omului într-o lume alcătuită pentru a-l pune în valoare, pentru a evidenția umanitatea și însemnătatea unei vieți trăită mai presus de înclinația naturală a speciei. Pentru că virtutea nu este înnăscută, ci produsă prin conștientizarea superiorității sale față de înclinațiile potrivnice comportamentului moral.

Fiindcă nu este înnăscută virtutea se deprinde în timp, iar pentru că ea face obiectul învățării înseamnă că teoria sa este o doctrină. Având statutul de teorie științifică, ea trebuie să aibă o metodă, care să ordoneze componentele după o idee și să constituie un sistem structurat ierarhic, ceea ce de altfel Kant a și intenționat scriind *Critica rațiunii practice* și ulterior *Metafizica moravurilor*.

Începând cu secolul al XIX-lea viziunea tradițională asupra datoriei a lui Pufendorf a căzut în declin. Filosofii germani au început să-l urmeze pe Kant, cei britanici s-au lăsat seduși de susținerile utilitariste, care ofereau în orice caz, cel puțin, fundamentări diferite naturii obligației morale. Ultima tentativă de a resuscita teoria datoriei pe tărâmul eticii i-a aparținut lui *WILLIAM DAVID ROSS (1877-1971)*.

Ross a fost profesor la Merton College, ulterior la Oriel College, Oxford. În 1938 a fost înnoobilat. Și-a adus o contribuție importantă la studiul filosofiei antice, în particular a lui Aristotel. A publicat de asemenea o carte despre *Formele Platonice* (1951) și a editat la Oxford traducerea lui Aristotel, scriind o carte influentă și comentarii la diferite texte ale filosofului grec. El este totuși mai bine cunoscut pentru filosofia sa morală dezvoltată în două opere majore: *The Right and the Good* (1930) și *The Foundation of Ethics* (1939).

La fel ca și susținătorii teoriei datoriei din secolele 17-18, Ross argumentează că datoriile noastre sunt „parte din natura fundamentală a universului”. El plonjează astfel în câmpul deontologic al eticității. Acest filosof credea că atunci când refectăm asupra convingerilor noastre morale, acestea dezvăluie următorul set de datorii:

- *fidelitatea*: datoria de a ne ține promisiunile
- *reparația (engl. reparation)*: datoria de a compensa răul făcut celorlalți
- *recunoștința*: datoria de a mulțumi - nu doar verbal - celor care ne ajută
- *dreptatea*: datoria de recunoaște și respecta meritele și drepturile celorlalți
- *bunătatea (mărinimia)*: datoria de ne strădui să-i ajutăm pe ceilalți să-și îmbunătățească condițiile în care trăiesc
- *autoperfecționarea*: datoria de a ne cultiva virtuțile, aptitudinile și capacitățile
- *nonrăutatea (engl. nonmaleficence)*: datoria de a nu-i răni pe alții.

El le numește datorii *prima facie* (lat.- prima vedere) și consideră că aceste nu sunt absolute, așa cum credea, de exemplu, Kant. După cum se poate observa unele

dintre acestea sunt identice cu cele din teoria tradițională a datoriei (bunăvoința, autoperfecționarea). Ross lasă în afara listei datoriile față de Dumnezeu, cât și datoriile politice. Ținând seama de convingerile morale actuale, el încearcă să includă în listă principii care nu sunt datorii, dar care reprezintă standarde contemporane. Deși nu pretinde că ar fi oferit o listă completă sau definitivă filosoful crede că unele dintre acestea sunt evidente prin ele însele.

Concepția sa originală s-a evidențiat și impus prin încercarea de a rezolva problema conflictului dintre datoriile morale. Datoriile enumerate (numite *prima facie*, cum am văzut) ar putea fi eludate atunci când în situații conflictuale o datorie poate intra în opoziție cu alta. Aș putea fi pus, de exemplu în situația de a alege să mă salvez pe mine însumi de a la nu muri de foame, sau de sete, sau să salvez o altă persoană apropiată, aflată în aceeași dificultate. Ross susține că nu există o prioritatea evidentă de a alege între aceste datorii, pentru că nu avem nici o dovadă care ar fi mai stringentă, nu este deloc clar care este mai puternică. Pentru a alege între datoriile care intră astfel în conflict, ar trebui să consultăm propria interioritate și să decidem, de la caz la caz, fundamentându-ne decizia pe intuiții (ceea ce poate fi considerat un punct slab, criticabil, al susținerilor lui Ross).

Un alt exemplu: obligația de a respecta o întâlnire poate să cedeze în fața unei obligații de a rezolva o urgență. În acest caz *prima facie* ar fi fost corect ca întâlnirea să fie respectată, dar dintr-o perspectivă mai generală obligația cade, dacă de exemplu ești obligat să transporti o persoană accidentată sau aflată în dificultate. Astfel după o deliberare mai îndelungată, sub influența noilor impresii și a situației prezente, obligația inițială s-a dovedit iluzorie, chiar dacă agentul era încredințat că ambele datorii – intrate în conflict – sunt reale și la fel de imperative, ulterior el fiind obligat să renunțe la una dintre ele.

Nu dispunem nici de o listă de datorii definitive și nici de proceduri clare de a stabili prioritatea acestora). Nu ne putem baza decât pe intuiția morală nemijlocită, care ne spune care dintre posibilele datorii devine obligație morală într-o situație dată.

Unii autori au considerat, că întrucât un drept sau o obligație *prima facie* este un drept ale cărui cerințe trebuie câteodată să fie subordonate cerințelor ce izvorăsc din alte principii și valori, mai potrivită în acest caz ar fi denumirea datorii *pro tanto*, fiind vorba de o obligație care acționează numai în măsura în care se consideră un aspect sau altul al situației, suspendându-se în acest caz verdictul global.

Deși această teorie încearcă să dea un sens actelor noastre în anumite situații dificile sau chiar tragice, ea poate presupune că uneori este necesar să apelăm la consecințe. Am putea fi nevoiți să calculăm de exemplu, cât de mare este răul ce ar rezolva dacă am alege un act A, în comparație cu actul B, și să alegem pe baza acestui rezultat. Se ridică însă dificultatea – pentru o etică deontologică, fundamentată pe principiul datoriei și se vrea necontradictorie și consecventă acestui principiu - de a explica modul în care se ierarhizează datoriile, dacă nu se introduc în ecuație considerații suplimentare legate eventual de utilitate.

A fura hrană pentru a supraviețui nu este greșit, din punct de vedere moral, într-o situație extremă. Aceasta nu înseamnă că actual de a fura devine câteodată drept în sine. Furtul violează datoria *prima facie* de a fi drept (a recunoaște și respecta dreptul cuiva de a poseda bunuri). Dar furtul (sau minciuna vitală, spionajul) pot reprezenta câteodată răul mai mic. În felul acesta D. Ross ne ajută să soluționăm în anumite circumstanțe excepționale o alegere morală tragică prin justificarea răului mai mic.

DISTINCȚIA NORMATIVISM - DESCRIPTIVISM

Normativismul și descriptivismul reprezintă două răspunsuri fundamentale diferite la problema dacă este sau nu posibil să facem afirmații cu sens despre valorile morale. Când spunem că furtul este ceva rău, spunem oare ceva despre furtul însuși?

Descriptiviștii spun nu, normativiștii răspund, desigur, prin da. Primii pretind că noi putem descrie ceea ce oamenii fac, dar nu putem judeca (evalua) valoarea morală a unui comportament. Ultimii insistă asupra faptului că putem și suntem chiar obligați să clasificăm un comportament ca fiind corect sau greșit din punct de vedere moral. Dacă anumite acte pot fi, și chiar sunt apreciate ca fiind drepte iar altele incorecte rezultă că trebuie să existe anumite standarde conform cărora ele sunt evaluate. Asemenea standarde ar trebui să fie criteriile sau normele pentru a judeca actele în chestiune. Cei care cred că asemenea norme există sunt normativiști iar cei care le neagă existența sunt descriptiviști. Cei din urmă susțin că noi putem doar descrie ceea ce oamenii fac, dar că nu avem nici o bază pentru a putea spune că asemenea acte sunt bune sau rele. Actele noastre sunt diferite, dar ele nu sunt niciodată bune sau greșite din perspectivă morală. O primă ilustrare în etica descriptivistă este teoria hedonist egoistică a lui Th. Hobbes.

THOMAS HOBBS (1588–1679) ar fi vrut să-și petreacă viața într-o siguranță netulburată, oarecum în afara societății, pentru a putea reflecta asupra chestiunilor filosofice care-l preocupau profund. Cu toate acestea a trăit într-o epocă de mai frământări, într-o Anglie sfâșiată de un război civil care a culminat în 1649 cu execuția lui Carol I și cu perioada tulbure a protectoratului lui Oliver Cromwell. Hobbes a cunoscut bine o serie de oameni importanți și puternici ai vremii sale, cu toate acestea a ajuns să se temea că va fi ars pe rug pentru opiniile sale și în două rânduri a considerat că este mai potrivit să părăsească Anglia și să stea o vreme în Franța. În opera sa a căutat o temelie solidă pentru cunoaștere fiind influențat și inspirat de dezvoltarea științelor. Trăind vremuri controversate s-a hotărât să-și folosească întreaga capacitate pentru a găsi o cale rațională de rezolvare a problemelor guvernării, astfel încât este mai cunoscut pentru filosofia sa politică încorporată în lucrarea sa din 1651 *Leviathan sau materia, forma și puterea unui stat ecleziastic și civil* (trad. rom. 1951). Pornind de la concepția sa asupra politicii se poate contura și concepția sa etică.

