

Lect. dr. IONEL CIOARĂ

ETICĂ I-II

- note de curs -

Programul de studii:
FILOSOFIE, Anul II
UO-SSU-F-03-03; UO-SSU-F-04-03

I. HEDONISMUL ETIC

Problema morală nu se înscrie astăzi în problematica propriu zisă a filosofiei, ci a unei discipline legată prin tradiție de filosofie – etica – care tinde să devină autonomă. În trecut însă situația era cu totul alta. Deoarece scopul conduitei umane – obiectul moralei – nu a putut și nu ar putea să fie determinat decât în acord cu o concepție teoretică generală asupra lumii, morala a început prin a fi în strânsă dependență de tradițiile filosofice.

Deja în perioada clasică a filosofiei grecești, ceea ce îi interesa pe gânditori, era nu atât problema teoretică generală a explicării existenței, cât mai ales problema practică a scopului comportamentului. Deci nu doar că morala a fost în strânsă legătură cu filosofia, ci a imprimat chiar concepțiilor filosofice un anumit caracter special. Socrate, de exemplu, a deturnat filosofia spre problematica umanului, iar Platon a plasat Ideea de Bine în chiar centrul filosofiei sale. Astfel s-au constituit filozofiile sau doctrinele morale, primele sisteme etice ale culturii occidentale.

Hedonismul a fost inițiat de *ARISTIPP* (~435-350 î.Hr.), întemeietorul *școlii socratice* de la Cirena (nordul Africii), din care mai fac parte Arete – fiica lui Aristipp, Ethiops, Hegesias, Theodor, Anniceris. Putem considera această doctrină drept prima filosofie morală propriu-zisă europeană, întrucât preocupările anterioare în acest domeniu nu au luat forma unei concepții generale care să cuprindă și o teorie asupra moralei, abia acum însă filosofia a ajuns în dezvoltarea ei firească la consecințe de ordin moral.

Originea acestei doctrine este de găsit atât în concepția socratică, după care scopul vieții constă în căutarea fericirii, cât și în scepticismul sofistic. Știm cu siguranță că Aristipp i-a frecventat o vreme pe sofști, iar aceste întâlniri nu vor rămâne fără urmări asupra susținerilor sale. El a preluat de la Socrate primatul ideii de bine, însă o va înțelege în manieră pur senzualistă. Ca urmare a acestor influențe el a ajuns să susțină că plăcerea ca formă prezentă a fericirii este binele suprem pe care trebuie să-l căutăm în viață, că scopul vieții este plăcerea.

Primul reprezentant al școlii nu era interesat de cercetarea teoretică, pe care o găsea lipsită de vreun folos, cu excepția acelei părți care ne poate învăța ce e bun pentru noi și ce ne poate vătăma. Morala reprezintă singura disciplină care merita să fie studiată, altele (dialectica sau fizica) fiind doar instrumente subordonate eticii, ele nu sunt decât speculații care nu pot contribui cu nimic pentru a face viața mai fericită. Singurele considerații teoretice, de care s-a interesat, au fost anumite preocupări gnoseologice care serveau drept fundament concepției sale etice, respectiv teoria protagoreică care neagă posibilitatea adevărului, identificându-l cu reacțiile subiectivității individuale. Nici sufletul nu e o substanță, ci un ansamblu de senzații. Se poate admite doar certitudinea

impresiilor senzoriale, lumea nu e nimic mai mult decât un conținut al conștiinței. Nu putem fi siguri nici măcar dacă senzațiile trăite de alți oameni sunt identice cu ale noastre. Cunoașterea poate avea ca obiect doar propria noastră conștiință trăită, aceasta fiind și singura regulă de acțiune, care nu poate da greș niciodată, la fel cum nici senzațiile nu ne pot înșela. Putem cunoaște deci doar propriile senzații care prin natura lor sunt subiective, relative și individuale. Singurele cunoștințe posibile sunt cele pe care le căpătăm prin simțuri, fără ca ele să ne arate ce sunt lucrurile în realitate, ci numai stările interioare proprii.

VII. Aceia, deci, care au primit învățătura lui Aristipp și au fost cunoscuți sub numele de cirenaici susțineau părerile următoare: există două stări, au stabilit ei, plăcerea și durerea; cea dintâi e o mișcare domoală, a doua, - una aspră. [87] o plăcere nu se deosebește de altă plăcere, nici nu există o plăcere mai plăcută decât alta. Tuturor viețuitoarelor le este plăcută prima stare, iar cealaltă le este respingătoare. Totuși, plăcerea trupească, care este scopul, (...), nu este plăcerea în repaus, care urmează după îndepărtarea durerii și este ca o eliberare din tulburare, pe care o acceptă Epicur și o arată drept scop. De asemenea, ei susțin că există o deosebire între „scop” și „fericire”. Scopul este plăcerea particulară, în timp ce fericirea este suma totală a tuturor plăcerilor particulare, în care sînt cuprinse atît plăcerile trecute, cît și cele viitoare.

[88] Plăcerea particulară o dorim pentru ea însăși, în timp ce fericirea este dorită nu pentru ea, ci pentru plăcerile particulare. Dovada că plăcerea este scopul se vede din faptul că din tinerețe sîntem atrași de ea, iar după ce am dobîndit-o nu mai căutăm altceva și nu ne ferim de nimic mai mult ca de opusul ei durerea . Plăcerea este bună chiar cînd provine din faptele cele mai necuviincioase... Căci chiar dacă este nelalocul ei conduita, totuși plăcerea care-i urmează este de dorit în ea însăși și este bună. [89] Suprimarea durerii, după cum a spus Epicur, nu li se pare deloc că-i plăcere, după cum absența plăcerii nu-i durere. Într-adevăr, susțin ei, atît plăcerea cît și durerea consistă în mișcare, în timp ce absența plăcerii, ca și absența durerii nu este mișcare, deoarece lipsa de durere este asemenea cu starea unui om care doarme. [90] Lipsa plăcerii și lipsa durerii, ei le numeau stări intermediare. Totuși ei susțin că plăcerile trupești sunt mult superioare celor sufletești și că durerile corpului sunt mai rele decît cele ale sufletului. De aceea infractorilor li se aplică pedepse corporale. Căci ei afirmau că durerea este mai grea, iar plăcerea mai naturală, și de aceea dădeau mai multă însemnătate corpului decît sufletului...

DIOGENE LAERTIOS – *Despre viețile și doctrinele filosofilor*

Plăcerea sau durerea care însoțesc senzațiile noastre sunt singurele lucruri de care putem fi siguri că le cunoaștem cu adevărat, acestea fiind cunoscute direct în chiar interiorul ființei noastre în care se produc. Dacă există o lume în afara conștiinței noastre e ca și cum nu ar exista, singura regulă după care se impune să ne organizăm viața morală nu poate fi decât aceea de a ne orienta spre senzațiile plăcute și să evităm durerea.

Plăcerea exprimă un fenomen natural, în timp ce durerea este un fenomen ce se produce în corpul nostru împotriva naturii. În înclinarea noastră spre plăcere noi nu facem decât să ne supunem naturii. Cirenaicii mai susțineau că renunțarea la

plăcerile prezente în schimbul unora viitoare este o greșeală, că în viață nu trebuie să urmărim o singură plăcere, ci realizarea unui maxim de plăceri. Dacă orice plăcere, fără deosebire, este un bine, nu toate plăcerile au valoare egală, unele sunt mici, altele mari, unele lungi, altele mai scurte. Preferabile însă sunt cele de care suntem pentru moment mai siguri.

Rămânând totuși un continuator al lui Socrate, în cele din urmă Aristipp trasează și o limită relativismului sofistic: nu plăcerea trebuie să ne stăpânească pe noi, ci invers, el vorbește de necesitatea păstrării libertății depline. Pentru realizarea acesteia ar trebui să fim stăpâni nu doar pe noi înșine și pe plăceri, ci și pe împrejurările în care trăim. Înțeleptul – idealul eticii cirenaice – nu se va lăsa la voia întâmplărilor independente de voința lui, ci va căuta să le producă așa cum gândește. Concentrat în prezent înțeleptul va culege plăcerea când și cum îi va conveni, de-a lungul unei vieți pe care o va trăi conform cu natura. Binele suprem, așa cum l-au înțeles cirenaicii constă în libertatea interioară, în liniștea sufletească, în îndrăzneala gândirii.

EPICUR (342-271 î.Hr.) a dat un alt înțeles cuvântului plăcere, precum și o altă justificare de ordin teoretic idealului moral care-i stă la temelie. Întrebarea referitoare la geneza lumii, a stat încă de la vârsta de 14 ani, la baza interesului său pentru problemele filosofiei. Epicur s-a născut la Samos, la vârsta de 18 ani a plecat la Atena, unde l-a auzit pe Xenocrate, discipol al lui Platon, fără a fi atras însă de idealismul metafizic al acestuia. Interesat de gândirea filosofică a contemporanilor săi, va reveni la maturitate în Atena, unde va înființa o școală – *Grădina* – ce a ajuns celebră deja din timpul vieții sale, și care dedicându-se cercetării adevărului și adoptării unei ținute morale pe măsură, a devenit una dintre cele mai remarcabile mărturii ale înțelepciunii antice. Viața dusă de epicurieni era una sobră, desprinsă de legăturile de familie, dedicată doar cunoașterii și prieteniei. Discipolii locuiau împreună cu Maestrul, fiecare contribuia voluntar la cheltuielile vieții în comun. Regimul alimentar era auster, un pahar cu vin, sau doar cu apă și pâine uscată, erau de ajuns pentru a îndeplini scopul vieții care este plăcerea, căci aceasta consistă, în concepția acestor filosofi, doar în absența durerii.

Epicur, în ciuda sănătății șubrede, a fost unul dintre scriitorii cei mai fecunzi, după unii autori antici ar fi scris în jur de 300 de lucrări. Datorită lui D. Laertios, care i-a consacrat în întregime ultima Carte - a X a, din lucrarea sa *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, s-au conservat patru *scrisori*, dintre care cele mai importante sunt adresate lui Herodotos, Pythocles și lui Menoiceus, în care este cuprins un rezumat al *Tratatului despre natură*.

Plăcerea este și pentru Epicur binele suprem. „*Scuip asupra moralității*, scrie el fără echivoc, *și asupra vanelor admirații care i se acordă, când ea nu produce nici o plăcere*”. Forma verbală a afirmațiilor sale pare în aparență contradictorie, pare a voi să satisfacă atât pofta de plăcerea brutală a desfrânaților (motiv pentru care filosoful a suferit din timpul vieții numeroase injurii și calomnii) cât și idealul ascetic al unei morale întemeiate pe doctrina renunțării. Dacă unii detractori au

considerat-o o morală bună pentru porci, alți adversari au apreciat-o drept o morală nu a plăcerii propriu-zise, ci una a renunțării la plăcere.

Cum a putut oare, întemeietorul Grădinii, să extragă din premisa că plăcerea este binele cel mai înalt, consecințele unei etici cvasi-ascetice?

[124] ...Obişnuieşte-te să crezi că moartea nu are nici o legătură cu noi, căci orice bine și orice rău se află în senzație, iar moartea este privația de senzație; de aceea, o justă înțelegere a faptului că moartea nu are nici o legătură cu noi face să fie plăcută ideea că viața are un sfârșit. Aceasta se face dând vieții nu un timp nelimitat, ci suprimând năzuința către nemurire. [128] Cunoașterea sigură a acestor lucruri știe să raporteze orice preferință și aversiune la asigurarea sănătății trupului și a liniștii spiritului, deoarece aceasta este scopul unei vieți fericite. Într-adevăr, scopul tuturor acțiunilor noastre este să fim eliberați de suferință și frică și, după ce am atins acest țel, furtuna sufletului e potolită, iar ființa respectivă n-are nevoie să umble după ceea ce-i lipsește, nici să caute altceva prin care să fie împlinită fericirea sufletului și a corpului. Căci atunci avem nevoie de plăcere când din absența ei simțim durere. Dar atunci când nu simțim durere nu mai simțim nevoia plăcerii. De aceea noi numim plăcerea începutul și țelul unei vieți fericite. [131] Atunci când spunem că plăcerea este scopul vieții, nu înțelegem plăcerile vicioșilor sau plăcerile ce constau din desfătări senzuale, cum socotesc unii, sau din neștiință, nepricepere sau din înțelegere greșită, ci prin plăcere înțelegem absența suferinței din corp și a tulburării din suflet. [132] Nu succesiunea neîntreruptă de chefuri și orgii, nu dragostea senzuală cu băieți și femei, nu desfătarea cu un pește sau cu alte delicatase ale unei mese îmbelșugate fac o viață plăcută, ci judecata sobră, căutarea motivelor fiecărei alegeri și respingeri, ca și alungarea acelor păreri prin care cele mai mari tulburări pun stăpânire asupra sufletului. Dintre toate acestea, primul și cel mai bun este înțelepciunea. De aceea înțelepciunea este un lucru mai de preț chiar decât filosofia; din ea izvorăsc toate celelalte virtuți, [temperanța, justiția, prudența, prietenia, curajul... N.N.] căci ea ne învață că nu putem duce o viață plăcută dacă nu-i și o viață înțeleaptă, cumsecade și dreaptă; și nici să ducem o viață înțeleaptă, cumsecade și dreaptă, care să nu fie și o viață plăcută, deoarece virtuțile merg mână în mână cu viața plăcută, iar viața plăcută nu poate fi despărțită de virtuți.

EPICUR – *Scrisoare către Menoiceus*

La baza construcției întregii filosofii morale epicureice stă o concepție ontologică. Influențat decisiv de Democrit, întemeietorul doctrinei, credea că în Univers nu există decât materie alcătuită din particule indivizibile, deosebite ca formă și identice ca substanță, numite atomi. Existența independentă de corp a sufletului nu poate fi tăgăduită, și de asemenea nici sufletul nu trebuie conceput ca fiind de altă natură decât materia din care sunt alcătuite corpurile fizice. Deosebirea singulară dintre suflet și corpuri constă în faptul că atomii din care este alcătuit sufletul sunt mai subtili decât aceia din care sunt alcătuite corpurile fizice, mai grosolani și immobili. Una din consecințele punctului de pornire atomist a fost în mod firesc susținerea că ne-existând în natură decât corpuri materiale, singura cale de cunoaștere a acestora sunt simțurile.

Astfel, întrucât nu există realități imateriale, pentru viața noastră intelectuală, și nici pentru cunoașterea noastră, rezultă că nu există nici plăceri imateriale sau sufletești. Acestea din urmă nu pot fi decât tot plăceri corporale, sub forma specială pe care le-o dau, de pildă prevederea sau amintirea. Urmarea de inspirație sceptică, în planul eticii epicureice, a fost că trebuie să ne conformăm viața noastră naturii, renunțând la ceea ce depășește nevoile inevitabile ale vieții. Pentru că potrivit naturii lor toate ființele vii caută plăcerea și evitarea suferinței, trebuie și noi, să ne impunem ca normă de conduită în viață, căutarea plăcerii și înlăturarea durerii. Să ne reamintim că întrucât în natură nu există decât corpuri materiale, nici plăcerile nu pot fi altfel decât tot materiale, adică ale corpului.

Dacă însă natura plăcerilor este identică, în raport cu nevoile noastre ele nu au aceeași valoare. Epicur descoperă în interiorul ființei omenești 3 categorii de dorințe:

- *plăceri care nu sunt nici naturale nici necesare* (ex. onorurile, gloria , bogăția...)
- *plăceri naturale dar ne-necesare* (ex. dorințele care privesc satisfacerea rafinate ale nevoilor naturale de viață și adăpost, prin ospete costisitoare sau în locuințe somptuoase; acestea corespund unor nevoi reale, naturale, dar forma pe care o ia satisfacerea lor nu este impusă de cerințele naturii)
- *plăceri naturale și necesare* (ex. dorința de a mânca în raport cu foamea, sau de a bea în raport cu setea)

Dintre toate acestea, pentru a ne conforma naturii și pentru a fi fericiți, nu trebuie să căutăm a le satisface decât pe cele din urmă. Doar acestea ne dau adevărata plăcere și ne apropie fericirea. Pe de o parte, nici nu putem să le rezistăm fără a ne produce suferință, pe de alta ele pot fi satisfăcute cu cea mai mare ușurință. Cu puțină pâine și puțină apă, care sunt la îndemâna oricui, putem să ne păstrăm fericirea neatinsă. Rezultă de aici că pentru Epicur fericirea nu consta atât în numărul mare al plăcerilor, cât în absența suferințelor. Nu trebuie decât să urmăm îndemnul maximei: *mulțumește-te cu puțin!* Adeptul doctrinei va găsi suprema fericire în cele mai modeste condiții de viață, singurele care pot să-i asigure fericirea sub forma unei liniști sufletești (*ataraxia* gr. - „absența tulburărilor”).

