



BIBLIOTECA CENTRALĂ
UNIVERSITARĂ
BUCUREȘTI

Cota DK.3/128

Inventar 525906

235047

TRAIAN BRAILEANU
PROFESOR DE SOCIOLOGIE, ETICĂ ȘI POLITICĂ
LA UNIVERSITATEA DIN CERNĂUȚI

EXEMPLAR GRATUIT
Ofert pentru copilarie

ETICA

PENTRU
CLASA A VIII-A SECUNDARĂ

EDIȚIA II-a

Manual alcătuit conform Programei analitice și aprobat
de Onor. Ministerul Instrucțiunii cu Ord. Nr. 523
din 27 Iunie 1935.

TAXA
TIMBRULUI DIDACTIC
DE 5%

S'A PLĂTIT DIRECT CASEI
CORPULUI DIDACTIC
CONFORM DECIZIUNII
No. 6516/929

561

„CUGETAREA” GEORGESCU DELAFRAS
BUCUREȘTI IV, STR. POPA NAN No. 21

Biblioteca Centrală Universitară
BUCUREȘTI
Cota ~~075.3/128~~
Inventar ~~525 906~~

075.3

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ
"CAROL I" BUCUREȘTI
COTA 37482

BIBLIOTECA

CLASA A VII-A ȘCOLARĂ

BCU-Bucuresti



C525906

RC 19/08

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ

BUCUREȘTI

INTRODUCERE.

Problema libertății voinței

I.

Etica sau Știința morală se deosebește, prin natura obiectului ei, de celelalte științe, în primul rând de științele numite *exacte* sau *naturale*. Aceste din urmă se întemeiază pe *principiul cauzalității generale*; ele presupun că există legi naturale neschimbate, cărora nu li se poate sustrage niciun fenomen, niciun eveniment: tot ce se întâmplă în lume, se întâmplă cu necesitate, după legi inexorabile. *Determinismul universal* este deci presupuziția logic-necesară pentru constituirea științelor exacte (fizice, naturale).

Etica nu se ocupă însă de lucruri *fizice* și de raporturile lor, ci de acțiunile (faptele) oamenilor. Dacă și oamenii, în acțiunile lor, ar fi determinați, ca și lucrurile fizice, de legi cauzale (mecanice), etica ar intra și ea în rândul științelor exacte, ea ar fi o parte a fizicej. Dar în acest caz înțelesul termenului de etică, sau știință morală, ar fi cu desăvârșire altul, deoarece faptele omului n'ar putea fi judecate din punct de vedere „moral“; ele n'ar fi nici bune nici rele, așa cum mișcarea unui corp oareșcare nu poate avea, în fizică, o semnificație morală.

Etica s'a născut însă și s'a constituit ca știință, pornind chiar dela constatarea că omul e liber, că e responsabil pentru faptele sale.

Fără presupuziția libertății voinței omenești nu poate

fi vorba de o știință morală, de o știință care să se ocupe de problemele morale, de problemele care sunt înțelese ca fiind morale etc.

exista morală, nu poate exista responsabilitate, *deosebire între bine și rău*. Dacă faptele omului ar fi *determinate*, ele ar fi, din punct de vedere moral, indiferente, așa cum e căderea unei pietre, arderea focului, clătinarea ramurilor la suflarea vântului. S'ar putea vorbi doar de o *iluzie* a omului că este liber, că poate alege scopul și mijloacele acțiunii sale, *iluzie* care ar intra și ea, după cum expune psihologia, în *jocul motivelor cari determină voința cu necesitate*.

Constatarea că omul se crede liber și responsabil nu rezolvă problema morală și n'ar justifica existența unei științe întemeiate pe o iluzie, pe o credință deșartă.

În partea istorică, unde expunem concepțiile marilor filozofi, vom vedea ce dificultăți extraordinare întâmpină deslegarea acestei probleme. Aci, în introducere, vrem să arătăm că libertatea voinței poate fi dovedită ca un fapt cert și că: *libertatea voinței omenești și determinismul naturii se condiționează reciproc*.

Experiența de toate zilele ne arată că oamenii nu s'au îndoit nicicând de existența libertății voinței lor. Dar în viața practică nu e niciodată vorba de o libertate necondiționată, *absolută*. Știm doar că copiii, anormalii (idioții și nebunii), apoi că oamenii beți, etc., nu sunt liberi în acțiunile lor, din care cauză și responsabilitatea lor este scăzută sau lipsește cu desăvârșire. Există deci grade de libertate și de responsabilitate. Prin observația faptelor putem desprinde factorii cari contribuiesc la lărgirea sferei libertății umane.

Cu cât omul e mai *inteligent*, mai *cult* și mai *instruit*, cu atâta e și mai liber.

Să presupunem, mai întâiu, că omul s'ar naște într'o lume haotică, că impresii nenumărate și neîntrerupt schimbătoare ar năvăli în conștiința sa; ar mai putea fi vorba de libertate? Fără îndoială că nu. Dar dacă admitem că copilul, prin exercițiul continuu al simțurilor, e în stare să

structureze lumea exterioară, să-i dea consistență și ordine, atunci în măsura ce se înfăptuește această ordine, va crește și libertatea copilului, va spori puterea sa de a stăpâni lucrurile.

Dacă lumea ar rămânea haotică, fără *legi*, dacă toate evenimentele s'ar petrece în mod întâmplător și nu după reguli fixe, omul ar fi sortit să rămână și el o jucărie a destinului, o frunză purtată de vânt, fără a ști de unde a pornit și unde va ajunge. Dar *fapta* sa călăuzită de inteligență intervine ca o forță ce pune ordine în vălmășagul lumii și, drept urmare, el poate acționa, în urmărirea țintei ce și-o propune, în deplină cunoștință a posibilităților de a ajunge la acea țintă.

Dar să presupunem că ordinea în lume este *preexistentă* nașterii individului uman — cum e și natural să fie și cum și recunoaște el însuși că este. Ea trebuie totuși *reconstruită* de fiecare conștiință individual, cu ajutorul *inteligenței*. Intre mijloacele de a ajunge la această *reconstruire* a ordinii universale este și *știința*, posibilitatea de a utiliza toate străduințele celorlalți oameni îndreptate spre a da lumii o structură cât mai perfectă, de a pătrunde tot mai mult în cauzalitatea naturii. Omul cunoaște deci, cu ajutorul graiului, lumea așa cum a fost cunoscută de semenii săi, el pătrunde în structura unei lumi deja ordonate și structurate prin munca multor generații de oameni.

În acest fel libertatea sa de acțiune sporește repede și într'un mod extraordinar în comparație cu libertatea ființelor cari sunt reduse, fiecare din ele, la o experiență pur subiectivă, individuală.

Libertatea omului în acest înțeles nu este negațiunea determinismului, a ordinii naturale, a cauzalității generale, ci libertatea și ordinea se condiționează reciproc: există libertate fiindcă există ordine, iar existența ordinii e condiționată de cea a libertății.

Indeterminismul nu e identic cu libertatea, ci înseamnă

numai lipsă de determinare, lipsă de ordine, de lege. Vișurile noastre de fericire, dorințele noastre, imaginația noastră depășesc toate limitele ordinii cauzale. În basme și utopii se exprimă această libertate neîngrădită a spiritului. Dar libertatea pozitivă, a voinței care urmărește un scop real, se sprijină pe cunoașterea lumii așa cum este, iar scopul unei voințe libere este reprezentarea unui lucru pe care-l dorim și care trebuie creat de noi înăuntrul ordinii naturale.

Dacă lipsește cunoașterea sau dacă ea e imperfectă, voința nu e liberă sau are o libertate restrânsă. Știința are deci menirea de a lărgi libertatea umană, de a desăvârși cunoașterea, înlesnind astfel îndeplinirea scopurilor ce și le propune voința.

Libertatea voinței se întemeiază pe faptul că în conștiința noastră există imaginea ordinii cosmice (cuprinzând și ordinea socială). Cu cât această imagine, această idee, va fi mai lămurită și izvorită din cercetarea realității și cunoașterea legilor ei, cu atât libertatea voinței va fi mai bine întemeiată, mai largă și mai rodnică.

A distinge binele de rău înseamnă deci a avea imaginea ordinii sociale perfecte, a cărei expresie este ordinea morală. Omul în a cărui conștiință această imagine e clară nu va greși în acțiunile sale. Voința sa va fi bună, adică va alege numai scopuri menite să întărească ordinea morală (să nu tulbure ideea sau idealul ordinii morale), iar mijloacele vor fi în conformitate cu legile sociale.

Etica este știința care, luând ca punct de plecare faptul demonstrat al existenței libertății umane, va lămuri idealul moral, pentru a asigura voinței omului un câmp larg de îndeplinire a binelui.

II.

Observația faptelor și experiența de toate zilele ne arată, precum am văzut, că omul este liber, că își poate dobândi și lărgi libertatea. Acest adevăr se poate întări și prin dovezile scoase din istoria omenirii. Progresul civilizației se întemeiază pe străduința continuă a națiunilor spre libertate, atât colectivă cât și individuală, înțelegându-se și aci prin termenul de libertate posibilitatea de a acționa în deplină cunoaștere a scopurilor și a mijloacelor raționale.

Mai dificilă este expunerea filozofică (teoretică) a problemei libertății; unde se amestecă considerațiuni logice, psihologice, sociologice și metafizice.

În filozofia raționalistă și idealistă găsim, pe lângă afirmația că fără libertate nu există morală, încercarea de a demonstra existența libertății sau, cel puțin, de a arăta în ce stă libertatea voinței. Pentru a lămuri problema din punct de vedere filozofic, vom porni dela Kant. Răspunsul ce-l dă Kant nu ne satisface. Răspunsul lui este, ce-i drept, concluzia logică din premisele expuse în *Critica Rațiunii pure*. Dar aceste premise ni se par greșite sau cel puțin îndoelnice. Căci pentru a ajunge la libertate, Kant trebuie să facă acea deosebire adânc săpată între lumea sensibilă unde omul e supus ca toate fenomenele unui determinism absolut, și lumea inteligibilă unde domnește libertatea. Această libertate, zice Kant, nu poate fi demonstrată; noi pricepem numai că ea nu poate fi pricepută. Noi suntem liberi, deoarece noi suntem, în lumea inteligibilă, legislatorii noștri proprii, neascultând decât de legile date de noi înșine. Noi ascultăm de legea morală dintr'o necesitate interioară și nu exterioară: în acest fel definește Kant autonomia în opoziție cu eteronomia. Trebuie să rămânem oare aci înaintea problemei libertății, sau trebuie să căutăm pe altă cale deslegarea ei?

Noi credem că trebuie să încercăm o împăcare între cele două lumi kantiene, printr'o modificare a pozițiunii criticismului.

Mai întâiu reținem deosebirea kantiană între o lume sensibilă și o lume inteligibilă. Dar acești termeni vor avea, pentru noi, altă semnificație. Lumea sensibilă este lumea subiectului, lumea care diferă dela individ la individ, (după principiul lui *Protagoras* că „omul este măsura tuturor lucrurilor“). Lumea inteligibilă, pe de altă parte, este lumea științei pozitive, lumea care există în sine, având propriile ei legi, este *natura*, sau universul ca sistem închis, în care domnește un determinism absolut, deci principiul cauzalității mecanice.

Intre aceste două lumi am trebui să deosebim și să punem, după părerea noastră, o a treia lume, unde se amestecă, se acordă și se opun cele două lumi dintâi: cea a subiectului și cea a lucrurilor. Această a treia lume este lumea propriu zisă, în care trăim împreună cu celelalte ființe vii, împreună cu lucrurile folositoare și dăunătoare, frumoase și urâte, este lumea în care se nasc, există, se transformă și dispar „formele“ individuale, unice, cari nu se repetă, cari nu pot fi exprimate în toată bogăția determinației lor; este lumea care e obiectul artiștilor cari încearcă a descrie acest amestec, straniu și plin de farmec, de sentimente, culori, sunete, mișcări, patimi, nădejdi și îndoeli turburătoare.

Pe aceste principii am putea reclădi edificiul filozofic al lui Kant, păstrând diviziunea lui trichotomică, cele trei Critice ale sale. Dar fără îndoială că conținutul acestor Critice, precum și titlul lor, ar trebui rectificate și adaptate acestui nou plan de elaborare.