În acest context se explică de ce Hobbes nu s-a putut sustrage influenței lui N. Machiavelli (1469-1527). Încercând să explice (în capitolul XIII al *Leviathanului*) cum

pot oamenii să conviețuiască cu succes în societate, Hobbes își imaginează la fel ca și autorul *Principelui*, ce ar fi făcut oamenii dacă nu ar fi existat ordinea socială, sau ce a fost înaintea instituirii acesteia. Într-o asemenea ipotetică condiție – considerată însă *naturală* – fiecare își va dori și va căuta să obțină tot ceea ce ar trebui să-i asigure bunăstarea proprie. Fiecare individ își va urma înclinația înnăscută spre autoapărare și autoafirmare.

Oamenii diferă prea puțin unul de altul ca puteri și iscusințe. Natura însăși și ființa umană nu sunt nici bune nici rele. Fiecare individ își exercită dreptul natural de a-și păstra propria viață și de a evita moartea. Susținerea: „fericirea acestei vieți constă în succesul continuu în îndeplinirea dorințelor proprii”, îndreptățește clasificarea acestei filosofii morale ca o formă a hedonismului egoist. Dar această fericire nu este niciodată o mulțumire liniștită, pentru că spune filosoful englez, „viața în sine este doar mișcare și nu se poate lipsi de dorință și nici de Frică, după cum nu se poate lipsi nici de Simțuri și Înțelepciune” (cap. VI). Starea noastră firească este de așa natură încât în timp ce ne îndreptăm către ceea ce dorim, ne ciocnim de alții care urmăresc același țel. Este o stare în care nu există nici proprietate, nici stăpânire, nici o distincție între *al meu* și *al tău*, în care fiecare stăpânește ce dobândește și atâta vreme cât poate să-l păstreze. Subiectul uman are în comun cu toți ceilalți subiecți tendința spre autoconservare și fericirea pământească. Dacă însă toți oamenii tind fără nici o limită spre asigurarea și optimizarea autoconservării lor, această concurență fără opreliști duce la o stare de pericol și de completă insecuritate, la un război al tuturor împotriva tuturor în care fiecare este dușmanul celuilalt, în care omul este lup pentru om (*homo homini lupus*).

Astfel se află în natura umană trei cauze principale de conflict: în primul rând, concurența, în al doilea rând, neîncrederea, în al treilea rând, dorința de glorie.

Prima face ca oamenii să fie dominați de câștig, a doua le dă siguranță și a treia este reputație. Primele se folosesc de forță pentru a se înstăpâni asupra altor bărbați, asupra femeilor, copiilor și vitelor acestora, celelalte, pentru a apăra toate acestea, și ultimele pentru fleacuri, precum un cuvânt, un surâs o părere diferită sau orice alt semn de desconsiderare care se îndreaptă fie direct spre ei, fie constă într-o critică adusă rudelor, prietenilor, profesiei sau numelui lor.”

Th. HOBBS - *Leviathan*

În starea originară viața este „solitară, săracă, mizeră, brutală și scurtă”. Oamenii sunt egali dar foarte vulnerabili. Ce i-ar putea oare proteja pe unii împotriva celorlalți? Chiar și cel mai puternic om ar putea fi doborât de un bolovan rostogolit de un copil... Într-o asemenea lume oricine ar trebui să doarmă alături de armele lui; supraviețuirea sa este cel mai corect lucru care derivă din necesitatea vieții. Într-o asemenea condiție nimic nu poate fi bun (drept, corect) sau rău (greșit, incorect). Este

totuși legitim ca toți să aibă în mod egal dreptul de a căuta plăcerea, în orice formă ar fi capabili să o facă.

Tributar unui materialism mecanicist, aproape inerent epocii în care a trăit, Hobbes concepe ființele umane ca pe niște sisteme mecanice, niște mașini în mișcare, supuse unui fatalism atotputernic. Natura omului nu este decât un mecanism condus de această lege psihologică și care nu ține seama de nimic altceva. Din acest motiv această etică nu este decât o teorie psihologică ce tinde să explicitizeze cauzele comportamentelor.

Binele este plăcerea, răul este durerea. Fiecare act pe care oricine l-ar putea face este automat cauzat de căutarea plăcerii și de evitarea durerii. Acesta este motivul pentru care nimeni nu ar putea face vreodată ceva „rău”. Tot la fel cum gravitația controlează mișcarea corpurilor fizice, legea psihologică a plăcerii-durerii controlează corpurile prin sistemul nervos. De aceea nu avem mai multă libertate decât o stâncă.

Am putea deci aprecia comportamentul uman și să spunem că anumite acte sunt rele iar altele dimpotrivă bune? Nu este răspunsul categoric al autorului *Leviathanului*. Putem doar să exprimăm semantic o conduită. Putem descrie verbal ceea ce oamenii fac, putem cataloga, circumscrie și clasifica diferențele dintre manifestările lor. Dar nu există nici o bază pentru a evalua acțiunile lor în termeni morali! Tot ceea ce omul întreprinde este fatalmente stabilit printr-o lege fundamentală care guvernează psihicul. Suntem programați chiar genetic să acționăm într-un anumit fel potrivit dialecticii plăcere-durere. Deși este previzibil ca un alienat mintal să-ți provoace un rău faptele sale nu sunt responsabile, la fel cum sunt faptele oricui altcuiva. Indivizii nu fac decât să-și urmeze înclinațiile și interesele, ei sunt condiționați să acționeze astfel și nu au nici o putere de a se sustrage acestei predeterminări. Nimic nu îndreptățește astfel apelul la responsabilitate în această schiță etică.

Cuvântul „trebuie” este lipsit de orice semnificație morală. Să spui „Nu trebuie să fac un anumit lucru!” nu poate niciodată să însemne „Nu trebuie să-mi caut propria plăcere”. Aceasta nu ar avea mai mult sens decât să-i spui unei stânci că nu trebuie să cadă. Dar dacă spun: „Nu trebuie să mănânc o bucată prea mare dintr-o prăjitură delicioasă, pentru că îmi va provoca crampe în stomac!”, aceasta este o folosire adecvată a lui „trebuie”, fără să fie însă vorba de vreo normă sau cerință morală. Nu este decât o exigență rațională, un „trebuie” intelectual. Înțeleg astfel să spun că aș fi mai inteligent, calculând cu mai multă chibzuință dacă bucată de prăjitură îmi va produce o diminuare a plăcerii sau o sporire a durerii. Dacă aș greși această eroare ar semnifica un fals intelectual și nu moral. Nici un individ, știind că un act i-ar aduce mai multă durere decât plăcere, nu l-ar putea alege vreodată. Psihicul, intelectul meu mă face să aleg acel trebuie care gândesc că îmi va aduce mai multă plăcere decât suferință. Aș putea greși, necunoscând ceva, dar nu pot fi rău exercitându-mi voința.

Mașina umană este aceea care caută să câștige plăcere și să evite durerea. Întrucât fiecare om poate experimenta doar propria plăcere și suferință, rezultă că toți

oamenii sunt egoiști. Egoismul etic include teoriile care pleacă de la ideea că oamenii, prin natura lor, pe baza alcătuirii lor psihice, acționează doar în interes propriu. Egoism nu înseamnă de altfel decât că oricine își urmărește cu necesitate psihologică doar propriul interes, că propriul interes este singurul care trebuie considerat bun. Bun înseamnă astfel propria mea plăcere, iar corect este ceea ce-mi sporește plăcerea sau îmi reduce durerea. Hobbes susține că natura ne dă fiecăruia dreptul de a face orice este necesar pentru a trăi și a ne afirma.

Ca urmare a acestor dezvoltări teoria sa poate fi clasificată egoism hedonist psihologic. După ce am văzut ce semnifică „egoism”, trebuie să mai spunem că „psihologic” se referă la faptul că orice act rezultă printr-un automatism, este produs de mecanismul psihic, astfel că alegerea și desfășurarea acțiunii nu țin de etică ci de psihologie. Această teorie este caracteristică primei părți, propedeutice a teoriei sale social-politice, el fiind în fapt preocupat să formuleze o teorie a statului în care justiția se va întemeia pe o moralitate artificială.

Dorința de apărare a vieții, atât de intensă în starea primară, este totodată o dorință de pace, întrucât rațiunea umană firească recunoaște că pacea este starea optimă pentru păstrarea vieții. Așadar ființa umană naturală este o ființă care dorește securitate și pace, chiar dacă e permanent angajată în conflicte. Hobbes găsește o cale de scăpare din această dilemă nefericită, o cale de a folosi pasiunile și rațiunea condiției naturale drept bază a unei structuri artificiale: *Commonwelth*-ul, Statul. Soluția constă în înlocuirea stării naturale cu starea de drept. Exact așa cum Dumnezeu a făcut lumea naturală, tot așa prin imitație omul trebuie să construiască Comunitatea artificială – *Leviathanul* – o ființă mândră, puternică însă muritoare, domnind suveran asupra pământului, dar fiind supusă legii divine. Acest stat-artefact bazându-se pe legile naturale descoperite cu ajutorul rațiunii, trebuie să apere viețile tuturor cetățenilor săi și să mențină pacea eternă.

