

**Universitatea Babeș–Bolyai, Cluj–Napoca**

**Facultatea de Științe Politice, Administrative și ale Comunicării**

**Anul universitar 2013 - 2014**

**Semestrul I**

## **I. Informații generale**

**Date de identificare a cursului:**

**Titlul disciplinei: Etica politică**

**Codul:**

**Numărul de credite:**

**Locul de desfășurare:** Facultatea de Științe Politice și Administrative, str Traian Mosoiu

**Nume, titlul științific:** PETRUȚA TEAMPĂU, dr.

**Birou:** Facultatea de Științe Politice și Administrative, str Traian Mosoiu

**Informații de contact (adresă e-mail) :** mindrut\_petruta@yahoo.com

**Telefon:** 0741229598 (între orele 12-18)

**Ore de audiență:** luni 16.00 – 18.00

**Condiționări și cunoștințe prerechizite:**

Fără condiționări

**Descrierea cursului:**

Cursul de Etică politică își propune, în primul rând, să familiarizeze studenții cu un domeniu esențial pentru întreaga gamă de comportamente și interacțiuni umane, dar în mod special pentru politică (adică acel comportament/exercițiu al puterii pus în slujba celorlalți). Pe de o parte, un prim modul face o trecere în revistă a principalelor abordări

în domeniul eticii în general (relativismul cultural, subiectivismul, supranaturalismul), cu descrierea lor și evidențierea plusurilor și minusurilor, și o discuție detaliată a principiului major al eticii („legea de aur”), urmând apoi, în modulul următor, jalonarea unui istoric al ideilor și dezbaterilor din domeniul filosofiei morale, începând din antichitate. Printre autorii evidențiați se numără Platon, Aristotel, Socrate, Epicur (pentru perioada antichității), Sf. Augustin, Sf. Toma din Aquino, John Duns Scotus și William of Ockham (pentru Evul Mediu) și Thomas Hobbes, David Hume, John Stuart Mill, Immanuel Kant pentru gândirea modernă.

După trecerea în revistă a principiilelor teme și abordări și a autorilor relevanți pentru acestea, în cea de a doua jumătate a cursului (Modulul 3), discuția se orientează înspre etica aplicată. Care este rolul și locul eticii în viața noastră cotidiană? Zi de zi, fiecare dintre noi se confruntă cu decizii, fie mai simple, fie mai complicate, fie majore, fie legate de detaliile aparent superficiale ale existenței. Cele mai multe dintre ele, însă, au o dimensiune etică (deși nu întotdeauna explicită). Educația și sistemul nostru de valori și de principii etice sunt cele la care apelăm pentru a interacționa cu cei din jur (colegi de muncă, vecini, prieteni, familie, iubit(ă) și necunoscuți). Prin urmare, etica are un impact major asupra vieții noastre, chiar dacă nu conștientizăm adesea acest lucru.

Toate acestea sunt extrem de relevante pentru pregătirea unui student la politologie pentru că aceste probleme contemporane (unele în curs de derulare sau despre abia aflăm) vor reprezenta în viitorul apropiat subiecte fierbinți pe care oamenii politici vor fi chemați să le reglementeze într-un fel sau altul. Cultura, politica și etica au ajuns, în lumea contemporană, să se întrepătrundă. Etica nu mai este monopolul unui formalism filosofic sau unei discipline academice rigide și neapetisante, ci devine parte integrantă a dezbaterilor culturale și a înțelegerii evoluțiilor politice.

Politica însăși nu se mai concentrează asupra instituțiilor și proceselor, ci urmărește diferitele alinamente și adeziuni din spațiul public, acordând mai multă atenție problemelor sociale și culturale (multiculturalismul și problema minorităților, de pildă). Desigur, înțelegerea tuturor acestor transformări necesită *gândire critică*, adică o analiză detaliată și atentă la specificitatea culturală și socială. Discutarea și analiza critică a principalelor abordări etice, în contextul problemelor contemporane, nu poate decât să îmbogățească în mod fericit pregătirea unor studenți la politologie.

## **Organizarea temelor în cadrul cursului** (orientativ - 1 pagină)

Cursul este organizat în trei module, urmate de anexe.

**Modulul I** discută probleme generale ale domeniului: ce este etica, apoi care sunt principalele abordări ale eticii (relativismul cultural, subiectivismul, supranaturalismul, și, în cadrul filosofiei morale, intuiționismul, emotivismul, prescriptivismul), metodologia etică, „legea de aur” și relevanța sa, teoria normativă și abordările sale (consecvențialismul, non-consecvențialismul).

**Modulul II** prezintă istoricul principalelor linii de gândire în domeniul eticii și filosofiei morale, organizat în trei perioade: Antichitate (Platon, Aristotel, Socrate, Epicur), Evul Mediu (Sf. Augustin, Sf. Toma din Aquino, John Duns Scotus și William of Ockham) și gândirea modernă (Thomas Hobbes, David Hume, John Stuart Mill, Immanuel Kant). Scopul acestui modul este de a familiariza studenții cu principalele idei ale eticii, văzute în contextul epocii lor și în interdependență istorică.

**Modulul III** se ocupă cu etica aplicată, respectiv modul în care viața noastră de zi cu zi este influențată de dimensiunea etică. Acest modul face trecerea înspre o discuție „la zi” a problemelor contemporane și a posibilelor soluții (inclusiv, desigur, de natură politică). Multe dintre aceste probleme sunt specifice contextului și epocii contemporane (genetica, bioetica etc.), deci necesită o reinterpretare a teoriilor clasice. Pentru a stimula aceste dezbateri, precum și gândirea critică a studenților și dorința de a medita asupra acestor probleme, cursul se încheie cu o **Anexă**, unde reproducem o serie de citate cu privire la etică, aparținând unor personalități politice și culturale. Aceste citate pot fi un bun pretext de discuție, oferind în același timp și mostre despre cum pot fi contextualizate și nuanțate principalele teorii etice studiate.

### **• Materiale bibliografice obligatorii**

Alasdair MacIntyre (1996) *A Short History of Ethics*, New York: Touchstone

Peter Singer (1999) “About ethics” in *Practical Ethics*, 2<sup>nd</sup> edition, Cambridge; Cambridge University Press

Harry G. Gensler, “Moral Philosophy” in Harry G. Gensler, Earl W. Spurgin, James C. Swindal (2004) *Ethics. Contemporary Readings*, New York and London: Routledge

James C. Swindal, Earl W. Spurgin, “The History of Ethics”, in Harry G. Gensler, Earl W. Spurgin, James C. Swindal (2004) *Ethics. Contemporary Readings*, New York and London: Routledge

Robert A. Hinde (2007) “Introduction”, “Ethical principals and precepts”, “Appendix” in *Bending the Rules. Morality in the Modern World from Relationships to Politics and War*, Oxford: Oxford University Press

Julia Annas (1992) “Ancient Ethics and Modern Morality”, *Philosophical Perspectives*, vol. 6, 119-136.

- **Materiale și instrumente necesare pentru curs**

Studentii vor avea nevoie de calculator pentru accesarea materialelor bibliografice în format electronic.

- **Calendar al cursului**

## **MODUL I. CE ESTE ETICA. CONSIDERAȚII GENERALE**

Principalele abordări ale eticii și filosofiei morale (relativismul cultural, subiectivismul, supranaturalismul)

Metodologia etică, teoria normativă și abordările sale (consecvențialismul, non-consecvențialismul, etica virtuții)

## **MODUL II. PREZENTAREA ISTORICULUI PRINCIPALELOR TEME ÎN DOMENIUL ETICII**

II. 1. Gândirea antică. Bazele eticii

II. 2. Gândirea etică medievală

II. 3. Gândirea modernă și noile principii ale eticii

## **MODUL III. ETICA APLICATĂ. PRINCIPII ETICE ȘI PROBLEME CONTEMPORANE**

## **ANEXE**

## • Politica de evaluare și notare

Pentru evaluarea finală, studenții vor realiza un **proiect aplicativ**, în care vor analiza critic, folosind prioritar literatura de specialitate parcursă, un anumit caz. Speța va fi preluată fie din mass media (un caz dezbătut și cunoscut de toată lumea), fie se va utiliza un caz inventat special pentru dezbateri.

**Cerințe:** studenții vor utiliza explicit resursele teoretice însușite, încercând să prezinte soluții și interpretări multiple, dacă este posibil chiar din puncte de vedere contradictorii (de pildă, un caz poate fi interpretat fie prin prisma relativismului cultural sau a viziunii conform căreia principiile morale sunt absolute). Acest proiect aplicativ în scris (maxim 5 pagini, Times New Roman, 1,5 pt, 12) va conta pentru nota finală.

Data finală a predării proiectului se va stabili de comun acord. Nerespectarea ei duce la scăderea cu ½ puncte a notei finale pentru fiecare zi de întârziere.