Ceea ce trebuie să notăm aci pentru deslegarea problemei libertății este rolul cuvenit subiectului, individului, în cele trei lumi ale noastre.

Mai întâiu, în *prima* lume (subiectivă sau, dacă ne place

mai bine, fenomenală), individul e un sistem autonom, o formă evolutivă cu timpul său, spațiul său, cauzalitatea sa, etc. Aci el e liber, el e legislator, creator, inventator; el cugetă, simte, acționează, trăește.

În lumea a *doua*, individul intră ca parte într'un sistem închis și e determinat cu desăvârșire prin legile universului; el devine obiect al științei sau al diferitelor științe.

În lumea a *treia*, individul își redobândește o libertate relativă; el se găsește în relație cu alte forme autonome, cu alți subiecți, într'un univers deschis, a cărui unitate se face și se desface, unde sisteme se formează și se destramă, unde individul se naște, trăește și moare. Păstrarea libertății și autonomiei individului atârână aci de raporturile schimbătoare între dânsul și mediu (compus din alte forme individuale).

Se poate lesne lămuri această problemă arătându-se că și lumea a *doua* își are spațiul ei, timpul ei, etc., deci categoriile ei proprii. Acesta este spațiul geometriei, timpul istoriei (în înțelesul cel mai larg al cuvântului: istorie a universului, a sistemului solar, a pământului, a omenirii, etc., deci timpul reprezentat prin înlănțuirea tuturor lucrurilor în cursul transformărilor în Univers). Se poate vorbi în acest caz de spațiul absolut și de timpul absolut și de o cauzalitate absolută.

Aceste premise ne permit o interpretare cu totul alta a libertății. În lumea reală, libertatea depinde de cunoașterea lumii în sine, a lumii științelor. În această lume, individul găsește mijloacele de a-și realiza scopurile. Fără știință, libertatea neîngrădită care domnește în lumea pur subiectivă rămâne o himeră, un simplu joc al imaginației, o utopie —, căci lumea în sine se opune oricărei acțiuni care aplică mijloace potrivnice legilor naturii. Din contactul neîntrerupt al lumii subiective (unde domnește libertatea absolută) cu cea a științei (determinată prin cauzalitatea absolută) rezultă o adaptare progresivă a libertății la legile naturale.

Scopurile și valorile a căror înfăptuire o urmărește individul în lumea sa se elaborează în conștiința sa; dar aceste scopuri și valori nu pot fi realizate decât cu ajutorul unor mijloace potrivite legilor naturale.

Acesta este câmpul unde se dă lupta și se înfăptuește împăcarea între individ și mediu, e câmpul realității. În spații finite și timpuri finite se desfășoară ceea ce numim viață, sau mișcare, fie că e vorba de cutremure de pământ, de războaie și revoluții sau de moartea unei insecte. Dar toate aceste întâmplări au pentru individ, în această înlanțuire a lumii sensibile și a lumii inteligibile, o semnificație nouă; ele sunt interpretate *după un sistem de valori*, subiectiv și obiectiv totdeodată, sistem care se transformă, evoluează și oscilează în aceeași vreme ca și *civilizația*, adică cu schimbările raportului între cele două lumi în spațiul și timpul real.

PARTEA I-A

PROBLEMA MORALĂ

CAP. I.

Faptele și idealurile morale

Judecățile de apreciere asupra conduitei omenești.

Obiectul eticei.

1. La toate popoarele și în toate timpurile au existat norme de conduită, obligatorii pentru individ. Aceste norme au diferite nume: datini, obiceiuri, legi. Educația ce-o primește individul în tinerețe îl face să cunoască și să observe regulele după cari trebuie să acționeze. Orice abateră dela aceste reguli trezește reacțiunea semenilor săi, fie ca simplă desaprobară sau ca pedeapsă.

În felul acesta omul învață a deosebi faptele bune de faptele rele, adică faptele cari sunt aprobate de semenii săi de faptele cari sunt desaprobrate și oprite. Omul adult deci cunoaște binele și răul în temeiul educației. El se deprinde a acționa în conformitate cu normele valabile în societatea în care se naște și trăește, mai întâiu fără a reflecta asupra acestor norme, asupra originii și naturii lor, și nici asupra legitimității lor.

Această stare de conformism social o întâlnim și azi la popoarele primitive, dar ea caracterizează și marea mulțime a oamenilor din societățile civilizate. În orice societate omenească anume, educația are ca scop adaptarea individului la mediul social. Individul trebuie să dobândească prin educație deprinderi, atitudini, prin cari acțiunile sale se acordă cu interesele societății.

Deosebirea mare între societățile primitive și cele civilizate este că în aceste din urmă, și anume în clasa conducătoare în primul rând, sfera libertății individuale a crescut, iar în același timp și în aceeași măsură s'a accentuat și reflexiunea individului asupra conduitei sale proprii. În aceste societăți, chiar educația își propune de a desvolta în individ *raționamentul*, adică tendința de a cunoaște scopurile și mijloacele acțiunilor sale. La popoarele civilizate acordul între interesele individuale și cele sociale e căutat pe calea liberului asentiment al individului de a-și întocmi viața în așa fel ca fericirea sa proprie să coincidă cu fericirea semenilor săi și cu prosperitatea societății.

Educația omului se întemeiază pe principiul că omul este capabil de perfecționare, că se naște cu predispoziții bune, cari, găsind condiții prielnice de dezvoltare, vor face din el o ființă *morală*. Se presupune deci să simțul moral e înăscut și că educația nu face decât să ajute dezvoltarea sa.

Mijlocul de a ajunge la acest rezultat se credea și se crede că este *învățătura*, cunoașterea. Când omul cunoaște, el nu poate greși în acțiunile sale: această afirmație constituie începutul *eticei* ca știință.

În societățile unde a domnit sau mai domenește conformismul social, toată activitatea individului stă supt imperiul unor norme sociale întemeiate pe tradiții, obiceiuri și datini transmise din generație în generație și având putere obligatorie absolută. Există prescripțiuni pentru hrană, îmbrăcăminte, locuință, fabricarea și întrebuințarea uneltelor, a armelor, etc. Aceste norme izvorăsc din credințe religioase, superstiții, interpretarea magică a naturii. În raporturile interindividuale și cele sociale propriu zise domnește cu atât mai mult conformismul. Raporturile între sexe și vârste, legăturile de rudenie, sunt supuse unor

rândueli bine hotărâte și consacrate de tradiție. Regulele de politeță, de respect, de bunăcuviință sunt uniforme și neschimbate. Cât de puternice sunt aceste norme, vedem și astăzi la unele popoare, considerate civilizate, cari observă cu stricteță unele interdicții alimentare, cu desăvârșire neîntemeiate din punct de vedere rațional.

Progresul se manifestează prin emanciparea omului de supt stăpânirea unor norme iraționale și instituirea de proceduri întemeiate pe cunoașterea rațională a naturii lucrurilor, deci pe știință. Emanciparea își ia începutul față de natura anorganică, iar știința, supt numele de filosofie, se îndreaptă mai întâiu spre natură, pentru a-i cerceta *legile* și a o aservi scopurilor omului.

Totodată însă omul năzuește a *raționaliza* și viața socială printr'o *legiuire* rațională, liberată de credințe și superstiții și ținând seama de trebuințele practice și concrete ale indivizilor și ale societății. Acest pas spre progres, în ambele direcții, a fost făcut cu hotărîre de către poporul grec. Lupta pentru existență a cetăților grecești, atât între olaltă cât și cu natura, le-a împins la raționalizarea tuturor *tehniceilor*.

Grecii au năzuit să cunoască și natura (*physis*) și pe om, pentru a găsi cele mai potrivite mijloace de acțiune.

În acest fel practica rutinară, întemeiată pe tradiție, datini și obiceiuri, pe credințe și superstiții, a fost înlocuită printr'o practică bazată pe *teorie*, pe știință. Așa deci s'au născut *artele*; mai întâiu cele ce servesc războiului (fortificațiile, armele de atac și apărare), iar apoi și „artele frumoase“, între cari în primul rând arhitectura și sculptura.

Nu mai puțin importantă a fost *raționalizarea educației*, întrucât disciplina spirituală, devotamentul pentru patrie, devenise, pe lângă deprinderea mînuirii armelor, o condiție indispensabilă pentru conservarea cetății. Iar ca problemă centrală, în strânsă legătură cu educația cetățenească

scă, a apărut *problema morală*. Ea a consistat, și consistă încă și în timpurile noastre, în stabilirea unui criteriu obiectiv în judecarea a ceea ce este *bine*, a ceea ce reprezintă o valoare valabilă pentru toți cetățenii, deci în aflarea unui *ideal* comun.

Toți filosofii antichității sunt învățători, educatori. So-
fiștii călătoresc în toate orașele Greciei și țin cursuri frec-
ventate de tinerii din clasa conducătoare, iar la Atena în-
țeleptul Socrate adună tineretul dornic de știință în jurul
său. Elevii săi devin întemeietori de școli, între cari Aca-
demia lui Platon își dobândește faimă neperitoare. Aci
problema morală e analizată în toate laturile ei, iar *Aris-
totel*, discipolul lui Platon, îi dă Eticei, teoriei morale, for-
ma clasică rămasă model până în zilele noastre. Principa-
lul tratat de etică al lui Aristotel este „Etica nicomahică“
(denumirea ei se atribue faptului că Aristotel a dedicat
această operă fiului său Nicomah, sau, cum cred unii, că
Nicomah a editat-o după moartea tatălui său). Aristotel
poate fi considerat ca întemeietor al științei morale, al
eticei filosofice, întrucât el a despărțit Etica de Politică,
de știința despre Stat, pe când la Platon și predecesorii
acestuia Etica și Politică formau o singură știință. Această
separațiune a Eticei de Politică devenise pentru Aristotel
posibilă și necesară, deoarece Statul, „cetatea“, nu repre-
zenta pentru acest filosof valoarea absolută. Socrate și
Platon sunt născuți la Atena, sunt cetățeni legați cu tot
sufletul de patria lor. Ei nu puteau concepe viața indivi-
duală decât în sânul cetății; morala coincidea la ei cu mo-
rala cetățenească, virtuțile cu virtuțile cetățenești (poli-
tice). Aristotel e născut la Stagira (sau Stagirus, în Chal-
cidice); tatăl său fusese medic la curtea regelui macedo-
nean Amyntas al II-lea. Aristotel însuș fu educat la Atar-
neus în Mysia (Asia mică), plecă în vârstă de 18 ani la
Atena și deveni elevul lui Platon. El rămase în Academie
prin 20 de ani, până la moartea lui Platon. Se mută apoi

la Assos, de aci la Mytilene (pe insula Lesbos) de unde fu chemat să ia asupra sa educația lui Alexandru cel Mare. După urcarea pe tron a lui Alexandru, Aristotel se stabilea la Atena și întemeiea școala peripatetică. Faptul că Aristotel nu era legat sufletește de o singură cetate explică atitudinea sa obiectivă în domeniul politic și moral. Pentru dânsul viața individuală cea mai bună, ideală, nu este identică cu viața cetățeanului. Statul e *necesar* pentru individ, dar înăuntrul Statului individul trebuie să-și caute singur viața cea mai fericită. Iar viața cea mai bună este, după părerea sa, cea contemplativă, teoretică, adică ocupațiunea cu știința, cu filosofia. Etica e menită să rezolve această problemă a idealului individual, a binelui suprem spre care tinde individul.

Etica va analiza în ce consistă morala, cari sunt izvoarele ei, și cum poate fi atins idealul moral. Pe lângă expunerea obiectivă a faptelor morale, etica va da și precepte practice de conduită, va propune un ideal de viață, adresându-se rațiunii și reflexiunii omului adult, pentru a întări și lămurii în conștiința sa ceea ce educația i-a impus în mod autoritar.

2. Și Etica deci urmărește aceeași țintă ca și toate celelalte științe: de a găsi adevărul. Ea năzuiește să ne arate cum putem *judeca just* în aprecierea *morală* a faptelor noastre și ale semenilor noștri; adică cum să dobândim deplină certitudine asupra ceea ce este bine sau rău și să ne convingă a alege totdeauna binele.