Stării naturale îi urmează deci statul, starea de drept (*State of Law*, engl.). Ființele umane nu sunt, prin natura lor doar egoiste, ele sunt și istețe, înțelepte (*smart*, engl.). Fără a fi nevoiți să renunțe la drepturile lor naturale, oamenii acceptă ceea ce Hobbes numește legea naturală, pentru că este mai prudent și rațional, în același timp, să cauți pacea. Ei înțeleg că a trăi într-o stare de război permanent împotriva tuturor celorlalți, nu reprezintă cea mai potrivită situație pentru a obține plăcerea. Ei vor încheia o înțelegere, un contract și vor forma în consecință o societate în care fiecare va renunța la dreptul absolut de a face orice dorește, în favoarea unei puteri suverane: Statul. Acest contract va crea un sistem care va duce inevitabil la o diminuare a plăcerii tuturor. Suveranul (de preferință un monarh) va face legi care se vor aplica tuturor subiecților. A fura, a minți, a înșela, a ucide va fi de acum încolo ilegal (nu însă și imoral) și va atrage sancțiuni și pedepse.

Ce i-ar putea obliga oare pe indivizi să țină seama de aceste legi? Puterea suveranului de a exercita presiuni, sancțiuni asupra plăcerii și durerii. Anii grei de

închisoare, eventual cu șobolani plimbându-se pe pantofi, ar produce atâta suferință, încât este puțin probabil să-și dorească cineva așa ceva.

Dacă membrii societății își vor respecta reciproc viața, proprietatea și toate celelalte drepturi, aceasta se va întâmpla nu pentru că ar fi ceva imoral în a ucide și a fura, ci pentru că indivizii sunt destul de înțelepți să nu riște o sancțiune care le-ar produce multă durere dacă ar fi prinși. Astfel ei își vor putea lăsa armele acasă când vor savura plăcerea unei ieșiri la iarbă verde cu prietenii. Hobbes consideră că suntem cu toții (cu câteva nefericite excepții) capabili de a trăi având experiențe plăcute, de durată, obținând mai multă plăcere decât am fi putut obține în starea naturală. Rămânem însă iremediabil egoiști, legea însă va canaliza acest egoism pentru a aduce la ordine haosul previzibil al condiției naturale. Viața va deveni astfel mult mai puțin solitară, mizerabilă și brutală.

Moralitatea, dacă vrem să folosim un singur cuvânt pentru tot ce ea exprimă, înseamnă legalitate. Dacă nu există reguli sau legi exclusiv morale, dacă nu avem nici un reper pentru a clasifica astfel manifestările noastre, rezultă că un act nu poate fi considerat nici moral, nici imoral ci eventual amoral. Atunci când Hobbes apreciază că egoismul este trăsătura definitorie a unui om supus incurabil plăcerilor animalice, el este convins că acțiunile acestuia ar putea fi înfrânate și canalizate pe făgașul dezirabilității sociale doar prin forța inalienabilă a legii.

Criticii nu au întârziat să-i reproșeze perspectiva negativistă asupra naturii umane, prin care omul este privit ca un animal șiret. Dacă omul nu poate reprezenta mai mult decât atât ceea ce oamenii numesc moralitate reprezintă o țintă de neatins, ceea ce este imposibil de acceptat.

Argumente extrem de solide, furnizate de psihologia modernă, demontează această concepție, demonstrând că severitatea pedepselor (nici măcar pedeapsa capitală) nu reduce incidența criminalității. Aceste argumente converg spre concluzia că moralitatea trebuie să aibă cu necesitate altă sursă.

Treptat în etică și-a făcut loc ideea că investigarea moralității implică aprecierea conduitei oamenilor din punctul de vedere al aspectului lingvistic, iar teoriile etice nu vor putea să nu țină seama de componenta lingvistică a propriului discurs. Ca urmare în ultimul secol etica normativă s-a restrâns și a făcut loc dezvoltării domeniului metaeticii.

Să luăm pentru ilustrare judecățile:

„ Ion este un om bun”. (1)

„ Petru face ceea ce trebuie”. (2)

„ Ar trebui să dăruim pentru a fi generoși”. (3)

Când facem asemenea aprecieri folosim termenii cheie „bun”, „trebuie”, „corect”, „greșit”, „rău”. Întreaga filosofie britanică și americană a secolului XX consideră că dacă ne propunem să înțelegem până la capăt moralitatea trebuie să analizăm semnificațiile termenilor morali pe care-i folosim.

Uneori folosim limbajul pentru a descrie lucruri („tabla este neagră”), altă dată îl folosim pentru a determina sau împiedica o acțiune („nu te apleca în afară”). La fel stau lucrurile și cu afirmațiile sau declarațiile morale. Atunci când am formulat judecata (3) am încercat pe de o parte a) să descriem noțiunea de generozitate, pe de altă parte b) să întreprindem ceva care să stimuleze generozitatea. Semnificația descriptivă a afirmațiilor etice (a) este numită semnificație cognitivă. Atunci când spunem: „ Ar trebui să dăruim pentru a fi generoși”, noi descriem, apreciem generozitatea ca fiind un lucru bun. Am putea de asemenea să considerăm generozitatea drept un act care-i face pe oameni fericiți, sau care mărește cantitatea de plăcere din lume, sau pe care Dumnezeu o recomandă, sau care este în conformitate cu binele suprem sau cu adevărul absolut.

În toate aceste cazuri am pus noțiunea de generozitate în legătură cu câteva calități morale. Unele dintre acestea sunt naturale, în sensul că sunt părți ale lumii fizice (experiența umană a plăcerii sau fericirii), altele sunt non-naturale, spirituale. În fiecare caz însă am descris generozitatea punând-o în legătură cu anumite calități. Componenta determinantă a afirmațiilor etice mai este numită și semnificație noncognitivă. Judecățile etice sunt alcătuite dintr-o mixtură a celor două componente.

Când spunem ceva de genul „ Ar trebui să dăruim pentru a fi generoși”, urmărim să obținem două lucruri:

- 1) *încercăm să-i facem pe ceilalți să dăruiască ceva, acesta este un îndemn prin care cerem cuiva să doneze ceva; acest aspect al afirmației constituie elementul prescriptiv, în sensul că prescrie un anumit comportament specific.*

- 2) *ne exprimăm sentimentele personale referitoare la dăruire și generozitate; acesta constituie elementul emotiv, întrucât ne exprimăm emoțiile referitoare la un anumit comportament.*

Teoriile emotiviste contemporane consideră că enunțurile etice servesc la exprimarea stărilor emoționale sau afective și în nici un caz la asertarea de adevăruri sau falsuri. Dezvoltarea acestor teorii a fost pregătită de numeroși gânditori mai ales britanici. Astfel reprezentanții tradiției sentimentaliste britanice (Shaftesbury, Hutcheson, Hume) fundamentând etica pe sentimentele umane (simpatia) urmăreau delimitarea de concepțiile continentale care considerau că etica ar fi produsul rațiunii sau al revelației.

*De asemenea după ce G. Berkeley (1685-1753) a observat că o mare parte a limbajului are caracter nereprezentativ, teoriile proiectiviste susțineau că noi proiectăm asupra lumii modificări petrecute în propria noastră minte. Proiectivismul este asociat deseori cu concepția despre senzații, în special despre calitățile secundare tratate de autori precum Th. Hobbes (*De corpore*-1655) și Condillac (*Traité des sensations*-1754). Cel din urmă aprecia că senzațiile sunt strămutate din locul lor firesc pe care-l ocupă în minte atunci când concepem lumea ca fiind colorată sau zgomotoasă. Proiectivismul rezidă, în ultimă instanță la a susține că discursul despre valoarea sau frumusețea lucrurilor nu este decât o proiecție a atitudinilor pe care le avem față de acestea și a plăcerii pe care le oferă. Această poziție se apropie de expresivism, conform căruia funcția primară a enunțurilor etice este exprimarea atitudinilor, emoțiilor, a altor stări practice, ori emiterea de ordine sau îndemnuri la o acțiune.*

Emotivismul așa cum a fost formulat de A.J. AYER (1910-1989) are câteva anticipări teoretice. Prima formulare o întâlnim la suedezul A. Hagerström – *Despre adevărul propozițiilor morale* (1911). Acesta își dezvoltă ideile stăruind asupra conceptului de datorie morală. El afirmă că nu există gen comun pentru factualul pur și judecata normativă „ar trebui”. Ideea că ar exista un caracter determinant al unei acțiuni care ar face o judecată morală adevărată sau falsă nu este decât o iluzie. Judecățile morale nu se confirmă și nici nu se infirmă. Caracteristic acestora este să ia o formă declarativă, dar funcția lor reală nu servește la afirmarea unui lucru oarecare ca fiind adevărat, ci la exprimarea unei atitudini despre o acțiune sau despre o stare de fapte.