Specificul doctrinei poate fi clarificat, plecând de la înțelesul cuvântului *plăcere* (*hedone* gr.): „*faptul de a nu suferi în corpul său și de a nu fi tulburat în sufletul său*”. Această primă condiție a fericirii pare a face din epicureism o doctrină a renunțării la plăcere decât a cultivării ei. Această consecință ascetică se origina în teoria speculativă a unității plăcerii. Condiția esențială în realizarea fericirii – liniștea sufletească - nu a fost aleasă în mod întâmplător. Mijlocul ei de realizare era după Epicur înlăturarea oricărui motiv de tulburare sufletească (cum sunt superstițiile sau teama de moarte). Plăcerea nu avea însă doar acest înțeles negativ. Ea mai avea și înțelesul de echilibru corporal, fiind socotită ca rezultând

din armonia funcțiilor organismului. Întrucât condiția fundamentală a acestui echilibru era alimentația, rezultă că și sursa plăcerilor se află tot în ea. În acest context ar trebui să înțelegem susținerea: „ *stomacul este principiul și rădăcina oricărui bine*”. Într-o lume lipsită de ordine și de consistență, corpul reprezintă pentru noi singurul element de stabilitate. Adevărata înțelepciune constă în a păstra un contact permanent cu el. În suflet, în schimb, se află sursa relelor noastre. Pentru corp el este ca o cutie de rezonanță. În timp ce corpul este ancorat în prezent, sufletul smulgându-se din contingent este sediul regretelor în privința trecutului și a temerilor față de viitor; aceasta nu este decât sursa temerilor care ne asaltează și pe care filosofia trebuie să-și propună să le anihileze. Epicureismul poate fi înțeles cel mai bine drept o filosofie a intercorporalității, drept un empirism *sui generis*. Modul fizicist de a privi lumea este cel mai aproape de adevăr. Gândind astfel suntem dintr-o dată liberi, dacă peste tot în lume sunt doar corpuri, de destramă toate prejudecățile, ficțiunile, iluziile, renumele, idolii... Vechea doctrină nu-și propune reducerea noastră la propriul organism, care rămâne forma de viață a sufletului. Față de corp, acesta din urmă reprezintă o scădere, dacă nu reușește decât să ne elibereze de împăcarea animală, dar un câștig dacă amplifică bunăstarea trupească până la un nivel pe care corpul singur nu l-ar putea atinge. Chiar dacă plăcerea rămâne fizică prin însăși natura ei, corpul nu deține mijloace pentru a-și păstra plăcerea. Sufletul o poate face însă datorită capacității sale de a se mișca în timp, trebuie totuși să rămână concentrat doar asupra trecutului, dacă se va îndrepta spre viitor (ireal) nu va întâlni decât neantul. Sufletului îi stă în putință, dacă își concentrează toate gândurile asupra unei satisfacții corporale anterioare să o readucă în actualitate. Spre amurgul vieții omul nu se va mai crampona de existența pe care urmează să o piardă, și va fi în măsură să-și reamintească momentele fericite pentru care viața a meritat să fie trăită.

La fel ca celelalte doctrine greco-latine antice, și această etică pare destinată doar celor dispuși să facă din filosofie o artă de a trăi. Filosofia ne va învăța că viitorul nu înseamnă nimic, iar moartea nici atât, propoziția „*sunt mort*” se anulează prin însăși contradicția dintre termenii săi. Atâta vreme cât eu exist, nu există moartea, când ea va exista, nu voi mai fi eu. Moartea nu poate fi niciodată moartea mea, iar o moarte cu care nu am nimic de a face, nu mă poate face să sufăr.

Pe de altă parte, pentru a duce o viață plăcută este nevoie de înțelepciunea practică, atinsă cu ajutorul filosofiei. Viața plăcută constă în preponderența plăcerilor *katastematice* (date de prietenie, pace, contemplare estetică), ce pot fi prelungite la infinit, asupra plăcerilor *kinestematice* (senzoriale, trecătoare). Primele pot varia, însă nu pot crește în timp, astfel încât cel ce are parte de o viață lungă nu obține prin aceasta mai multă plăcere *katastematică* decât cel ce trăiește mai puțin. Ataraxia, scopul înțelepciunii epicureice, presupune desăvârșirea plăcerilor *katastematice*, ceea ce impune înțelegerea limitelor vieții și eliminarea

fricii de moarte, cultivarea prieteniei și renunțarea la dorințele inutile și la falsele satisfacții.

Acest ideal de înțelepciune conduce spre o etică a autarhiei, a independenței absolute, este morala omului care nu simte decât propriile senzații, care se limitează la nevoile care pot fi satisfăcute cu puțin. Înțeleptul epicureic va locui doar în sine însuși, se va înstrăina de lume, va fi indiferent față de viața politică, va respinge căsătoria (pentru a nu-și făuri singur lanțuri) și nu va dori să aibă copii. De asemenea nu se va îndatora cu pretense datorii și se va preocupa cel mai mult să profite de ceea ce poate avea.

Deși îndeamnă nu la nesupunere ci mai degrabă la resemnare și detașare, doctrina a fost permanent privită cu ostilitate și aspru criticată. Aceste respingeri, în majoritate nedrepte, nu au putut diminua admirația, atașamentul și venerația cu care a fost înconjurat în toate timpurile. Ideile doctrinei au fost în mare vogă în antichitatea greacă și au pătruns prin Lucretius (*De natura rerum*), în spațiul latin. Școala lui Epicur a avut un mare prestigiu și și-a prelungit existența până spre sfârșitul secolului al VI-lea d.Hr.

Bibliografie:

D. Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Ed. Polirom, Iași, 2001.
(Pag. 108-114; 339-342)

II. STOICISMUL

Modelului de înțelepciune promovat de Epicur i s-a reproșat uneori apropierea de stoicism; acesta însă, nu a fost opera unui singur filosof, iar bazele sale nu au fost vreodată serios zdruncinate. Se consideră îndeobște că *ZENON DIN KITION*, ar fi fost cel care a înființat la Atena (335-264 î.Hr.) *vechiul Portic* (gr. *stoa*). Acesta îi mai cuprinde pe *CLEANTHES* și pe *CHRYSIPPOS*. În secolul II-I î.Hr., *PANAITIOS* și *POSEIDONIOS* vor introduce doctrina în lumea romană, unde de altfel va înregistra cel mai de durată efect. În secolele I-II d.Hr., prin *EPICTET*, *MARCUS AURELIUS* și *SENECA* va ajunge la maxima înflorire *neostoicismul* roman.

Stoicismul a răspuns la început atmosferei specifice epocii elenistice, când vechea mentalitate elenă suferea un proces de destrămare ca urmare a trecerii în umbra istoriei a străvechilor *polis* -uri. Vechea doctrină venea în întâmpinarea nevoilor individului constrâns să supraviețuiască în contextul marilor state elenistice.

Stoicismul a apărut de la început drept filosofie morală, preocupată nu atât de explicarea generală a lumii, cât de determinarea idealului vieții morale. Cu toate acestea preocupările pentru *natură* sunt incomparabil mai consistente și mai întinse decât cele ale cirenaicilor. Fizica stoică se dezvoltă într-o remarcabilă teorie despre compoziția și evoluția lumii. Universul era conceput ca fiind de natură divină. Există în concepția stoicilor, o forță imanentă în lume, răspândită pretutindeni, și întrucât este o rațiune unică, face ca întreg universul să fie, nu numai operă a înțelepciunii, ci de a dreptul o ființă înzestrată cu înțelepciune. Surprinzătoare pare a fi însă, afirmarea originii și naturii exclusiv materialiste a acestei rațiuni divine. *Logosul* –identificat cu divinitatea - este considerat principiul activ al întregii realități cunoscute. O necesitate inexorabilă, o fatalitate sau o lege a destinului era aceea care fixează dinainte cursul viitor al fenomenelor din natură. Rațiunea imanentă universală impune o anumită înlănțuire necesară a cauzelor și efectelor din natură, înlănțuire care stabilește în lume o ordine eternă. De altfel, tocmai constatarea ordinii raționale care există în natură, adică a înlănțuirii necesare și raționale dintre cauze și efecte, a fost aceea care i-a dus pe stoici la ideea că există în univers o rațiune lăuntrică ce o determină. Pretutindeni în jurul nostru constatăm că efectele urmează cu necesitate cauzelor care le produc și că înlănțuirea lor este conformă cu cerințele rațiunii. Filosofia stoică ezită între panteism (conceperea divinității care echivalează cu lumea de esență materială) și idealism obiectiv, întrucât tinde să desprindă zeitatea unică din univers și să o transforme în generator și hegemon al lui. Lumea este concepută ca un întreg rațional constituit, în care părțile sunt solidare cu ansamblul pe baza unei tensiuni interne, dinamice, în care contrariile se opun dar se și unesc. Pornind de la acest

tablou ontologic, centrat pe ideea necesității raționale care guvernează lumea, și-au întemeiat stoicii doctrina lor etică.

Ființa umană nu este decât o parte din natură, *natura in micro*, ca să trăim deci așa cum se cuvine trebuie să trăim conform cu natura. Iată în toată claritatea sa principiul stoic: trebuie să trăim conform naturii, adică conform virtuții, fiindcă la ea ne duce natura (rațională). Acesta este binele suprem, scopul final a toate. A trăi conform naturii înseamnă a trăi rațional. Hegel, în *Prelegerile* sale de istorie a filosofiei, observă pe bună dreptate că astfel nu suntem decât plimbați în cerc. A trăi conform naturii, în aceasta constă virtutea, și ceea ce este conform naturii este virtutea... Deoarece virtutea în genere este ceea ce e conform esenței sau legii lucrurilor, la stoici se numea în sens general virtute, tot ceea ce în fiecare domeniu era corespunzător legilor acestuia. De aceea ei vorbesc de „virtuți logice fizice” D. Laertios VII-92. Rezultă că stoicismul este o morală care înfățișează diferitele obligații morale, parcurgând diversele relații naturale în care se găsește omul, arătând ce este rațional în ele. Virtutea înseamnă să ascuți de ceea ce este gândit, adică de legea universală, de rațiunea justă. Ceva este moral și just în același timp, când în acest ceva ni se înfățișează o determinare universală. Aceasta reprezintă substanțialul, natura unui raport, iar acest raport este lucrul. Prin urmare omul trebuie să acționeze ca ființă făcută să gândească. El trebuie să acționeze ascultând de judecata sa și să-și subordoneze universalului instinctele și înclinațiile, care sunt singulare. În toate acțiunile omului există elemente singulare, acțiunea este ceva particular.

1. Există printre realitățile care ne stau în față, unele în puterea noastră și altele independente de voința și puterea noastră. Țin de noi părerea, impulsurile, dorința, aversiunea, într-un cuvânt, tot ceea ce reprezintă propria activitate. Sunt în afara voinței noastre trupul, faima, forța de conducător, într-un cuvânt tot ceea ce nu constituie treburi specifice nouă.

3. Prin urmare, amintește-ți că, dacă socotești libere pe cele care, prin natura lor, sunt roabe, dacă vei considera drept proprii pe cele străine de tine, te vei poticni în fața obstacolelor, vei fi frământat, mâhnit și vei cârți împotriva zeilor și oamenilor. Dimpotrivă, însă, dacă socotești drept ale tale, numai cele ce-ți aparțin și străine de tine, pe cele din afara ta, nimeni nu va putea vreodată să te constrângă, nimeni și nimic nu-ți va sta piedică, nu vei cârți împotriva nimănui, nu vei învinovăți pe nimeni, nu vei săvârși nimic împotriva voinței tale, nimeni nu va putea să-ți aducă vătămare, nicicând nu vei avea dușmani, niciodată nu te vei lăsa doborât de ceea ce este dăunător.

10. Pe oameni îi tulbură nu lucrurile în sine, ci părerile pe care și le fac cu privire la lucruri. (...) A învinovăți pe altul, din cauza celor pe care el însuși le face greșit, este un lucru specific omului necultivat, a se învinui pe el însuși este o caracteristică a celui care începe să se cultive, și a nu acuza, nici pe altul nici pe sine, este o însușire a celui înțelept.

13. Nu căuta ca întâmplările să se desfășoare așa cum vrei, ci dorește ca evenimentele să se petreacă în mod obișnuit și astfel cursul vieții îți va fi liniștit.

20. Dacă vrei ca dorințele tale să nu fie spulberate, aceasta este cu puțință.
Obișnuiește-te așadar să dorești numai ceea ce se poate.

EPICETET – *Manualul*

Dacă rațiunea noastră nu este decât o parte din rațiunea cosmică, rezultă că a trăi cum se cuvine, este a trăi conform cu rațiunea. Aceasta înseamnă înainte de toate, a ne supune fatalității inexorabile care domnește în univers. Etica stoică prescrie un anumit comportament: omul trebuie să trăiască rațional, în acord perfect cu natura, rațional constituită. Acest imperativ presupune dezvoltarea autonomiei interne a spiritului individului. Trebuie să distingem astfel între ceea ce atârnă de voința noastră și ceea ce este dependent de ea, și să ținem seama doar de ceea ce ne aparține, de bunurile proprii. Acestea sunt: gândirea dreaptă, chibzuința, curajul. Contrariile lor - nechibzuința, injustețea, lașitatea reprezintă „relele”. În schimb, viața, moartea, boala, sănătatea, bogăția, sărăcia...constituie „indiferențele” (*adiaphora*). Scopul vieții noastre nu trebuie să-l legăm decât de cele dintâi. Acestea sunt singurele de care dispunem și de care în consecință este bine să legăm fericirea noastră. Cele care nu atârnă de voința noastră, sunt fatale, și ca atare nu trebuie să ne facă nici fericiți când dispunem de ele, nici nefericiți când nu le mai avem. Nimic altceva decât propria noastră conștiință morală, împăcată cu ea însăși, nu trebuie să ne preocupe.

Singurul bine este virtutea, cea mai înaltă virtute este renunțarea sau nepăsarea. Ea singură ne poate face fericiți. Ceea ce îi tulbură mai mult pe oameni este interesul prea mare prin care se leagă de unele lucruri sau ființe, care ia în viața lor suflătească forma pasiunilor. Acestea sunt răul cel mai mare de care poate suferi un om, pentru că îi întunecă rațiunea. Omul stăpânit de patimi este veșnic nefericit, el caută ceea ce nu poate găsi nici odată, iar libertatea lui este ca și inexistentă. El trebuie să învețe să-și domine și să-și extirpeze pasiunile și să tindă spre calmul desăvârșit (*apatheia*), care echivalează cu virtutea desăvârșită și comportă o bucurie plenară. Numai omul lipsit de acestea este stăpân pe voința lui, este deci liber și fericit. Fericirea lui statornică este aceea care pe care i-o dă exercițiul virtuții, fiindcă fericire adevărată nu există decât în virtute.

La o asemenea stare poate ajunge doar înțeleptul, *sophos*, idealul prin care se desăvârșește moralitatea stoică. Înțelept este cel a cărui voință se vrea în sine numai pe sine și trăiește astfel împăcat cu sine însuși; disprețuiește lumea ducând o existență austeră; se oprește la gândul binelui fiindcă este bine; e ferm și nu se lasă mișcat de nimic altceva, de dorințe, de durere, de pasiuni; chiar dacă exterior simte durere, nenorocire, le separă totuși de infinitatea conștiinței sale.

Dacă înțeleptul este nepăsător față de tot ce nu atârnă de voința lui, el nu este inactiv. Dimpotrivă viața lui este un izvor de acțiune, însă în conformitate cu rațiunea, cu virtutea. În această practică pozitivă a virtuții găsește el suprema fericire. Stoicii recomandau îndeplinirea corectă a îndatoririlor obștești și s-au străduit să influențeze viața politică a statelor în care au trăit.

Stoicismul nu s-a vrut o școală a durității sau a orgoliului. Înțeleptul trăiește împreună cu ceilalți oameni, însă se străduiește să nu-și lase viața la voia împrejurărilor. Stoicul nu va voi nimic în afară de ceea ce vrea universul, iar prin această hotărâre nu-și va sacrifica voința personală, ci o va potrivi după cea a întregului.

Această doctrină a fost înțeleasă uneori și ca o etică a consolărilor pe care le oferă identificarea cu ordinea morală imparțială și inevitabilă a universului. Este etica unei liniști autosuficiente și binevoitoare, a unei păci virtuoză care-l face pe omul (devenit înțelept) indiferent la sărăcie, suferință și durere. Uneori a fost interpretată și ca etica unei insensibilități dezolante. Stoicii nu au vrut totuși să se transforme în statui, cum a crezut Nietzsche, mai mult, chiar protestau împotriva acuzațiilor de insensibilitate, care li s-au adus. Nepăsarea lor nu era inumană, ei respingeau doar complezența față de propriile sentimente. Epictet nu ne sfătuiește să evităm durerea sau veselia, când spune: nu te îndurera de propriile dureri, nu te bucura de propriile bucurii, el ne sfătuiește să păstrăm o marjă de siguranță între eul nostru și determinările lui trecătoare și aleatorii. În felul acesta ni se trasează chiar spațiul libertății interioare: suntem liberi doar dacă nu ne reducem la manifestările particulare ale ființei noastre sensibile.

Stoicismul nu este o etică a convenabilei căi de mijloc, virtutea este pentru adepții lui acțiunea dreaptă și la fel cum o linie nu poate fi mai mult sau mai puțin dreaptă, avem un suflet virtuos întotdeauna sau nu-l avem deloc.

Bibliografie:

Epictet, Marcus Aurelius, *Manualul. Către sine*, Editura Minerva, București, 1977. (Pag. 5-37)

III. PLATONISMUL

PLATON (427-347 î.Hr.) a așezat în centrul preocupărilor sale concepția asupra conduitei juste. S-a spus, pe bună dreptate, că platonismul se deosebește de orice altă formă de moralism prin aceea că morala se răspândește peste tot în opera sa, dar nu se afișează nicăieri (nu-i este rezervat nici un dialog în exclusivitate). Problematika morală reprezintă pentru Platon „*problema totală a filosofiei*” spune și L. ROBIN.

