

FROM THE ANCIENT RATIONALITY TO THE CONTEMPORARY AGREEABLENESS

DE LA RATIONALITÉ ANTIQUE À L'AGRÉABLE CONTEMPORAIN

DE LA RAȚIONALITATEA ANTICĂ LA AGREABILUL CONTEMPORAN

Gabriela VASILESCU

Universitatea Petrol-Gaze din Ploiești

gabrielavasilescu52@yahoo.com

Abstract

From ancient to modern, by adding the contemporary interest, finding a suitable shape in order to live harmoniously in the city has been and continues to be a dominant of the political philosophy. If in Neoplatonics and Stoics' case we urge the rational life, the modern man is no longer considered only reason, the emotional life and freedoms representing benchmarks for understanding the human condition and the settlement takes place through the social pact. The analysis concludes with the utilitarianism, a current with reverberations in the present social context, it considers that the rightness of the actions means maximizing immediate pleasures.

Résumé

Des Antiques aux Modernes, en y ajoutant l'intérêt contemporain, trouver une forme adéquate de la vie harmonieuse dans la cité représente et continue de représenter une dominante de la philosophie politique. Si chez les néoplatoniciens et chez les stoïciens nous exhortons la vie rationnelle, chez les modernes l'homme n'est plus considéré seulement comme raison, la vie affective et la zone des libertés étant des points de référence pour la compréhension de la condition humaine et la réglementation se fait par le pacte social. L'analyse se termine par l'utilitarisme, un courant avec des réverbérations dans le contexte social actuel qui considère que la justesse des actions signifie la maximalisation des plaisirs immédiats.

Rezumat

De la antici la moderni, adăugând și interesul contemporan, găsirea unei forme potrivite traiului armonios în cetate a reprezentat și continuă să reprezinte o dominantă a filosofiei politice. Dacă la neoplatonicieni și stoici avem un îndemn către viața rațională, la moderni omul nu mai este considerat doar rațiune; viața afectivă și zona libertăților fiind repere pentru înțelegerea condiției umane iar reglementarea are loc prin pactul social. Analiza se încheie cu utilitarismul, curent cu reverberații în contextul social actual, care consideră că justețea acțiunilor înseamnă maximizarea plăcerilor imediate.

Key words: morality, rationality, social pact, pleasure

Mots-clés: moralité, rationalité, pacte social, plaisir

Cuvinte cheie: moralitate, raționalitate, pact social, plăcere.

Argument

Este un eseu care găzduiește o idee îndrăgită, deopotrivă, de filosofi și de cercetătorii de pe tărâmul cunoașterii științifice. Ca numitor comun, toți au căutat să dovedească dacă este posibil un echilibru al ființei umane în raport cu rigorile naturii, cu lumea în care trăiesc sau cu Dumnezeu. Rezultatul a luat forma tulburătoarelor întrebări privind raporturile dintre om și natură, dintre om și Dumnezeu, dintre om și semenul acestuia. Totul pare să ne prevină asupra înțelegerii și soluționării diferite atunci când aducem laolaltă pe filosof, teolog și omul de știință. Ultimul înțelege seriozitatea problemei și dă răspunsuri argumentate, verificabile, ceea ce s-ar numi, în limbajul lor, "serioase". În viziunea teologului, omul rămâne perfectibil, dar niciodată perfect. Modelul divin nu poate să capete haină pământească, predica alege calea monologată iar răul este datorat opțiunii umane. Căderea în păcat este un fapt asumat, înscris în condiția pământească, iar calea de viață este o alegere asumată de fiecare om.

Calea frumuseții spirituale

În ce privește omul neatins de răul vieții pământești, o asemenea stare se datorează statutului transcendent, lui "îi aparține tot ceea ce, în ființă, n-a fost aruncat la periferie, tot ceea ce nu este alienat sau determinat din exterior." (BERDIAEV, 1993, 16) În creștinism, libertatea se află chiar în om iar orice determinare naturală sau exterioară produce stricăciune datului originar. De aici apare înțelegerea nietzscheană a omului ca "funie legată între animal și supraom." Drept urmare, omul trebuie să aleagă, prin doctrina liberului arbitru, ce dorește să înfăptuiască, asumând în același timp și rezultatul opțiunilor sale. Revolta lui Nietzsche constă în subordonarea voinței de putere a creștinului în raport cu absolutul divin. Iată de ce modelul divinității este înlocuit de acesta cu voința de putere absolută, atribuită supraomului.