Pe parcursul semestrului, titularul de curs va sta la dispoziția studenților fie prin email (asigurând răspuns în decurs de 24 de ore, cu excepția weekendului), fie, în caz de urgență, telefonic.

## Elemente de deontologie academică

Notiunea de *plagiat* se definește în conformitate cu normele Catedrei de Științe Politice a Universității « Babeș-Bolyai »:

([http://www.polito.ubbcluj.ro/polito/documente/reguli\\_plagiat.pdf](http://www.polito.ubbcluj.ro/polito/documente/reguli_plagiat.pdf))

Plagiatul și tentativa de fraudă la examen se sancționează cu nota 1 la acest curs și expunerea cazului în ședința Catedrei pentru luarea măsurilor administrative corespunzătoare. Frauda la examenul final se pedepsește cu eliminarea de la examen.

## *Studenți cu dizabilități*

Studentii cu dizabilități sunt rugați să contacteze profesorul de curs la adresa de email : [mindrut\\_petruta@yahoo.com](mailto:mindrut_petruta@yahoo.com)

## II. Suportul de curs propriu-zis

### MODUL I.

#### CE ESTE ETICA. CONSIDERAȚII GENERALE

După opinia lui Harry J. Gensler, filosofia morală include două ramuri: meta-etica (care studiază natura și metodologia judecăților morale) și etica normativă (care încearcă să apere normele cu privire la ceea ce este just sau injust). Gensler descrie trei abordări majore ale filosofiei morale.

1. **Relativismul cultural** – consideră că „binele” reprezintă ceea ce este „aprobat social” de către majoritate într-o anumită cultură; prin urmare, moralitatea este un produs cultural, și nu există valori obiective. Relativiștii culturali valorizează diferența și propovăduiesc toleranța interculturală. Relativismul cultural – susține că moralitatea este un concept construit social, adică relativ la o anumită societate sau comunitate (grup social).

Acest tip de abordare a fost puternic influențat de disciplina antropologiei culturale, care studiază universalitățile umane urmărind particularitățile altor culturi. Conceptul cheie în antropologie este *alteritatea*, adică diferența resimțită față de *alte* culturi/grupuri/persoane, tocmai acea diferență care ne stimulează interesul (sau oroarea) față de aceste culturi. Antropologia este interesată de *diferență*, și face din *șocul cultural* (reacția firească față de o diferență culturală extremă) un instrument metodologic. Antropologul petrece în mijlocul grupului studiat o perioadă mai lungă de timp (uneori ani), încercând, prin *observație participativă*, să înțeleagă modul în care funcționează această cultură străină, în resorturile sale cele mai intime (sistem de valori, credințe religioase și superstiții sau tabu-uri, norme de comportament, morală, relații sociale și de înrudire, tradiții, obiceiuri – de nuntă, înmormântare, culinare, sexuale etc. -, tip de locuire, mod de organizare

politică, socială și economică, cu alte cuvinte toate acele elemente care constituie *alteritatea*, care marchează diferența față de *propria* cultură).

Ca indivizi suntem întotdeauna parte a unui grup sau sub-grup, a unei culturi, a unei națiuni (nivele de integrare pe diferite paliere), prin urmare identitatea noastră (formată din toate aceste apartenențe) se construiește întotdeauna prin diferențiere: grupul/cultura/națiunea *noastră* (din care fac parte) față de grupul/cultura/națiunea *celorlalți*. Miza antropologiei culturale este aceea de a urmări ceea ce este *universal* în cultura umană, sub toate formele ei de manifestare, prin analiza amănunțită a ceea ce este *particular* (analizând specificul *celorlalți* putem înțelege mai bine propria cultură și, până la urmă, specificitatea umană).

În cultura noastră elaborată, standardizarea obiceiurilor, regulilor și credințelor le face pe acestea să pară *naturale*, adică dincolo de critică sau deconstrucție (de pildă, relațiile de gen, adică felul în care se codifică cultural diferențele sexuale și se stabilește “normalitatea” relațiilor dintre bărbați și femei, sunt de regulă considerate naturale, adică înscrise în ordinea lucrurilor). Trăind în mijlocul acestor norme și credințe “naturale”, tindem să le considerăm universale (dacă, de pildă, rolurile bărbaților și femeilor și relațiile dintre ei sunt naturale, înseamnă că ele se manifestă în mod similar în orice cultură, sincron și diacronic). Același lucru este valabil și pentru normele și credințele morale: dacă ele sunt absolute, atunci trebuie să le regăsim în aceeași formă în toate contextele culturale.

Or, tocmai aici intervine antropologia: datele empirice (cercetări de teren) arată că lucrurile sunt diferite în alte culturi și demonstrează că relațiile, valorile, credințele sunt de fapt circumscrise cultural (adică specifice fiecărei culturi în parte, construite social și cultural de fiecare grup în parte și reflectă specificul acelui context, fie el cultural, social, politic sau material). Chiar și manifestări și comportamente general umane (precum relațiile sexuale, familia, maternitatea, bucuria sau tristețea etc.) sunt specifice fiecărei culturi. (Desigur, diferențele sunt

mai vizibile între culturi îndepărtate geografic, decât între cultura *noastră* și cea a țării sau grupului vecin).

Prin urmare, distincția *normal/anormal* nu funcționează decât în interiorul culturii (ceea ce este anormal – adică ilegal, imoral, revoltător, inacceptabil – în cultura noastră, poate fi absolut firesc într-o altă cultură; de pildă, pruncuciderea. Desigur, și reciproca este valabilă). Deci putem spune că *normalitatea* este definită cultural (nefiind altceva decât totalitatea comportamentelor, credințelor, valorilor care funcționează cel mai bine, în urma unei selecții, pentru contextul respectiv material și simbolic, adică *cultural* în sensul cel mai larg al cuvântului).

Consecința acestei abordări este aceea că nu avem dreptul de a judeca/evalua comportamentul cuiva decât prin prisma grupului/culturii din care face parte. Nu există, din această perspectivă, adevăruri etice absolute sau valori universale, ci fiecare grup își validează propriile valori, deci propria etică. *Exercițiu*: Încercați să vă gândiți care sunt lucrurile normale din viața voastră și care sunt acele lucruri care vi s-ar părea aberante, revoltătoare. Vă puteți imagina că există culturi în care aceste lucruri sunt normale?

La prima vedere, relativismul cultural poate fi atractiv pentru că 1) promovează toleranța; 2) oferă un ghid clar de comportament (să faci ceea ce este aprobat de societate); 3) se înscrie destul de bine în curentul de gândire contemporan (care include construcționismul social – ideea că tot ceea ce considerăm natural este de fapt o construcție socială și culturală - și postmodernismul, care fructifică diferența ca sursă de bogăție și valoare). **Criticii** relativismului cultural susțin, însă, că, departe de a promova toleranța, acesta poate deveni de fapt intolerant față de minorități sau toți cei care, dintr-un motiv sau altul, nu împărtășesc valorile sau opiniile majorității.

În al doilea rând, criticii acestei abordări susțin că ea încurajează conformitatea față de normele sociale și nu oferă un răspuns adecvat la complexitatea socială. Fiecare dintre noi face parte din mai multe grupuri și deci poate adera la multiple



valori, unele contradictorii. Relativismul cultural ar oferi un ghid clar de comportament numai dacă fiecare individ ar face parte dintr-un grup bine delimitat, cu valori certe, aprobate de societate. Mai mult, dacă “bine” înseamnă, prin prisma relativismului cultural, “ceea ce este aprobat de societate”, putem deduce că orice (rasismul, pruncuciderea) poate fi moral dacă întrunește acordul majorității.

În al treilea rând, teoria socială contemporană tinde să fie mai nuanțată și mai complexă (în timp ce relativismul cultural simplifică la extrem lucrurile), încurajând *gândirea critică*, inclusiv la adresa identităților și grupurilor cărora le aparținem, cu atât mai mult cu privire la normele și valorile inculcate de societate sau învățate.

În fine, această abordare poate, până la urmă, nu stimulează, ci blochează dialogul între culturi și posibilitatea de a învăța din diferență. Relativismul cultural susține că toate valorile, fiind relative la o cultură, sunt dincolo de critică: “valorile *voastre* sunt ok, dar și valorile *noastre* sunt ok” (deci nu mai sunt obligat să gândesc critic la adresa lor).

2. **Subiectivismul** – consideră că judecățile morale descriu sentimentele noastre personale: „X este bine” înseamnă „Îmi place X”. Accentul se mută de pe societate pe individ. Desigur, simplul fapt că ne convine/place ceva nu-i conferă un caracter etic; în plus, această abordare nu ne spune nimic despre cum să ne dezvoltăm și folosim sentimentele rațional și înțelept.

Această abordare se construiește în tradiția filosofului englez David Hume (1711-1776), care considera, într-o primă fază, că etica se bazează exclusiv pe sentimente (atitudinea noastră față de un fenomen va decide dacă acesta este etic sau nu). În a doua fază a gândirii sale, Hume va adăuga rațiunea sentimentelor:

astfel, folosim rațiunea pentru a cunoaște faptele, apoi vedem ce ne îndeamnă “inima” să facem.