Deosebirea fundamentală între Etică și științele exacte este că accste din urmă ne dau mijloacele pentru înfăptuirea tuturor scopurilor posibile, Etica ne arată *cari scopuri trebuiesc înfăptuite*. Ea poate fi deci numită *știința a scopurilor, sau a valorilor*.

Și în celelalte științe se vorbește de scopuri, dar numai în înțeles *impropriu*. Astfel *știința economică* ne învață cum putem să ne îmbogățim, cum putem dobândi *va-*



lori economice. Dar aceste scopuri sunt mijloace pentru alte scopuri: bunul traiu, opere de binefacere, dobândirea de cunoștințe, asigurarea traiului copiilor etc. Imbogățirea deci nu este scop în sine și bogăția nu este o valoare propriu zisă, ci numai un mijloc pentru dobândirea de valori adevărate.

Etica va avea să stabilească valorile adevărate și ierarhia lor, a cărei culme este valoarea supremă sau, cum a fost numită de filosofi, binele suveran.

În năzuința de a descoperi binele suveran, Etica se întâlnește cu religia. Dar pe când religia procedează în mod *dogmatic*, Etica merge spre această țintă prin cercetare rațională, prin reflexiune subiectivă, fără a presupune delă început existența de adevăruri absolute (revelate).

Etica filosofică deci pornește de la cercetarea faptelor morale empirice, delă clasificarea și sistematizarea lor, pentru a ajunge la stabilirea adevărului în domeniul moral, la stabilirea de principii de conduită în baza unei cunoașteri raționale. Ea va utiliza rezultatele tuturor științelor cari se ocupă de om. Iar dacă știința generală despre om am numi-o *antropologie*, Etica ar fi o știință antropologică particulară pe lângă celelalte științe particulare despre om, cum sunt: biologia umană, psihologia, istoria (în toate ramurile ei), sociologia, etnologia, etc.

Pentru a cunoaște *natura morală* a omului noi trebuie să cunoaștem pe deoparte toate manifestările omului cari constituiesc *morală obiectivă*, adică moravurile, deprinderile sale în diferite locuri și timpuri, iar pe de altă parte noi trebuie să descoperim *motivele subiective* ale acestor manifestări, deci *izvoarele sufletești* ale moralei umane.

3. Etica filosofică va analiza conștiința morală a omului în general, fără a studia în amănunte *moravurile* ce s'au fixat în diferitele societăți omenești. Aceste studii, istorice și comparative, formează obiectul unei „științe a moravurilor“, o știință care e pe cale a se constitui în cadrul științelor sociale.

Etica anume se întemeiază pe ipoteza că morala umană este aceeași, pretutindeni și în toate timpurile, deși moravurile se schimbă după loc și timp.

Etica filosofică consideră ca o eroare profundă afirmația că fiecare popor, fiecare epocă, fiecare clasă socială, la în sfârșit că fiecare individ își are morala sa, ceea ce ar însemna că morala este relativă. Se spune anume că ceea ce e bine azi, e considerat mâine ca un rău, ceea ce e bine la Europeni poate fi rău după credința popoarelor din Asia, etc.

Se poate însă lesne arăta că aceste variații de apreciere a aceluiaș fapt nu ating unitatea moralei, cum diferitele aspecte ale fenomenelor naturale nu dovedesc existența „mai multor naturi“. Erorile sunt posibile în orice fel de judecăți omenești și ele sunt multe și variate — adevărul este unul și neschimbat totdeauna și pretutindeni. Dar calea spre acest adevăr e lungă și anevoioasă, și pentru omenire și pentru individ, și numai cel ce merge pe drumul științei poate nădăjdui să ajungă la țintă.

Concepția relativistă în etică e întemeiată pe diversitatea moravurilor, care ar demonstra că există mai multe morale. Fapte ca: expunerea și uciderea copiilor (în antichitate și la unele popoare primitive), sclavajul, canibalismul, jertfele omenești, uciderea bătrânilor, apoi în Evul mediu inchiziția, tortura, în timpurile noi mizeria muncitorilor, etc., ar dovedi că nu există o morală umană, valabilă pentru toate timpurile și toate popoarele.

Dar aceste fenomene nu dovedesc decât că moralitatea nu este pretutindeni aceeași, că există deci diferite grade de moralitate, că există la diferitele popoare epoci de înaltă moralitate și epoci de decadență. Tot astfel trebuie să se țină seama de faptul că moralitatea stă în raport de interdependență cu credințele religioase, cu regimul politic, economic, și cu cultura spirituală (științele și artele). Se mai spune că noi judecăm moralitatea altor popoare după

2
1
morala noastră (care și ea a evoluat în cursul timpului),
deci nu există un criteriu obiectiv. Dar acelaș lucru s'ar
putea afirma, cum am amintit, și despre adevărurile științifice
cu privire la interpretarea naturii. Totuș va trebui să
admitem că adevărurile științifice nu diferă numai după
grad de cunoștințele primitivilor despre natură, ci sunt
specific deosebite. Știința nu este magie mai perfectă, ci
este cunoaștere rațională, este o cunoaștere în care ideea
concordă cu realitatea.

2
In acelaș fel dobândim, prin cunoaștere națională a le-
gilor morale, a perfecțiunii morale, un criteriu obiectiv după
care desprindem din diversitatea faptelor morale concrete
principiile stabile, valorile neschimbate cari constituiesc
morala în general, făcând abstracție de contingenta mora-
vurilor. După aceste criterii Etica filosofică judecă faptele
cămenilor și stabilește regule de conduită morală, deci o
tehnică morală întemeiată pe știință. Relativismul moral
este prin urmare o eroare rezultată dintr'o interpretare
greșită a faptelor morale și, mai ales, dintr'o analiză insu-
ficientă a conștiinței morale.

CAP. II.

Conștiința morală

Obligațiunea și sancțiunea morală. Desvoltarea moralei în individ.

Aportul psihologiei în etică.

1. Termenul de conștiință a primit o semnificație precisă în psihologie. Vietățile cu un sistem nervos centralizat au conștiință, adică au senzații și reprezentări, cari le înlesnesc orientarea în mediul în care se găsesc.

Conștiința, în general, este deci totalitatea proceselor psiho-fiziologice care constituie cunoașterea de sine și a lumii împrejmuitoare. A cunoaște ceva, a avea conștiință de sine, a acționa cu conștiința clară, etc., sunt expresii cari lămuresc funcțiunea conștiinței dintr'un anumit punct de vedere, în primul rând funcțiunea *cognitivă* a conștiinței.

Dar conștiința în general cuprinde și sentimentele, plăcerea și neplăcerea, durerea, supărarea, frica, etc., adică conștiința nu ne dă numai o cunoaștere că există obiecte, ci și cum sunt aceste obiecte: plăcute sau neplăcute, frumoase sau urâte, bune sau rele.

Considerând funcțiunile principale ale conștiinței noi putem vorbi de o conștiință cognitivă (cunoașterea propriu zisă), de o conștiință estetică și în sfârșit de o conștiință morală.

În vorbirea de toate zilele se spune: un om cu conștiința curată, un om fără conștiință, un om conștiincios, etc. Aci e vorba deci de conștiința morală. Limba germană are

două expresii: „Bewusstsein“ și „Gewissen“; cuvântul dintâiu înseamnă conștiința în general sau conștiința cognitivă, al doilea conștiința morală. „Mustrări de conștiință“ se traduce în germană prin „Gewissensbisse“, conștiincios: „gewissenhaft“

În românește se mai zice „mustrări de cuget“, „îl mustră cugetul“.

Dar se înțelege că această diferențiere a conștiinței nu înseamnă că omul are mai multe conștiințe, că bunăoară conștiința sa ar fi împărțită în diferite compartimente, ci numai că aceeaș conștiință „percepe“ lucrurile din diferite laturi sau din diferite puncte de vedere. Adică: starea de conștiință provoacă totdeauna o anumită atitudine a subiectului conștient față de obiectul perceput.

Această atitudine își găsește expresia în *judecatâ*, în aprecierea obiectului de către subiect. Obiectul apreciat este subiectul *judecâții*, iar aprecierea își găsește expresia în *predicat* (atribut), privește deci o acțiune sau o însușire a subiectului.

După diferitele atitudini ce le poate lua omul față de obiectele exterioare percepute, judecâțile se împart în judecâți de existență, de gust (estetice) și de valoare (morală). Judecâțile de existență izvorăsc din conștiința cognitivă, cele de gust din cea estetică, iar cele de valoare din conștiința morală.

De aci urmează împărțirea filozofiei (ca știință universală) în Metafizică, Estetică și etică, iar categoriile fundamentale ale acestor științe sunt: existența — inexistența, frumosul — urâtul, binele — răul.

Obiectul metafiziciei este existența în sine, substanța, realitatea absolută; cel al esteticii, frumosul absolut, sublimul; cel al eticii, binele absolut. Toate aceste trei obiecte își găsesc sinteza în ideea unei ființe care le reunește în sine ca atribute ale sale, derivând din atributul ei general care este perfectiunea. Aceasta ființă este Dumnezeu, iar

știința supremă, știința științelor, este *teologia* *), după cum arată Aristotel în *Metafizica* sa.

Dumnezeu este ființa a-tot-perfectă, adevărul absolut, sublimul și binele absolut. Ideea lui Dumnezeu reprezintă deci *idealul* tuturor năzuințelor omenești, criteriul absolut după care judecăm și adevărul și frumosul și binele.

2. A avea conștiință morală înseamnă a recunoaște că există o ordine morală, a cărei tulburare o simțim prin zguduirea conștiinței noastre. Așa cum eroarea în cunoaștere trezește o tulburare, o zguduire în conștiință, împingându-ne să restabilim ordinea, să căutăm o cunoaștere adevărată, așa cum orice fenomen urât ne trezește desgustul prin zguduirea conștiinței estetice, așa și răul, în orice formă s'ar arăta, zguduie conștiința noastră morală, trezind desaprobarea noastră și determinându-ne să restabilim ordinea morală, să căutăm o *îndreptare*. Noi simțim *obligațiunea* de a conforma acțiunile noastre ordinei morale, iar când greșim simțim mustrarea de cuget, căință, care e cu atât mai puternică cu cât fapta noastră e desaprobată și de semenii noștri. *Sanctiunea* morală se exprimă deci în două moduri: prin reacțiunea spontană a conștiinței noastre și prin reacțiunea din partea celorlalți oameni.

3. Dar pentru a înțelege în ce stă atât obligațiunea cât și sanctiunea morală, trebuie să cercetăm mai deaproape *geneza și dezvoltarea moralei în individ*. Căci oricât am presupune că individul se naște cu o conștiință morală, totuși această conștiință își primește structura și conținutul abia în cursul dezvoltării individului.

*) *Teologia* trebuie deosebită de religie. *Teologia* este partea rațională, filozofică, care se adăogă la religie abia după dezvoltarea filozofiei. Toată filozofia creștină, începând cu părinții bisericești până la sfârșitul Evului mediu, e caracterizată prin năzuința de a pune de acord adevărurile revelate (religioase) cu adevărurile raționale (filozofice), deci cu *teologia* rațională a lui Platon, Aristotel și Plotin. Urmând tradiția acestor filozofi, filozofia modernă tratează problema teologică în metafizică și anume în strânsă legătură cu problema cosmologică și, în parte, cu cea morală.

Copilul se naște în societate și e predestinat pentru viața socială. Existența sa depinde de adaptarea la mediul social. Ca la toate vietățile, și la om se manifestează însă, chiar din prima clipă a vieții, instinctul de conservare proprie. Ar fi greșit să identificăm acest instinct cu egoismul și, în urmă, să deducem din el tendințe antisociale. Dimpotrivă, observația ne arată că acest instinct îl împinge pe copil să caute sprijinul și ocrotirea semenilor săi. El se manifestează deci ca simpatie, dragoste, atașament către cei ce-l înconjoară.

În primul rând se menține legătura între copil și mamă, care din legătură biologică trece pe nesimțite în legătură sufletească, psihică. „Conștiința“ copilului se dezvoltă și se structurează în intimă unire cu conștiința mamei.