În prima sa formă emotivismul apare ca o teorie noncognitivistă, opusă concepției care enunță existența judecăților morale despre fapte morale ca și capacitatea acestor judecăți de a fi adevărate sau false. O asemenea presuposiție a fost adoptată și sub influența Cercului de la Viena (M. Schlick, B. Russell, L. Wittgenstein, C.G. Ogden, I.A. Richards).

Ayer și-a făcut studiile la Oxford. În 1932 încurajat de G. Ryle a-a deplasat la Viena unde a participat la întrunirile Cercului vienez. Ca urmare s-a convertit la pozitivismul logic devenind cel mai de seamă reprezentant britanic al acestei școli

filosofice. În timpul războiului a lucrat în serviciile secrete. După război a devenit profesor la Colegiul Universitar din Londra (filosofia minții și logică), iar din 1959 a început să predea la Noul Colegiu din Oxford. S-a căsătorit de patru ori (o dată chiar s-a recăsătorit) și a fost preocupat de încurajarea tinerilor filosofi. S-a considerat el însuși un continuator al empirismului britanic, a fost un scriitor prolific mai ales în domeniul epistemologiei, a scris numeroase studii despre Hume, Moore, Wittgenstein și despre pragmatistii americani.

Ca filosof a început să fie cunoscut datorită lucrării *Language, Truth and Logic* (1936), în care își va prezenta concepția ce se va impune ca una dintre cele mai influente versiuni ale descriptivismului în varianta noncognitivistă. În această lucrare găsim și afirmarea concepției sale metaetice.

Analiza sistemului eticii, așa cum a fost acesta elaborat de filosofii moraliști, deși departe de a forma un tot omogen, poate fi împărțit conform lui Ayer în patru clase principale:

- 1) propoziții care exprimă definiții ale termenilor etici sau ale judecăților despre legitimitatea sau posibilitatea anumitor definiții;
- 2) propoziții care descriu fenomenele experienței morale și cauzele lor;
- 3) exclamații despre virtutea morală;
- 4) veritabile judecăți etice.

Această diviziune, ignorată îndeobște de filosofia moralei, urmărește o delimitare precisă a domeniului metaeticii. Acesta este domeniul propriu zis al filosofiei morale de care autorul se preocupă, obiectul principal al acestuia fiind constituit din prima clasă de propoziții.

Al doilea tip trebuie atribuit psihosociologiei.

Al treilea reprezintă doar exclamații sau comandamente destinate să suscite lectorului o acțiune de un anumit tip, neapartenând niciunei ramuri a filosofiei sau științei.

Ultima clasă de propoziții nu sunt definiții, dar nici nu pot fi obiect al eticii.

Prin această clasificare Ayer a desființat obiectul tradițional al eticii prin plasarea a ceea ce era considerat ca limbaj al moralei, a propozițiilor care descriu fenomenele experienței morale și cauzele lor în sfera psihologiei sau sociologiei.

Înainte de a examina care acte sunt bune sau rele, filosoful englez sugerează că ar fi necesară o analiză prealabilă a semnificației acestor termeni. În proiectul său de analiză el nu a fost preocupat de găsirea unor definiții care să reducă termenii etici la unul sau doi fundamentali, ci de posibilitatea traducerii judecăților de valoare etice în judecăți de fapt empirice. El a vrut să înfrunte în acest fel subiectivismul clasic și mai ales utilitarismul care defineau corectitudinea acțiunilor și bunătatea scopurilor în termenii sentimentului de aprobare sau plăcere pentru acestea, fericire sau satisfacție cărora ele le fac loc. Subiectivismul și utilitarismul sunt respinse ca modalități de analiză a termenilor etici pentru că, așa cum pretinde Ayer, enunțurile care conțin

simboluri etice normative nu sunt echivalente cu enunțurile care exprimă propoziții psihologice sau empirice de orice alt fel.

Autorul consideră in-analizabile conceptele fundamentale ale eticii întrucât nu există nici un criteriu prin care să se poată verifica validitatea judecăților morale în care acestea se găsesc.

“Noi spunem că rațiunea pentru care judecățile morale sunt inanalizabile este că ele sunt pure pseudoconcepte. Prezența unui simbol etic într-o propoziție nu adaugă nimic la conținutul său factual”.

A.J. Ayer - Language, Truth and Logic

De exemplu dacă spun: *Ai acționat rău furând acei bani*, nu spun nimic mai mult decât dacă aș declara simplu: *Tu ai furat acei bani*. Adăugând că această acțiune este rea nu formulez nici o judecată asupra ei, doar îmi manifest dezaprobarea în legătură cu acest lucru. Filosoful acceptă echivalența între judecata etică pusă în discuție și enunțul *Ai furat acei bani*, spus pe un ton particular de oroare, dezaprobare sau scris cu adăugarea unor semne de exclamație, căci termenul *rău* din primul enunț ca și tonul sau semnele de exclamație din ultimul, nu adaugă nimic semnificației literale a frazei. El servește doar pentru a exprima sentimentele vorbitorului.

Generalizarea judecății etice particulare în forma *A fura bani este rău*, nu reprezintă un enunț cu conținut factual, nici nu exprimă, conform lui Ayer, o propoziție despre care s-ar putea spune că este adevărată sau falsă. Judecata respectivă nu spune nimic mai mult decât formularea *A fura bani*, unde forma și abundența semnelor de exclamare, ce ar putea fi atașate, arată că sentimentul exprimat este un gen de dezabrobare. O altă persoană poate fi în dezacord cu prima și să aibă alte sentimente asupra furtului, aceasta fără a pretinde că se contrazică, întrucât, potrivit lui Ayer, „*spunând că un anumit tip de acțiune este bună sau rea eu nu formulez o judecată factuală, nici măcar o judecată asupra propriei mele stări de spirit. Eu exprim simplu anumite sentimente morale. Nu are sens să întreb care dintre noi are dreptate, pentru că nici unul dintre noi nu exprimă o propoziție autentică*”. Ceea ce se spune despre rău este valabil pentru toate simbolurile normative etice indiferent de tipul de fraze cărora le aparțin. Singura funcție recunoscută a acestora este de a fi folosite pur emotiv, „*pentru a exprima sentimente ale subiectului cu privire la obiecte, dar nu pentru a enunța ceva referitor la conținutul lor*”.

În cadrul aceleiași funcții emotive termenii etici, pe lângă că exprimă sentimente, suscită trăiri și stimulează acțiunea. Filosoful ilustrează această susținere printr-o frază căreia prezența unui termen etic îi dă forma unui comandament: *Este datoră dumneavoastră să spuneți adevărul*. Această frază poate fi înlocuită cu comandamentul propriu-zis *Spuneți adevărul*. De asemenea *Trebuie să spuneți adevărul* implică ordinul *Spuneți adevărul*, în care tonul este mai puțin afectat, după

cum în fraza Este bine să spuneți adevărul comandamentul a devenit ceva mai mult decât o sugestie.

Distincția dintre expresia sentimentului și asertarea lui este menită să probeze funcția emotivă a simbolului etic. Această distincție se explică prin faptul că aserțiunea că se încearcă un anumit sentiment este însoțită adesea de expresia exteriorizată a acestui sentiment, aserțiunea devenind un factor în exprimarea sentimentului.

“Astfel eu gândesc simultan să exprim plictiseala și să spun că mă plictisesc, și în acest caz enunțul *eu mă plictisesc* este una din circumstanțele care-mi permite să spun că eu exprim sau manifest plictiseala. Dar eu pot să exprim plictiseala fără să spun efectiv că mă plictisesc. Eu pot s-o exprim prin tonul meu, prin gesturi, formulând o judecată a unor lucruri cu totul independente de ea, sau printr-o exclamație, sau fără a pronunța vreun cuvânt”.

A.J. Ayer - Language, Truth and Logic

Astfel aserțiunea unui sentiment implică expresia sentimentului, dar acesta din urmă nu implică pe prima. Ayer afirmă și se străduiește să demonstreze că funcția emotivă a termenilor etici face ca aceștia să posede valențe sporite în raport cu imperativele și poruncile. Analiza sa are meritul de a fi lărgit câmpul cercetărilor metaetici, de a fi inițiat explorarea universului psiho-afectiv și a implicațiilor acestuia asupra limbajului moralei.

XIV. UTILITARISMUL

Termenul utilitarism desemnează un reper filosofic care susține că judecățile prin care surprindem calitatea unui lucru de a fi bun vorbesc de fapt despre proprietatea acelui bun de a produce un bine. Binele este asimilat conceptului utilității, iar funcția judecăților morale este de a denunța gradul de utilitate al unui anumit lucru. Utilitarismul modern reiterează hedonismul cirenaic al lui Aristipp și într-o măsură chiar mai mare hedonismul ascetic epicureic, conform cărora “scopul vieții este plăcerea”. Punctul de vedere utilitarist s-a afirmat de la începuturile lumii moderne, mult mai devreme decât se consideră îndeobște, în Europa secolului al XIII-lea când au început să se reia, destul de timid încă tradițiile vii ale gândirii greco-latine. În ciuda simplității și ușurinței cu care poate fi expusă, sau poate tocmai de aceea, doctrina utilitaristă nu și-a găsit încă locul meritat în istoria gândirii moderne.