Într-un prim înțeles etica lui Platon este impregnată cu un sens transcendent, pentru ca în ultimele dialoguri morala să fie subordonată politicii, căreia i se revendică drept scop suprem o valoare morală: dreptatea. În acest fel Platon pare a fi preocupat, mult mai mult de aspectele practice decât de cele teoretice. *Republica* și *Legile* (după unii autori, cele mai mari opere ale sale) reprezintă în același timp o etică și o politică filosofică ce are în vedere realizări practice (C. NOICA se opune acestei interpretări).

Platon, cel mai ilustru discipol al lui Socrate și întemeietor al celei mai celebre școli de filosofie din toate timpurile – ACADEMIA DIN ATENA – a fondat o doctrină morală în care se resimte rezonanța unora din filosofii anterioare. Astfel de la pitagoreici a preluat ideea existenței unei ordini de esență matematică imanentă lumii fizice, precum și conceperea sufletului drept principiu spiritual care sălășluiește în corp ca într-o închisoare, care după moartea trupului suferă o serie de reîncarnări succesive. Aspirația cea mai înaltă a omului devine eliberarea sufletului, aceasta nu se poate obține însă decât cu prețul acceptării unor reguli stricte de conduită (respectarea ordinii raționale-matematice a lumii și realizarea principiului dreptății – virtutea cea mai înaltă, care stă în centru construcției Statului său ideal), a unei existențe ascetice. Influența socratică a fost de asemenea considerabilă, printre ideile preluate de la magistrul său se impune ideea conform căreia morala este știința de cea mai mare însemnătate – teoretică și practică – pentru om. Știința este calea spre desăvârșirea umană, ea constă dintr-un ansamblu de propoziții generale, în care se regăsesc legile ordinii universale. În metafizica lui Platon se regăsesc anumite afinități cu filosofia eleată, peste universul fenomenal creat de simțuri, supus unei necruțătoare alterități, se suprapune lumea Ideilor absolute, prototipuri imuabile ale realităților vizibile peste tot în lumea noastră. Fundament al realității lucrurilor (cele cunoscute senzorial nu sunt decât *cópii* ale Formelor, și nu există decât prin *participare* la acestea), Ideile sunt accesibile intelectului uman, care și le poate apropia parcurgând o anevoioasă dialectică ascendentă. Ținta cea mai de sus a cunoașterii, care constă într-un efort de înălțare-reamintire către contemplarea realităților absolute, este Ideea Binelui, scopul suprem spre care tinde tot ceea-ce-este. Binele, soarele din parabola

peșterii, este rațiunea de a fi a oricărei existențe, cât și al științei, al științei morale în primul rând, principiu al cunoașterii, dar și norma cea mai înaltă de conduită. Această concepție evidențiază o etică a transcendenței, departe de orice scopuri empirice.

În primele dialoguri filosoful încearcă să examineze din punct de vedere dialectic definițiile (definiții populare susținute de compozițiile sofistilor) ce au fost date diferitelor virtuți: cercetarea curajului (*Laches*), sincerității (*Hippias Maior*), pietății (*Euthyphron*), înțelepciunii practice (*Charmides*), dreptății (prima *Carte a Republicii*). Toate aceste scrieri, rămân neterminate parcă, lasă cercetările în suspans, se preocupă să purifice mintea de erori, ele sunt o pregătire a altceva...a definirii pozitive a esenței fiecăreia din virtuțile amintite. Ele ne focalizează atenția asupra adevăratului obiect al educației, al învățaturii morale. Ele impun atenției întrebarea de esență: în ce constă desăvârșirea omului, culmea, virtutea sa? Într-un sens foarte larg, virtutea unui lucru, sau a unei ființe reprezintă proprietatea sa caracteristică, desăvârșirea acțiunii de care este capabil un agent (ex. virtutea ochilor, a constructorului, a politicianului). Se poate de asemenea vorbi despre virtutea agentului în raport cu moravurile și conduita proprie (virtutea morală). Dar care este oare esența virtuții?

[...] ...tot ce e viu se naște din ce este mort. Într-adevăr, dacă sufletul există înainte de naștere și dacă intrarea lui în viață, nașterea lui, nu poate avea, în chip necesar, altă origine decât moartea și starea de moarte, nu tot în chip necesar trebuie el să existe și după moarte de vreme ce urmează să se nască din nou?

PLATON - *Phaidon*

Răspunsul pe care ni-l oferă Platon în *Phaidon* este unul specific ascetismului. Virtutea rezidă într-o existență pur spirituală, eliberată, în măsura posibilului, de cerințele existenței corporale. Deși platonismul este înțeles în mod curent drept o *filosofie a Ideilor*, locul ocupat de suflet în această filosofie, ne îndreptățește să o definim, și ...a *sufletului* (M. GRENIER). Virtutea poate fi atinsă doar prin filosofie, în concepția platonismului, adică filosofia aceluia ceva – sufletul – fără de care nu există filosofie (definită în *Republica* drept: „*suișul sufletului către locul inteligibilului*”). Filosofia capătă sens în raport cu sufletul, care la rândul lui, capătă realitate în raportul său cu filosofia. Sufletul începe să-și trăiască propria viață doar filosofând.

În *Gorgias*, Platon ne spune de altfel, că sufletul există numai în măsura în care vorbim despre el; este o evidență neevidentă pentru majoritatea oamenilor. Urmele faptelor rămân însă în suflet chiar dacă fapta dispăre, rămânem, în ultimă instanță și definitiv, cu ceea ce am făcut din noi înșine. Lucrul cel mai important devine să veghem la calitatea sufletului, care o dată schilodit rămâne astfel pentru totdeauna (filosoful vorbește totuși de o cale, o șansă a ispășirii).

Un exilat în această lume, sufletul este originar din sfera inteligibilelor, din care a fost smuls și ferecat prin naștere, într-un corp, devenind mediocritatea numită om. Platon nu-l interesează deloc cunoașterea, antropologia omului, pe care îl desconsideră, și despre care crede că mai bine nici nu ar fi existat. Mai mult chiar, sufletul nici nu ar mai fi suflet, dacă s-ar mulțumi să ducă o simplă viață de om.

În *Theaitetos*, Platon și-a expus deja concepția asupra despărțirii ireconciliabile dintre om și filosof, singura legătura dintre aceștia rămâne disprețul reciproc. Gândindu-ne la suflet, ne gândim la eternitatea sa. Pentru omul de rând, aceasta poate fi numai o himeră, pentru filosof acesta este principiul înseși al filosofiei. Teorema eternității sufletului nu se poate demonstra. Singura dovadă incontestabilă a realității sufletului, în lumea în care totul pare să contrazică existența sa, este existența filosofului – omul care singur realizează ceea ce este omenește posibil: să se gândească la sufletul său. De aici avertismentul și îndemnul lui Platon: trebuie să filosofezi cu tot sufletul, numai sufletul fiind în stare să perceapă realitatea lucrurilor. Putem înțelege acum de ce etica din *Phaidon*, se adresează exclusiv filosofului, Platon urmând a clădi o morală pe măsura omului în *Cartea a II-a a Republicii*.

Să revenim la etica filosofului, pentru care marele scop al vieții este de „a exersa în a muri”; adevăratul scop ce trebuie urmărit este așadar tocmai sfârșitul vieții înseși (fixat totuși nu de arbitrariul dorinței noastre – prin sinucidere – ci de voința zeilor). Acesta este idealul *purificării*, ceea ce filosoful numește „a se îngriji de propriul suflet”. De origine teologică termenul *catharsis* este înțeles diferit de Platon, purificarea ar avea menirea să-l elibereze pe om de orice deformare suferită în timpul vieții, ceea ce trebuie combătut sunt erorile facultății de cunoaștere, izvorâte din interesul și atașamentul față de realitățile lumii sensibile. Calea Binelui și a Virtuții se deschide astfel prin detașarea de această lume, de tot ce este impur și degradant. Pe această cale nu poate păși decât sufletul, a cărui esență este gândirea (*phronesis*), prin care el se poate reuni cu realitatea pură, se poate bucura de ceea ce este perfect și etern: lumea Ideilor Absolute.

Evadarea dincolo de natura muritoare constituie o „identificare cu Zeul în măsura posibilului”, ceea ce presupune să fii drept, sfânt... Această identificare se face *cu gândirea*, reușind să atingem prin inteligență cel mai înalt grad de inteligibilitate de care este capabilă natura noastră. Omul își poate controla destinul nu prin acțiuni concrete, de ameliorare a existenței (aceasta va fi una din temele *Republicii*), ci prin intermediul unei ascensiuni spirituale spre lumea Formelor inalterabile. Instrumentul cel mai potrivit al ascensiunii este dialectica, prin care omul poate escalada culmea de la înălțimea căreia să i se releve privirii existența în starea ei pură, inaccesibilă percepției senzoriale, ceea ce „nu are culoare, nici formă, nici nu e tangibil”. Dialectica este și calea emancipării, la capătul căreia natura divină a sufletului se regăsește pe sine și își recapătă libertatea originară, libertatea de a contempla Binele în sine. Acesta nu reprezintă integrarea individului în propria lume, ci în eliberarea care devine accesibilă printr-un

susținut proces rațional, o dialectică a tuturor facultăților spirituale, și care constă într-o trecere treptată spre o lume a perfecțiunilor neperisabile.

Fericirea supremă presupune o identificare deplină, un contact direct cu inalterabilele, ceea ce evident se poate realiza abia după desprinderea sufletului de trup, prin moarte. Până atunci însă desăvârșirea vieții etice presupune determinarea Binelui cel mai înalt, universalul, a cărui cunoaștere este suficientă pentru purificarea sufletului. Nimeni nu este rău în mod deliberat (*Banchetul*), orice dorință este determinată de un bine, chiar și omul care face un rău voia să facă un bine, el a fost însă atras de un pseudo-bine. Răutatea se originează în ignoranță, în necunoaștere. Virtutea este dată de cunoaștere, de știință, iar știința prin natura ei reprezintă virtutea. Natura virtuții apare în diferitele etape ale evoluției doctrinei platoniciene ca o entitate pur intelectuală, „inteligenta este condiția ultimă a moralității”. (L. ROBIN)

Înțelepciunea, așa cum Platon a înțeles-o, nu rezultă din aplicarea vreunei cunoașteri, ci se confundă cu această cunoaștere, astfel încât cine o deține nu mai are nevoie de ajutorul unei moralități constând din porunci, interdicții și sancțiuni exterioare. O asemenea educație li se potrivește doar ignoranților, nu și celor care duc o viață dedicată contemplației și în sufletul cărora perfecțiunea inteligibilelor se răspândește. Morala ascetică (*Phaidon*, *Gorgias*) se potrivește doar celor ce au decis să-și continue existența ca niște străini în mijlocul unei societăți ostile. Dincolo însă de convertirea filosofică, de care puține suflete au parte, Platon propune și o soluție politică prin care cetățenii, chiar incapabili de ascensiunea spirituală, făcând corp comun cu cetatea, se lasă modelați de raționalitatea legilor ei și capătă astfel deprinderi morale.

Atunci când Filosoful își propune să intervină în guvernarea Statului, în vederea instaurării dreptății, el nu mai poate rămâne retras, el va trebui să accepte ca o obligație inerentă funcției sale să reintre în peștera din care ieșise. Aceasta este sarcina pe care și-o asumă Platon în *Republica* al cărui obiect este organizarea unei realizări practice a principiului unic al virtuții, asigurarea aplicării sale în viața comunitară.

În vederea atingerii acestui rezultat (instituirea Dreptății, care apare ca finalitate supremă a politicii – idee de avangardă pentru acele vremuri), Platon a apelat la o organizare ce ne apare, din perspectivă modernă, autoritară sau chiar totalitară. Deși morala – în sens tradițional – se dizolvă, fie pentru că se va identifica în întregime cu cunoașterea filosofilor, fie că se va confunda cu practicarea magistraturii lor, Platon va revendica drept scop suprem al politicii o valoare morală – justiția – și va iniția astfel o atitudine și o tradiție care au făcut o carieră strălucită în gândirea și filosofia politicii.

Platon afirmă, în mod repetat, *irealitatea* „cetății regale”, a cărei durare umple conținutul unuia din cele mai întinse dialoguri ale sale. În mod manifest, acest dialog are ca temă *dreptatea*, construcția cetății perfecte este precedată și are ca pretext analiza dreptății individuale, pe parcursul discuției fiind dezvoltate și

câteva teme cu pronunțat caracter etic. Tema centrală a dialogului rămâne, cu toate acestea, de natură social-politică.

Platon ne invită să luăm parte la nașterea și înălțarea „cetății oamenilor fericiți” (458e), [Citatele sunt din Platon, *Republica, Opere* vol. V., Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986] nu doar să luăm cunoștință de rânduielele acesteia. Oricine poate participa astfel la ridicarea „cetății desăvârșit întemeiate” și poate cerceta labirintul zămisirii legilor cetății, filosoful invitându-ne la o fascinantă călătorie în sufletul cetăților perfecte, la o expediție de întemeiere a cetății din propriul nostru suflet. În filosofia lui Platon rațiunea permitea penetrarea realității și înțelegerea formelor perfecte care sunt ascunse dincolo de lumea aparențelor. Această înțelegere poate duce la construirea rațională a ordinii perfecte a cetății (prin planificarea rațională, legislația rațională și administrație rațională).

Totul începe cu spusele lui Socrate: „... dacă am privi cu mintea apariția unei cetăți ...”. Filosoful *Ideilor* ne îndeamnă să ne reamintim împreună Ideea de cetate, să contemplăm arhetipul „cetății model”. Mai mult decât alte dialoguri *Republica* reprezintă un drum al minții spre tărâmul Ideilor, spre un ne-loc, spre „o cetate întemeiată pe cuvinte ... ce nu se află nicăieri pe pământ” (592B), dar care este imaginea unui model divin sau ceresc (500e).

Indiferența ontică („nu e nici o deosebire dacă cetatea există undeva, ori dacă va exista în viitor”) afișată de Platon, față de destinul proiectului său divin, conferă acestuia un accentuat caracter imaginar, ireal. Irealitatea decurge de asemenea și din incompatibilitatea unor principii prescrise în dialog cu structurile oricărei realități socio-istorice (exercitarea conducerii de către filosofi-bărbați superiori în stare să transpună rațiunea în viața societății; repartiția în trei clase în funcție de firea fiecăruia; lipsa legilor scrise; eugenia; proprietatea colectivă asupra bunurilor, femeilor și copiilor; ș.a.).

Aceste elemente ale paradigmei vor fi folosite cu rigoare în perioada înfloririi renescentiste a genului utopic. Pare astfel irealizabilă transpunerea în practică a exigențelor ideale gândite de filosoful atenian, a cărui orânduire nu și-a aflat locul în planul realului, istoria evoluând spre cu totul alte direcții, decât cele reclamate de proiectul său. Dacă cetatea platoniană rămâne imaginară *în întregul ei*, unele din ideile filosofului, mai ales cele exploatate de imaginarele sociale moderne, s-au dovedit a fi viabile, ele regăsindu-se în ideologiile și chiar în configurația societăților moderne.

Actuală este teoria referitoare la necesitatea și apariția societății și a statului. „O cetate se naște, spune Platon, prin intermediul lui Socrate, deoarece fiecare dintre noi nu este autonom, și duce lipsă de multe” (369b). Societatea se întemeiază pentru a satisface nevoile materiale și spirituale, pe care indivizii singuri nu și le pot îndeplini.

Realistă și modernă s-a dovedit a fi și ideea *oikeiopraxiei* „un fel de principiu economic cu valoare universală, care fundamentează întreaga construcție

din *Republica*” (A. Cornea). Conform acestui principiu „fiecărui individ trebuie să i se încredințeze o sarcină potrivită firii sale” (453b). Platon desfășoară o aplicare generalizată a acestei „icoane a dreptății” în toate domeniile societății. Opera lui Platon nu este doar un exercițiu spiritual, ci se naște din conștientizarea de către filosof a crizei adânci a *polis*-ului, din dorința regenerării lumii prezentului, a adecvării acestuia la exigențele dreptății ghidate de rațiune.

Republica ne apare astăzi ca un proiect socio-politic și moral înconjurat de o aură utopică, dar având un substrat realist. Autorul dorește să-i ofere omului o patrie mundană, aptă să-i asigure cadrul cel mai adecvat pentru conservarea virtuții, dar este preocupat și de întemeierea unui tip ideal de om: omul suveranității morale și de cunoaștere (omul regal sau aristocratic).

În cartea a III-a a *Republicii*, cât și în *Scrisoarea a VII-a* este reliefat interesul constant al lui Platon, de a aplica unele din ideile doar gândite în dialog. Cetatea la care visa Platon, scrie J. Servier („*Histoire de l’utopie*” - 1967), pregătește utopiile secolelor următoare, ea este cetatea omului eliberat de angoasele sale, de prezența zeilor în inima ființei sale.

Republica se apropie de îndeplinirea cerințelor unei utopii, întrucât prezintă o societate ideală în toate detaliile sale private și publice.

Neuitatul proiect platonician va fi valorizat ca prototip ideal al utopiei constructive, oferind structura atât a utopiei clasice renascentiste cât și a unei părți însemnate a literaturii utopice europene.

Iată câteva dimensiuni ale paradigmei platoniciene preluate ca „principii” de tradiția gândirii social-utopice:

- ideea că politica este o ramură a filosofiei și a moralei;
- scopul atribuit statului, de a veghea la realizarea și la salvarea justiției;
- delegarea acestei îndatoriri unui *rege-filosof*, asistat de o castă superioară de paznici ai legii;
- ideea unui *om nou*; importanța acordată *eugenismului* și *educației* în selectarea și formarea viitorilor cetățeni.