Nevoia de căutare a căii de armonizare spirituală exista încă de la neoplatonicieni. Plotin este cel care dezvoltă ideea de frumusețe spirituală, detașându-se de tot ceea ce este material. Ne amintim că el se rușina că locuiește într-un corp care-i pângărește sufletul, acceptând în sine dorințe iraționale, pasiuni și afecte, adaosuri pe care își dorește să le curățe. Sufletul "este înrudit cu o natură divină și eternă", "nu are figură, nici culoare și este de neatins." (PLOTIN, 2002, 196) Aceeași perspectivă de abordare se aplică și frumuseții: "Trebuie să examinăm frumusețile aflate mai departe, pe care senzația n-a fost menită să le vadă, iar sufletul le vede fără organe de simț - pe acestea să le vedem în sușul nostru și să lăsăm jos, în urmă, senzația." (PLOTIN, 2002, 164) Prin urmare frumusețea nu poate fi decât cea a spiritului îndrăgostit de realități invizibile senzorial, care aparțin acelor suflete atinse de strălucirea Intelectului divin. Toată urâtenia se datorează unui adaos străin, impur, noroios. Iar perfecțiunea presupune efortul propriu: "chiar dacă nu te vezi pe tine frumos, fă precum sculptorul unei statui ce urmează să fie frumoasă; el mai înlătură ceva, mai șlefuieste pe undeva, netezește, curăță, până ce face vizibilă frumusețea pe chipul statuii." (PLOTIN; 2002, 172) Altfel spus, armonia nu poate fi decât spirituală iar singura cale de realizare este efortul propriu, în fiecare om locuind un Zeu pe care trebuie să-l descopere singur. Efortul de atingere a stării divine nu poate fi impus din afară, străduința este individuală iar modelul divin este unul universal. După cum ne-a transmis Porfir, convingerea plotiniană în natura divină a sufletului l-a însoțit până la moarte: „mă străduiesc să înalț divinul din mine la divinul din Univers”.

Din altă perspectivă de înțelegere a condiției umane, stoicii se îndreaptă către o anumită etică, aducând în prim plan înțelepciunea, mărinimia și echilibrul. Noua viziune, care înseamnă o apropiere de modul de gândire specific romanilor, aduce cu sine o morală salvatoare pentru om, o filosofie practică care îndeamnă către o altă raportare la lume. Este vorba de o morală tămăduitoare ce înfrânge orice teamă, tinzând către o filosofie a vieții care nu se centreează pe latura contemplării, ci mai degrabă pe cea a acțiunii pentru a da posibilitate omului să se descurce în labirintul vieții. Armonia nu mai este bazată pe simpla contemplare metafizică elină, ea luând forma unei remodelări a raporturilor omului cu natura și cu sine. Viața virtuoasă era cea a bunei orientări în tot ceea ce realizezi, aducând alte coordonate principale și secundare. Rezultatul trebuie să fie armonia cu natura, ceea ce înseamnă "acordul cu natura ta specifică de om și cu interesul

comunității.”(MARCUS AURELIUS, 1997, 120) Mai mult, Marcus Aurelius are și un îndemn către atitudinea credinciosului:

”7.Rugăciunea atenienilor: Dă ploaie, dă ploaie iubite Zeus, peste holdele atenienilor și peste câmpii. Într-adevăr o rugăciune nu trebuie rostită decât așa: cu simplitate, cu spirit independent și curat.”(MARCUS AURELIUS, 1997, 122)

Ca să înțelegem mai bine spiritul epocii în care Marcus Aurelius a rostit aceste îndemnuri, vom aminti că este vorba de secolul de aur al Imperiului Roman, civilizația romană atingând apogeul dezvoltării sale, reprezentând modelul de raportare pentru societatea sclavagistă antică. Prin urmare, putem vorbi de armonizarea raporturilor interumane, de intenția de a subordona binele individual celui public, laolaltă cu găsirea mijloacelor celor mai potrivite pentru o guvernare optimă, numai în societățile în care sistemul axiologic clarifică poziția socială iar interesul comunitar este prioritar în orice acțiune. Adăugăm că stoicii își exprimă acordul pentru logos, un principiu care guvernează lumea într-un mod coerent, situat dincolo de subiectivitatea umană, un fel de divinitate care gospodărește toate evenimentele având drept finalitate realizarea unei lumi armonioase.