Iată, în cuvintele sale, raționamentul filosofului (citată din Harry G. Gensler, Earl W. Spurgin, James C. Swindal (2004) *Ethics. Contemporary Readings*, New York and London: Routledge, pag. 58). Într-o primă fază, Hume consideră că ideile morale incită pasiuni și sentimente și împiedică sau facilitează acțiunea, prin urmare, ele nu sunt generate de rațiune:

*Since morals have an influence on the actions and affections, it follows, that they cannot be derived from reason; and that because reason alone can never have any such influence. Morals excite passions, and produce or prevent actions. Reason of itself is utterly impotent in this particular. The rules of morality, therefore, are not conclusions of reason.*

Rațiunea înseamnă descoperirea sau invalidarea adevărului. Întrucât dorințele, sentimentele și pasiunile noastre nu sunt susceptibile de a fi evaluate rațional, nu pot fi, prin urmare, considerate adevărate sau false (*ibidem*, pag. 59, 60):

*Reason is the discovery of truth or falsehood. Truth or falsehood consists in an agreement or disagreement either to the real relationship of ideas, or to real existence and matter of fact. Whatever, therefore, is not susceptible of this agreement or disagreement, is incapable of being true or false, and can never be an object of our reason. Now 'tis evident our passions, volitions, and actions, are not susceptible of any such agreement or disagreement. 'Tis impossible, therefore, they can be pronounced either true or false, and be either contrary or conformable to reason.*

*[...] since virtue and vice are not discoverable by reason, it must be by means of some sentiment that we are able to mark the difference between them. Morality, therefore, is more properly felt than judged of.*

Concluzia lui Hume: Moralitatea este mai degrabă simțită decât judecată (rațional).

Totuși, mai târziu va recunoaște și aportul rațiunii în judecata morală (*Ibidem*, pag. 60):

*I am apt to suspect that reason and sentiment concur in almost all moral determinations and conclusions. The final sentence, it is probable, which pronounces characters and actions amiable or odious, praiseworthy or blamable, depends on some internal sense or feeling, which nature has made universal in the whole species. But in order to pave the way for such a sentiment, and give a proper discernment of its object, it is often necessary that much reasoning should precede and general facts fixed and ascertained.*

*The notion of morals implies some sentiment common to all mankind, which recommends the same object to general approbation, and makes every man, or most men, agree in the same opinion or decision concerning it. This is the sentiment of humanity.*

La polul opus acestei abordări se găsește viziunea conform căreia *valorile morale sunt obiective* (susținută, printre alții, de filosoful american Thomas Nagel). Acesta susține că anumite acțiuni, cum ar fi vătămarea minoră a intereselor altcuiva, pot fi judecate drept negative sau rele dintr-o perspectivă generală pe care oricine ar trebui s-o înțeleagă.

La baza ideii de moralitate stă o preocupare împărtășită pentru celălalt, justificată prin legea de aur: îl tratez pe celălalt cum aș vrea să fiu eu tratat. Dar nu putem, în nici un caz, evalua capacitatea empatică a celuiilalt. Chiar dacă o persoană nu este egoistă, tot va avea tendința de a se preocupa mai mult de cei cu care are o relație de afecțiune decât de cei străini. Este, până la urmă, o problemă de coerență: motivul pentru care oricine altcineva nu mi-ar face rău, e același motiv pentru care eu nu aș face rău altcuiva.

3. **Supranaturalismul** - consideră că judecățile morale reflectă voința divină. E limpede că, până acum, celelalte abordări căutau, totuși, sursa moralei în om, fie că era vorba de rațiune, fie de sentimente/afecte. Supranaturalismul plasează sursa eticii în divinitate.

Această viziune are dificultățile sale. Socrate întreba: este ceva bun pentru că Dumnezeu îl dorește sau Dumnezeu dorește ceva pentru că este bun? Dacă a doua întrebare ar primi răspuns pozitiv, ar însemna că binele există independent de voința lui Dumnezeu, deci nu mai reflectă această voință.

Acest tip de abordare a cunoscut perioada sa de glorie din antichitate până în Evul mediu. Totuși, deși nu mai este atât de vizibilă, nu putem să ignorăm faptul că mulți oameni încă își motivează/justifică comportamentul sau opțiunile morale prin apel la religie.

Alte trei abordări ale moralității au constituit, în timp, preocuparea majoră a filosofilor: intuiționismul, emotivismul și prescriptivismul.

1. **Intuiționismul** – susține că există adevăruri morale obiective (care nu depind de rațiunea sau simțirea umană) și că acestea sunt de la sine evidente pentru o minte matură. Binele nu poate fi definit ca atare. (Declarația americană de independență folosește acest tip de abordare: „we hold these truths to be self-evident, that all men are created equal....”).
2. **Emotivismul** – susține că putem judeca chestiunile morale doar dacă ne asumăm un sistem de valori. Dar! Nici un sistem de valori nu poate fi obiectiv considerat cel corect. În această abordare se face apel la emoție, nu la rațiune. Întrucât emoțiile pot fi manipulate (prin propaganda sau șantaj), consensul devine și mai complicat.
3. **Prescriptivismul** – consideră judecățile morale un tip de prescripție, de imperativ. Ele nu sunt adevărate sau false (nu pot fi probate ca atare) și exprimă dorințele sau voința noastră. În plus, ele sunt universalizabile (adică funcționează la fel pentru toată lumea și în toate cazurile).

**Metodologia etică** – a constituit dintotdeauna o preocupare filosofică: cum alegem principiile etice după care acționăm. Gensler propune metoda „coerenței legii de aur”:

*„Când ne formăm judecățile morale, trebuie să încercăm să avem toate datele (să fim informați), să ne punem în locul tuturor celor implicați, să fim coerenți și să îi tratăm pe ceilalți așa cum am fi dispuși să fim tratați și noi în aceeași situație”.*

Este vorba deci de patru elemente: 1) informare, 2) imaginație, 3) coerență și 4) legea de aur (adică principiul după care trebuie să facem celorlalți așa cum am vrea să ni se facă nouă, sau, varianta românească: „Ce ție nu-ți place, altuia nu-i face”).

- 1) informare sau înțelegere factuală – trebuie să cunoaștem și să înțelegem, pe cât posibil, circumstanțele, alternativele, consecințele etc.
- 2) imaginația (inversarea rolurilor) – conștientizarea posibilității de a „fi în pielea” celuilalt și aprecierea consecințelor acțiunilor noastre asupra celorlalți.
- 3) Coerența – include patru norme: coerența de bază în opinii (să nu crezi lucruri incompatibile logic și să nu crezi ceva și în același timp să respingi ceea ce derivă logic din aceasta), conștiința (să-ți păstrezi acțiunile, deciziile și dorințele în armonie cu opiniile morale), imparțialitatea (să faci evaluări similare, indiferent de cei implicați) și
- 4) legea de aur (tratează-i pe ceilalți numai așa cum ai fi de acord să fii tratat în situații similare).

Joyce Hertzler consideră că moralitatea a apărut pentru că omul, de când a început să trăiască în grupuri mai mari și mai complexe, a avut nevoie de formule simple care să-i ghideze comportamentul față de ceilalți (și al celorlalți față de sine), care să poată fi ușor de reținut și de aplicat. Legea de aur își găsește echivalente, într-o formă sau alta, în aproape toate culturile. Populația Yoruba din vestul Africii are o zicală: “Cel ce rănește pe altul se rănește pe sine”, iar triburi din Maroc spun : “Ceea ce faci ți se va face”, “Cel ce seamănă binele va culege pacea” sau “Ceea ce dorești pentru tine, ar trebuie să le dorești și celorlalți”. Confucius, gânditorul chinez, a formulat o lege de argint (variante în

negative a legii de aur): ceea ce nu vrei să ți se facă, nu fă altora (Hertzler, în Harry G. Gensler, Earl W. Spurgin, James C. Swindal (2004) *Ethics. Contemporary Readings*, New York and London: Routledge, pag. 160):

*What a man dislikes in those who are over him, let him not display toward those who are under him; what he dislikes in those who are under him, let him not display toward those who are over him! This is called the standard, by which, as a measuring square, to regulate one's conduct.*

Confucius considera reciprocitatea drept principiul de bază al existenței umane:

*There are four things in the moral life of man, not one of which I have been able to carry out in my life. To serve my father as I would expect my son to serve me: that I have not been able to do. To serve my sovereign as I would expect a minister under me to serve me: that I have not been able to do. To act towards my elder brother, as I would expect my younger brother to act towards me: that I have not been able to do. To be the first to behave toward friends as I would expect them to behave towards me: that I have not been able to do.*

De ce este legea de aur atât de relevantă? Hertzler ne amintește că la baza bunei funcționări a societății stă ordinea socială (cea care asigură coerența și disciplina societății), care depinde, la rândul ei, de decantarea și implementarea unui set de reguli/cod de comportament (care include și etica). În plus, spre deosebire de alte mecanisme de control colectiv, care mizează pe coerciție, seducție, intimidare etc., legea de aur operează dinspre individ și mizează pe auto-disciplina voluntară. Printr-o psihologie specifică, legea de aur este o formă de control care depinde de inițiativa și auto-disciplina individului și este subiectivă. Ea își găsește siguranța în chiar egoismul fundamental uman: nu vreau să mi se facă rău/vreau să mi se facă bine, deci nu voi face rău/voi face bine.

