

ETICA VIRTUȚII: ÎN ANTICHITATE ȘI ÎN SOCIETATEA DE CONSUM

Natalia KULEBANOVA, studentă,
Facultatea de Științe Reale, Economice și ale Mediului,
Universitatea de Stat „Alecu Russo” din Bălți
Conducător științific: **Pavel PERETEATCU**, dr., conf. univ.

Abstract: *The article is concerning on the ethics virtue since ancient period until nowadays. Author through historical point of view analyzes the evolution of the problem of virtue ethics tradition, as well as its functional value maintenance in practical terms.*

Keywords: *ethics, virtue, vice, happiness, perfection, teleological ethics.*

„Două virtuți ar trebui să nu le pierdem niciodată: curajul de a ne înfrunta propriile slăbiciuni și puterea de a ne trăi propriile emoții.”

Michelangelo Buonarroti



Una din întrebările filosofice ce revine mereu în prim plan, impunându-se cu necesitate de când s-a conturat în tradiția europeană noțiunea de morală, este problema rectitudinii morale. Bazându-se pe capacitatea analitică a intelectului uman, filosofii

din toate timpurile au încercat să găsească acea entitate care conferă verticalitate morală conduitei umane. Astfel, suportul moral al deciziilor individuale a fost fixat fie în trăsăturile de caracter proprii naturii umane (etica virtuții), fie într-o lege universală imposibil de ignorat (etica datoriei), fie în tendința de realizare a anumitor scopuri (etica teleologică). Pentru a scoate în evidență ce a rămas constant și ce elemente moderne distinctive a înregistrat discursul etic al virtuții se impune o abordare istorică. Anume datorită analizei longitudinale a problemei putem evidenția atât pluralitatea tradiției eticii virtuții, cât și păstrarea valorii ei funcționaliste din punct de vedere practic.

Cultura Greciei antice, perioada elenistă, și cultura creștină circumscriu cadrul în care au prins contur și au luat amploare teoriile etice cu privire la virtute. Având ca preocupare fundamentală problematica naturii și a principiului, presocraticii nu au arătat un interes vădit față de conceptul de virtute. Virtutea devine o noțiune centrală odată cu preocupările socratice pentru „sănătatea” morală a cetățenilor de care depinde puterea și vivacitatea polisului. Socrate realizează în filosofie o întoarcere cu 180 de grade față de presocratici, deoarece el conduce omul de la conștiința de lume la conștiința de sine. În concepția lui, cunoașterea binelui și practicarea virtuții sunt identice. Socrate considera că e destul a cunoaște binele pentru a-l realiza. „*Nimeni nu este un rău cu bună știință*”, omul rău fiind un ignorant, iar omul bun este cel înțelept [5, p. 59-61]. Platon, genialul discipol al lui Socrate, a exercitat o puternică influență asupra culturii și în concepția sa etică, el dezvoltă idei socratice. El spune că cine cunoaște Binele este, de asemenea, bun și face binele. Nimeni nu face nedreptatea de bună voie, ci din neștiință. Platon accentuează ideea socratică „*potrivit căreia a face o nedreptate este în toate împrejurările, de o mie de ori mai rău, decât a suferi o nedreptate*”, astfel cel, care săvârșește o nedreptate este în toate împrejurările nefericit. În *Menon* și *Phaidon* Platon face deosebire între o virtute adevărată și alta cotidiană. Această deosebire descoperă și mai pregnant dualismul între cele două lumi, între care se petrece marea drama a sufletului uman. Lumea cu plăcerile ei și corpul cu necesitățile lui sunt o piedică în calea sufletului și de aceea trebuie învinse. Omul trebuie să aibă grijă, în primul rând, de suflet și apoi de corp. Pentru filozof bunurile pământului n-au nici o valoare: nici banii, nici puterea politică, nici onoarea. Platon spune că etica este în legătură cu psihologia prin aceea că afirmă că celor trei facultăți psihice le corespund trei virtuți. Fiecare facultate duce, dacă este corect educată, la o virtute cardinală: gândirea la înțelepciune (*sofia*), voința la vitejie (*andreea*) și pofta la cumpătate (*dophrosine*). Cea mai înaltă dintre acestea este înțelepciunea, care trebuie să le dirijeze pe celelalte două. Prin înțelepciune se înfăptuiește dreptatea, ea fiind cea mai înaltă virtute [5, p. 61].