Continuând și întărind perspectiva stoică, Epictet înscrie armonia laolaltă cu moderația și cumpătarea. Iată de ce ”viața frumoasă se deosebește de traiul excesiv și risipitor, căci viața frumoasă este condiționată de moderație, de împăcarea sufletului cu sine însuși, de educație, bunăcuviință și de mulțumirea cu puțin, pe când traiul excesiv este determinat de lipsa de control, de îmbuibare, de abaterea de la rânduială, de necumpătare (...)”(EPICTET, 1977, 42) Aceste principii etice – moderația, buna-cuviință, respectarea rânduielii – sunt cele care dau viață armoniei sociale. Nu putem vorbi de armonie într-o societate anomică, lipsită de ”putere morală” și aflată într-un provizorat permanent. Rânduiala lumii înseamnă armonia; toate ieșirile din rânduială sunt însoțite de frică, durere, roluri îndeplinite prin imitație, fără atașarea responsabilităților. Ierarhia socială antică a fost una absolută, un fel de predeterminedare care presupunea intrarea în statutul social și asumarea abaterii de la norma morală. În felul acesta armonia însemna dreapta guvernare pământeană, respect pentru lege și pentru poziția socială asumată.

Marcus Aurelius susținea că întâmplările parcurse în viață nu le poți evita, singura poziție fiind cea a reacției responsabile în raport cu acestea. Destinul individual face parte din destinul universal, orice încercare de revoltă individuală ar fi fără izbândă, constituind o întrerupere a armoniei universale. Întâmplările ivite în viața omului pot fi depășite asemănător remediilor prescrise de medic pentru pacient. În acest sens, poziția rațională a stoicilor este una de trăire cu seninătate a oricărui eveniment și de a putea opri din gândire orice intenție a răului. Ea se formează din moștenirea primită de la înaintașii cinstiți și va continua prin urmașii destoinici. Rațiunea conducătoare este sensul vieții: ”Substanța universului este ascultătoare și mlădie, iar rațiunea care o cârmuiește nu conține în sine nici o cauză a săvârșirii răului, căci nu are răutate, nu acționează aspru și nici nu este nimic de vătămat de aceasta (...)”(MARCUS AURELIUS, 1977, 136)

De la modelul sufletesc la modelul social

De remarcat că pentru antici viața trebuie trăită virtuos, nefiind recomandată clipa fericirii imediate.. Echilibrul uman se realizează prin raportarea la rațiune și nu la fondul afectiv care produce plăceri imediate. Numai în acest mod omul decide în cunoștință de cauză și acceptă responsabil evenimentele la care participă. Valoarea morală fundamentală care-i orientează acțiunile este Binele suveran. Orice angajament uman are ca reper judecata dreaptă, rațională, fundamentată pe moralitate. Stoicul Seneca ne îndeamnă să respectăm îndemnul rațiunii și să nu cădem pradă relativității opiniilor.”Nimic nu e mai rău decât să ne lăsăm conduși de opinia împărtășită de toți, socotind valorile după mulțimea părerilor. Astfel nu trăim potrivit rațiunii, ci imitând nenumăratele modele care ne ies în cale. De aici se naște acel amestec cenușiu, când oamenii se îngheșuie de-a valma unii cu alții.” (SENECA, 1981, 129-130)