În același timp conștiința copilului ia contact cu lumea din afară, cu diferitele corpuri (obiecte) ce-l înconjoară, precum și cu persoanele din jurul său. Acțiunile copilului, izvorâte din trebuințele sale organice, din inclinațiunile și tendințele sale, se încrucișează și se împletesc cu reacțiunile obiectelor și acțiunile persoanelor, și încetul cu încetul acțiunile copilului devin ordonate, „conștiente“, adică întemeiate pe prevederea reacțiunii mediului. În această ordine, în această structurare a conștiinței intervin neîntrerupt adulții, părinții în primul rând, frașinii și ceilalți „cunoscuți“. Instrumentul pentru această intervenție este graiul, care începe să fie „înțeles“ de copil și care îi dă și lui posibilitatea să se facă înțeles de ceilalți oameni. Prin graiu copilul învață să-și exprime dorințele sale, precum prin graiu el învață să înțeleagă dorințele altora.

Când dorința e îndreptată spre un obiect determinat, ea devine voință, care se întâlnește cu alte voințe cari cedează sau se opun voinței copilului. Ierarhia voințelor se stabilește după gradul de „putere“ a diferitelor persoane, iar „puterea“ nu este altceva decât posesiunea mijloacelor de a-și afirma voința proprie față de alte voințe. Nu e aici

vorba numai de puterea fizică, ci în primul rând de puterea spirituală: de sugestie, persuasiune, de prestigiu și autoritate întemeiate pe cunoștințe etc. Nici nu poate fi vorba de o luptă continuă între voințe, ci de o adaptare reciprocă, de cedare și rezistență, înfăptuindu-se o armonie de sentimente, tendințe, dorințe, idei — deci o comunitate, pe care o putem numi *comunitate morală*, întrucât normele pe cari se întemeiază sunt izvorâte din conștiința morală a indivizilor. Această comunitate e reprezentată prin familie, în care ierarhia este, cum zice Auguste Comte, spontană, rezultată din ierarhia sexelor și vârstelor. În această comunitate se desvoltă *virtuțile morale*, adică însușirile, obișnuințele, deprinderile, cari înlătură orice conflict între membrii comunității. Dar această *comunitate morală* originală se face și se desface neîntrerupt în cursul istoriei omenirii. *Ea este și rămâne însă nucleul în care individul își dobândește conștiința morală, și în puterea acestei conștiințe el devine capabil de a constitui cu semenii săi comunități mai largi, mai complexe.*

Toate aceste comunități au însă la bază, și ca model, familia și caracterul moral al individului format în familie.

Problema lărgirii comunității omenești consistă deci în a arăta cum, cu toată inevitabila ivire de conflicte între indivizi, se poate menține unitatea comunității, se pot îndulci conflictele, se poate stabili o ierarhie a voințelor.

Observația faptelor, în primul rând analiza psihologică, ne arată că individul uman e capabil să formeze comunități mai largi printr'o *educație* corespunzătoare și printr'o *organizare rațională* a societății, pornind dela acest fapt al educabilității individului, confirmat și evidențiat prin adaptarea sa la viața familială.

Dacă omul ar fi condus în acțiunile sale, așa ca animalele, numai de instincte, societatea umană n'ar depăși carul unei comunități întemeiate numai pe instinctul familial; familia sau grupul familial ar avea limite foarte în-

guste. Căci în momentul ce indivizii ar ajunge la maturitate biologică, s'ar accentua și tendințele lor antisociale, egōiste, cari ar împinge la disoluția comunității și crearea de noi familii, cari ar dura iatăși numai până la pubertatea copiilor.

Dar aceste tendințe antisociale ale individului uman sunt compensate și echilibrate prin dezvoltarea rațiunii sale, care îi îngăduie să-și satisfacă instinctul familial fără a primejdui existența societății. Adică: familia și traiul familial au fost adaptate la viața socială prin extinderea normelor morale asupra unei comunități mai largi, devenită în acest fel o comunitate spirituală.

Sentimentul de dragoste, de respect și venerațiune către părinții proprii devine la om, prin intervenția rațiunii, sentiment de dragoste și respect către orice persoană care poate fi considerată ca părinte. Astfel sentimentul acesta se extinde asupra tuturor persoanelor mai în vârstă cari au o atitudine binevoitoare față de copil și în urmă și asupra tuturor persoanelor cari întruchipează sau simbolizează numai puterea ocrotitoare a părinților. Astfel se explică respectul discipolului față de învățător, în general a inferiorului față de superior. Orice superioritate, reală sau imaginată, inspiră respect și stimă, impune ascultare.

Respectarea normelor morale, devenită obișnuință prin educația familială și în cadrul îngust al familiei, pregătește drumul și formează temelia respectării normelor în general, a legilor (religioase și politice), deoarece legea e considerată ca manifestare a unei voințe superioare, a voinței unei persoane care veghează asupra ordinii sociale, așa cum părintele veghează asupra ordinii familiale.

Problema morală, ca problemă ce i se impune omului spre deslegare, se ivește deci abia când supt presiunea mediului împrejmuitor comunitatea familială trebuie lărgită, trebuie transformată și complicată în așa fel ca să îngăduie conviețuirea și cooperarea unei mulțimi de in-

divizi, chiar dacă nu aparțin aceluiași grup familial. Funcțiunile mintale cari înlesnesc această lărgire a comunității sunt memoria, imaginația, inteligența și rațiunea.

4. Psihologia ne poate lămuri asupra rolului acestor funcțiuni și asupra raportului lor întreolaltă. Memoria reține impresiile sensibile, legând impresiile trecute sub formă de reprezentări cu impresiile prezente, date ca senzații, percepții, constituind astfel baza unității Eului. Dar memoria formează și temeiul experienței, al învățaturii, oferind imaginației și inteligenței materialul pe care acestea îl ordonează și-l structurează producând astfel o cunoaștere.

Dar trebuie să deosebim bine rolul imaginației de cel al inteligenței. Imaginația dă reprezentărilor și percepțiilor noastre coloritul afectiv. Ea le ordonează în conformitate cu dorințele, tendințele, inclinațiunile și sentimentele noastre. Ea produce imaginea unei lumi exterioare care corespunde acestor sentimente, care e deci în stare să le satisfacă.

Imaginația împinge deci spre acțiune în direcția unei ținte reprezentată prin icoana viitorului. Înainte de a fi o ființă inteligentă omul este o ființă înzestrată cu putere de imaginație. La copii se dezvoltă mai întâiu imaginația, acest joc liber al fanteziei în care lumea înconjurătoare se prezintă ca o serie de icoane, plăsmuite din amintiri și intuiții. Tot astfel la popoarele primitive și la clasele de jos imaginația e foarte vie și activă. Inteligența intervine când tendințele de înfăptuire, acțiunile menite să satisfacă dorințele, susținute și intensificate de imaginație, se izbesc de rezistența mediului împrejmuitor, când e vorba de a găsi mijloace potrivite pentru satisfacerea dorințelor. Inteligența poate fi deci numită facultatea mijloacelor, a orientării cu privire la posibilitățile de înfăptuire a scopurilor date de imaginație.

Dar între imaginație și inteligență acordul nu s'ar pu-

tea stabili fără intervenția rațiunii. Scopul propus de imaginație ni se prezintă ca o icoană neconturată, vecinic schimbătoare, după cum se schimbă dorințele noastre. Spiritul plutește în vag și nu se poate fixa. Inteligența încearcă a găsi mijloacele de înfăptuire, dar e vecinic hărțuită de schimbările dorințelor, de instabilitatea scopului propus. Rațiunea transformă însă scopul în *idee* bine lămurită, fixând și o ierarhie a scopurilor, un sistem al scopurilor; totodată, și chiar prin acest fapt, ea îi precizează și inteligenței direcția de investigație și descoperire a mijloacelor potrivite pentru înfăptuirea acelor idei, sau, mai bine zis, *idealuri*, adică imagini izvorâte din dorințele noastre, dar purificate de rațiune și puse de acord cu inteligența, cu cunoașterea mijloacelor de înfăptuire. Rațiunea elimină din produsele imaginației tot ce este fantastic, utopic, deci — irațional, iar această eliminare se face prin verificarea neîntreruptă a posibilităților de înfăptuire a idealului.

A raționa înseamnă deci a limita funcțiunea imaginației, a o ține în hotarele posibilităților, ceea ce se poate înfăptui numai prin stăpânirea afectelor, prin înfrânarea dorințelor și inclinațiunilor, pentru a ordona jocul imaginației în conformitate cu postulatele inteligenței.

Acest acord între imaginație, inteligență și rațiune nu se stabilește nicicând în mod perfect. Putem numai spune că în evoluția individuală se constată tendința de a ajunge la această armonie a sufletului. Depinde de vârstă, de temperament și în sfârșit și de împrejurări, în ce măsură se înfăptuește acordul. Condițiile exterioare pentru înfăptuirea lui cuprind educația, posibilitatea de dobândire de cunoștințe, influența mediului social în general etc. Aceste condiții se schimbă după loc și timp și ele sunt diferite și pentru diferiții indivizi după clasă socială etc.

Deosebiri ce există în general între indivizi cu privire la raportul între cele trei facultăți mintale amintite își găsesc expresia în diversitatea *caracterelor*.

Problema caracterelor este în primul rând o problemă psihologică. Dar ea interesează în cel mai înalt grad și pedagogia și etica. Pedagogia anume trebuie să știe dacă și în ce măsură caracterul se poate forma și mlădia prin educație, iar etica trebuie să cunoască în ce consistă caracterul moral.

Pedagogia, întemeiată pe rezultatele psihologiei, admite în general posibilitatea formării caracterului prin educație, dar numai în anumite limite. Sunt anumite defecte și deformări ereditare, înăscute cari rezistă influenței educative. Aci educația nu poate decât să încerce o echilibrare și compensare a dispozițiilor rele prin trezirea și întărirea inclinațiunilor bune, fără a putea schimba caracterul. Experiența arată că, așa cum unii indivizi se nasc cu o inteligență slabă, așa unii se nasc cu infirmități morale, indivizi deci cari în urmărirea scopurilor lor sunt stăpâniți numai de afecte, de dorințe și pasiuni egoiste. Ei pot fi inteligenți, dar rațiunea n'are putere asupra lor. În marea lor majoritate oamenii însă au un caracter echilibrat și perfectibil prin educație, adică educația poate stabili și întări primatul rațiunii în alegerea scopurilor.

Când la un individ și imaginația și inteligența și rațiunea sunt dezvoltate într'un grad excepțional și când viața sa afectivă e intensă dar ordonată și stăpânită de idei, avem în fața noastră un *geniu*. În domeniul social genialitatea se manifestează prin *reforme* (religioase, morale, politice, etc.). În dezvoltarea geniilor, educația nu face decât să pregătească terenul, să le deschidă posibilitatea pentru desfășurarea activității lor.

CAP. III.

Morala ca funcție socială.

Responsabilitatea față de colectivitate. Distincția între drept și morală. Etica sociologică.

1. Din cele expuse până acuma am cunoscut rolul hotărîtor ce-l are morala pentru societatea umană. Morala constituie baza comunității familiale, în care normele morale sunt suficiente pentru a-i asigura coeziunea. Am văzut apoi cum numai prin puterea moralității, prin dezvoltarea și intensificarea sentimentelor morale, a dragostei părintești și filiale, a respectului, simpatiei, etc., indivizii devin capabili de a constitui comunități mai largi, o societate care depășește limitele înguste ale comunității familiale. Morala poate fi deci considerată ca funcția socială fundamentală, dela care pornesc și pe care se întemeiază toate celelalte funcții sociale.

Dar pe lângă morală, ale cărei norme izvorăsc din conștiința individului, societatea umană are nevoie de norme cari susțin și completează funcțiunea moralei. Chiar în sânul familiei se elaborează ideile religioase, se organizează cultul familial.

Sentimentul religios, *religiozitatea*, întărește și completează sentimentul moral. Autoritatea părintească e considerată ca derivând dela o putere spirituală superioară, dela întemeietorii familiei, dela străbuni. Cultul comun al membrilor unei comunități familiale îi leagă într'o strânsă solidaritate nu numai întreolaltă dar și cu generațiile tre-

cute, garantând astfel păstrarea unității sociale în timp și zădărniciind disoluția comunității, fărămițarea familiilor de aceeași obârșie. Astfel se constituiesc *gintele*, a căror coeziune lăuntrică se întemeiază în primul rând pe cultul străbunilor.