Continuator al lui Socrate și Platon, întemeietor al unei metafizici a finalității, Aristotel observă că nu este de ajuns să cunoști binele, pentru ca să-l săvârșești, și că virtutea nu se învață teoretic, ci presupune o natură morală, care trebuie să asculte de rațiune, adică să ferească omul de extreme. Etica aristotelică nu mai este îndreptată spre cunoașterea unui ideal veșnic și neschimbabil, ci înspre înțelegerea binelui ce poate fi realizat de către oameni aici în această lume. El accentuează că virtutea nu

consta nici în bogăție, onoare sau alte bunuri materiale, ci exclusiv în „*activitatea virtuoasă sau rațională a sufletului*” [5, p. 62-62]. Aristotel urmărește prin etica sa obținerea Binelui suprem care include atât binele colectiv, cât și binele individual care reprezintă, în ultima instanță, fericirea ce poate fi obținută numai în colectivitate. Esența fericirii constă „*în activitatea sufletului conformă cu virtutea*” [6]. Specificând faptul că virtutea etică presupune evitarea extremelor și respectarea măsurii în toate, Aristotel menționează rolul important pe care îl are rațiunea și voința în viața morală.

Tradiția aristotelică ce ancora viața morală în tendința spre echilibru, spre „măsură” este împărtășită în perioada elenistă de către reprezentanții stoicismului. Reieșind din principiul filosofic fundamental al conformării cu natură, stoicii înțeleg prin virtute acordul dintre exigențele universale ale naturii și acțiunile individuale. Numai înțeleptul poate cunoaște și urma calea naturii care presupune ordinea universală. Ideea socratică, potrivit căreia nu poți fi virtuos fără a fi înțelept, se regăsește nu numai în etica stoică, dar și în etica epicureică. Fixând în centrul eticii sale plăcerea, Epicur înțelege prin aceasta evitarea suferinței trupului și tulburării sufletului, obținerea liniștii sufletești, a ataraxiei. Reprezentând mijlocul de realizare a liniștii sufletești, virtutea se află în strânsă legătură cu plăcerea, iar înțelepciunea este lucrul cel mai de preț, deoarece „... *din ea izvorăsc toate celelalte virtuți, căci ea ne învață că nu putem duce o viață plăcută dacă nu-i și o viață înțeleaptă, cumsecade și dreaptă și nici să ducem o viață înțeleaptă, cumsecade și dreaptă, care să nu fie și o viață plăcută, deoarece virtuțile merg mână în mână cu viața plăcută, iar viața plăcută nu poate fi despărțită de virtuți*” [1]. Temperanța, justiția, curajul, prietenia și prudența, ca discernământ rațional, măsură justă în alegerea plăcerilor, reprezintă pentru epicurieni virtuțile prin mijlocirea cărora „*omul se poate ridica la nivelul unei vieți superioare, conforme cu rațiunea*” [8].



Corelația virtute-rațiune elaborată de filosofii antici greci persistă în concepțiile etice din epocile ulterioare, înregistrând aspecte specifice. Astfel, în epoca medievală, Augustin, urmând tradiția greacă, analizează viața morală în strânsă corelație cu rațiunea, recunoscând în calitate de virtute fundamentală a credinciosului conformarea și respectarea preceptelor biblice. Câteva secole mai târziu, subordonând rațiunea credinței, Thoma d’Aquino vede în Dumnezeu esența vieții morale și a tuturor virtuților.

Întreprinzând o joncțiune între etica aristotelică și morala creștină, Thoma d'Aquino prezintă, alături de virtuțile antice cardinale (înțelepciunea, dreptatea, cumpătarea și curajul), și triada virtuților teologale (credința, caritatea și speranța), virtuți la care se poate accede numai prin intermediul credinței neîntinate. Practicarea acestor virtuți permite adevăratului creștin să ducă o viață conformă cu preceptele divine.

Prin discursul umanist al lui G. Pico della Mirandola cultura renașcentistă readeuce în prim-plan disputa cu privire la virtuțile cardinale elogiate în filosofia antică. Creație supremă a divinității, omul se bucură de privilegiul de a opta între a duce o viață virtuoasă ori a cădea în viciu. În manieră aristotelică, Pico menționează că opțiunea morală este determinată de rațiunea umană care, în viziunea renașcentistă, reprezintă adevăratul titlu de noblețe al omului.