Din perspectivă stoică, fericirea nu poate fi obținută decât prin practicarea vieții virtuoză și disprețuirea desfătărilor. În acest context, binele este oferit de viața cinstită, răul se originează în rușine, ”iar tot restul – o grămadă neînsemnată de întâmplări, care nu știrbesc și nu întregesc cu

nimic fericirea.”(SENECA, 1981,133) Singura frământare care trebuie să ne domine este ”înrobirea pasiunilor”. Pentru că virtutea este a omului cu suflet ales, ”rodul binefacerilor este cules de omul cu suflet nobil din actul însuși al dăruirii.”(SENECA, 1981,138) În acest fel întreaga dăruire socială, ”serviciile” împărțite către comunitate, trebuie să se desfășoare fără a urmări o recompensă. Nu trebuie să fie așteptată vreo plată a binefacerii pentru că ”Trebuie să-i învățăm pe oameni să ofere, să primească și să înapoieze din inimă.”(SENECA, 1981,142) Este o lecție de moralitate care aduce în atenție spiritul civic și interesul public, întreaga radiografie a organizării antice având ca reper achitarea datoriei, dorința de a restitui. Este una din ipostazele dreptății din perspectivă platoniciană care va fi continuată la Seneca în *De vita beata*. Expresia ”am pierdut serviciul” capătă un răspuns potrivit: ”Ai pierdut binefacerea în timp ce o făceai. Abia acum ai descoperit zădărnicia ei. Chiar în acele situații care păreau fără ieșire, cumpătarea a fost de mare folos. Cusururile sufletului trebuie tratate cu gingășie, ca și ale trupului.”(SENECA, 1981,181) Conștientizarea pierderii unui serviciu aduce cu sine îndreptarea persoanei respective, ”în timp ce omul nerecunoscător este pierdut pentru toată lumea. Să faci binefaceri și să nu le izbutești, nu înseamnă măreție sufletească. Să pierzi și totuși să dăruiești, iată ce este propriu unui suflet cu adevărat mărinimos.”(SENECA, 1981,183)

Atenția lui Seneca nu se oprește la nivelul bunului cetățean, el conturează figura ideală de conducător: trebuie să fie blând, pentru că numai blândețea îi poate oferi libertatea necesară condiției sale, să fie supus față de cetățile și popoarele pe care le stăpânește, îngăduința fiind o trăsătură fundamentală. Acolo unde lipsesc aceste trăsături apare tirania, situație în care dispare orice legătură cu popoarele conduse. Îngăduința și pedeapsa ușoară sunt semnele de putere și oglindă a gloriei celui ce conduce.

În ce privește felul de a trăi, Seneca compară viața cu o piesă de teatru care contează în funcție de ”jocul actorilor”. ”Există trei feluri de a trăi, dintre care omul alege pe cel care i se pare mai potrivit: primul are ca țintă plăcerea, al doilea, contemplația și, în sfârșit, al treilea, acțiunea.” (SENECA, 1981,193) Fiecare dintre aceste moduri presupune prezența elementelor din celelalte două. Important este scopul pe care-l urmărești prin modul de viață ales. Fără a găsi o rețetă a statului ideal în care înțeleptul să-și găsească rostul, Seneca prezintă, prin metafora navigației, ”cel mai bun lucru de a dobândi ”tihna”, departe de viața politică și de toate grijile statului. ”Se spune că cel mai bun lucru este navigația; se mai spune însă că nu poți pluti pe mări bântuite de furtuni neașteptate care îl smulg pe cărmaci din calea pe care o apucase. Atunci eu gândesc că e ca și cum mi se interzice să ridic ancora, în timp ce navigația e ridicată în slăvi.”(SENECA, 1981,195)

În plină criză a societății grecești epicurismul apare ca o variantă de răspuns asupra modalității în care trebuie trăită viața. Grădina lui Epicur cultivă armonia cu sensul de netulburare, liniște sufletească, eliminarea oricărui motiv de teamă pe care omul și l-ar înscrie în manifestările sale. Atât aponia, stare prin care se elimină orice suferință, cât și ataraxia, stare care asigură echilibrul lăuntric, presupun statutul de ființă deschisă, trăind viața fără ca ceva sau cineva să te tulbure. ”Omul drept se bucură de cea mai deplină pace a spiritului, pe când cel nedrept e copleșit de neliniști de tot felul.” (EPICUR, 1997, 366) Dreptatea ne face armonioși iar ambiguitatea lasă loc confuziei între adevăr și greșală. La rândul-i, înțelepciunea, pentru a ne asigura fericirea de-a lungul întregii vieți, aduce în raporturile umane prietenia.