### **Teoria normativă și abordările sale**

Consecvențialismul (abordarea teleologică) – trebuie să facem ceea ce maximizează consecințele pozitive, fie pentru noi (egoism), fie pentru toți cei implicați (utilitarism). De asemenea, consecințele pot fi interpretate în termeni de obținere a plăcerii (*hedonism*) sau a altor bunuri (*pluralism*) sau a ceea ce ne dorim (*satisfacerea preferințelor*).

Non-consecvențialismul – unele lucruri sunt rele în sine (uciderea celor nevinovați), indiferent de consecințe.

Etica virtuții – virtutea reprezintă o bună obișnuință, adică dispoziția de a acționa și simți într-un anumit fel și care internalizează un principiu corect de acțiune. Vechii greci considerau 4 virtuți cardinale:

- înțelepciunea: a înțelege rațional cum trebuie să trăim
- curajul: a înfrunța pericolul cu încredere
- temperanța: a avea control rațional asupra afectelor
- justetea: a interacționa corect cu ceilalți

La acestea, creștinismul a adăugat alte trei virtuți teologice:

- credința: a crede în Dumnezeu și în revelațiile sale
- speranța: a crede emoțional în divinitate
- iubirea: a trăi conform preceptelor creștine și a dori binele celorlalți

## **MODUL II.**

### **PREZENTAREA ISTORICULUI PRINCIPALELOR TEME ÎN DOMENIUL ETICII**

O istorie a eticii ne poate clarifica atât evoluția principalelor idei în domeniu, cât și o mai bună înțelegere a dezbaterilor contemporane și a evenimentelor care modifică, în lumea modernă, criteriile și aplicațiile eticii. James C. Swindal și Earl W. Spurgin, în a lor “History of Ethics”, aleg să dividă istoria eticii în trei etape majore, după criteriul cronologic. O primă etapă, cea *antică*, include operele lui Socrate și Platon, Aristotel, precum și epicurianismul și stoicismul. A doua etapă, cea *medievală*, se referă la Sf. Augustin, Sf. Toma din Aquino, Duns Scotus și William of Ockham. În fine, perioada *modernă* îi include pe Thomas Hobbes, David Hume, Immanuel Kant și John Stuart Mill.

## II. 1. Gândirea antică. Bazele eticii

Preocuparea majoră a grecilor antici era de a găsi calea către o „viață bună” prin intermediul rațiunii. Viața materială prosperă a permis filosofilor să mediteze la problematica conduitei și a moralei care permit unui individ să se considere „virtuos”, iar interacțiunile cu alte comunități și culturi, mijlocite de comerț și schimb, i-au determinat să se întrebe în ce măsură morala și conduita aferentă sunt relative (specifice unei culturi). Protagoras (480-410 î. Ch.) a formulat această idee în maxima sa „Omul este măsura tuturor lucrurilor”. Sofiștii, printre care se număra și Protagoras, considerau că există o diferență între valorile subiective și faptele obiective și că deciziile trebuie bazate pe reguli la care se ajunge prin convenții (*nomos*). Socrate (470-399 î. Ch.) credea în existența unor standarde etice obiective, dar recunoștea dificultatea de a le delimita.

În *Republica*, **Platon** încearcă să clarifice ideea de dreptate drept armonie între cele trei componente ale sufletului. Dialogul lui Platon se referă la o republică interioară, intimă, și nu la o republică politică, un stat în sensul modern al cuvântului. Cu toate acestea, construcția imaginară a cetății ideale, chiar dacă servește doar scopului enunțat - explorarea sufletului și a virtuții sale supreme, dreptatea -, este atât de elaborată, încât „păcălește” cititorul neavizat, lăsându-l să creadă că Platon ar fi genuin interesat în datele unei cetăți reale. La Platon, comparația este răsturnată: cetatea funcționează ca referent pentru „cârmuirea” sufletului, pentru republica interioară, nu neapărat invers.

În debutul părții a doua a *Republicii*, Socrate poartă un dialog cu Glaucon și Adeimantos, în care presupune existența unei „analogii de plan și de esență între suflet și cetate, altfel spus între "constituția interioară" a sufletului individual și "constituția statului", ce apare ca un mare suflet colectiv. În consecință, se propune studiul dreptății mai întâi în stat, unde ea ar fi mai lesne de perceput, spre a se reveni ulterior la dreptatea din individ”<sup>1</sup>: „Dacă vă este pe plac, să cercetăm mai întâi în ce fel este dreptatea în cetăți. Și apoi să o privim și în indivizi, urmărind asemănarea cu elementul mai mare în înfățișarea celui mai mic”<sup>2</sup>. După cum se va vedea, întreg dialogul se construiește pe jocul analogiei și al metonimiei. Următorul pas în construcția analogiei suflet-cetate este expunerea modului în care ia naștere cetatea, detaliu cu un rol esențial pentru explorarea

---

<sup>1</sup> Andrei Cornea, în Laurențiu Ștefan-Scalat (coord.) *Dicționar de scrieri politice fundamentale*, București: Humanitas, 2000, p. 317.

<sup>2</sup> Platon, *op. cit.*, p. 134, 369a.



dreptății în cetate și apoi în sufletul individual, în virtutea metonimiei menționate. „O cetate se naște [...] deoarece fiecare dintre noi nu este autonom, ci duce lipsă de multe. [...] Astfel, fiecare îl acceptă pe un al doilea, avându-l în vedere pe un al treilea și având nevoie de al patrulea, iar strângându-se mulți într-un singur loc spre a fi părtași și a se într-ajutora, ne fac să dăm sălașului comun numele de cetate”<sup>3</sup>.

Pornind de la nevoile naturale ale oamenilor, Socrate și companiile săi „întemeiază cu mintea” o cetate minimală, „redușă la esențial”. Bazându-se pe necesitatea eficienței, se ajunge la elaborarea principiului *oikeiopragei*, care conține în sine, după expresia lui Andrei Cornea, „virtualitățile unei autentice dreptăți”<sup>4</sup>: „produsele muncii sunt mai numeroase, mai bune și făcute mai repede, atunci când fiecare face un singur lucru, potrivit cu firea sa, în timpul pe care îl are și fără să se preocupe de alte activități”<sup>5</sup>. Aplicarea consecventă a principiului *oikeiopragei* echivalează cu producerea unei cetăți care face posibilă dreptatea; mai mult chiar, dreptatea este generată prin însăși funcționarea acestui principiu. Dar, pe măsură ce nevoile umane se înmulțesc și se diversifică, cetatea devine tot mai mare și mai eterogenă, îndepărtându-se inevitabil de modelul *mental* al cetății ideale. Putem vorbi, relativ la funcționarea ideală a principiului *oikeiopragei*, de „subordonarea individului față de organismul colectiv”<sup>6</sup>.

Lucrurile nu stau diferit nici în „republica interioară”: „Dacă fiecare dintre părțile sufletului își face treaba proprie și acțiunile lor sunt armonizate ca într-o liră bine acordată, omul va fi cu adevărat drept. Mai mult, el va acționa ca un om drept, va fi socialmente drept. Dreptatea lăuntrică apare a fi, așadar, în stare să producă dreptatea exterioară, justiția, dar aceasta din urmă nu o presupune în chip obligatoriu pe cea dintâi”<sup>7</sup>. Analogia suflet-cetate se bazează încă o dată pe metonimie: buna desfășurare a vieții cetății depinde de funcționarea acestui principiu al *oikeiopragei* în forul intim al fiecărui cetățean, echivalentă cu dreptatea: a acționa drept și a fi drept. „Principiul «să faci ce este al tău și să nu te ocupi cu mai multe» este dreptatea, pe aceasta am auzit-o și de la mulți alții și noi am spus-o de multe ori”<sup>8</sup>.

---

<sup>3</sup> Platon, *op. cit.*, p. 135, 369c.

<sup>4</sup> Andrei Cornea, în Platon, *op. cit.*, p. 425.

<sup>5</sup> Platon, *op. cit.*, p. 136, 370c.

<sup>6</sup> Andrei Cornea, în Laurențiu Ștefan-Scalat (coord.) *op. cit.*, p. 318.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 318.

<sup>8</sup> Platon, *op. cit.*, p. 215, 433b.