Anticipând tradiția utilitaristă engleză, F. Bacon analizează noțiunea de virtute în coraport cu noțiunea de bine. Deoarece binele este de două tipuri (individual și comunitar) acestea pot ajunge în conflict când individul urmărește obținerea beneficiului personal și sporirea propriei puteri. Înțelepciunea, ca virtute cardinală, veghează asupra coraportului dintre binele individual și binele comunitar. Rațiunea trebuie să înfrângă egoismul, dorința de răzbunare, bănuiala, mânia etc., afecțiuni care influențează viața socială. Adevărata înțelepciune este orientată preponderent spre binele social, cel personal fiind și el luat în seamă, dar subordonat celui dintâi. Asemeni lui Aristotel, Bacon susține că viața virtuoasă este determinată de calea de mijloc, care propune evitarea extremelor, a exceselor și lipsurilor. Virtutea prosperității practice este cumpătarea care presupune păstrarea măsurii în toate: în forță, în ținută, în comportament etc.

Meditând asupra relației dintre binele comunitar și binele individual, continuatorii lui Bacon, reprezentanții utilitarismului englez, dezvoltă etica teleologică, potrivit căreia acțiunea este morală în funcție de consecințele sale. Scopurile urmărite de etica teleologică sunt fericirea (J.St. Mill) și utilitatea (J. Bentham). Conform eticii utilitariste, virtutea nu se mai practică dezinteresat, exercitarea ei urmărește un scop practic: sporirea fericirii și beneficiului personal.

Înscriindu-se în tradiția teleologică, gânditorul iluminist american B. Franklin consideră virtuțile calități utile necesare pentru atingerea unui scop, și anume fericirea înțeleasă ca succes și prosperitate pe pământ, apoi și în ceruri, după moarte. Principala regulă a lui Franklin constă în propria perfecționare și a celor din jur. În opinia lui Franklin, succesul este principalul criteriu al vieții, de aceea virtutea trebuie apreciată prin prisma folosului. El înscrie în categoria virtuților spiritul de economie, asceza, binefacerea, simțul măsurii în toate, onestitatea etc. În această listă de virtuți apar și noi virtuți, ca tăcerea, curățenia și hârnicia. De asemenea, el recomandă setea de îmbogățire, pe care vechii greci o numeau *pleonexie* și o calificau drept viciu.

Virtuțile propagate cu atâta convingere de către B. Franklin au fost preluate, analizate și dezvoltate de Max Weber care menționează că, deși toate recomandările lui Franklin au o orientare utilitară, ele circumscriu idealul omului de onoare capabil să-și îndeplinească toate obligațiile și să-și urmeze fidel datoria. Analizând premisele ce au contribuit la formarea spiritului întreprinzător care a impulsionat dezvoltarea

societății capitaliste, sociologul german le identifică în joncțiunea dintre valorile etici creștine și cerințele acțiunii raționale. Pentru realizarea scopului utilitar, dar nobil (noblețea lui decurge din valorile creștinismului), spiritul întreprinzător trebuie să posedo o serie de virtuți și să respecte datoria ce ține de activitatea sa profesională.

Odată cu dezvoltarea eticii utilitariste și cu preocuparea preponderentă a omului epocii contemporane de binele individual, uitând de binele colectiv, etica virtuții este trecută pentru o perioadă de timp în registrul tăcerii. Reînvierea interesului pentru virtute este înregistrat în eticele feministe, eticele feminine și eticele profesionale, care au cunoscut în ultimul secol o dezvoltare amplă.