Deși inițiativa de concepere și descriere a *celui mai bun stat* îi aparține lui Platon, *Republica* nu este o utopie, ci doar o *paradigmă abstractă* a imaginarului social. Ea este o „portretizare a principiilor statului ideal și nu o exemplificare a acestor principii în acțiune, în instituții concrete și feluri de viață”. (K. Kumar, *Utopianismul*)

Platon, rămâne un *precursor* și nu un reprezentant al utopiei, cum greșit se consideră uneori. El rămâne mai ales un „magistru al cugetării”, „care i-a învățat pe toți utopiștii arta sau metoda gândirii politice” (Al. Ciorănescu). Morala sa ține mai mult de transcendență decât de scopuri practice...

Bibliografie: Platon, *Opere*, vol. IV, (*Phaidon*), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983 (Pag. 80-97).

IV. EUDEMONISMUL

ARISTOTEL (384-322 î.Hr.) s-a născut la Stagira, în Macedonia, ca fiu al lui Nicomachos, medic la curtea regelui macedonean Amyntas al II-lea, bunicul lui Alexandru Macedon. A intrat în Academia platoniciană la vârsta de 17 ani și a rămas acolo timp de 20 de ani, până la moartea lui Platon, când s-a retras la Assos. Între 343-340 a fost tutorele lui Alexandru Macedon, la invitația tatălui acestuia, regele Filip al II-lea. În 335 se întoarce la Atena, unde înființează într-un crâng din apropierea templului lui Apollo Lyceus, *Liceul*, școala sa de filosofie numită și peripatetică (gr. *peripatos* – alee acoperită de platani). Aici a construit prima mare bibliotecă a antichității. La moartea lui Alexandru – 323 – a fost nevoit să se retragă în Chalcis, unde a rămas până la moarte.

Dacă există un scop al actelor noastre pe care-l urmărim pentru el însuși, iar pe celelalte numai în vederea acestuia, și dacă nu orice lucru îl dorim în vederea a altceva (căci astfel s-ar merge înainte la nesfârșit, iar aspirația ne-ar fi vană și inutilă), este evident că acest scop trebuie să fie binele, și anume binele suprem. Într-adevăr, nu este oare și pentru viață de o mare însemnătate cunoașterea lui? Și, posedând această cunoaștere, nu am nimeri mai bine, asemeni arcașilor, ținta a ceea ce trebuie să realizăm?

ARISTOTEL – *Etica Nicomahică*

Principiile filosofiei morale, sunt expuse de Aristotel în trei scrieri: *Etica Nicomahică* și *Etica Eudemică*, *Marea etică* sau *Magna Moralia* (a cărei paternitate a fost îndelung contestată, controversa iscată de acest subiect încă nu s-a stins) cu toate că sugestiile, referințele se găsesc și în alte lucrări (*Politica*, *Metafizica*), în care se dezbate diferite aspecte ale acestei părți a filosofiei sale. *Etica Eudemică* este un vast comentariu al lui Eudem din Rhodos, asupra primei lucrări amintite, aceasta fiind principala, de altfel și singura, lucrare autentică păstrată din domeniul eticii, din ampla operă aristotelică.

Problema centrală a eticii aristotelice gravitează în jurul naturii și mijloacelor de realizare a binelui, instituit ca scop absolut spre care tinde totul. Nu este însă vorba de Binele în sine, abstract și transcendent (Platon), față de care Aristotel face eforturi de a-și delimita și preciza poziția, ci de un bine nu doar dezirabil ci și realizabil în practică, deci de un bine accesibil omului. Platon era încredințat că determinarea și cunoașterea Binelui este suficientă pentru purificarea sufletului, că de îndată ce cunoaștem / ne reamintim vom și realiza binele în toate acțiunile noastre. Aristotel va diferenția binele în funcție de particularitatea situațiilor, a conduitelor care le sunt adoptate, a persoanelor care acționează.

Etica aristotelică se va distinge de filosofile morale anterioare, prin considerarea Binele necesar a fi dobândit, care nu mai este unul general, abstract, nu este binele *filosofilor*, ci binele *omului*, binele unui individ concret. Modul în care Aristotel concepe Binele suprem, evidențiază distanța care separă filosofia sa, în primul rând, de cea a magistrului său. Maxima „*Mi-e prieten Platon, dar mai prieten adevărul*”, se va potrivi și în acest caz. Morala transcendentă a lui Platon nu are nici o semnificație în afara contextului metafizic în care filosoful Ideilor o construiește, ea este impregnată de spiritualitate și armonie. Binele este un principiu existențial, care asigură unitatea și posibilitatea cunoașterii celorlalte Idei.

Cel ce a fost numit, nu de puține ori *Filosoful*, a înlocuit în conceperea binelui transcendența cu imanența, absolutul cu relativul, și a reșezat în același timp virtutea în relație cu tradiționala *cale de mijloc*, particularizând-o în funcție de aptitudinile și capacitățile fiecăruia. Fiecare poartă în sine propriul model și se dezvoltă între granițele acestei matrice și în interiorul propriilor limite. Deși a fost un filosof al rațiunii, el a fost încredințat că rațiunea nu are asupra noastră o putere atât de mare, cât îi conferea Platon, ea acționează în fapt doar sprijinită de caracter. Virtutea cere un efort susținut destinat fortificării energiei. Acțiunea poate fi gândită doar în raport cu exterioritatea, cu alteritatea care poate oricând lua forma unei adversități.

Aristotel concepe omul în raport cu viața reală, terestră, singura în măsură să asigure transformarea determinațiilor esențiale ale ființei umane în valori concrete. Deplina realizare a umanului este totuna cu a atinge Binele suprem, scopul perfect spre care tinde totul, singurul urmărit totdeauna pentru el însuși și niciodată ca realizare a altui scop (*Etica Nicomahică*, 1094 a, 18-20, trimitere se fac la ediția lucrării apărută la Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988). Finalitatea binelui este de căutat nu în lumea de dincolo, nu în dimensiuni ontologice alternative, ci între granițele cetății, realitate politică superioară și accesibilă oricui. Scopul conduitei bune nu se poate separa de scopul statului, și în același fel moral nu poate fi gândită decât în relație cu politica.

Țelul cel mai înalt, spre care tinde orice efort uman, este atingerea stării de fericire. Deși este conceput în moduri cât se poate de diferite, acest scop este numit de către oameni *fericire* (etim. gr. *eudaimonia* – fericire, bunăstare, succes). Concepția morală aristotelică poartă denumirea *eudemonism*, cu toate că filosoful folosește termenul doar ca simplu instrument de lucru, pentru a defini binele căutat. (R.A. GAUTHIER, a demonstrat caracterul accidental al alegerii acestui termen, în determinarea esenței binelui semnificațiile anterioare ale acestei noțiuni nu au nici un rol). *Eudaimonia* apare drept scop central al tuturor sistemelor etice antice, care vor interpreta însă în mod diferit conținutul noțiunii.

După cum se vede, toate câte s-au cercetat în legătură cu fericirea contribuie la încercarea noastră de a defini. Astfel, pentru unii se pare că
--

fericirea constă în virtute, pentru alții în gândire, pentru alții într-un fel de înțelepciune. Sunt unii pentru care ea constă în toate acestea sau într-o parte dintre ele însoțite de plăcere, sau nu lipsite de plăcere. Alții, în sfârșit, adaugă la ele și bunăstarea exterioară. Unele dintre aceste opinii sunt susținute din vechime, de mulți oameni; altele de puțini, dar iluștri. Și e greu de presupus că și unii și alții s-ar fi putut înșela cu totul; dimpotrivă, cel puțin într-o privință, dacă nu în mai multe, au gândit corect. Expunerea noastră concordă deci și cu afirmația că fericirea constă în virtute în general sau într-o anumită virtute; căci fericirii îi este proprie activitatea sufletului conformă cu virtutea.

ARISTOTEL – *Etica nicomahică*

În *Cartea I a Eticii Nicomahice*, pentru a defini fericirea autorul analizează, pe de o parte conceptul de bine, pe de altă parte realitatea omului, prin prisma actului specific ce-l caracterizează.

Fericirea trebuie să fie astfel:

- un *bine perfect și autarhic* (fiind scopul prin excelență al tuturor actelor noastre, suficient sieși, care nu are nevoie de nimic altceva ce i-ar putea spori valoarea),
- *principiul final* ce se situează mai presus de elogi, numărându-se printre bunurile desăvârșite și demne de venerație ce îi apropie pe oameni de condiția divină,
- *suprema frumusețe – supremul bine – suprema plăcere*, formează o unitate ce nu poate fi disociată și gândită decât unitar.

Esența *eudaimoniei* este determinată de natura actului specific omului în calitate de om, act pur spiritual ce constă în exercitarea activă a puterilor sufletului virtuos „conformă cu rațiunea sau nu lipsită de rațiune” (1098 a, 7-8), de-a lungul unei întregi vieți desăvârșite.

Virtutea este atât componentă cât și esență a fericirii. Principiul virtuții se află în om și de asemenea în om trebuie situată și sursa fericirii pe care Aristotel o consideră, cel puțin în principiu, accesibilă tuturor (1099 b, 18). Studiul virtuții este cerut de caracterul complex al fericirii, virtutea fiind calea de acces spre fericire. Pornind de la structura sufletului, filosoful stabilește o ierarhie a virtuților corespunzătoare fiecărei părți a acestuia. El și-a propus să examineze exhaustiv această ierarhie, în scopul identificării vieții perfecte și a obiectului ei și în vederea formulării definitive a conceptului de fericire. Analiza identifică două categorii mari ale virtuții, care corespund părților sufletului: virtuțile etice (ale caracterului) și virtuțile dianoetice (ale intelectului).

Virtutea etică este definită ca „măsura justă”, ca „linia mediană”, ca punct de echilibru între două extreme, adică între două vicii (excesul și insuficiența). Dacă în realitatea ei psihologică virtutea reprezintă o măsură potrivită, în ordinea moralității ea reprezintă întotdeauna o culme. Autorul preia și duce mai departe tradiția *căii drepte sau de mijloc*, prezentă în numeroase sisteme etice (de la îndemnurile Celor Șapte Înțelepți până la filosofia lui Platon sau Pitagora, de la

Analectele lui Confucius, până la etica budhistă sau la opera lui Horațiu) care prescrie moderația, armonia și echilibrul, evitarea abaterilor și capcanelor din oricare direcție. Pe parcursul *Eticii Nicomahice* filosoful realizează analize remarcabile ale virtuților etice: dreptatea, grandoarea sufletească, generozitatea, moderația, cumpătarea, mărinimia, curajul.

Virtuțile dianoetice nu mai sunt în schimb medietăți, ceea ce pentru virtutea morală semnifică măsura justă, reprezintă pentru ele adevărul. Obiectul lor este constituit de către principiile prime, ele sunt în fapt reguli drepte ale rațiunii ce condiționează existența oricărei virtuți etice, asigurându-i rectitudine morală. Virtuțile dianoetice (înțelepciunea speculativă, inteligența, înțelepciunea practică) sunt norme cu valoare de imperativ și lege.

Alături de virtuți el analizează și dispozițiile habituale laudabile, care pot fi considerate de asemenea virtuți (blândețea, prietenia, ș.a.).

Odată definită și descrisă fericirea mai are nevoie și de siguranță, de stabilitate, precum și de anumite bunuri exterioare, care îi servesc drept accesorii cu titlu de instrumente (sănătate, prietenii influente, o minimă bunăstare materială, origine nobilă, copii reușiți, faptul de a nu fi respingător).

Omul fericit va fi, la modul general, acela care acționează întotdeauna în conformitate cu virtutea perfectă, înzestrat fiind cu suficiente bunuri exterioare care să-i permită să pună în act virtutea, și toate acestea, de-a lungul întregii vieți, nu doar în anumite momente dispartate. Omul devine fericit când poate realiza ceea ce prin natura sa este destinat să realizeze, ceea ce înseamnă ca dincolo de determinările exterioare să-și îndeplinească datoria prescrisă prin exigențele rațiunii. Aproape că putem vorbi la Aristotel, de o datorie de a fi fericit, această idee deși nu este exprimată explicit în opera sa, este totuși deosebit de relevantă pentru morala sa.

Dincolo de influența incontestabilă a doctrinei sale etice, aceasta a fost nu de puține ori aspru criticată. Condiționarea exigențelor morale de nevoile sociale a stat la baza reproșurilor a numeroși comentatori, care au evidențiat și respins insistența lui Aristotel de a enumera un cortegiu de bunuri exterioare menite să încoroneze și să desăvârșească fericirea. I s-a reproșat astfel că prin gustul pentru confort, pentru avantaje, pentru lucruri plăcute, s-a raliat unui ideal care, deși în conformitate cu exigențele bunului simț, a rămas destul de plat, asemănător moralei burgheze. Dreptatea, ca și alte virtuți, sunt reduse la coordonatele unor relații strict utilitare.

Filosoful nu poate trece – dimpotrivă – peste inegalitatea condițiilor sociale, el susține că doar persoanele care posedă averi, se pot arăta mărinimoase, că trebuie să fii și mai bogat pentru a fi capabil de generozitate. Exclue astfel masa lucrătorilor din sfera dominată de morală, considerând că, apăsați de nevoi, acești oameni nu sunt expuși tentațiilor suscitade de bani. Ceea ce este însă inacceptabil, este că moralitatea pare a fi, din această perspectivă, potrivită doar pentru cei bogați.

Empirismul moral de care a fost acuzat, a fost adeseori exagerat. Cu toate că nu rațiunea se află la baza scopurilor pe care ni le furnizează dorința, ea – rațiunea – are totuși menirea de a veghea la dreapta lor împlinire.

Subliniind importanța determinantă a distincției dintre simpla posesiune a virtuții și actualizarea ei, Aristotel a mutat accentul pe actul moral, impunând ideea că obiectul eticii este acțiunea și nu teoria, utilitatea ei constând nu în imparțiala cunoaștere a virtuții (ca la Platon de exemplu), ci în indicarea modului de a o pune în aplicare. Prin urmare, autorul Eticii Nicomahice, nu numai că nu a pus între paranteze valoarea moralei și a eticii, ci le-a ridicat prestigiul și le-a înzestrat cu funcții practice, le-a pus în relație indisolubilă cu politica și le-a conferit un rol determinant în societate.

Aristotel a înțeles că fericirea individului nu poate fi gândită decât împreună cu fericirea cetății, iar aceasta se bazează pe existența unei clase de mijloc, în același mod în care fericirea individului constă în alegerea personalizată a căii mediane a virtuții. Atât în ceea ce privește interesele statului, cât și interesele individului eudemonismul recomandă urmarea căii celei mai drepte, particularizând încă o dată preferința elenismului pentru moderație și armonie. Această medietate nu atâră însă decât de individ, ea nu trebuie confundată cu Binele suveran, în raport cu care virtutea reprezintă actul cel mai înalt, apropierea de perfecțiunea absolută. Ceea ce primează însă întotdeauna sunt interesele comunității de cetățeni, de aceea și pentru acest filosof, politica este scopul cel mai înalt al moralei, în același timp însă în plan axiologic, dacă scopul politicii este binele, înseamnă că, cel mai mare bine omenesc este o valoare morală fundamentală.

Politica și etica fac parte din categoria științelor practice, rostul lor fiind acela de a organiza și modela cetatea în spiritul virtuții și al înfăptuirii „binelui cel mai ales”. Dacă politica cercetează în ce fel poate fi atins binele general, etica studiază căile prin care fiecare cetățean poate contribui la atingerea acestui bine și a binelui propriu care este o parte a binelui în mare. Politica pare a avea prioritate, doar într-un câț vizează binele întregului corp social, dar pentru ca acest bine să poată fi atins este nevoie ca însuși cetățeanul să fie format și modelat în spiritul virtuții sau a binelui. Aici intervine etica, care ca știință practică, se pune la dispoziția celei mai active și mai eficiente dintre științe: politica. Referitor la raportul etică – politică, merită reținută aprecierea lui Șt. Bezdechi, traducătorul *Politicii*, „pentru Aristotel etica este o ramură a politicii, după cum pe de altă parte politica e un fel de etică aplicată”.

Bibliografie:

Aristotel, *Etica nicomahică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1998. Pag. 7-31. (La alegere fiecare student va alege o virtute etică analizată de Aristotel).

V. SCEPTICISMUL ETIC

Perioada de după moartea prematură a lui Alexandru Macedon (323 î.Hr.), cunoscută drept epoca elenistică, este o perioadă frământată care marchează începutul unei crize care se manifestă la nivelul individului, perfect integrat, până atunci, în formula rațională a democrației *polis*-ului. În cadrul acestuia, individul, cetățeanul se realizase în plan politic și găsisese ocrotire. Acesta, pierzând siguranța oferită anterior de polis, se simte singur și părăsit, traversează o criză morală. Copleșit de problemele economice, sociale, politice, omul se orientează către interiorul ființei sale. Problema mântuirii îl acaparează, pregătind calea spre dominația creștinismului, religia mântuirii prin excelență. Toate doctrinele filosofice din această perioadă pun accent pe latura etică, preocupate fiind de salvarea individului. Filosofia grecească din perioada clasică pune accent pe colectivitate, pe când noua filosofie are un caracter individualist, insistând asupra crizei morale a individului și asupra salvării individuale, nu colective. Astfel un aspect caracteristic al gândirii filosofice din această perioadă îl constituie preocuparea foarte intensă de problema morală a fericirii. Etapa elenistică se întinde între ultimele decenii ale sec. IV și ultimul deceniu al sec. I î. Hr. În această etapă se observă o decădere sub aspect politic a polisului grecesc. Slăbește interesul pentru viața politică, se intră într-un declin sub aspect politic. Viața politică a societății dobândește noi caracteristici. Până atunci orașele cetății aveau posibilități de afirmare în viața culturală, acum se observă un declin. Spiritul grecesc se caracteriza până atunci prin optimism. Individul se considera cetățean rezultând sentimentul de încredere. El pune pe acest plan cetatea, odată ce această cetate începe să se destrame, optimismul, civismul dispare, inclusiv mentalitățile grecilor se schimbă. Își fac loc individualismul, neîncrederea, pesimismul; acestea sunt semne ale dezvoltării atitudinilor și mentalității clasice. Cugetările filosofice continuă. Ele se îndreaptă, cum am mai afirmat, spre domeniul eticii și în special spre problema fericirii. Oamenii devin dezinteresați față de idealurile colective. Se conturează ideea că fericirea mult visată s-ar obține prin dobândirea calmului, a unei seninătăți ce ar fi părut imposibilă până acum. Acestea poartă numele de „ataraxie”, care devine un ideal. În această etapă s-au dezvoltat trei școli filosofice, dintre care două le cunoaștem deja: școala lui Epicur, școala Stoică și școala Sceptică.