Orice doctrină utilitaristă se întemeiază pe afirmația că subiecții umani sunt dirijați de logica egoistă a calculului plăcerilor și suferinței, deci de interesele lor, neexistând alt fundament posibil pentru normele etice decât legea fericirii indivizilor și colectivităților. Atunci când definește fericirea Mill este în asentimentul anticilor: fericirea constă în plăcere sau în absența durerii, iar nefericirea în durere sau absența plăcerii, omul având un singur scop, acela de a obține plăcerea și de a evita suferința. Așadar, pentru utilitarism și adepții săi fericirea constă în evitarea suferinței și în satisfacerea plăcerilor. Suma acestor plăceri, indiferent de natura acestora, determină fericirea. Aceste considerații se originează în intuițiile simțului comun, utilitarismul depășește inconsistența acestuia integrându-le într-un sistem unitar gândire care tratează problemele morale în relație cu un ideal, fericirea, care este cel mai puțin obscur și cel mai atractiv dintre toate alternativele. Succesul acestei viziuni s-ar putea explica prin adecvarea ei la intuițiile bunului simț. (căutăm plăcerea și fugim de durere, pentru că suntem astfel constituiți, plăcerea este co-naturală...).

Dacă Aristotel și-a centrat teoria teleologică pe virtutea cetățeanului, locuitor al *polis*-ului, utilitariști vor muta accentul pe *binele general*. Ei au crezut că dacă acțiunile umane sunt în întregime motivate de plăcere sau de durere, această motivație poate reprezenta temeiul argumentului după care întrucât fericirea este singurul principiu final al acțiunii umane, promovarea fericirii este testul prin care trebuie judecată întreaga conduită umană. Interesul lor se va orienta spre maximizarea binelui pentru toți; starea generală de bine va fi gândită drept cea mai înaltă satisfacere posibilă a nevoilor cât mai multor oameni cu putință, ce depinde exclusiv de consecințele acțiunii. Ecuația utilitaristă:

$$\text{Binele} = \text{fericire} = \text{plăcere} = \text{utilitate}$$

obținută prin acțiunea omenească va reprezenta rațiunea necesară și suficientă a tuturor teoriilor utilitariste.

Utilitarismul a fost însă mai mult decât o simplă teorie etică (deși istoriile gândirii tind să o reducă doar la atât), este o concepție generală despre viață pe care se bazează o mare parte din planificarea socială și economică modernă, ce pornește de la presupuziția că fericirea poate fi măsurată în termeni economici.

[Studii recente converg spre ideea că sistemul etic al lui Bentham – Mill nu ar fi decât o formulare particulară, una din puținele, este adevărat, a unei problematice subiacente oricărei gândiri europene începând cu sfârșitul evului mediu. (Vezi Caillé – Critica rațiunii utilitare)]

JEREMY BENTHAM (1748-1832) s-a născut la Londra, a studiat dreptul (pentru care a arătat o serioasă neîncredere) la Oxford, principala sa preocupare fiind scrisul, a lăsat în urma lui peste 70000 de pagini în manuscris. În primele scrieri s-a străduit să demonstreze fundamentele șubrede ale dreptului. Pornind de la enunțurile vechilor hedoniști, J. Bentham a formulat varianta principală a filosofiei utilitariste: nu sunt drepte, inteligibile și dezirabile decât instituțiile care permit maximizarea utilității colective, producerea *celui mai mare bine pentru cel mai mare număr*. Pentru aceasta este considerat fondatorul utilitarismului.

Într-o mare parte a operei sale el a dezvoltat această doctrină, încercând să arate modul în care ea ar putea fi transformată într-un calcul al plăcerilor (*calcul al fericirii*) prin care ar putea fi evaluate consecințele acțiunilor și s-ar putea identifica cea mai justă politică. Pentru atingerea acestui scop el pune la punct o tehnică prin care se poate afla care act produce o preponderență mai mare a plăcerii față de durere pentru toți cei afectați de act. În vederea deciderii statutului moral al unei acțiuni încercăm să prezicem cu maximum de acuratețe posibil toate consecințele ei viitoare. Dintre acestea, cele care produc și plăcere (numite ulterior *utilități* de către utilitariști, care au fost mai ales economiști) și durere (numite *disutilități*), sau diminuează plăcerea sau durerea sunt direct relevante.

Bentham a inventat o tehnică de determinare a cantității de plăcere/durere a acțiunilor pe care a numit-o *felicific calculus*. Fericirea sau scopul acțiunii umane trebuia măsurată prin unitățile de plăcere ierarhizate în funcție de mai multe criterii:

- 1) *Intensitatea*. Este evident că anumite acte produc mai multă plăcere decât altele; adesea această diferență este dată de intensitatea plăcerii sau durerii. Suntem obligați astfel să alegem actele care provoacă o intensitate a plăcerii mai mare.
- 2) *Durata*. Unele plăceri durează mai mult, acestea sunt cele care trebuie preferate.
- 3) *Siguranța*. Unele alegeri au o garanție mai mare că vor aduce plăcerea promisă, în timp ce altele sunt mai riscante, din acest punct de vedere, preferabile sunt întotdeauna cele care au o probabilitate mai mare de a se produce.

- 4) *Apropierea (propinquity)*. Sunt preferabile actele ce vor produce o plăcere cât mai curând față de cele care promit o plăcere mai îndepărtată.
- 5) *Fecunditatea* (capacitatea pentru o producție abundentă). Sunt de preferat actele care au capacitatea de a aduce un câștig mai însemnat, o cantitate de fericire/plăcere mai mare.
- 6) *Puritatea*. Trebuie să se țină seama de puritatea actelor, în timp ce unele acte sunt în întregime plăcute, altele atrag un amestec al plăcerii cu durerea.
- 7) *Întinderea*. Anumite opțiuni produc plăcere unuia sau câtorva, în timp ce altele pot aduce plăcere pentru un număr mai mare, chiar mai puțin intensă; alegerea este preferabilă dacă de ea beneficiază mai multe persoane, întrucât se multiplică cu cât sunt mai mulți cei ce o resimt.

Viața ne provoacă cu o teribilă complexitate de posibilități, s-ar putea chiar să nu avem abilitatea de a găsi soluția optimă. Utilitarismul susține că se poate depăși această dificultate. Soluția constă într-o extindere a raționalității instrumentale în domeniul acțiunii și manifestării morale. Pentru fiecare acțiune trebuie să se determine și să se compare suma plăcerii cu suma durerii, ajungându-se la un coeficient al actului. După evaluarea tuturor acțiunilor potențial concurente, se impune datoria de a le iniția pe cele care atrag cea mai mare plăcere și minimul de suferință. Totalitatea unităților de plăcere ar trebui să constituie un cadru obiectiv în care să putem măsura valoarea comparativă a diferitelor înălțări de acțiuni. Utilitarismul era destinat astfel de inițiatorul lui să ofere o bază coerentă și rațională pentru politica socială și juridică.

În istoria gândirii utilitarismul este cunoscut ca filosofia lui J. Bentham dezvoltată de principalul său discipol anglo-saxon J. S. Mill și prelungită până azi de filosofi mai puțin importanți. *JOHN STUART MILL (1806-1873)* este cel mai influent filosof britanic din secolul al XIX-lea, el fiind considerat cel mai important susținător al empirismului și viziunii politice liberale asupra societății și culturii. Este de asemenea cel mai remarcabil din întregul grup de filosofi care au enunțat și dezvoltat doctrina utilitarismului. Țelul său a fost dezvoltarea unei perspective pozitive asupra universului și asupra omului în acesta, care să contribuie la progresul cunoașterii, libertății individuale și bunăstării. Concepția sa se originează în empirismul clasic britanic și în utilitarismul lui Bentham. Le-a dat însă acestora o adâncime mai mare, iar formulările sale au fost suficient de articulate pentru a alimenta o influență continuă.

Mill s-a născut în suburbia londoneză Pentoville. A beneficiat de o educație severă și serioasă (la 10 ani, când a început să studieze logica, vorbea deja curent latina și greaca veche). A luat cunoștință, de foarte timpuriu, de operele lui David Ricardo și J. Bentham. La 20 de ani a fost afectat de o gravă depresie nervoasă. După ce a depășit-

o a început să-l intereseze opera lui Thomas Carlyle (unul din criticii vehemenți ai lui Bentham) și a lui Auguste Comte. În 1830 a cunoscut-o pe Harriet Taylor cu care s-a înșurat în 1850, la doi ani după moartea primului ei soț, și care l-a ajutat în multe dintre proiectele lui (inclusiv în finalizarea eseului *Despre libertate* – 1859. Mill a murit în Franța, la Avignon.

Filosofia lui Mill și-a avut punctul de plecare în opera lui J. Bentham care a răspândit primul principiu utilitarismului – ideea *fericirii maxime a unui număr maxim de oameni* – ca principiu moral. Acesta a fost cunoscut sub denumirea de principiu utilității. Bentham și tatăl lui J.S. Mill, James Mill au fost inițiatorii mișcării ce promova întemeierea mijloacelor practice, juridice și politice pentru realizarea lui. Termenul utilitarism, folosit inițial pentru a desemna ideile înnoitoare ale lui Bentham, a ajuns să se utilizeze ulterior doar pentru a desemna teoria etică a lui Mill, pe care acesta a formulat-o și dezvoltat-o în lucrarea *Utilitarismul*, apărută în 1861 în *Frazer Magazine*, iar în 1863 în volum.