Pentru că ”nu există o justiție absolută, ci numai un contract încheiat între oameni, din oarecari teritorii, în relațiile lor reciproce pentru a nu vătăma și a nu fi vătămați”(p.368), Epicur dă startul concepțiilor contractualiste moderne, chiar dacă teoria contractualistă fusese susținută de sofistul Lykophron și cunoscută de Aristotel.

”Dintre toate dorințele noastre, unele sunt firești și necesare, altele sunt firești, dar nu sunt necesare, iar altele nu sunt nici firești, nici necesare, ci se datorează numai unei păreri iluzorii.”(EPICUR, 1997, 367) Dorințele naturale sunt urmărite cu pasiune, fără a produce suferință, iar cele datorate unor iluzii determină păreri iluzorii. Iată cum Epicur ajunge la analiza justiției naturale, necesară pentru a nu ajunge la suferință:

”Justiția naturală este un contract încheiat între oameni cu scopul de a nu se vătăma unii pe alții și de a nu fi vătămați de alții.”(EPICUR, 1997, 368)

Asemenea înțelegeri mutuale presupun o relație contractualistă între toți membrii cetății. Justiția este ”aceeași pentru toți, anume un mijloc util, pentru relațiile reciproce; dar în aplicarea ei la cazurile particulare ale unei țări și la procese de orice fel, nu toți găsesc același lucru ca fiind drept.”(EPICUR, 1997, 368)

În aplicarea lor, legile pot fi folositoare sau nefolositoare, fapt care face ca utilitatea lor să fie adaptată schimbărilor survenite în relațiile dintre cetățeni. Drept urmare, acțiunea legilor este recunoscută numai atunci când pot ”să creeze relații de încredere reciprocă cu vecinii”(EPICUR, 1997, 369), în caz contrar, ele rămân ”vorbe goale” sau produc dezbinări între oameni. Iată de ce, în centrul ”lucrurilor socotite juste, orice este probat ca fiind de folos în nevoile relațiilor mutuale este, prin aceasta, considerat ca just, fie că e sau nu același pentru toți; și în cazul când se face o lege și nu se dovedește potrivită pentru folosul relațiilor mutuale, atunci aceasta nu mai e justă.”(EPICUR, 1997, 368)

Modernitatea sacrifică cetățeanul în numele statului iar legile au rolul de a da autoritate conducătorului în raport cu supușii: ”Se pune problema dacă este mai bine să fii iubit decât temut, sau invers. Răspunsul este că ar trebui să fii și una și alta; iar întrucât este greu să împaci aceste două lucruri, spun că, atunci când unul din două trebuie să lipsească, este mult mai sigur pentru tine să fii temut decât iubit.”(MACHIAVELLI, 2008, 61) Chiar și în ipostaza aceasta, Machiavelli atrage atenția asupra resentimentelor supușilor, considerând ca starea de teamă are o limită, aceasta fiind reprezentată de ura supușilor. Actul stăpânirii este unul al păstrării statului, ”iar mijloacele lui vor fi oricând socotite onorabile și fiecare le va lăuda.” (MACHIAVELLI, 2008,.65) Este cunoscută formula machiavellică: ”scopul scuză mijloacele”.

Pactul social modern

Pentru că am făcut precizarea asupra importanței ideilor contractualiste dezvoltate de Epicur, ne propunem să continuăm analiza cu pactul social modern. Am ales să deschidem cercetarea cu Thomas Hobbes și să ilustrăm ce înseamnă convenția deliberată:”Conținutul sau obiectul unei convenții este întotdeauna ceva supus deliberării (căci a face o convenție este un act de voință, adică un act, chiar ultimul act al unei deliberări) și este, prin urmare, întotdeauna înțeles ca ceva care urmează să fie realizat și pe care cel care încheie convenția consideră că poate să-l îndeplinească.”(HOBBS, 2011, 32) Astfel de convenții nu pot fi eliminate decât prin două moduri: prin îndeplinire sau prin scutire. În aceste două cazuri obligațiile sunt duse la bun sfârșit iar cel aflat în convenție este eliberat. Toate contractele au la bază ”încrederea,, iar pactul înseamnă „promisiune”și ”indicații ale voinței părților” pentru că acolo ”unde libertatea încetează, începe obligația.” (HOBBS, 2005, 131)