Școlile elenistice au fost, în diverse momente ale istoriei, în permanentă rivalitate, reprezentanții lor criticând fără menajamente, tezele adversarilor. Aceasta reflecta o stare de fapt a cunoașterii filosofice și științifice din epocă, nevoia de critică. Important este să apreciem aceste critici și polemici, ca un gen aparte de „competiție terminologică” prin care vocabularul filosofic al fiecăreia s-

a îmbogățit pe seama celeilalte școli. O astfel de situație implică însă precauții speciale ce trebuie să le ia cercetătorul care analizează această complexă problematică; atunci când se raportează la un anumit termen de exemplu, *ataraxía*, trebuie să distingă sensurile sceptice, stoice sau epicureice ale acestuia, deoarece el a fost folosit în cele trei școli filosofice vreme de secole. Din faptul că a fost ultima, cronologic, scepticismul nu va pregeta să tragă toate avantajele.

Apariția scepticismului, sub toate formele lui, își are deci originea în instabilitatea politică și socială a epocii în care este cultivat, dar în aceeași măsură în criza morală și în controversele teoretice dintre școlile de gândire ale acelei perioade.

Curentele filosofice platonice și aristotelice sfârșesc în preocupări pur etice, de căutare a modului de viață și de realizare a beatitudinii înțeleptului, de unde a rezultat un interes din ce în ce mai scăzut pentru teorii filosofice și cu atât mai puțin pentru teorii logice. În această atmosferă apare, ca o poziție extremă, scepticismul, care va demonstra cu lux de amănunte, că teoriile filosofice nu sunt interesante pentru înțelept și nici nu au vreo valoare. Tendința comună a școlilor filosofice este de a înlătura opiniile false din concepția oamenilor și de a-i elibera de robia pasiunilor prin realizarea unei stări sufletești de echilibru și seninătate.

În această epocă filosofii erau împărțiți în trei categorii : unii care susțineau că au găsit adevărul și drumul care duce la el, aceștia erau *dogmaticii*; alții care negau că adevărul poate fi sesizat, aceștia erau *acatalepticii*, și a treia categorie de filosofi, care fără a afirma că adevărul ar fi fost găsit și fără a nega că ar putea fi găsit, construiesc o serie de argumente pentru a-și crea a o poziție ideologică de așa natură încât să nu fie prizonierii nici unei opinii: aceștia sunt *scepticii*.

Filosofia greacă postaristotelică ne este puțin cunoscută din cauza pierderii iremediabile a operelor originale ale filosofilor din această perioadă. Din vastele tratate și scrieri ale cugetătorilor celor trei școli noi care s-au creat după Aristotel : scepticismul, epicurismul și stoicismul, au rămas un număr redus de fragmente, care provin din citate ale unor autori mai târziu, și o serie de expuneri ale concepțiilor lor.

În condițiile în care operele originale ale filosofilor greci sunt în cea mai mare parte pierdute, transmiterea indirectă a filosofiei grecești, prin cei ce au scris opera conținând doxografii, succesiuni, secte, este foarte importantă. În acest sens opera lui Sextus Empiricus are o mare valoare și constituie un izvor de cunoaștere de neprețuit a filosofiei grecești, mai ales a celor trei școli noi de filosofie care s-au înființat după Aristotel, și anume scepticismul, epicurismul și stoicismul.

Scepticismul este o doctrină filosofică negativistă, limitatoare, datând din antichitatea greacă și îmbrăcând diferite forme în cursul istoriei care, în esență, consideră îndoielnică posibilitatea omului de a ajunge la adevăr, fericire, armonie, de a deosebi ce este bine de ce este rău, ce este drept de ce este nedrept.

Concepțiile sceptice, caracteristice îndeosebi perioadelor de criză lăuntrică și morală și de decădere spirituală, au promovat relativismul sau agnosticismul în

domeniul cunoașterii. Scepticismul este o doctrină etică, prezentată drept corolar al concepțiilor filosofice sceptice sau caracteristică unor gânditori moraliști de alte orientări filosofice. În esență, scepticismul etic reprezintă acea orientare a teoriei despre morală care pune sub semnul întrebării semnificația obiectivă, valoarea de adevăr ori eficiența reală a reprezentărilor morale.

Scepticismul este atitudinea spirituală care constă în refuzul acceptării necritice a oricăror credințe, idei, admise în mod general. Este o stare a conștiinței care, pusă în fața unor afirmații contradictorii, este cuprinsă de indoială și devine incapabilă de a-și da adeziunea uneia sau alteia dintre ele. Scepticismul este o concepție îndreptată împotriva dogmatismului senzualist sau raționalist, și care pune la indoială atingerea certitudinii, postulează limite a priori cunoașterii umane, sau neagă posibilitatea oricărei cunoașteri.

„sau tot ce este socotit bun de cineva trebuie să fie numit oricând bun, sau nu. Dar ... unul și același lucru este socotit bun de unii și rău de alții. Urmează deci că același lucru poate fi socotit și bun și rău ... potrivit unor păreri deosebite. Dar nu putem judeca păreri deosebite, nu putem da dreptate mai mult unuia decât altuia din cauza valabilității egale a argumentelor opuse”.

Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, IX

Termenul de scepticism provine de la grecescul „skeptomai”, având sensul prim de „cumpănire referitoare la ceva” și ca sens derivat de „cumpănire neurmata de vreo hotărâre”, „skeptikos”, care înseamnă „a examina”, „a cântări” și voiește să demonstreze că nu putem avea nici o certitudine.

„A fi sceptic” se referă la un comportament, și anume la cel de refuz, mai mult sau mai puțin complet de la un gânditor la altul, al oricărui punct de vedere în teorie.

Toată lumea de mai înainte știa că spusa socratică „știi ca nu știi nimic” trebuie luată ca o ironie, destinată în ultimă instanță să provoace adversarului, mândru de ceea ce credea că știe, un sentiment de jenă. Dacă el, Socrate, care, evident îl domina, se declară „neștiutor”, apoi celălalt stă și mai prost. Deci, în numele prestigiului neîndoielnic, absolut de care se bucura știința în ochii tuturor, ambii, și el, Socrate, dar cu atât mai mult trufașul său înlocuitor, va știi mult mai multe în viitor.

Prin contrast, scepticul încetează de a mai slăvi demersul cognitiv. Lumea din timpul său vrea să scape de tensiuni, de neliniște și cere în acest scop îndrumări practice. Liniștea spiritului – ataraxia - prin renunțare la știință, iată o recomandare în raport cu care chestiunea prestigiului academic apare de însemnatate cu mult mai mică. Scepticul învață pe cei ce vor să-l asculte că fericirea presupune a-ți da seama că nu e nimic rău în faptul de „a nu ști”. Scepticul își va impune „epohè”, adică „suspendarea” oricărei judecăți teoretice. Discuțiile filosofice, înfruntarea de păreri, în condițiile unei atare absolute sterilități, se arată

a fi o sursă de tulburare, de nefericire. Dacă, dimpotrivă, prin suspendarea oricărei opinii, dobândim seninătate, „ataraxia”, atunci acesta e drumul fericirii. Fericirea se poate dobândi numai dacă ne vom fi dirijat pașii în viață potrivit comandamentului *epohè*.

Istoria scepticismului este îndelungată, filosofia aceasta dăinuind secole de-a rândul, cunoscând diverse forme. Scepticismul pyrrhonian este prima sa formă, apoi scepticismul Noii Academii reprezentat de filosofi de seamă precum *Carneade din Kyrene* și *Arcesilaos din Pitane*, care au asociat, cumva, scepticismul cu platonismul. Scepticismul a ajuns sub forma neo-scepticismului și la Roma, ca de altfel, și stoicismul și epicurismul; această formă de scepticism a fost promovată de Enesidem, Agrippa și la modul cel mai strălucit de Sextus Empiricus .

Fondatorul scepticismului în Grecia antică, este *PYRRHON DIN ELLIS* (365 – 275 î.Ch.), a fost contemporan cu urmașul lui Aristotel – *Teofrast*. Unul dintre învățătorii lui a fost *Anaxarh*, un discipol a lui Democrit. Se pare că Pyrrhon era o personalitate cu totul deosebită și că trăia în mod riguros după principiile filosofiei lui. La început a fost pictor sărac și necunoscut, se mai află încă în gimnaziul din Ellis o pictura de-a lui reprezentând niște purtători de torțe.

Pyrrhon din Ellis, urmând exemplul lui Socrate, n-a scris nimic. Discipolul său, *Timon din Phlius*, din opera căruia ne-au ramas vreo 150 de versuri, a scris poeme, versuri epice, tragedii, drame satirice, treizeci de comedii, șazeci de tragedii, în afară de „Silloi” și poeme obscene, lucrări de proză. Timon a fost un poet satiric, cu minte ageră, care îl venera pe maestrul său. În cele trei cărți de „Silloi” batjocorește și satirizează filosofii dogmatici, folosind forma parodiei..

Fondatorul Academiei sceptice medii, *Arcesilaos din Pitane*, de asemenea n-a scris nimic. Conferințele lui erau consemnate de elevul său *Pythodoros*, dar ele s-au pierdut. Fondatorul Academiei sceptice noi, marele *Carneades din Cirene*, pare și el să nu fi scris nimic. Doctrina lui a fost consemnată în scris de discipolii săi, în primul rând de *Cleitomahos Cartaginezul*. Dar și opera acestuia este pierdută. Fondatorul școlii sceptice noi, *Ainesidemos din Cnossos* a fost un mare filosof. Scrierile lui, dintre care cea mai importantă este „Discursuri pyrrhoniene”, în 8 cărți s-au pierdut.

Fiind contemporan cu Alexandru cel Mare, *Pyrrhon* a luat parte la expedițiile acestuia din Asia și a ajuns până în India unde a avut contact cu gândirea indiană, cu magii și brahmanii. Se povestește că Alexandru ar fi dat poruncă să fie executat Pyrrhon, fiindcă acesta ceruse să fie ucis un satrap pers; și că această soartă l-a lovit în al 90-lea an al vieții sale. Dat fiind faptul că Alexandru a petrecut în Asia 12-14 ani, rezultă că Pyrrhon a pornit în călătorie în etate de 78 de ani. El n-a deschis nici o școală.

În cazul lui Pyrrhon, se pare că înrâurirea filosofiei indiene asupra celei grecești s-a exercitat, ca să spunem așa, pe viu, direct. Pyrrhon împreună cu magistrul său *Anaxarchos*, a însoțit pe Alexandru Macedon, în campaniile militare

ale acestuia până în India. Acolo au avut prilejul să asiste, împietriți de uimire, la arderea voluntară pe rug a jainistului Kalanos. Acest tragic eveniment, despre care s-a auzit și în Grecia, după revenirea acasă a celor care i-au fost martori, a fost comentat mai târziu, de *Clement din Alexandria* în felul următor: „Prefer să văd un singur indian ars la foc mic decât să ascult toate demonstrațiile privind suferința”. (Diogene Laertios, IX, p. 61-62).

Dacă acest fragment din *Stromate* este autentic, el ar fi un indiciu de luat în seamă vis-à-vis de indiferentismul absolut pyrrhonian, de faptul că filosoful grec a fost puternic impresionat de un astfel de model de înțelept, pentru care a trăi sau a muri este tot una.

Pyrrhon este primul filosof grec care a afirmat că îndoiala este mijloc de suspendare a cunoașterii, „epochē”, care, la rândul ei duce la „ataraxie”, netulburare. „Afasia”, „adiaforia”, „ataraxía”, „epochē”, sunt expresii din terminologia filosofică a scepticilor, atestă că pentru ei fericirea ca ideal al înțeleptului sceptic însemna liniștea și netulburarea sufletească, retragerea și însingurarea, indiferența la tot ceea ce ar fi însemnat interesul pentru cunoașterea adevărului și practicarea actelor civice în viața socială. (apud. Aram Frenkian, „Opere filosofice”, I, 1965, p. 22)

Scepticii au fost numiți de către romani „consideratores și quaesitores”, din cauză că ei se fereau să susțină vreo teză ca adevărată sau falsă; ei doar căutau adevărul fără a crede în el, examinau, cumpăneau alternativele, fără a opta pentru vreuna din ele. Scepticii operând cu expresii precum „poate este așa”, „poate nu este așa”; ceea ce reliefează faptul îndoielii, pe motiv că tot ceea ce cunoaștem în lucruri ni se prezintă ca alternative de valoare egală, între care nu are rost să alegem, suspendarea cunoașterii fiind singura cale de obținere a ceea ce ei numeau „ataraxia”. Pyrrhon este primul care a folosit termenul de ataraxia în sens moral.

Ulterior, în îndelungata sa istorie, scepticismul va căpăta forme noi, mai ales în Noua Academie și la Roma, devenind aproape de nerecunoscut renegându-și, cumva, străbunul, marele indiferent, Pyrrhon din Elis, cel care luase ca model indiferența indianului Kalanos, adică abolirea punctului de vedere omenesc asupra lumii, atitudine care este un loc comun în filosofia indiană.

Discipolii lui Pyrrhon erau numiți, după numele maestrului lor, „pironieni dar și aporetici, sceptici, efectici și chiar zetetici, după dogmele lor; zetetici sau căutători, din pricină că erau mereu în căutarea adevărului; scepticii sau cercetatorii, deoarece căutau mereu o soluție și nu găseau nici una; efectici sau reținuți în părere din cauza stării de spirit la care se opreau după căutarea și cercetarea lor, anume abținerea, și, în sfârșit, aporetici sau nedumeriți, fiindcă nu numai ei dar și filosofii dogmatici se aflau adesea în nedumerire.” (Diogenes Laertios, p. 303-304).

Sextus spune că scepticismul nu este o școală, ci mai degrabă „o îndrumare spre viața corectă și spre gândire justă, o îndrumare spre scepticism”. (Sextus Empiricus, *Schițe pyrrhonine*, I, p. 8)

Scepticismul nu este deci o doctrină a îndoielii, îndoiala fiind tocmai contrariul liniștii, care este rezultatul spre care duce scepticismul.

Influența indiană asupra lui Pyrrhon ne este confirmată de Diogenes Laertios :

„Pyrrhon a adoptat o filosofie foarte nobilă, introducând forma de filosofie agnostică și de suspendare a judecății. Astfel, el spunea că nu există nici frumosul, nici urâtul, nici dreptatea, nici nedreptatea. Le fel, cu privire la toate lucrurile, susținea că nu există nimic cu adevărat și că oamenii săvârșesc fapte în conformitate cu obiceiul și cu convenția, căci orice lucru nu este mai mult într-un fel decât în altul”. (Diogenes Laertios, „Viațile și doctrinele filosofilor”, Editura Academiei RPR, 1963, p. 303-304).

„A dus o viață în conformitate cu această părere a sa, neabatându-se cu nimic din calea sa, fără a lua precauțiuni și îndurând orice, după împrejurări, în fața unui car, a unei prăpăstii, a unui câine sau a orice altceva și-n general neîncrezându-se în simțuri”. „Era însă salvat de prietenii săi, care, îl urmau de aproape”. (Diogene Laertios, IX, p. 302)

Filosofia lui era întemeiată pe abținerea judecății, dar în faptele lui zilnice, nu era „lipsit de prevedere”. Prestigiul lui Pyrrhon a fost atât de mare, din cauza modului înțelept de viață pe care-l ducea, că atenienii i-au acordat cetățenia în orașul Atena și l-au venerat până târziu și după moartea lui.

Despre acesta Diogene Laertios (IX, p. 69) ne informează că ar fi scris foarte multe cărți, printre care poeme, tragedii, drame satirice și o scriere în trei cărți, „Silloi” și „Indalmoi”, cu caracter satiric sceptic, în care transmite batjocora despre acei filosofi care susțineau dogmatic că au descoperit adevărul ultim. Pyrrhon n-a teoretizat nimic, n-a argumentat nici o teză, ci își ilustra atitudinea sceptic - indiferentistă prin modul său de viață, prin tăcere sau uneori, prin anumite gesturi pe care le făcea drept „răspuns” la cele ce era întrebat (de obicei ridica sau nu un deget).

El reușește să descifreze atitudinea sceptica indiferentistă pyrrhoniană, în felul următor: înțeleptul fericit are de cumpănit privitor la : natura lucrurilor, starea noastră sufletească față de lucruri și apoi, ce rezultă pentru noi din această constatare. Formula caracteristică întregii terminologii sceptice este „nu aceasta mai curând decât aceea”, prin care se vizau aserțiunile dogmatice (mai ales ale stoicilor), prea sigure de adevăr. Așadar, scepticul nu afirmă ci doar pare că afirmă, sugerează doar, sub semnul posibilului. Această formulă are deci implicații ontice (cu privire la esența lucrurilor) și gnoseologice.