Caracterul esențial al ginteii este religios. Religia impune membrilor unei comunități religioase obligațiuni de ajutor reciproc, de respectare a ierarhiei sociale, de observare a poruncilor conducătorilor, considerați ca deținători ai puterii emanate din voința străbunilor.

Când supt presiunea factorilor economici și politici se înfăptuește reuniunea mai multor ginte într'o comunitate economică și politică, când deci ia ființă „cetatea”, Statul, se institue și un cult comun al gintelor, o religie politică, cultul eroilor și cultul zeităților cari reprezintă diferitele „puteri” ce ocrotesc cetatea. Și chiar peste desbinările și luptele cetăților se constituie un cult național, cum a fost cazul la Greci, pregătind și înlesnind solidaritatea națională elină față de „barbari”.

2. Dar viața politică, cu nevoile ei specifice de organizare, de disciplină și ierarhie socială, de reglementare a raporturilor economice și industriale, destramă pe 'ncetul organizația gentilică și reclamă o raționalizare a normelor și instituirea de organe speciale pentru menținerea ordinii interne.

Astfel apare *legea, dreptul*, care impune membrilor cetății observarea normelor necesare pentru păstrarea unității politice.

Organizația politică nu îngăduie însă de a se lăsa sancțiunea neobservării legii pe seama *conștiinței* cetățenilor. Se cere dela cetățean ascultare necondiționată, iar nesupunerea față de lege e urmată de pedepse, fixate și ele prin lege, după greutatea faptei. Cetățeanul trebuie să *răspundă* pentru faptele sale înaintea legii, cu persoana sa și cu avutul său.

În interesul cetății se restrânge autonomia familiei și a gintei și influența șefilor acestor comunități asupra membrilor lor. Li se lasă *conducerea morală*, educația, precum și funcțiunea religioasă privind cultul familial și gentilic, în acelaș timp însă se înlesnește *emanciparea* individului adult de supt jurisdicțiunea părintească și de obligațiunile față de ginta sa. Individul dobândește *drepturi*, „libertăți“, dar totodată ia asupra sa obligațiuni și devine responsabil pentru conduita sa care atinge interesele cetății.

Dreptul, legea politică, se suprapune deci normelor morale și religioase, pentru a prinde într'o unitate familii și ginti și pentru a garanta păstrarea acestei unități când indivizii ieșiți de supt disciplina morală și religioasă a familiei și gintei ar încerca să tulbure solidaritatea socială.

Legea nu cere, dar *presupune* moralitatea și religiozitatea indivizilor, deci existența unei conștiințe morale și religioase în individ, dar în acelaș timp ea cere dela individ, prin fixarea de sancțiuni în caz de abatere, observarea normelor morale și religioase cari privesc Statul, precum și observarea unor norme noi, specific politice.

Caracterul specific al dreptului, spre deosebire de morală, este deci *constrângerea exterioară*, sancțiunea materială, fără considerarea conștiinței subiective. Normele de drept impun un conformism social în mod autoritar și necondiționat, fără a considera caracterul individului. Individul devine persoană responsabilă pentru faptele sale, dar bucurându-se și de drepturi garantate de lege.

Raportul între drept și morală se mai poate lămuri, spunându-se că dreptul institue *legalitate*, adică conformitate exterioară cu normele sociale, pe când moralitatea constituie o conformitate interioară, o observare a normelor în temeiul conștiinței morale.

Legalitatea, prin constrângerea ce o exercită asupra omului, contribuie la moralizarea sa, dar nu trebuie să uităm

că legalitatea nu se poate naște și meținea, dacă n'ar exista moralitatea susținută de religiozitate.

Această afirmație se poate verifica și în viața socială concretă. Când disoluția organizației familiale-gentilice slăbi moralitatea, deoarece familia nu-și mai putea împlini funcțiunea educativă, Statul fu nevoit să ia asupra sa educația tineretului, în primul rând a viitorilor cetățeni-ostași. *Platon*, în Republica sa, arată cum ar trebui organizată educația pentru a garanta solidaritatea perfectă a cetățenilor fără ca să mai fie nevoie de *legi*. Statul s'ar substitui în acest fel familiei, ar deveni o comunitate morală desăvârșită.

Tendința tuturor Statelor bine organizate a fost și este de a întemeia legalitatea pe moralitate printr'o educație corespunzătoare a tineretului. O organizație politică întemeiată numai pe constrângere, pe legalitate, n'are sorti de dăinuire și va fi neîntrerupt amenințată de anarhie. Starea descrisă de *Platon* rămâne un *ideal* de care Statele concrete trebuie să tindă a se apropia cât mai mult.

3. În Republica lui *Platon*, morala are rolul hotărîtor și exclusiv în organizarea socială. Etica sa este o etică socială, iar individul îl *interesează întrucât caracterele individuale determină structura societății și trebuiesc formate în vederea organizării societății*.

Nu fericirea individului e pusă pe primul plan, ci bunăstarea Statului, căreia fericirea individuală trebuie să i se subordoneze. *Platon* poate fi considerat în acest fel ca părinte al *Eticei sociologice*, adică al teoriei morale care consideră *fenomenele morale* ca fenomene sociale, coordonându-le fenomenelor religioase, politice și economice.

Preceptele morale, sau tehnica morală, privind comportamentul moral al individului, ar rezulta din cunoașterea societății concrete din care face parte individul, și din cunoașterea funcțiunii sau funcțiunilor sociale ale individului. Etica sociologică e o complectare necesară a Eticei gene-

rale, individuale, care expune morala și preceptele morale, făcând abstracție de contingențele istorice și de diversitatea situațiunii individului în societate.

Punctul de vedere sociologic în tratarea problemei morale îl reprezintă și susține în timpurile noi sociologul francez *Lévy-Bruhl*, în cartea sa „Morala și știința moravurilor“ (*La Morale et la science des moeurs*). Tot această concepție o găsim și la *Emile Durkheim*, sociologul francez care continuă în sociologie pozitivismul lui A. Comte.

Dar așa cum Aristotel a criticat și îndreptat etica lui Platon, arătând că Etica trebuie să ție seama de tendința omului spre fericire și să-i arate calea cum o poate dobândi, așa și împotriva eticei pur sociologice se poate arăta că problema etică consistă în primul rând în a-i da individului criterii pentru judecarea conduitei sale morale, de a-i arăta cari sunt idealurile morale reprezentând valori spre a căror împlinire trebuie să năzuiască chiar pentru a-și asigura un traiu fericit și în deplină armonie cu natura sa socială.

Societatea este mediul natural și indispensabil pentru nașterea și dezvoltarea moralității, dar moralitatea nu e determinată de societate în felul că individul trebuie să accepte și să se supună normelor morale *împotriva* inclinațiilor și tendințelor sale și chiar împotriva voinței sale. Ci societatea e un produs al conștiințelor morale individuale, cari se înlănțue și se unesc într'o unitate numită comunitate morală.

Etica teoretică desprinde din diversitatea raporturilor interindividuale, din diversitatea acțiunilor omului, pe cele ce au caracter moral, le clasifică, le sistematizează și fixează principiul lor comun.

Totodată ea îi dă omului, ca reprezentant al umanității, precepte, regule de conduită, universal-valabile.

CAP. IV.

Desvoltarea moralității în umanitate.

Evoluția ideii de justiție. Problema progresului moral.

1. Psihologia și pedagogia, cea empirică și cea teoretică-științifică, arată că individul uman e *perfectibil prin educație*, deci că sentimentul său moral poate fi dezvoltat și intensificat, că judecățile sale morale pot dobândi o mare claritate prin lămurirea idealurilor morale. Aceste constatări au împins la cercetări asupra evoluției moralității în umanitate, punându-se problema dacă în cursul veacurilor moralitatea a progresat și în ce măsură. Marii gânditori: filosofi, pedagogi, istorici, oameni politici, poeți și scriitori, au căutat o deslegare a acestei probleme. Marea majoritate susține că moralitatea a progresat și că depinde de voința oamenilor, în primul rând de cea a conducătorilor națiunilor, pentru a grăbi acest progres printr'o organizare rațională a educației. Increderea lui *Platon* în puterea educației pentru a ajunge la înfăptuirea unei comunități morale perfecte însuflețește pe toți marii educatori ai omenirii. Filosoful *Leibniz* zice: „Si l'on réformait l'éducation l'on réformerait le genre humain“.

Tot astfel *Rousseau*, în „*Emile*“, își exprimă convingerea că prin educație, și numai prin educație, umanitatea poate să-și asigure un progres continuu.

Nu lipsesc însă nici glasurile cari susțin că natura umană nu se poate schimba, că pasiunile, inclinațiunile egoiste, răutatea omului, formează o vecinică piedică în încercă-

rile de înfăptuire a unui progres moral; prin educație și legislație, se pot îndulci conflictele între indivizi și po-
poare, se pot îmblânzi apucăturile rele ale indivizilor, dar
nu se poate înlătura *răul* din lume. Aceste păreri sunt sus-
ținute cu multe dovezi luate din istorie și din viața zilnică
și arată că omul e din fire crud și pornit spre rele și că
numai prin constrângere el poate fi ținut în frâu. Revo-
luțiile mai ales ar demonstra că omul, scăpat de supt con-
strângere, dă frâu liber tuturor pasiunilor sale și devine
mai primejdios decât o fiară, distrugând în furia sa tot
ce întâlnește în cale.

O cercetare obiectivă a faptelor și o cumpenire dreaptă
a binelui și răului ce se manifestează în istorie și poate
fi observat și în viața de toate zilele, ne va convinge totuș
că există un progres spre bine. Chiar izbucnirile de ură,
deslănțuirea pasiunilor și a pornirilor destructive, se ex-
plică din tendința de a înlătura *nedreptatea*. Opresiunea
claselor de jos de către clasele conducătoare, exploatarea
nemiloasă a celor slabi de către cei puternici, inegala dis-
tribuire a bogățiilor, privilegiile de cari se bucură anumite
clase sau persoane, în sfârșit toate abuzurile și nedreptă-
țile, trezesc reacțiunea celor apăsați și împing la revolte
sângeroase și la fapte izvorâte din setea de răzbunare, dar
și din tendința de a înstitui între oameni *dreptatea*.

În timpuri de criză morală, când toate legăturile de dra-
goste și simpatie între oameni par a fi rupte, când și auto-
ritatea și prestigiul conducătorilor sunt slăbite și nu se pot
opune anarhiei, se ivesc reformatori, profeți, oameni în-
suflețiți de credința într'un destin mai bun al omenirii,
oameni gata să se jertfească pentru ideea binelui.

2. Putem deci afirma, că *ideea* binelui, imaginea unei
comunități omenești în care răul nu-și are locul, a do-
bândit în cursul istoriei o putere tot mai mare asupra
oamenilor. Ea se exprimă, în evoluția istorică a diferitelor
societăți omenești, prin felul cum a evoluat ideea de
justiție.

La începuturile civilizației, justiția e concepută ca un principiu de echilibrare între *faptă și răsplată*. Sentimentul de recunoștință pentru binele primit își găsea expresia și satisfacția într'un bine echivalent oferit binefăcătorului, cum pe de altă parte un rău îndurat trebuia compensat printr'un rău echivalent întors răufăcătorului. Acest principiu de *dreptate* s'a exprimat mai întâiu prin jocul natural al acțiunii și reacțiunii, prin exprimarea spontană a recunoștinței și exprimarea spontană a urei, a setei de răzbunare. „Ochiu pentru ochiu și dinte pentru dinte“, a fost principiul original al dreptății, cum de altfel și obligația de a răsplăti binele cu bine nu era mai puțin puternică. Acest principiu al „talionului“, al echivalenței faptei și răsplătii, în bine și rău, izvorît nemijlocit din sentimentele subiective de recunoștință și răzbunare, s'a transformat într'un principiu obiectiv de cumpenire *justă* a obligațiilor ce le-a contractat individul față de alții, și a pedepsei ce trebuie să i se aplice pentru vătămarea altora. Obiectivitatea justiției fu asigurată în societățile progresate abia prin instituirea de judecători, de arbitri, fie că erau aleși de ambele părți interesate, fie că erau instituți de societate.