Pactul descris de Hobbes amintește de ceea ce Epicur a menționat drept ”folosul relațiilor mutuale”. Există și o condiție pentru asigurarea protecției și apărării membrilor pactului; este vorba de puterea constrângătoare a legilor pactului. În toate cazurile, fie că este vorba de stoici sau de secolul al XVII-lea, înscriem drept coordonator al armoniei sociale nevoia de a trece la o nouă reglementare a raporturilor umane. În cazul lui Hobbes, frica și supunerea sunt elementele care-l fac pe om să se lepede de păcate. Reținem imaginea omului oferită de Hobbes, ”starea naturală” umană este una de război generalizat împotriva semenilor, datorată egoismului. Soluția ar veni dintr-o putere superioară, cu rol normativ, care ar conduce la formarea corpului politic. În această ipostază legile civile apără și protejează, oferind o stare de siguranță. ”Fără această siguranță nu există nici un motiv pentru ca cineva să renunțe la avantajele sale și să facă din sine prada altora.”(HOBBS, 2005, 171)

Dar, de unde provine natura vicioasă umană? Răspunsul îl aflăm tot de la Hobbes: datorită falselor idei pe care și le fac despre ei, despre relațiile dintre ei, despre drepturi și libertăți. Oamenii își urmează pasiunile naturale, lăcomia, plăcerile trupești și mânia, ”fiecare gândind bine despre el însuși și nedorind să creadă la fel despre ceilalți, (...)”(HOBBS, 2005, 123) O asemenea stare de ostilitate are nevoie să fie reglementată, prin obligație, de legi politice ori de legi civile. Pactul

social îndeplinește acest transfer de drept care înseamnă ”avantaje reciproce obținute de pe urma acestui transfer, acest lucru nu se numește donație liberă de obligații, ci donație reciproc avantajoasă sau contract.”(HOBBS, 2005, 130) Urmând principiile dreptului natural, omul își poate menține propria natură, adică viața. Iar nesocotirea legii, numită de Hobbes ”fără de lege”, este conformă rațiunii proprii. O asemenea stare socială se numește în limbajul sociologic anomie.

Rousseau are o perspectivă diferită asupra corpului politic, asupra obligațiilor asumate, pornind de la o viziune opusă celei hobbesiene asupra stării naturale a ființei umane. Jean Jacques consideră că omul este bun de la natură iar ”lanțurile” sunt specifice dependențelor sociale. Aici intervine nevoia contractului dintre oameni, care le asigură protecția fiecăruia, fără a le diminua libertatea.

”Găsirea unei forme de asociere care, prin totalul forței comune, să apere și să ocrotească persoana și bunurile fiecărui asociat în parte, astfel încât oricine s-ar uni cu ceilalți să nu se supună, totuși, decât sie însuși și să rămână liber cum a fost și până atunci.” Așa se pune problema fundamentală, pe care o rezolvă contractul social.”(ROUSSEAU, 2017, 34)

Pactul rezolvă dispariția libertății naturale și apariția dependențelor sociale sau ”lanțurile” pe care le dezvoltă traiul social. Este forma prin care cei reuniți au drepturi egale și poziție egală în tot ce consolidează pactul social. Ceea ce omul pierduse este libertatea naturală și ceea ce câștigă este noul tip de libertate, libertatea civilă protejată de pact, alături de proprietatea sa, de bunurile care-i aparțin. Se confirmă o egalitate morală și legitimă pe care nu putea să le instituie în starea naturală. Toți își vor uni persoana și puterea către voința generală și vor forma un corp unitar, incluzând pe fiecare actor social. În felul acesta orice abatere se răsfrânge asupra întregului pact. Din perspectivă lui Rousseau, suveranitatea nu poate fi împărțită în forță și voință pentru că drepturile care o compun nu pot fi separate pentru că s-ar distruge și s-ar anula reciproc. De aici apare și ideea că separația puterilor în stat este o eroare.