Comportamentul lui Pyrrhon corespunde unei opțiuni de viață ce se rezuma într-un singur cuvânt : indiferența. Pyrrhon trăiește într-o totală indiferență față de toate lucrurile, rămâne mereu în aceeași stare, adică nu resimte nici o emoție, nici o modificare a dispozițiilor sale sub influența lucrurilor exterioare ; nu acordă nici o importanță faptului de a fi prezent într-un loc sau altul, de a întâlni o persoană sau alta ; nu face nici o deosebire între ceea ce este

considerat de obicei drept primejdios sau inofensiv, între sarcini percepute ca superioare sau inferioare, între suferință sau plăcere, viață sau moarte. Căci judecățile emise de oameni cu privire la valoarea unui lucru ori a altuia nu sunt bazate decât pe convenții. Este imposibil să știm dacă un lucru este, în sine, bun sau rău. și nenorocirea oamenilor provine din faptul că vor să obțină ceea ce cred ei că este un bine sau să evite ceea ce consideră că e un rău. Dacă refuzăm să facem acest gen de distincții între lucruri, dacă ne abținem să emitem judecăți de valoare asupra lor, dacă spunem : „Nu mai mult acesta decât acela” , vom dobândi pacea, liniștea interioară, și nu vom mai avea nevoie să vorbim despre lucruri. Puțin contează ceea ce realizăm din moment ce o facem cu o dispoziție interioară de indiferență.

Modul de expunere pironian este o redare a lucrurilor sensibile sau a judecăților de tot felul, o expunere în care toate lucrurile se compară unele cu altele, iar distingerea lor prezintă multă anomalie și confuzie. În ce privește contradicțiile din cercetările scepticilor, ei arată în prealabil felurile în care lucrurile ne conving și pe urmă, prin aceleași metode, distrug încrederea în ele. Ei spun că ne stârnesc încrederea acele lucruri care sunt conforme cu senzația, fie că nu se schimbă niciodată, fie rar, ca și lucrurile care sunt obișnuite sau care sunt determinate de legi sau acelea care plac sau stârnesc mirare.

Scopul filosofiei lui Pyrrhon constă în stabilirea unei stări de egalitate perfectă cu sine, de indiferență totală, de independență absolută, de libertate interioară, de impasibilitate, stare pe care o consideră divină. Astfel spus, pentru el, totul este indiferent, cu excepția indiferenței față de lucrurile indiferente și care este, în cele din urmă, virtutea, deci valoarea absolută. Dobândirea unei asemenea indiferențe nu constituie o sarcină ușoară ; cum spune Pyrrhon, este vorba de „despuirea totală a omului”, adică de eliberarea în întregime de punctul de vedere uman. Această formulă este probabil foarte edificatoare. Oare nu vrea ea să spună că „despuind omul”, filosoful transformă complet percepția sa despre univers, depășind punctul de vedere limitat al omenescului prea omenesc, pentru a se ridica la viziunea unei perspective superioare, viziune într-un fel inumană, ce dezvăluie goliciunea existenței, dincolo de opozițiile parțiale și de toate falsele valori pe care omul i le adaugă, pentru a atinge poate o stare de simplitate anterioară tuturor distincțiilor. Filosofia lui Pyrrhon este un exercițiu de transformare a modului de viață.

Cicero ne prezintă pe Pyrrhon din Ellis, fondatorul școlii, ca pe un moralist rigid, fără preocupări teoretice, pe când Sextus Empiricus ne arată că atitudinea morală a lui Pyrrhon se sprijinea pe o teorie a cunoașterii agnosticistă.

După fondatorul școlii sceptice, contrariile în lucruri și la judecățile noastre asupra lor au putere egală, și, de aceea, pentru a obține fericirea, omul trebuie să se abțină de a se pronunța în favoarea uneia din părțile contrarii. A nu prefera nimic : aceasta duce la lipsa de suferință (a pathēia) și la fericire. Interpretarea lui Cicero este, probabil, cea a Academiei sceptice, care voia să se scoată pe sine în evidență

ca fiind creatoarea teoriei cunoașterii de direcție sceptică, pe când expunerea celorlalți se bazează, probabil, pe Timon din Phlius, elevul imediat al lui Pyrrhon.

Deci scepticismul lui Pyrrhon este unul radical. Toate contrariile sunt egale ca valoare de adevăr. Noi nu putem afirma că un lucru e adevărat, iar contrariul lui e fals. Deci, singura atitudine justă a scepticului este refuzul de a se pronunța în favoarea unuia din contrarii. Cine va adopta atitudinea sceptică de nepronunțare (afasia) va fi fără suferință și fericit.

Scepticismul academic s-a dezvoltat mai ales în lupta cu stoicismul. *Ainesidemos*, fondatorul scepticismului nou (a doua jumătate a secolului I î.e.n.) pare a fi încercat o întoarcere la scepticismul radical al lui Pyrrhon, peste scepticismul academic, pe care îl consideră infidel tradiției vechii școli. Ainesidemos termină într-un dogmatism, declarând că „doctrina sceptică este calea care duce la filosofia lui Heraclit”. (Sextus Empiricus, „Schite pyrrhoniene”, I, p. 210, apud. Aram M. Frenkian, Scrieri filosofice, I, p.86).

„Filosof, afirma Pyrrhon, este cel tinde spre fericire. Fericirea poate consta numai în imposibilitatea și absența suferințelor. Cine dorește să atingă fericirea înțeleasă în acest mod trebuie să răspundă la trei întrebări :

1. Din ce sunt formate lucrurile?

2. Cum trebuie să ne referim noi la aceste lucruri? 3. Ce folos vom avea noi din această atitudine față de ele?”

La prima întrebare, socote Pyrrhon, noi nu putem da nici un răspuns: orice lucru „este acesta într-o măsură nu mai mare decât acela”. (Sextus Empiricus, „Schite pyrrhoniene, I, p. 210).

De aceea nimic nu poate fi numit aici nici frumos, nici urât, nici legitim, nici nelegitim. Despre nimic nu se poate spune că există cu adevărat și nici un mijloc al cunoașterii nu poate fi considerat adevărat sau fals. Fiecărei afirmații despre orice obiectii poate fi opusă o afirmație contradictorie.

De aici Pyrrhon face o concluzie ca răspuns la a doua întrebare : unica atitudine demnă pentru un filosof poate consta numai în abținerea de a judeca. Această abținere nu înseamnă că nu există nimic veridic : veridice, după părerea lui, sunt percepțiile noastre senzoriale, deoarece noi le privim numai ca fenomene. Dacă ceva îmi pare amar sau dulce, atunci judecata „aceasta îmi pare amar sau dulce” va fi adevărată. Eroarea apare atunci, când la aparent se încearcă a face concluzie ca despre ceea ce există cu adevărat, de la fenomen - la temelia adevărată. Greșește acela care afirmă că, chipurile, lucrul, nu numai că îi pare amar sau dulce, dar că el într-adevar este așa cum lui i se pare.

Prin răspunsul la a doua întrebare este determinat, după părerea lui Pyrrhon, și răspunsul la a treia întrebare : folosul, care rezultă din abținerea de la orice judecată despre adevărata esență, va fi imposibilitatea, sau liniștea sufletească, în care scepticul vede *gradul superior al fericirii* posibile netulburate. Idealul înțeleptului sceptic, la fel ca cel al stoicului sau al epicureicului este *ataraxia*, la care duce *epochē*.

Diogene Laertios, pentru a ilustra această stare de *ataraxie*, aduce următoarea povestire despre sceptici. Odată Pyrrhon aflat pe o corabie în timpul unei furtuni, arătând însoțitorilor săi speriați, către un porc, care își păstra indiferența și continua să mănânce liniștit, a spus : „Iată într-o astfel de ataraxie trebuie sa se afle înțeleptul” (Diogene Laertios, IX, p.305), însă ea nu trebuie să fie porcească, ci să fie născută din rațiune.

În consecință, ceea ce constituie natura scepticismului în varianta sa inițială, gândită de Pyrrhon, este această conștiință de sine revenită la simplitatea ei din ceea ce ființează și din ceea ce este gândit.

Din fericire pentru destinul scepticismului s-a păstrat până în epoca modernă mare parte din opera filosofică a lui *SEXTUS EMPIRICUS* (deși despre viața lui nu se știe prea multe, se pare că a ajuns la maturitate în jurul anului 200 d. Hr.), doctor în medicină, grec de origine, se pare că a trăit o vreme la Roma. De la Sextus Empiricus au rămas expuneri amănunțite și sistematice ale filosofiei sceptice, se susține chiar că este autorul „cele mai respectabile forme de scepticism a antichității, cunoscute de noi”. De la el ne-au rămas două opere filosofice : *Schițe pyrrhoniene*, lucrare în trei cărți, care oferă o expunere generală despre scepticism, și *Contra matematicienilor* în 11 cărți, în care se prezintă argumente împotriva științei în general, împotriva geometriei, a aritmeticii, a gramaticii, a muzicienilor, a logicii, a fizicii și a eticii, șase cărți erau îndreptate împotriva matematicienilor și cinci cărți îndreptate împotriva filosofilor. Aceste opere constituie compendii ale întregii filosofii sceptice.

SCEPTICISMUL este posibilitatea de a opune - prin antiteze - atât lucrurile sensibile, cât și lucrurile inteligibile în toate felurile, o însușire datorită căreia noi ajungem, în virtutea forței egale de argumentare, determinată de lucruri și aserțiuni opuse, mai întâi la suspendarea judecății și, apoi, la netulburare”.

Sextus Empiricus - *Schițe pyrrhoniene*

Din această definiție reținem că scepticismul se plasează în domeniul posibilului. Îndoielile iau naștere din potrivirile dintre senzații sau judecăți și aceste îndoieli au fost clasate de sceptici în zece moduri. Cele zece moduri pyrrhoniene de argumentare sunt expuse de Sextus Empiricus în *Schițe*. Aceste moduri arată în câte feluri poate fi reținută aprobarea. Cicero le traduce prin „loci communes”, locurile de unde scepticii își formulau argumentele.

Sextus enumeră astfel cele zece moduri de oprire a aprobării :

1. „Primul mod este acela care rezultă din felurimea animalelor, deci a posibilității principale de a avea reprezentări diferite despre lucruri”.
2. „Al doilea mod rezultă din deosebirea dintre oameni, care diferă între ei și care au, în această cauză, reprezentări și senzații deosebite”.
3. „Al treilea mod rezultă din felul deosebit în care sunt alcătuite organele de simțire, ceea ce face ca ce este bun pentru unul sa fie rău pentru altul”.

4. Al patrulea mod rezultă din împrejurări care determină acceptarea sau neacceptarea unui lucru (înțelegând prin aceasta stările afective sau fizice).
5. „Al cincilea mod rezultă din poziții, distanțe și locuri ale lucrurilor, de exemplu, același lucru poate apărea și mare și mic după distanța de la care îl privim”.
6. „Al șaselea mod se referă la amestecurile care diferă, deoarece nici un lucru nu cade singur sub simțuri, ci în amestec cu alte elemente”.
7. „Al șaptelea mod se bazează pe cantitățile și compunerea substanțelor”.
8. „Al optulea rezultă din relația dintre lucruri (nici un lucru nu poate fi perceput dacă nu este în relație cu altele”.
9. „Al nouălea mod rezultă din frecvența și raritatea unor lucruri, de exemplu apariția unei comete fiind un fapt rar, impresionează, deși apariția soarelui, fapt mult mai important, fiind obișnuit, nu impresionează”.
10. „Al zecelea mod derivă din relativitatea comportărilor, obiceiurilor, legilor, credințelor mistice și convingerilor dogmatice”. (Sextus Empiricus, I, p. 36-136).

Diogene Laertios explică aceste moduri în felul următor :

„Primul mod privește deosebirea dintre animale, cu privire la acele lucruri care le procură plăcere sau durere sau care le sunt folositoare sau dăunătoare. Din aceasta se deduce că ființele nu primesc aceleași impresii de la aceleași lucruri, cu rezultatul că asemenea conflict duce, în mod necesar, la îndoială”.

„Al doilea mod se referă la faptul de a fi și la alcatuirea particulară a oamenilor. De exemplu unui om îi place profesiunea medicinei, altuia agricultura și comerțul. Același fel de viață dăunează unuia și folosește altuia, de unde urmează că trebuie să ne abținem de a judeca”.

„Al treilea mod se referă la deosebirile canalelor senzoriale, căci un măr dă văzului impresia că e de culoare galben deschis, gustului că e dulce, iar mirosului ca e aromat. Un obiect de aceeași formă pare diferit, după diferitele oglinzi în care se reflectă. Reiese astfel că ceea ce pare nu-i mai mult un lucru decât altceva diferit”.

„Al patrulea mod se datorește stărilor noastre și în general schimbărilor lor, ca de exemplu : sănătatea, boala, somnul, starea de veghe, bucuria, mâhnirea, tinerețea, bătrânețea, curajul, frica, lipsa, îndeșularea, ura, dragostea, căldura, frigul, produse de răsuflare sau de apăsarea asupra porilor. Impresiile primite astfel par să varieze după felul stărilor noastre”.

„Modul al cincilea rezultă din felul de trăi, din legăminte, credințe în mituri, convenții între popoare și presupuneri dogmatice. În această categorie intră considerațiile asupra lucrurilor frumoase și urâte, adevărate și eronate, bune și rele, cu privire la zei, la nașterea și pieirea tuturor lucrurilor vizibile. E clar că același

lucru e socotit de unii ca drept și de alții ca nedrept, de unii ca bun și de alții ca rău. În ce privește adevărul, deci, trebuie să ne abținem de a face judecăți”.

„Al șaselea mod privește amestecurile și participările, din pricina cărora nimic nu apare curat și izolat în sine, ci numai amestecat cu aerul, lumina, umezeala, soliditatea, căldura, frigul, mișcarea și alte forțe. Într-adevar, purpura arată diferite culori în lumina soarelui, a lunii și a lămpii; și chiar culoarea feței noastre nu apare aceeași la pranz și la apusul soarelui”.

„Al șaptelea mod se referă la distanțe, poziții speciale, locuri și la lucrurile care le ocupă. După acest mod, lucrurile socotite mari par mici, cele pătrate par rotunde, cele netede fac impresia că au protuberanțe, cele drepte că sunt frânte, cele palide că sunt colorate”.

„Al optulea mod se ocupă cu cantitățile și calitățile lucrurilor, cum ar fi căldura sau frigul, iuțeala sau încetineala, paliditatea sau varietatea de culori. Astfel, vinul luat cu măsură întărește corpul, dar în prea mare cantitate îl slăbește; tot așa și cu hrana și cu celelalte lucruri”.

„Al nouălea mod se preocupă de ceea ce-i continuu, straniu sau rar. Așa, de pildă, cutremurele nu-i surprind pe aceia care trăiesc mereu în mijlocul lor, după cum nu surprinde soarele, fiindcă-i văzut în fiecare zi”.

„Al zecelea mod se sprijină pe legătura dintre lucruri, cum ar fi, de pildă, între ușor și greu, tare și slab, mai mare și mai mic, sus și jos”. (Diogenes Laertios, IX, 79 - 89, p. 306 - 307).

„Modurile” („tropoi”) scepticismului pyrrhonian, sunt caracteristice pentru metoda sceptică și s-au păstrat în scrierile lui Sextus. Modurile sceptice sunt tipuri de argumentare menite să inducă suspendarea judecății. Cele mai cunoscute din mai multe grupuri diferite de moduri sunt cele „Zece Moduri de Epoche” atribuite lui Aenesidemus, care sunt elaborate pe larg în prima carte din *Schițele Pyrroniene* ale lui Sextus. Fiecare mod folosește în mod specific faptul că lucrurile ne „apar” diferite în situații diferite. Felul cum arată, miroase, se simte un lucru este determinat de zece factori descriși de moduri, cum ar fi condițiile care afectează subiectul sau circumstanțele în care apare obiectul. Aceste variații sunt invocate pentru a produce „opoziiții”, care sunt exprimate în propoziții care atribuie de obicei unui obiect aparențe (proprietăți) incompatibile. Atunci scepticul susține „isostheneia” aparențelor și a scopurilor, suspendând judecata cu privire la cum sunt lucrurile în realitate. Schematic, argumentul arată astfel.

Sextus afirmă că scepticul adevărat nu înaintează nici un fel de judecăți care pretind la adevăr, ci tinde numai să ferească oamenii de „dogmatismul” dăunător, care îi duce în eroare și îi îndeamnă la acțiuni greșite. Scepticul își satisface cerințele sale, se va supune obiceiurilor și legilor țării sale, inclusiv va respecta culturile religioase. Însă el nu va acționa în conformitate cu convingerile, deoarece el nu are nici un fel de convingeri. Prezența convingerilor la om, îndeosebi prezența idealului moral este, după părerea lui Sextus, obstacolul principal în calea

fericirii omului, deoarece ea provoacă dorințe și sentimente mari. Fericirea, însă, constă în calmul sufletesc și moderația sentimentelor. De aceea Sextus se exprimă în mod hotărât împotriva tuturor principiilor morale, considerându-le nu numai inutile ci și dăunătoare.