În această lucrare Mill a dezvoltat principiu utilității transformându-l într-o doctrină despre modul în care am putea duce o viață virtuoasă. El a dat o formulare devenită clasică a acestui principiu.

“Concepția care acceptă ca fundament al moralei Utilitatea sau Principiul Celei Mai Mari Fericiri, susține că acțiunile sunt corecte (*right*) în măsura în care tind să promoveze fericirea și sunt incorecte (*wrong*) în măsura în care tind să producă inversul fericirii. Prin fericire se înțelege plăcerea și absența durerii; prin nefericire durerea și privarea de plăcere”.

J.S. Mill - *Utilitarismul*

Filosoful subliniază că acest principiu nu este susceptibil de dovezi raționale, deși „pot apărea considerații menite să determine intelectul... și acesta este echivalentul dovezilor”. Fericirea este dezirabilă, dovada constând în faptul că oamenii o doresc; binele fiecărui individ este o fericire, în consecință, fericirea generală reprezintă binele tuturor persoanelor luate laolaltă. Acest argument, construit pe fundamente psihologice, va constitui ulterior ținta multor critici. Pentru a respinge criticile care deja asediau utilitarismul lui Bentham, care reducea toate aspectele fericirii la prezența plăcerii sau durerii, Mill va admite existența unor diferențe calitative între diferitele tipuri de plăcere.

În primul capitol - *Aprecieri generale* – Mill observă că teoriile asupra moralei se dezvoltă în două direcții: intuitivă și inductivă. Ambele afirmă existența unui singur principiu normativ, ele diferă însă prin modalitatea în care consideră că putem cunoaște acest principiu: *intuitiv* (fără a recurge la experiență), sau *inductiv* (bazându-ne pe observație și experiență). Kant este reprezentantul cel mai de seamă al direcției intuitive, în timp ce Mill își propune să reprezinte și să apere perspectiva inductivă, considerând că pentru a determina moralitatea unei acțiuni este necesar să calculăm și

să comparăm consecințele sale bune sau rele. Autorul consideră că sarcina sa este de a demonstra inductiv existența celui mai înalt principiu moral. Cei ce apelează la intuiții morale greșesc pentru că se bazează în fapt pe sentimente de aprobare sau respingere. Acestea pot intra ușor în conflict și vom avea nevoie de un standard pentru a decide care dintre aceste trăiri sunt corecte. Intuiția nu poate suplini această dificultate. Există filosofi care consideră, la fel ca și Kant, că există criterii obiective ce ne permit să depășim conflictele de acest gen. Ei își susțin intuițiile apelând la o ordine morală ce ar fi consubstanțială realității (lumii), un asemenea tip de esență morală ține de sfera noumenală sau transcendentală. Afirmarea unei asemenea instanțe nu este însă suficientă sau convingătoare. Chiar și atunci când apelează la justificări de genul „Dumnezeu a spus așa”, acești filosofi apelează în fapt la propriile sentimente. Ceea ce ne apare drept autoritate morală dată nu este în fapt o autoritate superioară, transcendentă. Intuițiile morale relevă scopuri superioare acelor care derivă din natura noastră lumească (plăcerea și interesul propriu). Mill recunoaște că trăirile morale intră adesea în conflict cu înclinațiile sau interesele personale. Ele nu sunt însă contrare plăcerii, ele derivă din extensiunea a ceea ce este plăcut. Chiar și lucrurile diferite dar contrare pot fi plăcute.

Plăcerea și durerea sunt principalii factori ai motivației umane. Alte lucruri sunt cerute, cel puțin la început, ca mijloace de a ajunge la plăcere și de a evita durerea. Însă printr-un mecanism asociativ, lucrurile care sunt cerute ca mijloace vor fi asociate ca cu țelurile pentru care erau mijloace. Acestea vor ajunge să fie cerute ele însele ca țeluri în sine, ca părți ale plăcerii. Varietatea țelurilor pe care persoanele și le propune sunt comandate moral de intuiții și devin părți ale plăcerii care pot intra în conflict cu alte țeluri care sunt și ele părți ale plăcerii. Apelul la intuiție nu rezolvă adevărata problemă a filosofiei morale, exprimată de Mill prin întrebarea: *cum să rezolvăm conflictul dintre trăirile morale și înclinațiile proprii sau dintre țelurile morale spre care tindem?*

În al doilea capitol – *Ce este utilitarismul?* – Mill dă o formulare precisă celui mai înalt principiu și încearcă să răspundă unor posibile contestări. Aici este formulat celebrul și nu mai puțin contestatul principiu al utilității. (vezi mai sus)

Prin fericire el înțelege plăcere, atât intelectuală cât și senzuală; deținem însă, în același timp, și un simț al demnității care ne îndeamnă să preferăm plăcerile intelectuale celor senzuale. Principiul utilității implică o luare în considerare doar a consecințelor și nu a motivelor sau trăsăturilor de caracter ale agentului. Se respinge în acest fel teoria clasică a virtuții, principiul utilității devine instrumentul care se generează principii morale secundare (*să nu furi!*) și care promovează fericirea generală.

Majoritatea acțiunilor noastre ar putea fi judecate în acord cu aceste principii secundare. Am putea apela astfel direct la principiul utilității însuși, doar când ni s-ar înfățișa o dilemă morală, având la bază conflictul dintre două principii secundare.

Principiul moral al carității îmi cere să-mi hrănesc vecinul înfometat; principiul autoconservării îmi dictează să mă hrănesc pe mine însumi. Dacă nu am destulă hrană pentru amândoi, aș putea determina dacă fericirea generală va fi mai bine urmărită dacă l-aș hrăni pe vecin sau dacă m-aș hrăni pe mine.

Faptul că toate țelurile sunt plăcere sau părți ale plăcerii se impune ca un fapt psihologic. „A dori ceva care să nu aibă legătură cu ideea de plăcere, susține Mill, este o imposibilitate fizică și metafizică”. Aceasta implică acceptarea consecinței că plăcerea este finalitatea moralității. Maximizarea plăcerii sau fericirii este astfel țelul moral prin excelență. Totuși această doctrină nu se reduce, în concepția filosofului englez, la un hedonism crud deoarece:

1. Ținta nu este plăcerea crudă, senzuală, mai curând bunăstarea consistă în satisfacerea dorinței, iar plăcerea relevantă este plăcerea care vine din această satisfacere.
2. Anumite experiențe sunt calitativ mai bune decât altele iar în determinarea liniei de acțiune optime acest aspect contează cel mai mult. Plăcerile preferabile nu sunt cele care duc la o sumă mai mare de plăceri elementare, ele sunt calitativ diferite, aceste diferențe țin de natura chimică a proceselor psihice. Printre țelurile calitativ superioare se disting țelurile morale.
3. S-ar putea foarte bine să fii mulțumit chiar cu o viață plină de insatisfacții, întrucât fiecare are propria balanță a fericirii. În acest sens afirmă Mill: „mai bine Socrate nesatisfăcut decât un porc mulțumit”. Porcul poate fi satisfăcut, dar viața lui Socrate, chiar cu nemulțumirile sale este preferabilă. Plăcerile animalice nu pot în nici un fel satisface viziunea unei ființe umane cu privire la fericire.

În capitolul al treilea – *Ultima Sancțiune a Principiului Utilității* – Mill analizează motivațiile noastre de a respecta și urma standardul utilitarist al moralității. Dacă în mod obișnuit suntem motivați să nu ucidem, sau să nu furăm, acestea fiind acte specifice, este mai puțin clar ce ne motivează să promovăm noțiunea difuză a fericirii generale (*general happiness*). Autorul identifică două clase de motivații (sancțiuni) care favorizează fericirea colectivă. Prima este reprezentată de motivațiile externe care se originează în speranța noastră de a fi plăcuți și teama de insatisfacție, de a nu fi plăcuți de Dumnezeu sau de ceilalți oameni. A doua constă într-o motivație internă a agentului însuși, în simțul datoriei. Acesta consistă dintr-un conglomerat de mai multe simțăminte, dezvoltate pe parcursul vieții (simpatia, religiozitatea, amintirile și nostalgia copilăriei, valoarea proprie). Acest simțământ (emoție subiectivă ce se dezvoltă prin experiență) își extrage forța din experiența

durerii resimțită când acționăm împotriva remușcării. Oamenii au un simț instinctiv al unității care orientează dezvoltarea datoriei spre fericire.

În capitolul al 4-lea – *Despre ce fel de demonstrație este susceptibil principiul utilității* – Mill prezintă proba sa inductivă a principiului utilității. Singura cale de a dovedi că fericirea generală este dezirabilă este de a arăta că oamenii actuali o doresc. Dovada sa indirectă este următoarea:

„ *Dacă X este singurul lucru dorit, atunci X este singurul lucru care trebuie dorit; fericirea este singurul lucru dorit, deci fericirea este singurul lucru care trebuie dorit.*”

Mill arată că premisa a 2-a este cea mai controversată și încearcă să prevină eventualele critici. Astfel s-ar putea contra-argumenta că există și alte lucruri pe care le-ar putea dori cineva, alături de fericire, cum ar fi, de exemplu, virtutea. Autorul răspunde că orice dorim devine o parte a fericirii. Fericirea este un fenomen complex și compus din mai multe părți, incluzând virtutea, dragostea de bani, puterea și faima.