Platon descrie acest for intim - sufletul individual sau "cetatea interioară" - după analogia cetății colective: partea rațională, partea pasională și partea apetență. La acestea se adaugă și cele patru virtuți: „înțelepciunea asociată părții raționale, curajul asociat părții pasionale, cumpătarea și dreptatea unificând și armonizând părțile între ele”<sup>9</sup>. Armonizarea părților sale constituante este extrem de importantă, deoarece permite aplicarea și funcționarea celorlalte virtuți. Dacă acestea din urmă sunt riguros alocate conform principiului *oikeiopragei*, cumpătarea trebuie să fie o calitate generală și universală: „Spre deosebire de vitejie și înțelepciune, care, sălășluind fiecare într-o parte a cetății, fac ca întreaga cetate să fie vitează – respectiv – înțeleaptă, cumpătarea nu face așa. Ea se întinde prin întreaga cetate și prin toate părțile sale, făcându-i pe cei mai slabi, pe cei mai tari și pe cei mijlocii să cânte laolaltă aceeași muzică. [...] Pe drept am numi această bună înțelegere «cumpătare» – adică concertul opiniilor celui mai slab și celui mai tare din fire, în legătură cu partea care trebuie să conducă în cetate, cât și în individ”<sup>10</sup>.

Explorarea cetății ideale își găsește împlinirea spre finalul părții a doua a Republicii, unde este explicit formulată metonimia: „dacă ne-am apuca să privim dreptatea mai întâi într-unul din lucrurile mai mari care o conțin, ar fi mai lesne de văzut în ce fel este ea și într-un individ”. Mai mult chiar, „cercetând astfel comparativ cele două aspecte și «frecându-le» unul de celălalt, am putea degrabă să facem să strălucească dreptatea, de parcă ar izbucni focul, din două lemne frecate între ele. Iar odată devenită evidentă, o vom pune și în noi înșine să stea cu nădejde”<sup>11</sup>. Același principiu, *oikeioprageia*, determină existența dreptății în cetate, precum în suflet. „Cetatea a apărut a fi dreaptă când cele trei categorii de firi existente într-însa și-ar face fiecare ceea ce-i este propriu; ea este de asemenea cumpătată, vitează și înțeleaptă datorită altor reacții și comportări ale aceluiași clase [...]. La fel îl vom vedea și pe individ: el are aceleași aspecte în suflet precum cetatea și este cuvenit să ne folosim de aceleași nume, precum în cazul cetății, datorită unor reacții identice ale acestor aspecte cu reacțiile părților cetății”<sup>12</sup>. „Trebuie să ținem minte atunci că fiecare dintre noi va fi om drept și își va face

---

<sup>9</sup> Andrei Cornea, în Laurențiu Ștefan-Scalat, *op. cit.*, p. 318.

<sup>10</sup> Platon, *op. cit.*, p. 214, 432a.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 218, 434d – 435b.

<sup>12</sup> Platon, *op. cit.*, p. 219: 435b – c.

lucrul ce-i revine, dacă părțile sufletului său și-ar face, fiecare, treaba proprie”. Prin urmare, se cuvine „ca partea rațională să conducă, ca una ce e înțeleaptă și are putința previziunii în folosul întregului suflet”, iar partea pasională „să se supună părții raționale și să-i fie aliată”<sup>13</sup>. În continuare, cele două părți menționate, „crescute, învățate și educate să-și cunoască cu adevărat propria treabă, trebuie să conducă partea apetentă, care ocupă cea mai mare parte din sufletul fiecăruia și care, prin firea sa, nu are niciodată îndeajuns. Această parte trebuie păzită ca nu cumva, umplându-se de plăcerile zise trupești, sporind și întărindu-se, să nu-și mai facă treaba proprie, ci să caute să înrobească și să stăpânească celelalte părți, fapt pentru care este lipsită, prin naștere, de îndreptățire, și să răstoarne întreaga viață a tuturor”<sup>14</sup>.

Funcționarea intimă a dreptății ca principiu suprem al armoniei dintre părțile sufletului garantează acțiunea dreaptă, deci conformă acestui principiu. „Ci, stabilindu-și bine omul treaba sa proprie, stăpân pe sine, bine orânduit și prieten sieși, să-și potrivească cele trei părți ale sufletului între ele precum ar fi cele trei canoane ale acordajului unei lire – e vorba despre coarda superioară, cea medie și cea inferioară [...]; legându-le astfel pe toate laolaltă și, în general, devenind unul din mai mulți, cumpătat și pus în armonie, tot așa el să și acționeze”<sup>15</sup>. Ideea armoniei între părți, garant al bunei funcționări și al eficienței întregului, va face carieră în gândirea politică medievală, ca corolar al metaforei organiciste. Aceasta din urmă reușește cel mai bine să illustreze modul în care toate elementele organizării socio-politice servesc la buna funcționare a acesteia, aflându-se într-o interdependență totală. Ideea binelui public comun este prinsă în structura întregii metafore corporale: toate membrele și organele corpului lucrează laolaltă pentru binele acestuia. Regăsim aici principiul platonician al armoniei care trebuie să caracterizeze guvernarea corporală și, prin extindere, cea politică. Buna funcționare, a se citi armonie, a organelor corpului garantează și susține supraviețuirea acestuia.

Întreaga filosofie platoniciană se bazează pe viziunea (exprimată în Mitul peșterii) conform căreia toate lucrurile pe care le vedem și le putem cunoaște sunt doar reflexii ale unor forme ideale, perfecte, neschimbătoare și invizibile. Prin urmare, binele este o reflexie a Binelui (ideea supremă de Bine), frumosul și orice lucru frumos reflectă

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 228, 441e.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 228, 442a – b.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 230-1, 443d – 444a.

Frumosul și încearcă să se apropie de acesta etc. După cum subliniază Swindal și Spurgin, Platon consideră că a cunoaște Binele necesită o existență ascetică și riguroasă din punct de vedere intelectual. Cei care înțeleg Binele vor face întotdeauna binele.

**Aristotel** (384-322 î. Ch.) nu duce mai departe ideea mentorului său că toate lucrurile sunt reprezentări/proiecții ale unor forme ideale ale lor, ci consideră că formele se combină cu materia pentru a da viață lucrurilor. Lucrarea sa, *Etica nicomahică*, este prima abordare sistematică a eticii și pune bazele a ceea ce se numește „etica virtuții”, concentrată asupra a ceea ce *suntem*, nu a ceea ce *facem*.

Aristotel consideră că oamenii înțelepți își aleg un țel auto-suficient, realizabil în decursul unei vieți: fericirea, care poate fi atinsă doar prin intermediul unei vieți virtuozitate. Virtuțile sunt de două tipuri: morale (care se referă mai mult la părțile iraționale ale sufletului), cum ar fi curajul, dreptatea, temperanța, și intelectuale (referitoare la partea rațională). Virtuțile trebuie educate, astfel încât să ducă la dezvoltarea unui caracter moral în baza căruia alegerea acțiunilor care duc la fericire să devină obișnuință. Aristotel propune o doctrină a „căii de mijloc de aur”, adică alegerea unei soluții etice și de conduită care să evite extremele (de pildă între evitarea suferinței și căutarea plăcerii).

**Epicur** (341-270 î. Ch.) propovăduia ideea că fericirea implică o anume seninătate ce decurge din plăcerile simple, fizice și mentale, o viziune hedonistă. Îmboldul uman cel mai natural este acela de a căuta, în toate acțiunile, plăcerea, un îmbold împărtășit de toți indivizii, cu condiția de nu își face rău unul altuia.

**Stoicismul** consideră că universul este o unitate organică, a cărei funcționare este determinată de Dumnezeu, ca principiu rațional imanent în toate. Asemenea epicurienilor, stoicii propovăduiau și ei detașarea de lume. Epictet (50-130 d. Ch.) susținea că individul trebuie să fie pe cât posibil auto-suficient, iar voința trebuie supusă prin disciplină rațiunii. Dacă nu putem controla evenimentele care ne afectează, putem în schimb controla felul în care ne afectează, respectiv atitudinile noastre față de aceste evenimente. Accentuând ideea unor norme morale și cea a autonomiei voinței, Epictet este, într-un fel, un precursor al lui Kant.

## II. 2. Gândirea etică medievală

Gândirea medievală este fundamental influențată de creștinism. Etica creștină, începând cu Sf. Paul, modifică ordinea lucrurilor. Spre deosebire de greci, creștinul nu mai trebuie să caute „o viață bună” în lumea de aici, materială și perisabilă, ci într-o lume transcendentă, mai bună. Imperativul salvării/mântuirii readuce în prim plan ideea disciplinei și a responsabilității individuale (gestionate, desigur, diferit în fiecare dintre doctrinele creștine).

Pentru **Sf. Augustin** (354-430), primul mare gânditor creștin preocupat de etică, virtuțile grecești sunt niște biete vicii dacă nu sunt puse în slujba unor virtuți neperisabile precum credința, speranța, iubirea. Sf. Augustin ne reamintește de comandamentul creștin al „dublei iubiri”: iubirea de Dumnezeu, cu toata inima, sufletul și mintea, și iubirea de semenii, pe care trebuie să-i iubim ca pe noi înșine (deci inclusiv să le dorim și să le facem binele).