Începuturile eticilor feministe sunt ancorate în tradiția filosofică a secolului al XVIII-lea, perioadă în care a prins contur ideea clasificării virtuții în funcție de gen. Analizând fundamentele moralei prin prisma esenței ființei umane A. Schopenhauer ajunge la concluzia, similară cu cea a lui Th. Hobbes, că aceasta este dominată de egoism și ură. Egoismului și urii filosoful opune două virtuți cardinale: justiția și caritatea, care-și au originea în sentimentul moral primar – mila. Schopenhauer ancorează morala în sentimentul de milă pe care îl resimte omul față de aproapele său prin identificarea cu acesta (egoismul fiind alimentat de „diferența” dintre sine și ceilalți). Identificându-se cu umanitatea, omul virtuos pune doar atâta încredere în apelul pe care-l adresează altora, câtă bunăvoință le arată atunci când ei au nevoie de ajutorul său. Pentru „omul rău” lumea este un „non-eu”, un dușman „*nota fundamentală a vieții lui este ura, bănuiala, invidia, bucuria răutăcioasă*” [7]. Întemeind virtutea pe sentiment și nu pe raționament, asemeni înaintașilor săi, Schopenhauer operează o clasificare memorabilă a virtuții. Justiția dezinteresată este considerată de filosof o virtute masculină, deoarece cere corectitudine, imparțialitate, analiză logică, iar caritatea reprezintă o virtute feminină, deoarece femeile sunt mai sensibile decât bărbații.

Dacă în sec. al XVIII-lea, prin specificarea formelor feminine ale virtuții, se urmărea evidențierea superiorității morale a bărbatului, considerat purtătorul dreptății, raționalității și imparțialității etc., în sec. al XIX-lea, alături de curentele filosofiei contemporane (marxismul și liberalismul) ce militau pentru egalitatea femeilor în drepturi, prind contur primele mișcări feministe care înregistrează față de problema virtuții două tendințe. În timp ce reprezentantele primelor mișcări feministe respingeau ideea existenței virtuților specific feminine, reprezentantele mișcărilor feministe tardive, demonstrează superioritatea morală a femeilor, accentuând rolul decisiv al acestora în transformarea moralei sociale. Reprezentantele eticilor feminine, etica grijii (C. Gilligan) și etica maternă (S. Ruddik), consideră că virtuțile morale „feminine” necesare exercitării practicii materne (ocrotirea, umiliința și optimismul) nu sunt determinate de factorul biologic, ci de contextul cultural, de experiențele și natura diferită a activităților masculine și feminine. Practicile cu care se confruntă femeile (graviditatea, nașterea, alăptarea copiilor etc.), fiind diferite de ale bărbaților.

Revenind la esența virtuții este de remarcat faptul că în viziunea feminină aceasta devine mai complexă. Spre deosebire de etica datoriei și etica principiistă care cer conformarea rațională a vieții umane la principiile morale, eticele feminine motivează acțiunile umane, reieșind nu doar din forța raționamentului, dar bazân-

du-se în aceeași măsură pe sentiment și pe empatie. „*Reprezentând o trăire care nu poate fi formulată explicit în cunoașterea propozițională*”, empatia, ca situare în locul altuia, poate oferi în situațiile marcate de context soluțiile morale potrivite. Intrând adesea în conflict cu principiile moralei sociale, compasiunea (calificată ca virtute feminină), la rândul ei este generatoare de atitudine umană, determinând în manieră aristotelică evitarea extremelor. Orientate spre dezvoltarea grijii și compasiunii, eticele feminine tind să extindă aceste trăsături în afara familiei urmărind „*educarea unor virtuți cetățenești ca înțelegerea și receptivitatea la nevoile altora*” [2].

În timp ce eticele feminine tind să reanimeze grija, compasiunea, altruismul în comunitate, urmărind transferul lor din registrul virtuților particulare (feminine) în registrul virtuților general umane și din familie (ca instituție) în instituțiile sociale, administrative, politice etc., eticele profesionale își propun să deceleze virtuțile necesare exercitării unei profesii. Deoarece orice practică omenească are propriile ei standarde de excelență. Eticele profesionale nu circumscriu doar unui set de datorii profesionale, ci și unei game largi de principii și valori morale asumarea cărora ar contribui atât la păstrarea integrității morale a profesioniștilor dintr-un domeniu, cât și la sporirea capitalului lor de simpatie și încredere în societate.

Conturarea principiilor morale și dezvoltarea virtuților profesionale ce conferă sens existenței și activității umane este posibilă, în viziunea lui A. MacIntyre, numai în cadrul unei tradiții etice. Astfel, tradiția etică inaugurată în medicină de Hipocrate sau cea lansată în jurisprudență de Cicero etc. reprezintă acel context care asigură o „*ordine narativă unică*” determinând criteriile de excelență dintr-un domeniu profesional.