Capitolul al 5-lea – *Legătura dintre Justiție și Utilitate* – a fost scris inițial ca un eseu separat, dar a fost ulterior încorporat în această lucrare. Criticii utilitarismului au considerat că moralitatea nu s-a baza pe consecințele acțiunilor, ci pe conceptul fundamental și universal de Justiție sau Dreptate (*Justice*). Mill recunoaște în această respingere cel mai puternic atac la adresa doctrinei pe care o reprezintă, conceptul de dreptate devine astfel testul cheie al utilitarismului. Dacă nu s-ar putea explica conceptul dreptății în termenii de utilitate el ar deveni argumentul de forță al non-consecinționismului.

Mill ripostează prin două contra-argumente:

- 1) Toate elementele morale ale noțiunii de dreptate depind de o utilitate socială. Noțiunea de dreptate conține două elemente esențiale: *pedeapsa* și noțiunea de *drept violat*. Pedeapsa derivă din combinația răzbunării cu simpatia socială. Răzbunarea singură nu are componente morale, în timp ce simpatia socială este același lucru cu utilitatea socială. Noțiunea dreptului violat derivă de asemenea din utilitate, dreptul fiind pretenția pe care o avem față de societate de a ne proteja, singura rațiune pentru care societatea ne-ar putea apăra fiind utilitatea socială. Din acestea Mill concluzionează că ambele elemente ale dreptății se bazează sau se identifică cu utilitatea.
- 2) Dacă fundamentul dreptății ar fi un conținut non-consecinționist atunci ea nu ar fi atât de ambiguă pe cât este.

Examinând noțiunea de dreptate descoperim dispute legate de teoria pedepsei, distribuția justă a veniturilor, corectitudinea impunerilor fiscale... Aceste dispute pot fi rezolvate doar apelând la utilitate. Dreptatea este cu adevărat un concept originar, dar rezultă cu claritate, în concepția lui Mill, că ea se bazează pe utilitate.

Utilitariștii clasici (Bentham, Mill, Sidgwick) vor susține varianta *calculatorie*, așa-numitul *utilitarism tare* sau al *actului*: consecințele unei acțiuni, adică utilitatea ei pentru toți cei afectați de ea, decid dacă este vorba de o faptă bună (moralmente justă) sau rea. Aceasta perspectivă presupune ca acțiunile să fie cântărite una câte una, evaluând consecințele așteptate pentru fiecare. Una din principalele obiecții anti-utilitariste reclama tocmai timpul prea lung cerut, până când calculul este complet, s-ar putea ca oportunitatea acțiunii să fi trecut. Reprezentanții contemporani vor promova *utilitarismul regulii*: acțiunile singulare nu mai sunt verificate, în ceea ce privește calitatea lor de a fi bune, prin raportare la principiul utilității, ci prin regula pe care o urmează și despre care este stabilit că promovează binele. Pentru a lămurii acest lucru John J.C. Smart ia ca exemplu arta navigației: la fel cum marinarii se folosesc de datele din *Anuarul nautic* pentru a-și conduce în mod optim vasul, în acest fel fiind scutiți de calcule sofisticate care consumă timp, tot așa un agent care acționează după standardele utilitariste recurge, pentru a acționa bine la norme și reguli generale, a căror utilitate a fost dovedită prin raportare la principiul utilității, scurtând astfel în favoarea sa un proces lung și complicat de determinare a utilității. Cel ce acționează conform unei reguli, a cărei respectare de către toți aduce fiecăruia un maxim de bine, acela acționează moral. Smart apreciază că varianta clasică a utilitarismului, este una *extremistă* și pledează pentru un *utilitarism moderat*, conform căruia utilitatea unei acțiuni nu este determinată pe baza consecințelor ei, ci prin aceea că ea poate fi înțeleasă ca un caz al unei reguli, a cărei utilitate maximă este general recunoscută. Conform acestui model al utilitarismului moderat, nu mai este posibil, ca în cazul utilitarismului extrem, să fie încălcată o regulă într-un caz particular, dacă această acțiune ar avea rezultate mai bune decât una care respectă regula, în consecință trebuie să urmăm regula chiar dacă într-un caz particular poate rezulta un folos foarte mic sau chiar nici unul.

Deși la sfârșitul secolului al XIX-lea argumentele în favoarea utilitarismului păreau irezistibile această filosofie s-a prelungit în operele unor gânditori anglo-saxoni puțin cunoscuți și nu foarte agreeți pe continent (H. Sidgwick, P. Nowell-Smith, J.O. Urmson, ș.a.). Presupozițiile și susținerile sale au fost însă permanent contrabalansate prin critici și respingeri, unele având un ecou mai puternic decât pozițiile criticate.

Primul autor de referință care a supus utilitarismul unei critici devastatoare a fost G.E. Moore creatorul meta-eticii. Critica filosofului englez constă în evidențierea *erorii naturaliste* de care se fac vinovate toate filosofile care l-au precedat (cu excepția lui Platon), vina tuturor constând în încercarea de a conferi un conținut – natural – noțiunii de bine. Eroarea naturalistă constă în convingerea că binele poate fi identificat cu un anumit set de caracteristici empirice. El va considera că “binele” și “răul” desemnează calitățile deosebite de un anumit tip, care nu ne sunt date în experiențele obișnuite ale simțurilor, precum culorile sau gusturile. Binele este ca urmare o calitate simplă (ce se comportă din punct de vedere logic asemenea galbenului, de exemplu) și non-naturală, adică prezența ei nu poate fi stabilită empiric. Moore supune unor teste

diferite definiții ale binelui, formulate pe parcursul evoluției eticii. Pornind de la definiția utilitară, formulată de Bentham, el pune întrebarea: “produce un lucru bun (*right*) cea mai mare fericire posibilă?” El urmărește să demonstreze că oricare ar fi înțelesul ce ar putea fi dat cuvântului *right* acesta nu poate da seama de înțelesurile de care are nevoie utilitarismul contemporan. Cuvântul *right* (corect, bun) înseamnă “ce asigură cea mai mare fericire a celor mai mulți”. Se ajunge astfel la întrebarea: este oare *corect* ceea ce asigură cea mai mare fericire a celor mai mulți? Esența utilitarismului se exprimă, concluzionează Moore, printr-o tautologie inacceptabilă.

Unul dintre criticii cei mai cunoscuți ai utilitarismului, el însuși utilitarist în tinerețe, este John Rawls. Principiul utilității este nedrept, în măsura în care oferă maximizarea utilității medii ca fiind binele pur și simplu, fără a se ține seama de problematica apărută prin faptul că în determinarea utilității medii deosebirile adeseori considerabile dintre cei situați mai bine sau mai rău sunt nivelate, astfel încât o maximizare a utilității le revine adeseori doar celor care sunt oricum bine situați. Pentru a elimina această nedreptate Rawls încearcă să lege principiul teleologic al utilității, raportat la acțiune, de principiul deontologic, raportat la voință, astfel încât dreptatea să aibă întâietate față de bine (echivalat cu utilitatea). El dezvoltă în acest sens o abordare contractualistă, imaginând o situație perfect ipotetică, în care un ansamblu de persoane trebuie să aleagă principiile de repartizare a bunurilor fundamentale pe care ei doresc să le adopte pentru o societate viitoare. Aceste persoane vor ignora poziția lor în societatea viitoare (*vălul ignoranței*). Ei nu pot deci să vrea să favorizeze pe cineva: prin această ipoteză ei vor opta deci pentru organizarea cea mai bună pentru toți, adică pentru soluția care va fi cea mai avantajoasă la nivel global, și care nu va sacrifica nici o categorie socială. Desfășurând critica asupra utilitarismului de pe o poziție deontologică, Rawls propune o configurație socială care să facă dezirabile/acceptabile doar acțiunile care sunt în acord cu principiile dreptății, indiferent cât de mare ar fi utilitatea atinsă prin ele. El crede că este esențial să se evite apariția unor inegalități ca urmare a aplicării principiului utilității...

Un alt critic înverșunat Bernard Williams, respinge teza utilitaristă după care concepțiile morale se referă esențialmente la bunăstarea și fericirea umană. Diferența trasată între fericirea aristoteliciană (intelectuală, mundană, practică) și cea „de dincolo” din etica protestantă (eternă, deasupra oricărei dorințe, fiind rezultatul împăcării omului cu Dumnezeu în lumea de apoi), îl va conduce pe Williams la concluzia că „moralele cu dimensiune transcendentă au o libertate logică mai mare [...] decât moralele care nu au o asemenea dimensiune”.(B. Williams,1993, 84) Ceea ce demonstrează că nu fericirea constituie nucleul moralității, „apelul la transcendent dezvăluie faptul că morala poate fi întemeiată pe supunere, speranță, încredere, sau chiar disperare, valori ce nu pot fi raportate nicidecum la un ideal central de fericire”. (B. Williams,1993, 86) Atât în varianta sa calculatorie, cât și în cea normativă utilitarismul suferă de o consistență intrinsecă: o lume ce ar satisface aspirațiile

utilitariste ar fi complet lipsită de o doctrină morală atotcuprinzătoare. Utilitarismul se exclude astfel pe sine din filosofia morală.