**Sf. Toma din Aquino** (1224-1274), filosof și teolog medieval, a împrumutat de la Sf. Augustin patru principii majore: 1) toate acțiunile sunt îndreptate către un scop și au în cele din urmă o finalitate; 2) fericirea este scopul suprem, fiind auto-suficientă, realizabilă și dezirabilă în sine; 3) alegerea înseamnă selectarea mijloacelor în vederea scopului final; 4) un agent are nevoie de un caracter moral dezvoltat prin obișnuința alegerii pentru a putea realiza fericirea. Sf. Toma din Aquino pune, încă o dată, accent pe virtuțile creștine: credință, speranță, iubire.

Franciscanii **John Duns Scotus** (1265-1308) și **William of Ockham** (1285-1349) respingeau intelectualismul lui Aquinas, susținând că voința este independentă atât de influențele cauzale, cât și de cunoașterea intelectului cu privire la ceea ce este binele. Ockham se baza pe principiul că în lume există doar indivizi. Dacă ar exista universalii, acestea ar limita omnipotența lui Dumnezeu de a ordona lumea așa cum dorește. Bunătatea lui Dumnezeu este spontană și nu determinată de necesitate, dăruindu-ne astfel nelimitat darul existenței și libertatea de alegere. Doar actul voinței ne poate elibera de cauzalitățile naturii.

## II. 3. Gândirea modernă și noile principii ale eticii

Specificitatea eticii moderne este aceea că mută accentul pus pe Divinitate ca suprem ghid etic; fără să nege explicit existența lui Dumnezeu, etica modernă, începând cu Thomas Hobbes, nu mai vede în mântuirea sufletului motivația comportamentului etic, ci în ameliorarea traiului în comun al oamenilor în această lume.

Despre gândirea lui **Thomas Hobbes** (1588-1679) se știe că este în bună măsură tributară filosofiei mecaniciste a epocii sale, care nu-i era deloc străină, după cum nu-i erau nici ideile lui Descartes. Apropiat al lui William Harvey și adesea implicat în controversele filosofice ale timpului său, Hobbes nu ezită să expună multe dintre aceste idei în prima parte a cunoscutului său *Leviathan*, ca premise pentru considerațiile sale asupra sistemului politic. Într-o formulare care amintește de viziunea mecanicistă a unui Dumnezeu al ingineriei naturale, nimic altceva decât un meșter-creator asemeni omului, doar că mai perfecționat, Hobbes afirmă: „Natura (meșteșugul creator prin care Dumnezeu a plăsmuit lumea și prin care o cârmuiește) este imitată de meșteșugul creator al oamenilor, la fel ca și în multe alte privințe, și prin aceea că poate plăsmui un animal artificial. Căci, văzând că viața nu este nimic altceva decât o mișcare a organelor, care începe într-una din părțile interne principale, de ce nu am spune că toate automatele (mașini care sunt puse în mișcare prin arcuri și roți, cum ar fi ceasurile) au o viață artificială?”<sup>16</sup>.

Tocmai această artă și îndrăzneală de a imita meșteșugul divin este cea care permite nașterea (de fapt, crearea de către oameni) a Leviathanului „care nu este nimic altceva decât un om artificial, chiar dacă mai mare și mai puternic decât cel natural, pentru a cărui protecție și apărare a fost conceput”<sup>17</sup>. Acest „om artificial” este de fapt un mare corp, în care Hobbes nu rezistă tentației de a identifica elementele și trăsăturile corpului uman generic, după cum urmează: „suveranitatea este un suflet artificial, care dă viață întregului corp și îl pune în mișcare; magistrații și ceilalți slujbași, care judecă și execută, sunt articulații artificiale; răsplata și pedeapsa (prin care, legate de tronul suveranității, fiecare articulație și fiecare membru sunt puse în mișcare pentru a-și îndeplini datoria) sunt nervii, care îndeplinesc aceeași funcție în corpul natural; averea și

---

<sup>16</sup> Emanuel-Mihail Socaciu (coord.), *Filosofia politică a lui Thomas Hobbes*, Iași: Polirom, 2001, p. 17.

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 17-8.

bogățiile tuturor membrilor particulari sunt puterea; *salus populi* este îndatorirea sa; consilierii, prin mijlocirea căruia îi sunt transmise toate lucrurile pe care are nevoie să le știe, sunt memoria sa; echitatea și legile sunt rațiunea și voința; buna înțelegere e sănătatea; vrajba e boala; iar războiul civil, moartea. Iar pactele și convențiile, prin care părțile acestui corp politic au fost la început create, puse laolaltă și unite, se aseamănă aceluia *fiat*, sau «să facem un om», rostit de Dumnezeu în actul creației sale»<sup>18</sup>. Mai departe, Hobbes compară problemele unei guvernări incapabile să adune suficiente venituri din impozite cu situația în care „părțile cărnoase sunt paralizate sau obstrucționate de materii otrăvitoare, venele care în cursul lor natural se golesc în inimă nu sunt, după cum ar trebui, alimentate de artere, prin urmare se petrece mai întâi o contracție rece și tremur al membrelor, și pe urmă o strădanie fierbinte și puternică a inimii pentru a forța trecerea sângelui»<sup>19</sup>.

După cum formulează succint Martin A. Bertman, „în inima doctrinei sale stă ideea că omul nu poate trăi sau nu poate duce o viață bună lăsând totul în seama naturii, lipsindu-se de propria sa creație artificială: corpul politic (*the body of state*). Omul este unicul artizan al naturii. Iar propria sa natură, urmărind conservarea și prosperitatea, dar pusă în primejdie de lăcomie și vanitate, trebuie să instituie, în chiar centrul acestui centru artificial, un suveran ca dătător de viață și mișcare întregului corp. Din punctul de vedere al omului, statul este inima artificială a naturii, iar suveranul, ca un Dumnezeu inventat, inima acestei inimi»<sup>20</sup>.

Descrierea stării naturale este cea la care stă la baza și permite înțelegerea doctrinei politice a lui Hobbes. Expresia care rezumă trăsăturile acestei stări este *homo homini lupus*; mai detaliat, Hobbes consideră că, în starea naturală, oamenii sunt supuși propriilor pasiuni, privite ca impulsuri naturale asemeni forțelor fizice, care îi fac să se opună unii altora într-o continuă și incontrollabilă vrăjmășie. Problema principală este absența unui sistem comun de comunicare, imposibilitatea ajungerii la un numitor comun, traductibil în datele unui „bine comun”. Soluția supraviețuirii este acumularea continuă de putere, o soluție individuală, care accentuează nesiguranța și conflictul generale: „În lumea făcută nesigură de instabilitatea sistemelor de semne, individul

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 17-8.

<sup>19</sup> Emanuel-Mihail Socaciu, *op. cit.*, p. 19.

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 159-60.

hobbesian este nevoit să recurgă la această strategie a acumulării de putere pentru a controla acțiunile celor din jurul său și pentru a nu fi afectat de consecințele judecății celuilalt, o judecată bazată aproape sigur pe noțiuni aparținând științei private a celuilalt. Complementul acestei dorințe necesare de putere este o frică neîncetată, o anxietate în raport cu cursul imprevizibil al acțiunilor celor din jur”<sup>21</sup>.

Prin urmare, viața omului în starea de natură este „singuratică, sărăcăcioasă, neplăcută, animalică și scurtă” („solitary, poor, nasty, brutish and short”). Frica, pasiunea elementară care face ca oamenii să trăiască într-un perpetuu conflict, este justificarea lui Hobbes pentru crearea Leviathanului, o putere superioară tuturor, care poate garanta anularea anarhiei. De fapt, este vorba de „instituirea unei puteri absolute a persoanei publice asupra căreia este transferat dreptul de auto-apărare al fiecăruia”<sup>22</sup>. Suveranul se instituie prin delegarea unui drept postulat ca fiind individual (cel de auto-apărare), în comun, unei puteri supreme care își asumă de aici încolo responsabilitatea apărării supușilor ei (de ceilalți și, de ce nu, de ei înșiși). Este vorba de un contract colectiv, dar privit orizontal: al fiecăruia cu fiecare. Prin urmare, „o mulțime de oameni cad de acord și convin fiecare cu fiecare altul ca oricărui om sau oricărei adunări de oameni i-ar fi conferit, de către majoritate, dreptul de a reprezenta persoana tuturor, adică de a fi reprezentantul lor, cu toții, atât cei care au votat în favoarea lui, cât și cei care au votat împotriva-i, să-i autorizeze toate acțiunile și judecățile în același fel, ca și când ar fi fost ale lor înșiși, cu scopul ca ei să conviețuiască pașnic și să fie protejați în fața altor oameni”. Acesta este Leviathanul, acel „Dumnezeu muritor, căruia îi datorăm, sub domnia Dumnezeului nemuritor, pacea și apărarea noastră”<sup>23</sup>.