Realizând o analiză comparată a conceptului de virtute, A. MacIntyre semnalează faptul că dacă în tradiția antică și modernă virtutea se exercita dezinteresat, fără a medita asupra consecințelor, odată cu încetățenirea utilitarismului, practicarea virtuții urmărește un anumit scop, vizând adesea obținerea beneficiului, prestigiului sau imaginii personale. Deoarece virtuțile, în opinia filosofului, nu pot fi practicate ocazional, un profesionist virtuos care se concentrează pe excelență și pe client obține prea puțin beneficiu propriu, deoarece „*adesea cultivarea sincerității și curajului ne împiedică să ajungem bogați sau faimoși sau puternici*” [4]. Continuând ideea lui MacIntyre suntem îndreptățiți să susținem (în baza multiplelor exemple din societatea autohtonă) că urmărirea acerbă a interesului personal poate împiedica autoperfecționarea în plan profesional sau poate „îndemna” la încălcarea normelor etice și deontologice. Astfel, în opinia lui MacIntyre, realizarea intereselor proprii prin exercitarea virtuții, conduce la „uzura” conceptului de virtute. Este de remarcat, însă, că fără a neglija binele comunitar, omul societății contemporane, în cadrul căreia profesia este dar și o sursă de existență, urmărește prin realizarea cu succes a meseriei sale și obținerea beneficiului individual. Anume în acest context etica profesională tinde să reinterpreteze virtutea în condițiile societății de consum. Deși s-a depărtat de dezinteresarea totală și de binele absolut, virtutea, în contextul eticii profesionale care este o etică aristotelică, o etică a compromisului, cere armonizarea intereselor personale cu cele comunitare, înaintând în fața profesio-

niștilor din toate domeniile „*inteligența responsabilă*” de sorginte aristotelică și „*umanismul aplicat*”, asupra căruia a insistat Im. Kant [3].

Conform concepțiilor moderne și celor contemporane, virtuțile sunt determinate de rațiune și sentimentele umane. Ele cuprind adevăratele valori pe care oamenii tind să și le însușească, să le posede și să le exercite. Meditând asupra concepțiilor etice moderne și contemporane cu privire la virtute observăm că acestea se regăsesc în abordarea mai largă, „*funcționalistă*” a virtuții, potrivit căreia o viață decentă este imposibilă în afara practicării virtuții. Etica virtuții, înscriindu-se în marile tradiții ale eticii, propagă o viziune morală optimistă, acordând oricărui individ șansa de a se dezvolta și autoperfeciona din punct de vedere moral. Este de remarcat că, revenind din ce în ce mai pregnant în discuțiile actuale din filosofia moralei, eticele virtuții, de sorginte aristotelică, nu sunt exclusiviste. Ele nu vin să nege valoarea celorlalte discursuri etice (etica datoriei, etica teleologică, principiismul etc.), ci să le completeze, reactualizând ideea milenară potrivit căreia moralitatea acțiunilor umane este în mare măsură determinată de disponibilitățile, trăsăturile de caracter (într-un cuvânt, virtuțile) individuale.

Bibliografie:

1. DIOGENE, Laerțios. *Despre viețile și doctrinele filosofilor*. București: Ed. Academiei R.P.R., 1963, 132 p.
2. GRIMSCHAW, J. Ideea unei etici feministe. In: *Singer P.* (red.). *Tratat de etică*. Iași: Editura Polirom, 2006, p. 526.
3. LIPOVETSKY, G. *Amurgul datoriei*. București: Editura Babel, 1996
4. MACINTYRE, A. *Dreptate și virtute*. In: MIROIU A. *Teorii ale dreptății sociale*. București: Editura Alternative, 1996, 176 p.
5. MOVILEANU, Pavel. *Etica profesională și deontologia agricultorului*. Chișinău: UASM, 2012. 314 p.
6. PETECEL, S. *Datoria de a fi fericit*. In: ARISTOTEL. *Etica Nicomahică*. – București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1988, p. IX.
7. SCHOPENHAUER, A. *Fundamentele moralei*. Prahova: Editura ANTET, 1997, 164 p.
8. STERE, E. *Din istoria doctrinelor morale*. Iași: Editura Polirom, 1988, 111 p.