Agreabilul contemporan

Criza oricărei etape istorice exprimă relațiile dintre oameni și contextul socio-politic în care trăiește, epoca rămânând tributară comportamentului uman. De aici rezultă rolul eticii în reglementarea raporturilor interumane fără constrângere instituționalizată, apelând la o forță care se numește opinia publică. Raționalitatea, trăsătură umană fundamentală pentru antici, se dovedește a rămâne victorioasă și pentru moderni, cu precizarea că orice act contemporan este orientat de valori și norme etice. Toate prescripțiile normative adoptate pentru desfășurarea unei activități concrete din viața socială, formează nivelul moralității trăite al unei comunități.

Nu putem vorbi de ideal moral fără a ne raporta la Kant. La el găsim o etică a datoriei, datoriile ca maxime comportamentale aflându-se în rațiune. Aici apare importanța judecății morale, luându-se ca punct de plecare ”formula universală a imperativului categoric: ”*acționează conform unei maxime care poate să se transforme totodată în lege universală.* (KANT, 1994, 63) În același timp, natura rațională se distinge de toate celelalte prin faptul că-și propune un scop, care este al său, expresie a condiției universalității sale. Toate nenorocirile vieții s-ar datora incapacității oamenilor de a urma poruncile rațiunii. Viața bună ar presupune o dimensiune eroică, austeră, concordantă cu legea morală.

”Moralitatea este, singură, o demnitate, care poate transforma o ființă rațională într-un scop în sine, căci numai prin ea este posibil ca această ființă să devină membră legiuitoare într-un imperiu al scopurilor.”(KANT; 1994, 60)

Afirmația lui Kant nu rămâne o simplă abstracție, este crezul său de viață, legea morală fiind înscrisă în conștiința sa și conferindu-i un grad înalt de libertate. Singura instanță care i-a coordonat viața și i-a structurat personalitatea a fost idealul moral. Influența idealului moral asupra relațiilor sociale a fost o evidență pentru toate epocile istorice. Diferențele s-au resimțit din modul în care reprezenta un model pentru comportamentul uman. Mai poate constitui moralitatea o temă serioasă pentru modernitate? Ne temem că răspunsul este unul negativ. Lumea modernă se distanțează de idealul moral și cultivă un pragmatism difuz și nesistematic ”Acest utilitarism aproape instinctiv este, de altfel, inseparabil de tendința materialistă: bunul simț constă într-o limitare strictă la

orizontul terestru, într-o lipsă de preocupare pentru tot ce nu prezintă interes practic imediat; (...) (GUÉNON, 1993, 146)

Din conținutul *Metafizicii moravurilor* aflăm distincția dintre pragmatic și practic, în ultimul caz fiind vorba despre aplicarea legilor morale, considerate de Kant a priori, altfel spus dincolo de orice experiență. Pe când în cazul pragmatismului, rostul legilor este de a reglementa acțiunea iar puterea lor de adevăr s-ar dovedi prin succesul în acțiune. Astfel s-a răsturnat morala kantiană și a apărut raportul dintre activitate și comportamentul uman, activitatea oferind valoarea de adevăr oricărei elaborări teoretice. Utilitarismul începe să se afirme odată cu Montaigne, cel care consideră că orice lucru este adevărat în funcție de utilitatea lui și efectul benefic asupra vieții. Continuarea acestei perspective asupra temeiului moralității este preluată de John Stuart Mill, acțiunile fiind bune atunci când produc plăceri, finalitatea constând într-o doză cât mai mare de fericire.

”Doctrina utilitaristă spune că fericirea e dezirabilă, și anume că e singurul lucru dezirabil ca scop”(MILL, 1994, 57), fiindcă orice plăcere este dorită pentru ea însăși, ca o parte integrată fericirii proprii. Cuvântul plăcere precede cuvântul utilitate:

”Cei care știu ceva despre acest subiect sunt conștienți de faptul că fiecare autor care a susținut teoria utilității, de la Epicur la Bentham, a înțeles prin utilitate nu ceva deosebit de plăcere, ci plăcerea însăși, laolaltă cu evitarea durerii; și în loc să o opună utilului, agreabilului sau ornamentului, ei au declarat întotdeauna că utilul înseamnă toate aceste lucruri, între altele.”(MILL, 1994, 17)