Leviathanul este în întregime un corp artificial. Tocmai aceasta este contribuția majoră a lui Hobbes la filosofia politică modernă, ca unul dintre filosofii contractualiști, contribuție relevantă pentru că „semnifică și o desprindere de scenariile teologice și mitologice anterioare. Voința divină exercitată direct nu mai are un rol evident în agregarea ordinii politice, după cum aceasta nu mai este legitimată ca parte necesară a

---

<sup>21</sup> Cătălin Avramescu, în Laurențiu Ștefan-Scalat, *op. cit.*, p. 164.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 166.

<sup>23</sup> Emanuel-Mihail Socaciu, *op. cit.*, pp. 73, 72.



ordinii naturale”<sup>24</sup>. Etica devine, după viziunea lui Hobbes, ceea ce suveranul decide. Motivația comportamentului etic devine frica de pedeapsa suveranului.

Pentru **David Hume** (1711-1776) sursa judecăților etice sunt sentimentele noastre, surclasând astfel rațiunea (Judecăm o acțiune drept virtuoasă atunci când avem un sentiment aprobator față de aceasta). Rațiunea doar colectează informațiile pe baza cărora sentimentele emit judecăți. Spre deosebire de Hobbes, Hume vede în oameni o aplecare înspre a se simpatiza unii pe ceilalți (desigur, simpatia crește invers proporțional cu apropierea dintre indivizi). Această simpatie naturală către ceilalți explică sentimentele aprobatoare față de virtuțile naturale. În schimb, virtuțile artificiale (supunerea față de o guvernare, ținerea unei promisiuni) nu inspiră spontan sentimente pozitive. Finalmente, majoritatea oamenilor au o aplecare de a se simți bine atunci când fac o faptă bună, respectiv de a se considera oameni buni, prin urmare, tot sentimentele reprezintă motivația unui comportament etic.

Filosoful german **Immanuel Kant** (1724-1804) respinge ideea lui Hume că judecățile etice se bazează pe sentimente. După Kant, principiile etice există a priori, dincolo de experiență. Rațiunea este singura capabilă să judece etica, deoarece sentimentele și experiența doar îngreunează și complică luarea unei decizii. Teoria kantiană este una non-consecvențialistă (adică nu ia în calcul consecințele unei decizii, ci doar raționalitatea ei). Kant formulează un set de imperative categorice, dintre care două sunt cele mai cunoscute. Primul este imperativul universalității: trebuie să acționăm astfel încât decizia noastră să poate deveni o lege universală. Al doilea imperativ spune că trebuie să folosim un om ca scop-în-sine, și nu ca instrument (adică să-l recunoaștem ca agent rațional, cu propriile scopuri și decizii).

Dacă pentru Kant consecințele unui act erau absolut ne semnificative în luarea unei decizii, filozofii utilitariști (precum Jeremy Bentham) fac parte din tabăra opusă. **John Stuart Mill** (1806-1873) consideră că trebuie să acționăm astfel încât să înclinăm balanța în favoarea fericirii pentru toți cei afectați de acțiunea noastră. Mill consideră că plăcerile sunt fie inferioare (satisfacerea unor necesități), fie superioare (specific umane, ce implică intelectul).

---

<sup>24</sup> Cătălin Avramescu, în Laurențiu Ștefan-Scalat, *op. cit.*, p. 167.

În concluzie, cunoașterea istoricului ideii de etică și felul în care a evoluat aceasta începând din antichitate ne ajută să înțelegem mai bine mutațiile petrecute în etica modernă. Hume, Kant, Mill reprezintă câțiva dintre filosofii a căror operă a marcat un punct de turnură în această evoluție.

### **MODUL III.**

#### **ETICA APLICATĂ. PRINCIPII ETICE ȘI PROBLEME CONTEMPORANE**

Care este rolul și locul eticii în viața noastră cotidiană? Zi de zi, fiecare dintre noi se confruntă cu decizii, fie mai simple, fie mai complicate, fie majore, fie legate de detaliile aparent superficiale ale existenței. Cele mai multe dintre ele, însă, au o dimensiune etică (deși nu întotdeauna explicită). Educația și sistemul nostru de valori și de principii etice sunt cele la care apelăm pentru a interacționa cu cei din jur (colegi de muncă, vecini, prieteni, familie, iubit(ă) și necunoscuți). Prin urmare, etica are un impact major asupra vieții noastre, chiar dacă nu conștientizăm adesea acest lucru.

În această secțiune vom discuta aplicabilitatea principiilor etice studiate deja la problemele contemporane, fie că vizează interacțiunile umane în diferite ipostaze familiare (prietenia, relațiile de cuplu, obligativitățile de natură socială, familia, iubirea etc.), fie probleme care devin parte a vieții noastre contemporane și ne forțează să regândim categoriile etice și limitele unei filosofii morale (avortul și toate problemele legate de reproducere, noile descoperiri genetice și implicațiile lor etice, bioetică și relația omului cu mediul înconjurător, sinuciderea și crima din perspectivă morală etc.).

Desigur, majoritatea acestor probleme nu existau în epoca principalilor gânditori în domeniu, deci a căuta soluții și răspunsuri în opera lor ar însemna cel puțin re-evaluarea acestor teorii și adaptarea lor la contextul contemporan. Pe de altă parte, natura problemelor contemporane face ca etica în sine să devine mai flexibilă. Diferențele față de epocile anterioare (epoca lui Platon, a lui Hume, a lui Kant) sunt evidente: nu doar de natură culturală, ci și diferențe care țin de evoluția socială, tehnologică, politică. Ne gândim de asemenea la posibilitățile tot mai extensive de interacțiune, de comunicare, relațiile interumane tot mai complexe, dar care până la urmă se reduc la esență (nevoia de afecțiune, de apartenență, nu doar de realizare profesională și recunoaștere socială).

În fine, toate acestea sunt extrem de relevante pentru pregătirea unui student la politologie pentru că aceste probleme contemporane (unele în curs de derulare sau despre abia aflăm) vor reprezenta în viitorul apropiat subiecte fierbinți pe care oamenii politici vor fi chemați să le reglementeze într-un fel sau altul. Cultura, politica și etica au ajuns, în lumea contemporană, să se întrepătrundă. Etica nu mai este monopolul unui formalism filosofic sau unei discipline academice rigide și neapetisante, ci devine parte integrantă a dezbaterilor culturale și a înțelegerii evoluțiilor politice. Politica însăși nu se mai concentrează asupra instituțiilor și proceselor, ci urmărește diferitele aliniamente și adeziuni din spațiul public, acordând mai multă atenție problemelor sociale și culturale (multiculturalismul și problema minorităților, de pildă). Desigur, înțelegerea tuturor acestor transformări necesită *gândire critică*, adică o analiză detaliată și atentă la specificitatea culturală și socială.

De pildă, cele mai recente conferințe și simpozioane internaționale în domeniu se preocupă de teme precum impactul turnurii culturale asupra societății și politicii, relevanța eticii în acest context, problema esteticii și a performanței, consecințele informatizării și ale dezvoltării erei digitale etc. Iată câteva din întrebările care stau la baza acestor demersuri:

- Cum a modificat această infuzie culturală gândirea și acțiunea politică?
- Este etica “ultima mare narativă” a postmodernității? În ce măsură este etica un element crucial în discursul și teoria politică actuală? Ceea ce are etica “de spus” în domeniu este într-adevăr relevant pentru politică sau ne distrage de la adevăratele probleme, mai grave?
- Cum s-a modificat politica ultimelor decenii datorită transformărilor conceptuale și teoretice de natură culturală, socială și economică și care este rolul eticii în înțelegerea acestor transformări?
- În ce mod și în ce măsură s-a transformat viața politică datorită noilor tehnologii media și rolului tot mai acut al informatizării în viața noastră de zi cu zi? Ce efect au aceste transformări asupra expresiei și articulării politice în societățile contemporane?
- În ce măsură teoriile și preceptele clasice ale eticii (și studierea istoriei lor) sunt relevante și aplicabile în prezent?