Idea de *justiție*, de *dreptate*, își are deci rădăcinile în sentimentul moral, în deosebirea spontană a binelui și răului prin reacțiunea conștiinței morale, dar ea se obiectivează apoi în instituția socială a *dreptului*, eliminându-se în acest fel elementele subiective, contingente: izbucnirea spontană a pasiunilor individuale și, prin acest fapt, tulburarea ordinii sociale. Conștiinței morale individuale i se dă satisfacție, dar în acelaș timp se evită conflictele violente între indivizi în sânul aceleiași societăți.

Pentru a lămuri mai bine ideea de justiție, trebuie să fimem seama de faptul că ea ocupă un loc intermediar între *morală și drept*.

Dreptul anume nu are în vedere decât instituirea de

norme pentru menținerea ordinii sociale, iar ordinea socială în general adeseori nu coincide cu ordinea morală. Astfel instituția sclavajului în antichitate fără îndoială că nu poate fi numită morală, dar ea era o ordine de drept, o ordine juridică. Și în zilele noastre dreptul nu este în orice caz concret expresia moralei. Un exemplu ne va lămurii: Un părinte susține familia sa din munca mâinilor sale și din câștigul său plătește chiria pentru locuință; el moare și lasă o văduvă cu cinci copii mici, care după moartea soțului ei nu mai poate plăti chiria. Proprietarul are dreptul să o scoată din locuință, dar dacă o face, fapta sa nu poate fi numită morală. Dacă văduva nu vrea să părăsească locuința, proprietarul se va adresa judecătorului. În unele societăți judecătorul va avea puțința să îndulcească dreptul prin *dreptate*, prin echitate, ținând adică seama de prescripțiile morale. În unele societăți și în anumite epoci intervine și religia pentru a îndulci „nedreptatea dreptului“. „Summum ius“ poate fi adeseori „summa iniuria“, dacă se accentuează prea mult caracterul „amoral“ al dreptului.

Din exemplul instituției sclavajului vedem că dreptul fixează norme cari corespund *structurii societății*, stratificării sociale în temeiul influenței factorilor politici și economici, care a dat naștere stărilor și claselor sociale. Sclavajul, iobăgia, privilegiile nobilimii, dar și situația femeilor și copiilor sunt reglementate de drept, adeseori în contradicție cu principiile morale, deci neținându-se seama de *dreptate*. Prin reacțiunea conștiinței morale a indivizilor dreptul a evoluat spre *dreptate*. Chiar în antichitate, soarta sclavilor, situația femeii și a copiilor, situația claselor de jos apăsate de clasele privilegiate, s'a îndulcit. La această evoluție a dreptului spre *dreptate*, spre echitate și morală, a contribuit gândirea filosofică și, în urmă, în legătură cu filosofia morala religioasă, în primul rând creștinismul.

3. Dar, deși în teorie, în mod principal deci, ideea de

justiție, deci a dreptului întemeiat pe morală, apăru de timpuriu, realizarea deplină a acestui postulat n'a fost atinsă nici azi. Se poate afirma însă că în cursul veacurilor străduința a fost continuă pentru a apropia dreptul de justiție și, prin ea, de morală.

Ideile filosofice și religioase au împins la reforme sociale (politice și economice) cari au înlesnit instituirea de norme de drept cari să corespundă definiției: „*ius est ars aequi et boni*”.

În Republica lui *Platon*, se expune problema „dreptății” ca virtute morală și totodată ca fundament al organizației sociale. Dacă „dreptatea” ar fi identică în sufletul omului și în ordinea socială, idealul binelui ar fi înfăptuit; cu alte cuvinte, progresul și perfecțiunea umană depind de posibilitatea de a realiza cea mai mare *dreptate* în lume, de a întemeia comunitatea omenească pe norme morale.

Această idee de dreptate stă și la baza creștinismului; aci ea dobândește o putere irezistibilă asupra sufletelor prin faptul că se întemeiază pe credința în existența unui Dumnezeu care întruchipează binele absolut. În persoana sublimă a Mântuitorului ideea binelui și-a găsit expresia cea mai desăvârșită și apariția lui Isus pe pământ a pregătit și grăbit izbânda ideii de dreptate, de justiție, în societatea umană. Înaintea judecătorului suprem, „care va veni să judece viii și morții”, omul nu va avea să dea numai seama, dacă faptele sale au fost legale, deci în conformitate cu dreptul, ci dacă au fost bune, drepte, juste, *morale*.

Adevăratul progres al omenirii nu consistă deci în invenții tehnice, în perfecționarea armelor pentru războiu, în rafinarea mijloacelor pentru satisfacerea plăcerilor, etc., ci în intensificarea sentimentelor de dragoste pentru aproapele, de milă pentru cei slabi și suferinzi.

Instituțiile de educație și cultură sufletească, instituțiile de caritate (spitale, aziluri, etc.), asociațiile de ajutor re-

ciproc, acestea arată gradul de progres al unei națiuni. Adevărat este că progresul tehnic, material, (civilizația spre deosebire de cultură), a înlesnit în multe privințe progresul moral. În primul rând medicina, arta de tămăduire a suferințelor trupești, a profitat pe urma progresului tehnic și în legătură cu ea toate instituțiile menite să previe și să înlăture mizeria și suferința omenească.

Dar progresul tehnic cuprinde și mari primejdii, cari, în cursul secolului al XIX-lea, s'au arătat în toată puterea lor. Mașinismul și industrialismul au dat naștere la mari deosebiri și antagonisme între clasele sociale, au răspândit vicii și trebuințe de lux până în cele mai largi pături ale populației, au deslănțuit toate pornirile egoiste, amenințând societatea cu atomizarea și anarhia.

Indreptarea nu poate veni decât iarăși dela redeșteptarea conștiinței morale, prin colaborarea filosofiei cu religia pentru a arăta calea adevărată spre progres prin năzuința de realizare a valorilor morale, a binelui în toate formele sale.

În istoria doctrinelor morale se desprinde această idee conducătoare, de a opune tendințelor egoiste și materialiste idealul binelui, un sistem de valori spirituale, menite să-i dea individului criterii de conduită, o fundamentare a judecăților sale morale.

O privire asupra marilor concepții etice ne va arăta străduințele celor mai iluștri gânditori ai omenirii, de a găsi deslegarea cea mai potrivită a problemelor de cari depinde, se poate afirma cu tot dreptul, soarta umanității.

PARTEA a II-A

MARILE CONCEPTII ETICE

CAP. V.

Incadrarea sistemelor de etică

**ca atitudini anumite de viață, în condițiile istorice și sociale
ale unei epoci.**

Clasificarea sistemelor etice

după felul cum răspund la problemele:

- a) **Originea (izvoarele) judecăților etice**
- b) **Criteriul specific al moralului (natura elementelor general-valabile din actele morale)**
- c) **Obiectul conduitei morale.**

1. Ca toate științele, și știința morală, Etica, s'a născut din nevoi practice. Inceputurile reflexiunii asupra regulilor de conduită, a căror observare e necesară pentru binele și fericirea individului, le găsim în proverbele și maximele populare. Ele reprezintă, într'o formulare concisă și lesne de reținut, sfaturi pentru conduită, rezultate din experiența de toate zilele. „Înțelepciunea“ această populară își găsește apoi expresia în literatura didactică, în colecții de învățăături și sentențe, îmbrăcate într'o formă atractivă. Exemple sunt fabulele lui Esop și Panciatantra (cele cinci cărți ale înțelepciunii), cele dintâiu răspândite în lumea elină, iar cele din urmă create de geniul poporului indian. *) Și poporul nostru are o mare mulțime de proverbe și maxime, multe din ele comune tuturor popoarelor, izvorâte deci din fondul sufletesc universal-uman. Ca și

*) Panciatantra a fost tradusă din limba sanscrită de d-l Th. Simenschy și a apărut în editura „Cartea Românească“, București.

în începuturile literaturii, avem de a face aci cu autori necunoscuți, anonimi. Apar apoi nume de personalități cărora li se atribue unele din aceste produse spirituale.

Astfel în domeniul moralei, se amintesc, în Grecia antică, cei șapte înțelepți, reprezentanți ai înțelepciunii practice, cărora li se atribue enunțarea de anumite precepte morale, menite să servească ca îndreptar pentru viață. Între acești înțelepți e numit și Thales, care e considerat și ca primul filosof elin. Astfel se face legătura între înțelepciunea populară și gândirea filosofică, așa cum literatura cultă a unui popor își trage originea din literatura populară.

Etica filosofică deci nu poate fi considerată ca o plămuire subiectivă, izolată de viața socială, ea exprimă dimpotrivă idealul moral al unei națiuni într'o anumită epocă, ideal conturat și structurat acuma prin conștiința individuală a fiecărui filosof.

Concepția despre lume și viață, despre societate, despre rolul individului etc., probleme cari constituiesc obiectul filosofiei, își ia elementele din realitatea vie; ea va fi influențată de toate manifestările sufletului colectiv dintr'o anumită epocă.

În acest fel și concepția morală a diferiților filosofi va depinde de loc și timp, și va oglindi *idealul moral* al societății în care trăește filosoful, redând în acelaș timp și originalitatea individuală a gânditorului.

Sistemele de etică deci vor avea un caracter *național și istoric*. Ele trebuiesc înțelese și interpretate în cadrul culturii națiunii din care face parte filosoful și prin prisma epocii în care au fost elaborate. Astfel vorbim de o filosofie elină, *) cu un caracter național bine pronunțat, iar înăuntrul filosofiei eline vom deosebi epoci, cu subdiviziunile ei.

*) Etica făcând parte integrantă din filosofie, împărțirea aceasta e valabilă și pentru istoria acestei științe.

Impărțirea obicinuită este: I. epoca presocratică; II. epoca attică; III. epoca elenistă-romană; IV. epoca neoplatonismului. In acelaș fel se face împărțirea și pentru timpurile ce urmează: d. ex.: filosofia franceză din sec. XVIII are un caracter bine stabilit, atât național cât și al epocii.

Dar pe lângă diversitatea sistemelor de filosofie, deci și de etică, rezultată din caracterul lor național și istoric, există o deosebire cu mult mai importantă între ele, anume modul cum *aceleași probleme fundamentale* sunt rezolvite de diferiți filosofi.

Din acest punct de vedere filosofia și etica lui Platon, de pildă, intră în aceeași categorie cu etica lui Kant, pe când etica lui Epicur va face parte din categoria eticei empirice-sensualiste care în timpurile mai noi pornește dela Locke și își găsește expresia cea mai lămurită în școala utilitaristă.

„*Scolile filosofice*“ cum s'au constituit și organizat în Grecia, începând cu Pythagoreenii, dau un criteriu mult mai important de clasificare a sistemelor etice, decât cel național și istoric.

Căci trebuie să ne dăm seama că în filosofia elină problemele filosofice și morale au fost analizate în toată întinderea lor, atât în ce privește sfera cât și conținutul lor, *dar și în ce privește mijloacele și posibilitățile de deslegare.*

Popoarele europene cari, începând cu Romanii, au intrat rând pe rând în sfera culturii eline, n'au făcut decât să îmbogățească patrimoniul cultural moștenit dela Greci. Și mai mult. Popoarele europene, de rasă albă, venind în timpurile noi în contact cu toate popoarele lumii și cunoscând diferitele culturi necunoscute în vechime, au constatat că aceste culturi nu conțin elemente noi cari ar face să se simtă nevoia unei noi orientări a culturii spirituale. Grecii au străbătut și pătruns toate adâncurile și

toate înălțimile cugetării umane, dându-i prin graiul lor capabil de a exprima cele mai subtile nuanțe ale gândirii, o formă desăvârșită și neîntrecută. Așa cum arhitectura și sculptura, precum și unele genuri literare, și-au ajuns în epoca clasică elină limita de perfecțiune. astfel și filosofia elină rămâne izvorul nesecat și perpetuu pentru cugetarea filosofică.

Această desăvârșire a cugetării umane în filosofia elină și-a găsit cea mai puternică și înaltă confirmare prin contopirea moralei eline cu cea creștină. Creștinismul i-a dat filosofiei grecești suportul religios, i-a deschis drumul spre *inima umană*; în schimb filosofia elină i-a dat religiei creștine suportul rațional, *teologia*, știința despre Dumnezeu, înlesnind în domeniul teoretic concilierea între credință și știință, iar în domeniul social împăcarea între clasele sociale: clasele conducătoare, culte ajungând pe calea rațiunii, cu ajutorul filosofiei, la același Dumnezeu pe care clasele de jos îl cunoșteau nemijlocit prin sentiment pe calea revelației.