Un asemenea comportament uman este determinat de îndepărtarea de aspirațiile înalte ale culturii: ”Oamenii își pierd și gusturile intelectuale, din cauză că nu mai au timpul necesar sau prilejul favorabil de a le activa; și se dedau plăcerilor inferioare nu atât pentru că le-ar prefera deliberat, ci deoarece fie acestea sunt singurele la care au acces, fie sunt singurele de care se mai sunt capabili să se bucure.”(MILL, 1994, 23) Plăcerile inferioare, lucrurile mărunte sunt ușor de efectuat și nu cer spirit critic. Asemenea favoare conduce ușurința simțului comun la indiferență în raport cu simțămintele celorlalți, cu îndepărtarea de sine însuși. Apare o trăsătură dominantă a omului contemporan, prezentă încă de la Hobbes, cea a egoismului legat în principal de ”lipsa de cultură intelectuală”, nemaiprezentând nici o curiozitate pentru nimic din jurul său. Comportamentul utilitarist este marcat de simțul datoriei dar nu de simțul simpatiei. Folosul individual este considerat prioritar: ”de exemplu, atunci când un ministru sacrifică interesele țării ca să-și păstreze scaunul” sau să ”spunem o minciună când urmărim să ieșim dintr-o dificultate momentană sau să obținem un obiect ce ne e direct util, nouă sau altora.”(MILL, 1994, 39) Este o caracterizare prietenoasă care valorizează acțiunile contemporanilor.

În loc de concluzii

Acțiunea morală se bazează pe judecăți întemeiate, eliberate de motive empirice, racordate la senzorial. Dacă morala ne poate oferi o ancoră de salvare din imperiul egoismului postmodernității, rămâne să constatăm în perioada următoare. Tot ceea ce știm este că problema armoniei sociale rămâne deschisă, cu multe mistere care așteaptă dezlegarea. Suntem efectul alegerilor noastre; nu putem să trăim decât săvârșind alegeri. În tot acest hățiș, argumentul etic pare a fi încremenit în instanțele raționalității și rămânem centrați pe agreabil și plăcere. Fiecare om duce cu sine ”o galerie a propriilor lui imagini, care sunt reflexul celor din afară, dar în același timp se reflectă în cele din afară. Căci omul este propriul său destin.”(NOICA, 1980, 67)

Bibliografie

- BERDIAEV, Nikolai, *Adevăr și revelație*, traducere de Ilie Gyurcsik, Editura de Vest, Timișoara, 1993.
- EPICETET; MARCUS AURELIUS, Antonius, *Manualul, Către sine*, traducere D.Burtea, Editura Minerva, București, 1977.
- GUÉNON, René, *Criza lumii moderne*, traducere Ana Manolescu, Humanitas, 1993.
- HOBBS, Thomas, *Elemente ale dreptului natural și politic*, traducere Ana-Raluca Alecu și Cătălin Avramescu, Humanitas, 2005.

- HOBBS, Thomas, *Despre om și societate*, traducere Mona Mamulea, Ovidiu Grama, All, București, 2011.
- KANT, Immanuel, *Bazele metafizicii moravurilor*, traducere Isidor Colin, Antet, București 1994.
- LAERTIOS, Diogenes, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Vol.II, traducere I.C. Balmuș Minerva, 1997.
- MACHIAVELLI, Niccolo, *Principele*, traducere Nina Foșion, Alexandru Balaci, Mondero, București, 2008.
- MILL, John Sturt, *Utilitarismul*, traducere Valentin Mureșan, Alternative, București, 1994.
- PLOTIN, *Opere*, I, traducere Andrei Cornea, Humanitas, buc., 2002.
- NOICA, Constantin, *Povestiri despre om*, Cartea românească, București, 1980.
- ROUSSEAU, Jean Jacques, *Despre contractul social sau Principiile dreptului politic*, traducere Lucian Pricop., Cartex, București, 2017.
- SENECA, *DE VITA BEATA*, Cap.I-V, în *Scrieri filosofice alese*, traducere Svetlana Sterescu, Minerva, București, 1981.