Operele lui Sextus reprezintă principala sistematizare a acestei filosofii morale grecești, în care acesta face cunoscută, apără și promovează poziția pyrroniană potrivit căreia chiar și dialectica subminează „perfida rațiune”. Ironia lui Sextus se exprimă într-o celebră metaforă, în care dialectica, acționând ca un purgativ, se elimină și pe sine o dată cu bolile pe care le vindecă.

Scopul scepticismului este de a ne învăța să înțelegem că în viață trebuie să luăm totul așa cum se prezintă, singura virtute fiind imperturbabilitatea cu care înfruntă faptul că acesta este singurul lucru pe care îl poate face.

Bibliografie:

Sextus Empiricus, *Expunere a filosofiei sceptice*, Editura Antet Press, pag. 9-51

VI. RENE DESCARTES

Într-o viziune clasică, platoniciană, Descartes a admis că pentru om binele suprem se identifică cu posedarea adevărului, ceea ce presupune înclinația voinței spre luminarea înțelegerii. Filosofia carteziană a dat expresie începuturilor modernității, a căutărilor ce au dus la configurarea fizionomiei unui nou tip uman preocupat de a cunoaște, subordona și cuceri natura. Animat de idealul unei cunoașteri universale omul modern s-a afirmat în umbra mitului faustic, prin aspirația de a dobândi o cunoaștere prin care să domine și să utilizeze tot ceea ce i-ar putea fi de folos pentru atingerea propriilor interese.

RENÉ DESCARTES (1595 – 1650) s-a născut în orașelul francez La Haye, Touraine, într-o familie în care cei mai mulți dintre membri au îmbrățișat meseria armelor, cu excepția tatălui său care a fost consilier al Parlamentului din Bretagne. La vârsta de 8 ani a început să urmeze cursurile colegiului iezuit La Flèche. Aici el a studiat discipline umanistice, matematica și filosofia scolastică, în intenția de a găsi o cale de cercetare rațională a doctrinelor creștine; catolicismul a exercitat o influență majoră asupra gândirii sale, însă filosofia sa s-a afirmat până la urmă ca reacție anti-scolastică. A studiat de asemenea dreptul la Universitatea din Poitiers (1616), fără a practica vreodată profesia de jurist. În 1618 și-a oferit serviciile prințului Maurice de Nassau, conducător al Provinciilor Unite ale Olandei, cu intenția de a îmbrățișa cariera militară. A servit în mai multe armate, și a participat la Războiului de 30 de ani, fără a renunța însă la preocupările științifice, la studiul matematicii și filosofiei. În 1628 s-a mutat în Olanda, unde a rămas până la sfârșitul vieții, și unde și-a conceput scrierile filosofice. În 1649 a fost invitat în Suedia pentru a o instrui în filosofie pe regina Cristina, însă datorită rigurilor iernii nordice Descartes s-a îmbolnăvit de pneumonie și-a murit un an mai târziu.

În 1637 filosoful a publicat cea mai importantă lucrare a sa – *Eseuri filosofice* – în patru părți, prima consacrată geometriei, a doua opticii, a treia meteoritelor iar a patra intitulată *Discurs asupra metodei*, speculațiilor filosofice. A mai publicat *Meditationes de Prima Philosophia*, în 1641, *Principiile filosofiei*, în 1644 și *Pasiunile sufletului* în 1648.

Cu toată înclinația lui Descartes spre problematica cunoașterii și spre cercetarea științifică, filosofia sa rămâne inseparabilă de problema moralei. Descoperirea adevărului reprezintă și pentru el sursa fericirii supreme, iar aceasta este condiționată de utilizarea tuturor resurselor proprii conștiinței umane, intelectuale, afective, morale. Metoda carteziană – una dintre contribuțiile cele mai originale ale acestui gânditor la raționalismul modern – reclamă atât respectarea unor reguli ce privesc exercițiul speculativ al intelectului, cât și

însușirea unor virtuți morale: probitate (onestitate, integritate), prudență, cutezanță, dragoste de adevăr și poate, prima dintre toate, perseverență.

Filosoful își formulează concepția etică în contextul deosebit al filosofiei sale, cel al îndoielii radicale și metodice, în care și-a angajat în mod deliberat gândirea și spiritul. Filosofia sa recomandă suspendarea judecății, întârzierea procesului de raționare, oricât de mult ar fi nevoie pentru atingerea certitudinii. În calitatea de savant - filosof, de cuceritor al unui tărâm al cunoașterii din ce în ce mai cuprinzător, îți poți suspenda judecata, ca om smuls în vârtejul acțiunilor reclamate de cotidian, trebuie însă să continui să trăiești și să acționezi sub imperiul deciziilor ce nu suportă amânare. Acțiunea este din ce în ce mai urgentă, certitudinea din ce în ce mai greu de dobândit. Problemele ridicate de supraviețuirea umană nu pot aștepta depășirea îndoielii, tot ce întreprindem necesită o întemeiere solidă, adevăruri, pe care știința ni le furnizează, dar nu pe măsura dorințelor noastre. Scopurile revendică o fundamentare fără echivoc chiar în condițiile insuficienței cunoașterii de care dispunem.

Soluția pe care o construiește filosoful francez rămâne suspendată în provizorat, el propune un substitut pentru morala autentică, care să înlesnească atingerea țelurilor în lipsa unei cunoașteri suficient de dezvoltate pentru a putea inspira o morală definitivă. În *Partea a treia* din *Discursul despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*, el schițează principiile moralei sale provizorii, sub forma a trei maxime fundamentale.

„Cea dintâi maximă era de a mă supune legilor și obiceiurilor țării mele, păstrându-mi religia în care a fost crescut în copilărie și conducându-mă în toate privințele după opiniile cele mai cumpătate și înțelepte, aplicate de oamenii cei mai cu judecată cu care aș fi avut de a face.”

DESCARTES – *Discurs asupra metodei*

Prima maximă invocă autoritatea bunului simț, „lucrul cel mai bine împărțit din lume.” Este oare această declarație doar o expresie unui conformism, a unei mediocrități în planul manifestării morale? Autorul maximei este încredințat că dincolo de diversitatea credințelor și moravurilor, toate acestea au o platformă comună, fiind chiar echivalente. Cea mai bună opțiune, dacă dorim să fim scutiți de neplăceri, de controverse inepuizabile și de întârzieri inutile, ar fi astfel să ni le însușim pe cele ale persoanelor alături de care trebuie să trăim. Putem surprinde la Descartes o inversare a valorilor, când trecem de la domeniul gândirii la cel al faptelor. Dacă gândim solitar, în și prin noi înșine – antiscolastic - îmbrățișând o atitudine solipsistă, acționăm doar împreună cu ceilalți, suntem înlănțuiți într-o spațio-temporalitate comună, al cărei control nu-l deținem. În ordinea acțiunii momentul îndoielii – esențial pentru investigațiile noastre pozitivistice – poate fi dezastruos, fiind echivalent cu nehotărârea, „cel mai mare rău dintre toate”. Filosoful francez observă cu subtilitate, că putem dobândi certitudinea morală a unor lucruri de care rațional ne putem îndoii. Putem substitui evidența intelectuală

cu certitudinea morală. Dacă exigența este calea adecvată în cunoaștere, relativitatea situațiilor presupuse de traiul în colectivitate, justifică plasarea în planul medietății, alegerea unei mulțumitoare căi de mijloc. În raport cu moralitatea, bunul simț se dovedește a fi norma în stare să asigure echilibrul, conservarea atitudinilor și moravurilor necesare coeziunii sociale. O asemenea alegere are și consecințe nefavorabile, una dintre dificultățile la care conduce adoptarea căii de mijloc este în atenția lui Descartes în maxima a doua. Cum ar putea acest principiu să confere certitudine și să susțină un comportament cu fermitatea cerută de exigențele vieții sociale?

„Cea de-a doua maximă a mea era de a fi cât mai ferm și mai hotărât cu puțință în acțiunile mele și de a urma constant chiar opinii mai îndoielnice odată ce m-am hotărât să le accept ca și când ar fi opinii sigure: imitam în felul acesta pe călătorii care, văzând că au pierdut drumul în pădure, nu trebuie să rătăcească când într-o parte, când într-alta, nici să se oprească într-un loc, ci să meargă mereu în aceeași direcție și să n-o schimbe din orice pricină, chiar dacă la început poate numai întâmplarea i-a determinat s-o aleagă; căci astfel chiar dacă nu se îndreaptă încotro doresc, cel puțin vor ajunge undeva unde cu siguranță va fi mai bine decât în mijlocul pădurii.”

DESCARTES – *Discurs asupra metodei*

Fermitatea acțiunii, care nu poate fi găsită în opinii, își va avea sursa (exclusivă) în hotărârea cu care s-a optat pentru una dintre ele. S-ar putea să nu găsim nici un motiv pentru a considera o hotărâre preferabilă altora, suntem însă întotdeauna îndreptățiți și obligați să facem o alegere, pentru a fi scutiți de neplăcerile amânării. După alegere voința are menirea de a o susține, de a o face „foarte adevărată și foarte sigură”. Adevăratul suport al alegerii este voința care nu se supune nici unei condiționări, și nu este obligată să se justifice în nici un fel și față de nici o instanță. Din faptul pur de a vrea decurge o certitudine pe care nici o operație cognitivă, nici o deliberare nu ar fi putut-o pregăti. Acțiunea este singurul răspuns, indiferent de dificultățile ce vor apărea. Adevărul acțiunii este de negăsit în prezent, de aceea el trebuie lăsat pe seama viitorului. Valoarea alegerii nu constă în ceea ce alegem, ci doar în actul arbitrar al alegerii, care are ca resort voința, izvorul nesecat al valorii hotărârilor noastre. Singurul lucru de care nu ne putem dispensa este perseverența, efortul de a conserva alegerea pentru a fi ferit de deziluzii. Constanța este astfel virtutea ce justifică în cel mai înalt grad efortul nostru de a o cultiva, având grijă să nu o confundăm cu fidelitatea, care nu este decât o pasiune. Dacă fidelitatea nu face decât să ne lege de momentele trecutului, constanța carteziană constă în reafirmarea permanentă a voinței în momentele prezentului.

„A treia maximă era de a încerca întotdeauna să mă înving pe mine însumi mai degrabă decât soarta și să schimb mai degrabă dorințele mele decât

ordinea lumii și în genere, de a mă obișnui să cred că nu există nimic care să fie în întregime în puterea noastră, în afara gândurilor noastre, astfel că după ce am acționat cât mai bine asupra lucrurilor exterioare, ceea ce a rămas neîndeplinit ne este cu adevărat imposibil. Și numai acest fapt mi se părea suficient pentru a mă împiedica să doresc în viitor un lucru pe care nu l-aș putea obține, ceea ce mă face fericit.”

DESCARTES – *Discurs asupra metodei*

Rolul ultimei maxime constă în a pune în evidență necesitatea delimitării subiectului de obiect, a eului de lumea exterioară, pentru ca stabilind partea ce revine fiecăruia din acești doi termeni pe planul acțiunii, să poată fi realizat un echilibru just între dorințe și posibilități. Ni se sugerează cu stoicism: „pentru a avea ceea ce vrem, trebuie să nu vrem nimic”, suntem îndemnați să ne moderăm dorințele încetând să mai râvnim la bunuri pe care nu le posedăm. Descartes consideră că vechile idealuri ale stoicilor nu și-au epuizat valoarea, de aici apologia moderației și accentul pus pe autonomia eului, cât și resemnarea față de universală înlănțuire a fenomenelor.

Omul cartezian trebuie să-și impună pentru a nu se lovi de imposibil, să nu dorească nimic din ceea ce nu este în starea să facă, să respecte metoda din care sunt deduse cele trei „reguli de morală”. Așa cum metoda ne învață să selectăm, să împărțim, să clasificăm dificultățile, acțiunea ne impune să acordăm prioritate anumitor lucruri dacă dorim să obținem altele. Nimic nu este posibil dintr-odată. Este necesar să învățăm să ne înăbușim dorințele și să le adecvăm posibilităților noastre într-o acțiune de renunțare comodă dar temporară. În felul acesta vom putea aduce în sfera realizabilului din ce în ce mai multe lucruri, până când dominația ordinii universale se va extinde asupra întregii realități.

Spre sfârșitul *Discursului* filosoful anunță în mod „nestoic” că progresul științelor ne îndreptățește să nutrim ambiția de a deveni stăpâni și posesorii naturii.

„...este posibil să ajungem la cunoștințe care să fie foarte folositoare în viață și în locul filosofiei speculative care se învață în școli s-ar putea găsi una practică, prin care, cunoscând puterea și acțiunea focului, a apei, a aerului, a astrilor, a cerurilor și a tuturor acelor corpuri care ne înconjoară, tot atât de distinct cum cunoaștem diferitele meserii ale meșteșugarilor noștri, le-am putea da, în același timp, toate întrebunțările pentru care se potrivesc, devenind în modul acesta întru câțva stăpâni și posesori ai naturii”.

DESCARTES – *Discurs asupra metodei*

Etica celor trei maxime carteziene constituie o tehnică a fericirii care nu acceptă practica unor procedee empirice și credințe tradiționale decât ca o necesitate trecătoare, ce premerge morala definitivă. Etica sa s-ar fi dorit una a acțiunii creatoare, științific întemeiate, el întrevide perspectiva unei fundamentări

raționale a tuturor manifestărilor umane. Morala sa provizorie se va dovedi a fi și cea definitivă, rămânând suspendată în îndoială, creatorul ei a turnat în tiparele cele mai tradiționaliste ideile cele mai avansate. În planul moralei provizorii se cere fermitate și acțiune promptă și pentru aceasta certitudinea morală, deși relativă este suficientă .

De asemenea Descartes a susținut că buna întrebuințare a libertății este capitală. Libertatea nu se poate întemeia în concepția lui, la fel cum susțineau vechii stoici, decât pe sine. Morala carteziană va fi construită, fapt surprinzător pentru filosoful care a inițiat raționalismul modern, în afara rațiunii, bazându-se pe afirmarea neechivocă a voinței, rațiunii rămânându-i doar rolul de a lua cunoștință și de a contribui la îndeplinirea deciziilor, ea va confirma doar adevărurile voinței. Cele trei maxime presupun și o folosire adecvată a libertății de care putem dispune. Dialectica libertate – voință se va dovedi crucială pentru găsirea căii drepte. Libertatea, un dar prețios de la Dumnezeu, dobândește valoare doar printr-o bună însușire și întrebuințare. Libertatea apare drept condiție a posibilității voinței, iar aceasta este condiția realizării libertății. Avem o datorie permanentă față de libertatea noastră, în afara căreia demnitatea nu ar mai avea nici un conținut.

Bibliografie:

Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*, Ed. Academiei, București, 1990.
Pag. 125-129. (partea a III a)

VII. BARUCH SPINOZA

În *Etica* lui Spinoza descoperim o filosofie a salvării fără să găsim și o doctrină a conduitei, deci fără ca problema moralei să fie pusă în mod explicit. Morala înseamnă negativism, ea ceartă și discreditează, considera Spinoza, umilește ceea ce este în numele a ceea ce ar trebui să fie. În ființa noastră în schimb se evidențiază infinitatea lui Dumnezeu aplicată la una din formele sale finite. Salvarea noastră atârnă de înțelegerea faptului că nu avem motive să fim salvați, pentru că nimic nu lipsește ființei noastre, nimic nu este nici de adăugat nici de eliminat. În acest sens trebuie să înțelegem de ce a Hegel susținut că „spinozismul a ucis cu adevărat morala.

BARUCH SPINOZA (1632 - 1677) s-a născut la Amsterdam, din părinți evrei care se refugiaseră acolo sub amenințarea Inchiziției spaniole. A fost educat ca evreu ortodox și a studiat opera multor filosofi evrei, printre care și Maimonide, dar în 1656 a fost izgonit din comunitatea evreiască pentru pretinse erezii. Și-a câștigat existența șlefuiind lentile și și-a făcut prieteni în rândurile unui grup de protestanți, denumiți „colegianți” (o sectă de preoți). În 1661 a început să scrie *Tratatul asupra înțelegerii înțelegerii*, în care se observă influența lui Descartes. Între 1663 și 1675 a lucrat la cea mai importantă operă filosofică a sa *Etica*. Între timp a scris un tratat în apărarea libertății de gândire și de exprimare, care a apărut anonim în 1670 și care a șocat prin convingerile ortodoxe; fiindu-i deconspirată identitatea a fost atacat și insultat în numeroase publicații. Deși nu a fost supus la nici un fel de restricții nu a mai publicat alte cărți. A continuat lucrul la principala sa carte și a redactat și un *Tratat politic*, rămas neterminat și apărut postum. A fost profund interesat de știință și matematică (*Etica* are de altfel în subtitlu precizarea *demonstrată după metoda geometrică*). Alături de Descartes sau Galilei a împărtășit convingerea că matematica este mijlocul de a descoperi adevărul în privința universului.

Filosoful olandez nu a zăbovit, asemenea lui Descartes, în considerații referitoare la o morală provizorie. El a dovedit cutezanța de a dezvălui semnificația și scopul existenței, de a accede la zona adevărilor ultime de care depinde fericirea. Această sarcină trebuie îndeplinită neîntârziat fără a mai cerceta condițiile de care depinde certitudinea, iar acest țel poate fi atins întrucât dispunem deja de o cunoaștere care ne oferă întotdeauna o normă ideală a adevărului: matematica, gândirea ordonată. Putem dispune astfel de o cunoaștere reală, constând într-o înlanțuire de adevăruri și capabilă să ne arate căile și idealul vieții morale. Nu trebuie decât să deducem totalitatea cunoștințelor dintr-o idee primordială din care să derive toate celelalte idei, o idee simplă, clară în cel mai înalt grad, al cărei adevăr să fie absolut incontestabil. O asemenea idee nu poate proveni din experiență, e necesar să pornim de la o idee care să fie opera rațiunii.