2. Diversitatea sistemelor etice nu rezultă deci, precum am arătat, din deosebiriile lor naționale și istorice cât mai ales din felul cum a fost concepută și pusă problema morală, deci din divergențele de opinii ale filosofilor asupra: *a*) originii (izvoarelor) judecăților etice, *b*) criteriului specific al moralului (natura elementelor general-valabile din actele morale) și *c*) asupra obiectului conduitei morale.

Ad a). Dacă vorbim de originea sau de izvoarele judecăților morale, nu avem în vedere operațiunea formală a judecării, care este totdeauna o operațiune logică și își are deci fundamentarea în inteligență și rațiune, ci noi vrem să descoperim elementul pe care se întemeiază *adevărul judecăților morale*. Problema este deci de a ști care este originea unei judecăți morale cum ar fi: „Ajutorarea săracilor este o faptă bună“, sau: „Vitejia este o virtute“, „avaritia este un viciu“? Cu alte cuvinte: constatându-se

că legătura între subiectul și predicatul acelor judecăți este necesară (exprimă un adevăr), pe ce se întemeiază această necesitate? Nu s'ar putea oare întâmpla ca un om laș să afirme că „vitejia este un viciu“ și „lașitatea o virtute“? Această afirmație ar fi respinsă însă de toți oamenii cu minte normală, la fel cum ar fi respinsă afirmația că $2 \times 2 = 5$.

Totuși, lașul ar putea arăta că lașitatea este mai bună decât vitejia întrucât îl ferește pe individ de primejdii, deci ea rezultă din tendința de conservare proprie a individului — e deci bună. Dacă *idealul moral* ar fi conservarea proprie a individului, — lașitatea ar fi o virtute.

Vedem, prin urmare, cum speculațiunea asupra problemei morale, poate face să se ivească divergențe de opiniuni asupra izvoarelor judecăților morale.

Dacă „lașitatea”, deci un anumit fel de comportament al individului, e considerată din punct de vedere obiectiv și e pusă în raport cu „vitejia”, privită iarăși din punct de vedere obiectiv, nu există îndoială că lașitatea e un viciu și că vitejia e o virtute. Dacă însă comportamentul individului e judecat din punct de vedere subiectiv, ajungem la alt rezultat.

Intr'adevăr sistemele de morală se deosebesc în primul rând prin această alegere a punctului de vedere, în dependență de concepția *subiectivistă* pe deoparte și cea *obiectivă* pe de altă parte. „Omul este măsura tuturor lucrurilor”, a afirmat sofistul Protagoras. De aci ar rezulta (deși nu el a tras aceste concluzii pentru morală, ci abia urmașii săi) că bine este ceea ce e bine pentru subiect, pentru Eul propriu care judecă și că nu există un criteriu obiectiv pentru bine și rău.

Platon, întemeiat pe învățătura lui Socrates, a căutat să demonstreze că *rațiunea* ne dă criterii sigure și obiective pentru adevărul judecăților morale. În rațiune deci și în desprinderea ei de sensibilitate vom căuta fundamentarea

moralei, întrucât prin filosofare, prin cercetare continuă, vom putea pătrunde până la *ideea binelui*, la noțiunea lămurită și neschimbată a binelui.

Izvorul judecății morale ar fi deci *rațiunea*.

Această direcție *raționalistă* sau *intelectualistă* e continuată de urmașii lui Platon și culminează în timpurile noi în apriorismul kantian.

Subiectivismul apare supt diferite forme și dă naștere unor diferite direcții etice. Caracterul comun al tuturor direcțiilor subiectiviste este punctul de plecare dela *experiența sensibilă*, dela sentimentul de plăcere și neplăcere care ar sta la baza judecăților morale. Aprobarea și desaprobarrea, exprimată în judecățile morale, ar avea ca ultim temeiu plăcerea și neplăcerea ce o produce, în conștiința individuală, acțiunea sau însușirea supusă judecății morale.

E de notat că opoziția între obiectivism și subiectivism *s'a născut* în domeniul moral, dar nu-și poate găsi *deslegarea* decât în domeniul cunoașterii. Adică certitudinea în judecarea morală depinde de rezultatul cercetării asupra posibilității de a ajunge în general la certitudine în judecare. De aceea nu se poate afirma chiar dela început că direcția raționalistă e cea adevărată, iar cea sensualistă-empirică e cea greșită. Intervine aci și dificultatea de a găsi principiul determinant al voinței omenești, anume de a se ști, dacă voința este sau poate fi determinată numai de rațiune, sau este determinată numai de sentiment (plăcere și neplăcere, inclinațiuni, tendințe, — deci în general de viața afectivă), sau poate că în determinarea voinței intervine atât rațiunea cât și sentimentul, în proporții diferite, (de ex.: după vârsta individului, după sex, după rasă, dar și după situația concretă în care e pus individul).

Accentuarea preponderenței rațiunii sau a sentimentului desparte sistemele etice în cele două mari categorii (obiectiviste — raționaliste — apriorice și subiectiviste — sensualiste—empirice), lăsând însă loc pentru concepții intermediare, al căror tip este *evoluționismul*.

În *evoluționism* raportul între rațiune și sentiment e considerat, atât în individ cât și în umanitate, ca o accentuare progresivă a puterii rațiunii asupra vieții afective, pornindu-se dela o stare inițială în care domnește numai instinctul și trecându-se la o stare în care apare voința conștientă determinată de idei raționale.

Ad b). Din expunerea precedentă va urma în mod logic și divergența sistemelor etice în ce privește criteriul specific al moralului (natura elementelor general-valabile din actele morale).

Direcția raționalistă-obiectivistă va considera binele și răul ca determinări inerente faptelor și însușirilor supuse judecăților morale. O faptă este în sine sau bună sau rea, fără altă considerare, și mai ales fără considerarea efectului produs de faptă. Această concepție ar presupune sau că omul cunoaște în mod nemijlocit, prin intuiție sau printr'un „simț moral”, calitatea morală a acțiunii, sau că rațiunea îi înlesnește omului a deosebi binele de rău, iarăș fără a se considera efectul. Teoriile acestea, fie intuiționiste sau raționaliste (Kant) pot fi numite și *formaliste*.

Subiectivismul moral, (empirismul, evoluționismul) va căuta criteriul specific al moralului în efectele ce le au acțiunile atât asupra individului făptuitor cât și asupra împrejurimii sale. Teoriile acestea pot fi numite *teleologice* (telos-scop), criteriul moralului este *material* (în opoziție cu cel formal).

În general ținta spre care tinde acțiunea ar fi căutarea binelui, conceput aci ca plăcere sau ca folos, fie al individului făptuitor sau al împrejurimii sale, presupunându-se că a face bine altuia produce plăcere în conștiința binefăcătorului, și tot așa că urmărirea folosului propriu reclamă respectarea intereselor celorlalți oameni și contribuie pe de altă parte la bunăstarea lor.

Teoriile teleologice pot fi împărțite, după cele de mai sus, în *hedoniste* (hedone-plăcere) și *utilitariste*, după cum

se accentuează mai mult plăcerea sau folosul, ca criteriu specific al moralului. În această categorie ar intra și *eudaimonismul* (eudaimonia-fericire); care vede în căutarea fericirii în general criteriul specific al moralului. Dar chiar din cauza că noțiunea fericirii n'a putut fi definită în mod lămurit, s'au ivit divergențele de opinii și tendința de a preciza mai deaproape scopul acțiunii, afirmându-se că fericirea consistă în dobândirea a ceea ce este plăcut sau util.

Trebue să notăm aci că toate sistemele etice până la Kant pot fi numite *teleologice*, moralul fiind definit prin scopul acțiunii, deci în mod material.

Inercarea lui Kant de a înlătura din criteriul moralului orice element material, orice conținut, și de a-l determina în mod exclusiv formal și rațional, chiar dacă n'a reușit pe deplin, totuș a scos în plină lumină insuficiența concepției hedoniste și utilitariste. El a înlesnit întoarcerea la *idealismul* etic, adică la căutarea scopului acțiunii nu în binele propriu, în plăcerea și folosul ce rezultă din acțiune pentru făptuitor, ci în valoarea obiectivă, *socială* și *umană*, a scopului urmărit.

Ad c). Din clasificarea precedentă a sistemelor etice rezultă și deosebirea lor după obiectul conduitei morale. Într'adevăr, atât în clasificarea sistemelor după originea judecăților morale, cât și mai ales după criteriul specific al moralului, trebue să intervie și distincțiunea lor după obiectul comportamentului moral.

Subiectivismul și obiectivismul etic, interpretate din acest din urmă punct de vedere, se deosebesc și prin faptul că subiectivismul va pune la baza judecății morale egoismul, iar obiectivismul altruismul.

Dar din clasificarea după criteriul specific al moralului se vede, că nu putem afirma chiar dela început o legătură necesară și exclusivă între subiectivism și egoism și între obiectivism și altruism. Vom încerca deslegarea acestei

probleme, care are o importanță deosebită atât pentru înțelegerea sistemelor de etică de cari ne vom ocupa în capitolele următoare, cât și pentru fixarea idealurilor etice, menite să ne călăuzească în acțiunile noastre.

Toate sistemele de morală pornesc dela faptul, constatat și prin experiența internă și prin observația conduitei celorlalți oameni, că *omul năzuește spre fericire*. Și sofistii și Socrates, Platon și Aristotel, morala creștină, Kant și empiriștii englezi, admit acest fapt ca evident, rezultând din natura umană.

Dar numai gândirea naivă ar putea susține că din acest fapt rezultă nemijlocit că omul este egoist, adică urmărește numai scopuri în vederea fericirii proprii. Căci istoria și observația ne arată că *au existat și există oameni cari preferă să fie nefericiți pentru a înfăptui și asigura fericirea altora*. Adică: acești oameni își găsesc fericirea proprie în acțiuni menite să fericească pe alții, fără a considera dacă acțiunile lor îi păgubesc pe ei înșiși, deci îi fac nefericiți. A susține că această fericire este și ea egoistă, e absurd, deoarece viața de toate zilele ne demonstrează, că o mamă care rabdă o viață întreagă toate mizeriile muncind pentru fericirea copiilor ei nu poate fi numită egoistă, chiar dacă fericirea ei consistă în jertfele ce le aduce pentru copii. În istoria omenirii găsim apoi chipuri mărețe de oameni cari s'au jertfit pentru binele omenirii fără considerarea fericirii lor proprii. Iar cea mai sublimă pildă ne-o dă Isus Hristos, care și-a dat viața pentru a mântui omenirea.

Incercările de a întemeia morala pe egoism, arătându-se că omul, căutând fericirea proprie, nu și-o poate dobândi decât prin respectarea intereselor aproapelui, se izbește de aceste acțiuni cari dovedesc că altruismul este o pornire cel puțin tot atât de puternică și elementară ca și egoismul. Ba mai mult. O faptă care în efectele ei sporește fericirea aproapelui, dar care izvorăște din motive

egoiste, își pierde valoarea morală. Când un om ajută pe cei săraci pentru a fi lăudat, fapta lui nu este bună din punct de vedere moral, deși e bună din punct de vedere *social*. Criteriul moral nu cere ca fapta bună să păgubească pe făptuitor, ci numai să nu fie săvârșită în vederea unui folos egoist.

Nu trebuie să existe intenția de a se păgubi pe sine ajutând pe altul, pentru ca fapta să fie bună, dar trebuie să lipsească intenția de a considera promovarea fericirii aproapelui ca un mijloc pentru sporirea fericirii proprii.

De aci rezultă în mod logic că fundamentul moralei trebuie să rămână altruismul și că sistemele etice întemeiate pe principiul egoismului greșesc și se încurcă în mod inevitabil în contradicții.

Altruismul însă se împacă prea bine cu principiul fericirii, cum arată morala creștină. *Dragostea*, iubirea aproapelui, le leagă într'o unitate superioară, întrucât această dragoste izvorăște din dragostea către Dumnezeu, către binele suprem. Și în năzuința spre acest bine, prin observarea normelor morale, creștinul se face demn de fericirea eternă în **comunitatea celor dreți**.