Principiul de bază al utilitarismului este maximizarea utilității, definite în termeni de plăcere și durere. Durerile și plăcerile sunt mentale, subiective, sunt „stări”, ceea ce l-a determinat pe Robert Nozick să pună următoarea întrebare: să presupunem că sunteți conectat la o „mașină a experienței”, bransată direct la creierul dvs. și programată să vă furnizeze de-a lungul vieții plăceri intense și variate. Cei mai mulți oameni nu vor acest lucru; din ce cauză oare? Faptul că o asemenea mașină nu are nici o atracție sugerează că utilitatea nu ar trebui raportată la stări subiective, ci mai degrabă la ceea ce obiectiv produce satisfacție. În condițiile în care oamenii au o mulțime de lucruri de satisfăcut, ar trebui să existe o măsură comună a satisfacerii. Dacă un asemenea etalon nu există calculatorismul utilitar nu poate fi susținut.

Deși parcursul urmat de filosofia utilitaristă a fost permanent obstrucționat de critici necruțătoare, aceste contrabalansări nu au avut efecte prea însemnate asupra răspândirii și generalizării utilitarismului în practică. Ce a determinat oare transformarea utilitarismului în sistem dominant de explicare și de legitimare a lumii? Cum se explică faptul că imaginarul utilitarist s-a extins la nivel general în aproape toate sferele vieții și practicii? Cu atât mai mult cu cât presupuziunile utilitarismului teoretic nu au putut face față atacurilor susținute... Rațiunea nu poate oare întemeia/justifica ceea ce practica validează? Utilitarismul vine în întâmpinarea întuițiilor morale ale omului obișnuit, pe care le adună într-un sistem argumentativ, accesibil, chiar simplist...Însă pornind de la această condiționare sesizată deja de cirenaici, până la generalizarea sa a fost nevoie de mult mai mult

Patru factori, apăruiți în momente diferite, sunt invocați pentru a explica apariția și mai apoi triumful utilitarismului: Reforma, apariția științei moderne, nașterea pieței generalizate și emanciparea claselor mijlocii.

După cum se știe Max Weber a stabilit în mod convingător rolul Reformei în adoptarea comportamentului economic rațional/capitalist. Capitalismul s-a afirmat prin îmbrățișarea unei noi etici economice, bazată pe unificarea eticii seculare cu doctrinele protestante (mai ales noua doctrină a predestinării). Reforma a deschis câmpul legitimării religioase a capitalismului valorizând activitatea în sânul lumii. Prin doctrina predestinării și alte doctrine conexe s-a încurajat viața activă, munca. Utilitatea muncii a început să fie judecată după rezultatele bune obținute, care la rândul lor reprezintă semne ale grației divine. Analiza doctrinelor teologice și a scrierilor teologice protestante pune în evidență faptul că acestea conțin în mod intrinsec ideile încurajării planificării și urmării permanente a interesului și câștigului economic. Rămâne totuși, destul de greu de înțeles, de ce trebuie căutat semnul indubitabil al alegerii în perfecționarea calculului economic și în regula abstenenței și a economisirii. Bani simbolul neechivoc al avuției în capitalism, reprezintă din punct de vedere teologic excrementele (sau ochiul) diavolului adică tocmai bunul, dintre toate cel mai puțin dezirabil al lumii. Se deschide oare astfel

calea valorizării acțiunii mundane doar cu prețul deprecierei sale radicale? (Caillé, 2000, 71)

Utilitarismul generalizat a devenit în schimb o variantă detranscendentalizată, seculară și hedonistă a imaginarului. Hedonismul - ingredient de bază al imaginarului utilitarist, slăvește tocmai plăcerea liniștită a bunurilor pământești, exact în contrast cu spiritul ascetic lutheran sau calvinist. Este oare hedonismul utilitar de același tip cu cel al anticilor? Dacă ultimul îndeamnă mai degrabă (cel puțin în varianta mult mai rafinată a lui Epicur) la autolimitare, cel contemporan pare a se subsuma principiului “din ce în ce mai mult”. Reforma reprezintă varianta religioasă a utilitarismului, în timp ce utilitarismul generalizat a reprezentat tocmai continuarea reformei pe căi intelectuale și imagine laicizate, care se vor ramifica până la urmă în toată Europa.

Dumnezeul transcendentalizat de Luther, trebuia înlocuit de un substitut laic, găsit în rațiune iar spiritul capitalismului va fi de acum înainte științific. Paradigma utilitaristă s-a constitui prin adoptarea modelului științelor naturii, mai precis a mecanicismului, la mare vogă la acea vreme. Dorința de pozitivitate a științelor socio-umane are la bază două postulate, ce vor fi absorbite în teorema de bază a utilitarismului:

- nimic în natură nu poate fi explicat decât prin cauze imanente, care decurg din natura lucrurilor
- știința, dacă vrea să existe, trebuie să se bazeze doar pe măsurabil și pe calculabil.

Științele sociale au crezut că au descoperit cauza immanentă, măsurabilă și ultimă a acțiunii umane: interesul – utilitatea – echivalent feritabil al forței din mecanică. Pornind de la această descoperire ele vor dubla de acum calculabilitatea, ele vor calcula calculele subiecților. (Caillé!!! 74)

Dezvoltarea reală a sistemului centrat pe economia de piață reprezintă o condiție indispensabilă a măririi puterii utilitarismului. Economia politică a descoperit interesul economic deoarece în practică se dezvoltă un sistem de acțiune întemeiat strict pe interesul material. Acest factor nu ar fi avut nici un efect dacă pe scena socială nu s-ar fi afirmat, pentru prima oară în istorie, clasele de mijloc. Utilitarismul a fost adoptat drept ideologie (în accepție marxistă) de către proprietarii mijlocii, comercianți și micii industriași. Datorită lor se va impune ideea că prezumția de umanitate o pot dobândi doar cei care muncesc, poți să-și revendici legitim umanitatea, și toate drepturile ce decurg din acest statut, doar dacă te dovedești util prin munca ta devii om.

Acțiunea convergentă a acestor patru factori a favorizat apariția și extinderea utilitarismului, pe fundalul extinderii democratizării în direcția egalizării condițiilor și a reducerii dominației. Încet însă sigur utilitarismul și-a extins puterea pretutindeni (ex. în arhitectură, în numele progresului a fost identificat frumosul cu utilul, construindu-se peisaje urbane utilitare pentru muncitori utilitari). Cu toate acestea nu se poate spune că lumea a devenit în întregime utilitaristă, ea este astfel la fel cum

de ex. Europa medievală era creștină, adică prin coexistența cu alte credințe și practici...A apărut chiar o variantă în oglindă: *utilitarismul negativ*... (înlocuirea principiului maximizării fericirii cu cel al minimizării suferinței- David Pearce) se vorbește de utilitarism *indirect, restrictiv*, multiplicarea propriilor forme poate însemna ivirea germenilor unei noi paradigme, despre care nu trebuie în nici un caz să gândim că ar fi cu necesitate antiutilitaristă. Conștientizarea situației în care ne aflăm nu presupune obligativitatea plasării pe poziții antiutilitariste, utilitarismul nu este decât o maladie benignă și în nici un caz o contraofensivă nu este necesară, de altfel în cele mai multe cazuri este imposibil de distins întrucât se reproduce apelând la tipare extra-utilitare. Utilitarismul se revendică drept o aplicație a principiului central al democrației (legitimarea puterii nu poate fi impusă autoritar sau prin forță), prin care subiecți liberi aleg utilitatea drept normă și rațiune a acțiunii lor. Orice criticism anti-utilitarist poate părea susceptibil de intenții antidemocratice și antiraționaliste.

Utilitarismul a apărut ca un efort de a răspunde la întrebarea practică (care este și a lui Kant) „ce trebuie omul să facă”. Răspunsul „trebuie să acționeze astfel încât să obțină cele mai bune consecințe”, mai este încă considerat un răspuns bun, nu însă singurul! Utilitarismul neagă până și existența dezinteresului, altruismul însuși trebuie explicat ca fiind rezultat al unui calcul egoist, este oare acesta mai prezent în lumea noastră?

Depinde de capacitatea noastră de a formula alternative convingătoare la această susținere și de a le da curs prin acțiunile noastre, dacă puterea utilitarismului va crește sau se va diminua, până când îi va lua locul un tărâm, despre care nu putem spune mai nimic.

Critici frecvente aduse utilitarismului

- nu oferă suport suficient pentru drepturile individuale
- este imposibil de aplicat, fericirea nu poate fi cuantificată sau măsurată, nu poate fi comparată cu suferința
- este impracticabil, nu putem calcula toate efectele pentru toți indivizii
- insuficiența scopului, există posibilitatea ca dorințele, scopurile unor indivizi diferiți să intre în conflict (este îndreptățit cel care își dorește mai mult, să primească mai mult, doar prin simplul fapt că-și dorește acest lucru ?)

BIBLIOGRAFIE:

J. STUART MILL, *Utilitarismul*, Editura Alternative, București, 1998.