III. Prin substanță înțeleg ceea ce există în sine și este înțeles prin sine însuși; adică acel lucru al cărui concept nu are nevoie de conceptul altui lucru, din care să trebuiască să fie format.

VI. Prin Dumnezeu înțeleg existența absolut infinită, adică substanța alcătuită dintr-o infinitate de atribute, fiecare dintre ele exprimând o esență eternă și infinită.

SPINOZA - Etica

Spinoza socotea că dacă am putea ști adevărul asupra realității lucrurilor, am putea să acționăm cum trebuie pentru a atinge starea de beatitudine. Baza căutării adevărului este *conceptul de substanță*: ceea ce există în sine și nu depinde de nimic altceva în privința existenței sale. Dumnezeu este singura ființă necesară, dar nu și distinctă de lume (există o singură substanță, orice altă substanță nu își poate datora existența decât lui Dumnezeu, nefiind astfel autodependentă). Dumnezeu este immanent lumii, iar lucrurile individuale sunt moduri sau modificări ale lui Dumnezeu: singura realitate este *Dumnezeu sau natura (Deus sive natura)*. Această identificare a lui Dumnezeu cu universul fizic i-a șocat pe contemporanii lui Spinoza. Acest concept se desprinde de Dumnezeul simplei credințe religioase. Dar dacă substanța este prin definiție ceea ce nu depinde de nimic altceva, atunci a proclama lumea drept o substanță distinctă de creatorul ei conduce la o contradicție. De aceea, subliniază Spinoza, creatorul și întreaga sa creație trebuie să fie o singură substanță. O idee completă și adecvată a lui Dumnezeu, din perspectiva cunoașterii umane dezvăluie două atribute divine: acesta poate fi conceput din perspectiva *întinderii (res extensa)* și a *gândirii (res cogitans)*. Dumnezeu sau realitatea poate fi conceput în aceste două moduri incomensurabile, și fiecare dintre ele trimite la un atribut sau o parte a esenței acestuia.

În tinerețea sa filosoful nu reușea să fie mulțumit de nici unul din bunurile pe care le dorea. La fel ca ceilalți semeni de ai săi, era nefericit. Aceasta până a înțeles că „adevărata fericire constă a înțelege”. Filosofia lui Spinoza este o filosofie a necesității. A înțelege înseamnă a înțelege o necesitate. Nu este însă de ajuns să acceptăm necesitatea universală, trebuie să o iubim și s-o iubim chiar, pentru că, fiind de natură divină, semnifică raportul direct al tuturor lucrurilor cu Dumnezeu, unitatea lor în el. Înțelegerea caracterului necesar al evenimentelor care alcătuiesc lumea, cunoașterea noastră se va purifica de închipuiri și fantasmе deșarte.

Binele și răul sunt noțiuni *relative*, lipsite de vreo semnificație rațională. Ele pot exista doar prin raportarea la un scop: un lucru este socotit bun dacă corespunde scopului urmărit dacă ne procură satisfacția așteptată, în caz contrar el va fi considerat rău. Noțiunea de scop exprimă un punct de vedere finalist în interpretarea lumii – care nu poate fi justificat rațional, reprezentând doar o creație imaginară, o ficțiune a conștiinței. Noțiunile de bine și de rău, de care viața morală nu s-a putut niciodată dispensa, nu-și mai au nici un rost.

Noi ne închipuim că printre lucrurile existente unele ar fi bune, altele rele, unele utile altele dăunătoare: lumea ne apare ca o alcătuire nedesăvârșită, dar care ar putea fi mai bună. Binele și răul nu sunt decât pseudonoțiuni.

Demn de reținut, potrivit spinozismului, este ceea ce e valabil din perspectiva rațiunii, valabilitatea are astfel doar existența. Ceea ce este necesar să înfăptuiască omul nu se mai justifică din perspectiva binelui, ci din acela al existenței. Omul trebuie să facă ceea ce contribuie la progresul ființei sale; în terminologia filosofului, ceea ce prezintă trăsăturile unei vieți conformă cu rațiunea. Înțelegerea înseamnă acțiune, singura acțiune eficace. Dacă înțeleg că în mine totul este pozitiv, perfect, că natura mea nu poate să-mi provoace răul, ideea acestei puteri de care dispun o sporește în mod necesar, aproape mecanic.

Pentru că natura este viața lui Dumnezeu, iar diferitele ființe sunt desfășurarea liberei sale necesități, rezultă că *nu există decât ceea ce nu putea să nu fie*, decât *ceea ce trebuia să fie*. Idealul există doar în măsura în care este cuprins în real. Există niveluri diferite ale ființării, în om se găsește mai multă ființare decât într-un animal, dar fiecărui grad de perfecțiune îi corespunde un grad de perfecțiune îndestulător. O ființă imperfectă este de neconceput, nimic nu poate exista doar pe jumătate, fiecare ființă dispune prin însăși esența ei de tot ce are nevoie pentru a exista. Ce-i face atunci pe oameni nemulțumiți de ceea ce sunt și vor să fie mereu altceva? Pentru că nu se mulțumesc cu capacitatea lor de a se autoînțelege, pentru că se lasă purtați de imaginație. Omul este ca un triunghi care își dorește încă o latură, dar să rămână în același timp tot un triunghi. Ne lăsăm deduși de ficțiuni, prin care măsurăm ceea ce suntem, apelăm la ceea ce nu este ca normă pentru ceea ce este. Când ne dorim să fim ceea ce nu suntem, să avem ceea ce nu putem avea, nesocotim, printr-o greșeală care ne risipește viața, că nu putem fi diferiți fără a fi alții, fără ca ființa noastră să fie distrusă.

Pentru a fi noi înșine nu avem nevoie de mai mult decât este deja în noi și nu în altcineva sau în altceva. A fi de acord cu propria noastră ființă înseamnă a o spori. Afirmându-mă mă întăresc. Atât este suficient, mai mult este inutil să încercăm a fi sau a face. Un asemenea lucru nefolositor este liberul arbitru. Succesele noastre nu se datorează vreunei intervenții misterioase a liberului arbitru. Nimeni nu ar reuși să se transforme după plac și în chip miraculos. Ceea ce dorim să fim este întotdeauna reflectarea strictă a ceea ce suntem. Doctrinile morale nu fac decât să ne atribuie puteri pe care nu le avem. Stoicismul se bazează pe iluzia că este necesar să respingem pasiunile, să ne confruntăm cu ele. Asemenea bătălii sunt sortite de la început eșecului. Afirmând prezența răului în natura umană, moraliștii dintotdeauna nu-și dau seama că de fapt tot răul rezidă în *ideea de rău*, la fel cum „muritoare în noi este numai ideea că am fi muritori”.

Libertatea este concepută de Spinoza ca autonomie, este liber numai omul care acționează conform propriei sale naturi...

Bibliografie: B. Spinoza, *Etica*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981. (155-172)

VII. J.J. ROUSSEAU

Rousseau a adus în atenția modernității teme care vor influența decisiv viața intelectuală în secolele ce i-au urmat:

- unitatea pierdută dintre umanitate și natură;
- proslăvirea sensibilității și inocenței și micșorarea meritelor intelectului.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU (1712-1778) s-a născut la Geneva și nu a beneficiat de educația și învățătura oficială. Și-a pierdut mama la câteva zile de la naștere iar tatăl s-au l-a neglijat. În 1728 a părăsit Geneva pentru a călători și a studia, cunoscând în peregrinările sale a o serie de oameni influenți. În 1755 a publicat *Discurs asupra inegalității dintre oameni*, însă opera sa a atins punctul culminant în 1762 când a publicat un tratat despre educație, *Émile*, și apoi *Contractul social*. *Émile* a fost condamnat de autoritățile vremii, Rousseau a fugit la Neuchâtel, unde s-a pus sub protecția regelui Prusiei. În 1765 la invitația lui D. Hume a plecat în Anglia însă după mai multe neînțelegeri și certuri cu filosoful scoțian (Rousseau a crezut în mod nejustificat că Hume dorea să-l umilească și să-l insulte) s-a întors în Franța în 1767. A murit pe domeniul de la Ermenonville al Marchizului de Girardin. În ultimii ani ai vieții a scris despre viața lui personală celebrele *Confesiuni*, apărute postum și care descriu primii 53 de ani din viața gânditorului.

Una din cele mai des citate idei ale lui Rousseau se găsește în fraza care deschide primul capitol al *Contractului social*: „Omul se naște liber și pretutindeni este înlănțuit”. Lanțurile la care se referă Rousseau nu sunt cele ale unei guvernări despotice, ci ale oricărui regim legitim, iar preocuparea lui principală este să descopere o justificare pentru supunerea la acest gen de sclavie. El este socotit apărătorul unei atitudini care localizează virtutea în lucrurile naturale și pe „bunul sălbatic” (rudimentar, singur, fericit) drept ființa umană ideală. Ulterior a recunoscut avantajele și binefacerile societății civile și a considerat „lanțurile” acesteia ca fiind îndreptățite atâta vreme cât ea aplică ceea ce proclamă voința generală a oamenilor că este pentru adevăratul lor bine.

Teoriile de până la el descriau omul drept ființă socială care își exteriorizează esența supunându-se unei ordini sociale și trăind alături de semenii săi. Sufletul, personalitatea și individualitatea erau modelate de societate. Ce efecte are această modelare asupra omului, se întreabă Rousseau? Devine el astfel mai fericit?

Analizând omul în societate gânditorul constată care sunt modificările fundamentale care i-au afectat ființa originară: schimbări în constituția corporală;

cunoștințe noi și foarte multe erori; inegalități politice și diferențe sociale; viața sentimentală tulburată, dominată de pasiuni; atmosfera morală confuză. Lucrurile nu au stat întotdeauna la fel. Adevărata natură umană trebuie căutată în starea inițială, naturală, primitivă a omului. La origine, prin natura sa omul nu este o ființă socială. Descriind omul stării naturale acest filosof impune atenției mitul bunului sălbatic în care identifică modelul naturii umane perfecte, dar iremediabil pierdute. Robinson Crusoe ar fi reactualizarea mai recentă a acestui mit.

„Omul natural este totul pentru sine; el reprezintă unitatea numerică, întregul absolut care nu se raportează decât la el însuși sau la semenul său. Omul civil nu este decât o unitate fracționară care se raportează la un numitor și a cărui valoare constă în raportul său cu întregul care este corpul social”.

J.J. ROUSSEAU - *Émile*

OMUL NATURAL

- este produs al naturii, ferit ca prin minune de falsificările sociale
- locuiește în sine însuși, nu vorbește dar nu are nici cunoștințe sau nevoi inutile
- este solitar, nu are legături cu semenii săi, e prea simplu pentru a fi cordial
 - se întoarce în sine, fără a da înapoi
- se așează pe sine în centru, este preocupat doar de propria lui conservare
 - urmează impulsurile propriilor sentimente și are un suflet tandru
 - dragostea de sine, pură de dilată într-o dragoste pentru semeni
- se supune doar inegalităților naturale (vârstă, sănătate, putere, inteligență)
 - existența sa este absolută, independentă, autarhică

OMUL CIVIL

- este produs (artificial) al falsei societăți
- iese mereu din sine, nu poate respira decât în afara sa
 - simte nevoia să se arate celorlalți, să facă paradă
 - se așează mereu „în față”
 - așează societatea în centru
 - îi detestă pe oamenii de care nu se poate lipsi
 - se supune inegalităților sociale
- existența sa este relativă, eul său s-a transferat în unitatea comună

OMUL ACTUAL

- este un amestec nepotrivit al tipurilor anterioare, contradictoriu și oscilant

- trecerea de la starea naturală la starea artificială a societății umane i-a alterat natura și l-a făcut nefericit

La Rousseau coexistă astfel două morale, morala omului natural și morala omului civil, fără ca acestea să se întretaie sau să fuzioneze. Prima este o morală a bunătății, cea de-a doua este o morală a virtuții (are o origine rațională). Cele două morale pe care le analizează se adresează celor două tipuri umane diametral opuse.

Care dintre cei doi este oare mai bun? Este absurd, consideră Rousseau să te întrebi așa ceva. Fiecare în felul său atinge un nivel de perfecțiune. Dacă am fi știut sau am fi putut să rămânem oameni naturali, nu ar fi fost necesar să devenim oameni civili. Ceea ce este natural are valoare în sine, este de ajuns să fie pentru a valora ceva. Artificialul, în schimb trebuie mereu să se justifice. Nu înseamnă însă că ar fi inferior naturalului. Se impune totuși să distingem artificiile bune de cele rele. În ultimul tip se includ cele care se grefează pe ceea ce este natural, cele pe care le fabricăm numai pentru a remedia anumite stricăciuni, ele alterează însă echilibrul naturii. Sunt bune acele artificii care înlocuind integral naturalul lipsit de forță înlocuiesc domnia lui cu altă domnie. Răul nu constă nici în ceea ce este natural nici în ceea ce este artificial, ci în amestecul lor. Acest gânditor își informează contemporanii că nu mai sunt altceva decât acest amestec nepotrivit.

Omul prezentului este descris tot în *Émile*: „Mereu în contradicție cu el însuși, oscilând mereu între înclinațiile și îndatoririle sale, nu va mai fi niciodată nici om, nici cetățean, nu va mai fi bun nici pentru ele însuși, nici pentru alții”. Oamenii suferă pentru că s-au oprit la jumătatea drumului devenirii lor, că au făcut lucrurile numai pe jumătate. Suntem în societate, dar nu alcătuim cu adevărat o societate, nu am format o societate. Așteptăm de la societate doar profituri, beneficii, ne servim de ea fără a consimți să o servim. Omul s-a pervertit în contact cu societatea în care s-a rățăcit, aceasta i-a răpit inocența, l-a învățat să se prefacă și să mintă, să poarte măști de împrumut, să sacrifice esența pentru aparență. A făcut prea mult și în același timp nu a făcut destul; transformându-și exterioritatea într-un lucru esențial nu a reușit să iasă din sine. Dacă ar vrea să depășească această situație, să devină cu adevărat cetățean, nu va trebui să-și distrugă eul, căci atunci n-ar mai fi om ci doar un lucru, ci să-și schimbe eul, să considere întregul social ca pe adevăratul său eu, să-și transforme întreaga interioritate într-o exterioritate comunitară.

Dar nici morala naturală nu mai poate fi pentru noi Idealul, și nici morala socială care ar trebui să-i urmeze. Popoarele și-au pierdut șansa de a deveni libere. Nu vom reuși niciodată să edificăm adevărata Cetate, cea a *Contractului social* pentru că este deja prea târziu. Rousseau expune ce trebuie făcut unor oameni care nu mai pot face nimic pentru că nu dispun de mijloacele necesare și nici de dorința de a face ceva. Teoria sa politică se va dovedi ca fiind în mod deliberat inaplicabilă. Totuși el oferă oamenilor de bună credință o soluție. În *Émile* propune un sistem

educațional care să le permită să se bucure de cele două avantaje care par incompatibile pe care le oferă viața naturală și viața socială.

Pentru că nu poate realiza imposibilul, pentru că nu poți fi în același timp om și cetățean Émile își va putea păstra calitățile naturale fără să sufere prea mult, tot așa cum Rousseau a putut să trăiască printre oameni falși. Poate că nu va avea niciodată o patrie adevărată, dar cel puțin își va găsi o țară, el „sălbaticul sortit a fi locuitor al orașelor”.

IX. 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 decadentă) 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, imprezvizibil și în această calitate el acționează încă, nu potrivit ordinilor 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, statornicită 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 statornică. 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 decadentă. 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 ireconciliabil 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 pământești, 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 raportate 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 întrevide 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 plac, 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*.

Bibliografie:

Fr. Nietzsche, *Despre genealogia moralei*, Disertația întâi

X. 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*

Dată 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 asupra guvernării*

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. Conflictele 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 de 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 viață; 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.

XI. 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 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 cea 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 principiul 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 datoriilor 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 – legistatoarea 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 agnostică 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 datoria 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 datoria – se face prin propria rațiune legislatoare. Obligatorietatea, 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 legică (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 aproapei* 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*.

Bibliografie:

1. Im.Kant, *Critica rațiunii practice*,
2. Im. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*
3. Im Kant, *Metafizica moravurilor* – Introducere în teoria virtuții (I,II,III, IV, V), Teoria etică elementară – Partea întâi (§1-§22)

XII. W. D. ROSS

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 înnoțat. 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 prioritate 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 presante, 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.

XII. THOMAS HOBBS

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 înăscută 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 expliciteze 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 bucata 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 ține 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: *Commonwealth*-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.

XIV. ALFRED JULES AYER

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 pragmatismul american.

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 dezaprobare. O altă persoană poate fi în dezacord cu prima și să aibă alte sentimente asupra furtului, aceasta fără a pretinde că se contrazic, 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 întrebi 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 datoriu 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.

XV. 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 utilitarisă 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:

Binele = fericire = plăcere = 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 însurat 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 transcendentă. 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 acelora 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 (sanctiuni) 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-ar 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 original, 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 *utilitarianism 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 *utilitarianismul 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 *utilitarianism 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. Urmsion, 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 filosofii 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 convigerea 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 tratată 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 calcularismul 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 presuposițiile utilitarismului teoretic nu au putut face față atacurilor susținute... Rațiunea nu poate oare întemeia/justifica ceea ce practica validează? Utilitarismul vine în întâmpinarea intuițiilor 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 imanentă, 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* – Cap. I,II