- Care este relația dintre educația etică și viața publică? Cum suntem educați cu privire la comportamentul etic în viața publică? Cum putem înțelege și evalua aportul unei educații etice la viața politică?
- Care este rolul și prezența reglementărilor, codurilor și evaluărilor etice în desfășurarea vieții publice? Poate/trebuie reglementate aceste coduri pentru implementarea unui comportament etic în sfera publică?
- Cum poate fi implementată/îmbunătățită o guvernare etică?
- În ce măsură pot fi cultura și artele (și, desigur, intelectualii și academia) reglementate etic și totuși să-și păstreze libertatea de a (gândi și) exprima „adevărul”?
- Ce relație există între etica în viața publică și etica în viața reală? Cum ar trebui să fie această relație?
- Care dintre deciziile noastre personale sunt identificate ca având o dimensiune morală sau etică?
- Ce rol joacă religia în modelarea aspectelor morale ale caracterului? Influențează tradițiile religioase într-un mod aparte gândirea etică laică?
- Care sunt presiunile etice pe care relațiile noastre cu cei din jur (mai ales cu „cei dragi”) le impun? Ce implicații etice are rolul de „părinte” sau „soț”?
- Avem oare obligații de natură etică față de străini sau necunoscuți? Dar atunci când acestea sunt în contradicție cu interesele „celor dragi”?
- Cum rezolvăm problema obligațiilor morale care depășesc strict deontologia profesională?
- Cum influențează educația morală din copilărie felul în care gândim și acționăm etic la maturitate? Cum ar trebui abordate aceste probleme în educația copiilor?
- Cum diferă problematica eticii în alte culturi, sau de la o societate la alta? Ne ajută să cunoaștem aceste diferențe? Avem dreptul să le criticăm?
- Cum sunt portretizate problemele etice ale vieții de zi cu zi în literatură, arte sau muzică? Pot avea aceste reprezentări caracter educațional (sau pot modifica felul în care gândim sau acționăm)?

- Ce fel de legătură există (dacă există) între valorile noastre morale și felul în care luăm decizii politice (de pildă, pe ce poziție ne plasăm în dezbateră pro/contra avort).

În general, politicienii folosesc retorica eticii pentru a-și justifica acțiunile și deciziile, iar instituțiile și agențiile publice pretend că politicile și practicile lor respectă principiile etice. Totuși, criticile contemporane susțin că nu există o dezbatere publică cu privire la chestiunile etice, la funcționalitatea acestora în viața publică, observând în schimb o mare divergență între retorica morală și gândirea etică. Acest interes pentru problematica eticii a făcut să se dezvolte o serie de subdomenii, de la etica afacerilor la etica sexuală sau bioetică.

După cum observă Robert A. Hinde, complexitatea societății în care trăim, tendința de a diviza lumea în in-grupuri și out-grupuri (noi și ceilalți) și dorința noastră umană de a ne vedea într-o lumină pozitivă ne determină să “negociem” puțin regulile eticii. Același autor subliniază că rolul filosofiei morale este acela de a menține un echilibru între două categorii de comportament uman: prosocialitatea (căutarea companiei semenilor și a acțiunilor benefice lor) și egoismul (urmărirea propriilor interese, indiferent de ceilalți).

*Exercițiu:* Comentați următorul citat din Mihaela Miroiu - *Dincolo de îngeri și de draci. Etica în politica românească*, Polirom: 2007).

*„Cea mai de impact și mai vizibilă parte a moralității, amoralismului sau imoralității în viața publică se manifestă în politică. Motivul este simplu. Dacă suntem sănătoși, imoralitatea din sistemul sanitar nu ne afectează direct, dacă am absolvit școlile și nu suntem părinți, nici cea din educație, dacă nu ne uităm la televizor și nu citim presa, nici cea din mass-media. Actele politice (și cele ale administrației) însă ne afectează pe toți. Trăim după legile făcute de politicieni, ei ne configurează instituțiile care ne administrează viața, ei votează cum și câți bani să ne ia prin impozite și la ce să folosească banii muncii de noi. Prin urmare, de politică nu avem unde ne refugia. In consecință, nu ne putem refugia nici de imoralitatea acesteia“.*

## ANEXE

Prezentăm în cele ce urmează o listă cu citate despre etică, moralitate, societate și politică, aparținând unor personalități, și care pot fi comentate sau pot constitui o ocazie de a medita asupra celor învățate la acest curs. Sursele sunt menționate mai jos (Desigur, studenții sunt încurajați ei înșiși să urmărească pe interent site-uri, link-uri, blog-uri utile pentru disciplina studiată):

[http://www.skepticism.info/quotes/archives/ethics\\_index.shtml](http://www.skepticism.info/quotes/archives/ethics_index.shtml)

[http://www.wisdomquotes.com/cat\\_ethics.html](http://www.wisdomquotes.com/cat_ethics.html)

<http://josephsoninstitute.org/quotes/leader.html>

<http://www.ethicscounts.com/quotes.html>

Abraham Lincoln: *When I do good, I feel good; when I do bad, I feel bad. That's my religion.*

Albert Einstein: *The ideals which have lighted me on my way and time after time given me new courage to face life cheerfully, have been Truth, Goodness, and Beauty. . . . The ordinary objects of human endeavour -- property, outward success, luxury -- have always seemed to me contemptible.*

*A man's ethical behavior should be based effectually on sympathy, education, and social ties; no religious basis is necessary. Man would indeed be in a poor way if he had to be restrained by fear of punishment and hope of reward after death.*

Denis Diderot: *There is no moral precept that does not have something inconvenient about it.*

Dalai Lama: *Consider the following. We humans are social beings. We come into the world as the result of others' actions. We survive here in dependence on others. Whether we like it or not, there is hardly a moment of our lives when we do not benefit from*

*others' activities. For this reason it is hardly surprising that most of our happiness arises in the context of our relationships with others.*

Isaac Asimov: *Never let your sense of morals get in the way of doing what's right.*

Mohandas Gandhi:

*The Roots of Violence:*

*Wealth without work,*

*Pleasure without conscience,*

*Knowledge without character,*

*Commerce without morality,*

*Science without humanity,*

*Worship without sacrifice,*

*Politics without principles.*

Platon: *Good people do not need laws to tell them to act responsibly, while bad people will find a way around the laws.*

Rabindranath Tagore: *He who is too busy doing good finds no time to be good.*

Montaigne: *Why in judging a man do you judge him all wrapped up in a package? He displays to us only parts that are not at all his own, and hides from us those by which alone one can truly judge of his value. It is the worth of the blade that you seek to know, not of the scabbard; perhaps you will not give a penny for it if you have unsheathed it. You must judge him by himself, not by his finery.*

John Adams: *The people have a right, an indisputable, unalienable, indefeasible, divine right to that most dreaded and envied kind of knowledge – I mean of the character and conduct of their rulers.*

Calvin Coolidge: *Character is the only secure foundation of the state.*

Peggy Noonan: *In a president, character is everything. A president doesn't have to be brilliant... He doesn't have to be clever; you can hire clever... You can hire pragmatic, and you can buy and bring in policy wonks. But you can't buy courage and decency, you can't rent a strong moral sense. A president must bring those things with him. He needs to have, in that much maligned word, but a good one nonetheless, a vision of the future he wishes to create.. But a vision is worth little if a president doesn't have the character – the courage and heart – to see it through.*

Charles DeGaulle: *Faced with crisis, the man of character falls back upon himself.*

Otto von Bismarck: *Politics ruins the character.*

Booker T. Washington: *Character is power.*

Abraham Lincoln: *Nearly all men can stand adversity, but if you want to test a man's character, give him power.*

Thomas Jefferson: *Political interest [can] never be separated in the long run from moral right.*

Elvis Presley: *I don't like people who are in politics for themselves and not for others. You want that, you can go into show business.*

Ambrose Bierce: *Politics, a strife of interests masquerading as a contest of principles.*

Charles de Gaulle: *Since a politician never believes what he says, he is surprised when others believe him.*

Thomas Jefferson: *When a man assumes a public trust, he should consider himself as public property.*



• **Bibliografia completă a cursului**

**Annas** Julia (1992) “Ancient Ethics and Modern Morality”, *Philosophical Perspectives*, vol. 6, 119-136.

**Canning** Joseph (1996) *A history of medieval political thought 300-1450*, London & New York: Routledge

**Gensler** Harry G., “Moral Philosophy” in Harry G. Gensler, Earl W. Spurgin, James C. Swindal (2004) *Ethics. Contemporary Readings*, New York and London: Routledge

**Hinde** Robert A. (2007) “Introduction”, “Ethical principals and precepts”, “Appendix” in *Bending the Rules. Morality in the Modern World from Relationships to Politics and War*, Oxford: Oxford University Press

**Le Breton** David (2002) *Antropologia corpului și modernitatea*, Timișoara: Amarcord

**MacIntyre** Alasdair (1996) *A Short History of Ethics*, New York: Touchstone

**Platon** (1986), *Opere V*, ediție îngrijită de Constantin Noica și Petru Creția, București: Editura Științifică și Enciclopedică

**Singer** Peter (1999) “About ethics” in *Practical Ethics*, 2<sup>nd</sup> edition, Cambridge; Cambridge University Press

**Socaciu** Emanuel-Mihail (coord.) (2001) *Filosofia politică a lui Thomas Hobbes*, Iași: Polirom

**Ștefan-Scalat** Laurențiu (coord.) (2000) *Dicționar de scrieri politice fundamentale*, București: Humanitas

**Swindal** James C., Earl W. **Spurgin**, “The History of Ethics”, in Harry G. Gensler, Earl W. Spurgin, James C. Swindal (2004) *Ethics. Contemporary Readings*, New York and London: Routledge