Etica filosofică, renunțând la suportul religiei, numai după lungi străduințe și rătăciri, a reușit să se apropie, pe cale rațională de concepția creștină. In morala kantiană etica filosofică și-a ajuns o culme neatinsă încă de niciun gânditor.

CAP. VI.

Directiile etice ale antichității.

Înțelepciunea antică. Socrates. Platon. Aristoteles.

1. În cetățile grecești s'a dezvoltat de timpuriu o viață intelectuală foarte vie. Schimbul de bunuri ideale și materiale între cetăți, contactul cu culturile orientale, expansiunea colonială și comerțul cu țări îndepărtate au trezit interesul și curiozitatea pentru toate lucrurile. Bogăția crescândă a promovat artele și literatura, înlesnind formarea unei clase intelectuale care, pe lângă educația cetățenească propriu zisă menită să cultive virtuțile politice, ostășești în primul rând, primea și o educație intelectuală, științifică și estetică. Idealul omului se schimbă.

Năzuința nu era numai de a forma eroi, viteji, ci și *înțelepți*, oameni cari au cunoștințe despre toate lucrurile ce se pot ști, apoi experiență în conducerea afacerilor publice și în general în viața practică. Educația intelectuală nu excludea pe cea fizică, ci constituia cu ea o unitate armonică. Omul trebuia să devină kalos kai agathos (frumos și bun, la trup și suflet). Această înălțare spre spiritualitate, spre idealul kalokagathiei, începe în orașele ionice și își găsește desăvârșirea în cultura atheniană, în epoca lui Pericles († 429 î. d. Hr.).

Numai Statul lacedemonian rămâne la vechile obiceiuri războinice, considerând că cultura spirituală, ocupațiunea cu artele și cu știința moleșește trupul și slăbește puterea de rezistență a Statului. Spartanii prețuiau numai înțelep-

ciunea bătrânilor, cari erau considerați ca educatori firești ai tineretului.

În anul 431 î. d. Hr. izbucni războiul peloponesiac, în care cele două State, Athena și Sparta, își măsurară puterile. 27 de ani dură acest războiu și se termină cu înfrângerea politică a Athenei. Dar puterea spirituală pe care și-o dobândise Athena în secolul al V-lea, n'a putut fi înfrântă: acest oraș își păstră egemonia spirituală nu numai asupra Greciei, ci își dobândi și păstră această egemonie asupra întregii lumi. Căci operele spirituale sunt indestructibile și eterne, pe când cele materiale sunt supuse pieirii.

Chiar războiul peloponesiac, cu urmările sale fatale pentru morala civică și particulară, cu fenomenele de anarhizare morală cum le descrie cu măiestrie neîntrecută Thukydides (460—395) în Istoria războiului peloponesiac, a trezit și conștiința morală a generației care văzuse strălucirea Athenei supt înțeleapta conducere a lui Pericles. Când, după moartea acestuia, Athena ajunse să fie condusă de „demagogi“, când democrația luminată și disciplinată se prefăcu într'o democrație demagogică lipsită de idealuri morale și patriotice, problema *conducerii sociale* își dobândi o importanță extraordinară și împinse la reflexiune asupra normelor etice.

Libertatea democratică îngăduise venirea la Athena a sofistilor, cari propăvăduiau subiectivismul și relativismul etic. Tineretul athenian, dornic de învățătură alerga să asculte prelegerile acestor profesori ambulante, cari pentru învățătura lor luau plată bună.

2. Impotriva acestor răspânditori de idei anarhice, se ridică cetățeanul athenian *Socrates* (469—399). Impins, cum zicea el, de o voce internă, Socrates începu să caute adevărul, deoarece înțelepciunea sofistilor, pe cari avu ocazia să-i asculte, i se părea înșelătoare. Metoda de care se servea Socrates în cercetările sale nu era cea obicinuită.

El nu adună un auditoriu pentru a expune ceea ce știe el, ci din convorbiri cu oameni din toate păturile sociale, dânsul vroia să se instruiască, să scoată din interlocutorii săi adevărul asupra unei chestiuni puse. El se prefăcea deci că nu știe nimic („ironia“ socratică), pentru a-i dovedi la sfârșit adversarului său, care la început se grăbea să-și expună înțelepciunea, că această înțelepciune e aparentă și înșelătoare.

Personalitatea sa atrase un mare număr de tineri din clasa conducătoare. Intre ei, unii căutau numai să-și completeze cunoștințele fără interes mai adânc pentru problemele filozofice. Intre aceștia îl putem numi pe Alcibiade. Dar un număr însemnat de tineri vedea în Socrate pe părintele lor sufletesc. Ei sorbeau cuvintele lui, admirau înțelepciunea lui și rămaseră credincioși idealului propăvăduit de maestru.

3. Cel mai însemnat discipol al lui Socrate a fost genialul *Platon* (427—347). În vârstă de 18 ani intră în cercul discipolilor lui Socrates, la moartea acestuia el era de 28 de ani. Condamnarea nedreaptă a bătrânului înțelept, în care Platon văzuse întruchiparea idealului moral omnesc, îl împinse pe Platon să continue opera învățătorului său și să dea doctrinei lui Socrate o formă definitivă. Scrierile sale imită metoda socratică (dialogul), iar Socrates însuș reprezintă în cele mai multe și importante dialoguri persoana principală.

Dar Platon, pornind dela principiile fundamentale ale lui Socrates, depășește filosofia socratică propriu zisă și construiește un sistem al său, la baza căruia stă *idealismul*.

Învățătura lui Socrates se întemeiază pe principiul că prin cercetare neîntreruptă putem afla adevărul, și anume adevărul obiectiv, valabil pentru toți oamenii. Noțiunile menite să ne dea cunoașterea lucrurilor trebuiesc definite în mod exact, deoarece lăsându-le mai multe înțeleșuri, cuvintele ce le exprimă nu servesc decât să ne înșele.

Sofiștii înșeală lumea, folosindu-se de multiplele înțeleșuri ce le pot avea cuvintele. Cum interesul său e concentrat asupra problemelor morale, Socrate năzuește să definească în primul rând noțiunile relative la morală: ce este virtutea? dacă există mai multe virtuți? dacă virtutea se poate învăța?

Toate aceste cercetări au un scop practic. Căci dovedindu-se că virtutea se poate învăța prin cercetare filosofică, rezultă că cel ce are știința virtuții nu poate greși. Eroarea, și în domeniul moral, izvorăște din neștiință. Filosoful, adevăratul filosof, nu poate greși. Înțeleptul, omul virtuos, n'are nevoie de nimic. El e liber, el e adevăratul rege, căci cel ce nu posedă virtutea (care e identică cu înțelepciunea) nu poate conduce pe ceilalți la fericire. Socrate crede în nemurirea sufletului, în puterea Zeității. Viața pe pământ e numai o stare trecătoare, moartea este liberarea sufletului din cătușele materiale, trupești. Filosofarea este pregătirea pentru moarte, pentru ceasul libertății. Cetățeanul trebuie să se supună legilor patriei sale, chiar când i se face nedreptate. A suferi nedreptate e mai bine, decât a o face.

Scopul vieții omenești este dobândirea fericirii (eudaimonia), iar fericit nu poate fi decât înțeleptul, omul care cunoaște binele adevărat.

Platon fundamentează etica sa pe teoria ideilor. Și la el binele suveran (suprem) este fericirea. Dar fericirea e determinată, nu ca la Socrates prin cunoaștere în general, ci prin cunoașterea ideilor, a lumii ideale. Lumea așa cum apare simțurilor este vecinic schimbătoare, lucrurile individuale n'au realitate. Realitate are numai ideea, noțiunea-imagie, sau arhetipul obiectelor sensibile, cu alte cuvinte speciile și genurile. Lucrurile individuale participă numai la realitatea ideii căreia-i aparțin. Și despre însușiri avem idei, — de ex.: ideea frumosului, care cuprinde esența a ceea ce ne face să numim ceva frumos; tot așa există ideea

binelui. În lumea ideilor, reală și neschimbată, există o ordine, o ierarhie. Cea mai înaltă idee este cea a binelui, care poate fi numită și divinitate. La cunoașterea lumii ideilor nu se poate pătrunde decât prin filosofare.

Puterea care ne ajută să ne înălțăm la lumea ideilor este *dragostea* (eros), condițiunea pentru a fi fericit este *virtutea*. Virtutea este cunoaștere, ea poate fi învățată. Cel ce cunoaște nu poate greși. Sufletul omenesc e compus din trei părți: rațiunea (τὸ λογιστικόν), *voința* sau *curajul* (τὸ θυμοειδές) și *afectivitatea* sau *dorința* (τὸ ἐπιθυμητικόν).

Există *patru virtuți cardinale*: *înțelepciunea* (sophia), *vitejia* (andreia), *stăpânirea de sine* (cumpătarea) (sophrosyne) și *dreptatea* (dikaiosyne).

Înțelepciunea este virtutea rațiunii, vitejia e virtutea voinței, cumpătarea consistă în echilibrul între voință și dorință pe deoparte și rațiune pe de altă parte, prin care se instituie dominațiunea rațiunii. Dreptatea este virtutea generală, care face ca fiecare parte a sufletului să-și împlinească rolul său specific. Virtutea ar putea fi definită deci și ca ordine sau armonie a sufletului, înfăptuită prin primatul rațiunii.

Pe această etică individuală Platon își clădește și etica sa socială sau, mai bine zis, politică. Statul, ca să corespundă ideii binelui, ca să fie bun sau virtuos, ca în el să se poată realiza binele și fericirea, trebuie construit după imaginea sufletului omenesc în care domnește rațiunea. Celor trei părți ale sufletului le vor corespunde cele trei stări sociale: *păzitorii perfecți* (phylakes panteleis), din cari se aleg și filosofii chemați să conducă Statul, *păzitorii* (în sens mai larg, ostașii), și *muncitorii* (agricultorii și meseriașii — georgoi kai demiurgoi). Fiecare stare se va ocupa numai cu afacerile ce-i revin ei, adică primele două stări se vor abține de la orice ocupație în vederea câștigului și vor servi numai Statul.

Statul ideal se poate înfăptui numai dacă un rege ar fi filosof sau un filosof ar deveni rege. El ar putea institui norme de educație în așa fel, ca indivizii înzestrați cu aptitudini pentru filosofie să intre în clasa conducătoare și din ei apoi să se aleagă conducătorul Statului. Grija cea mai mare o are Platon pentru organizarea educației, în așa fel ca Statul să devie cu adevărat o comunitate morală, ferită de conflicte și de izbucnirea pasiunilor.

4. *Aristoteles* (384/3—322 î. d. Hr.) intră la vârsta de 18 ani în Academia lui Platon și rămâne aci prin 20 ani. După moartea lui Platon, *Aristoteles* părăsește Athena și se întoarce abia în anul 335/4 și întemeiază, în Lykeion, o școală proprie, numită școala peripatetică. *Aristoteles* se deosebește foarte mult de Platon. El e înainte de toate savant, teoretician, tipul profesorului ocupat numai cu știința. *Aristoteles* are grija să delimiteze domeniile diferitelor științe, să le ordoneze după anumite criterii.

În domeniul științelor practice, servind acțiunii, *Aristotel* separă Etica de Politică, dar arată că între Politică și Etică există o strânsă legătură, întrucât numai în Stat se poate înfăptui scopul etic: fericirea individului. Etica este deci subordonată Politicii; ea este știința sau studiul caracterului omenesc. Atât Politică cât și Etică trebuie să fie științe obiective, să se întemeieze pe observația faptelor și să se ferească de speculațiuni utopice. De aceea *Aristoteles* critică teoria ideilor a lui Platon și arată natura utopică a unor instituții politice cerute de Platon în Republica sa. *Aristoteles* își întemeiază teoria sa despre Stat pe studiul istoric-comparativ al constituțiilor concrete. Tot astfel procedează și în Etică: se va studia omul în tendințele și înclinațiunile sale și se vor analiza în mod obiectiv toate problemele aparținând științei morale.

„Orice artă și orice teorie, tot astfel orice acțiune și orice hotărîre pare a avea ca țintă un bine; de aceea binele e numit cu drept cuvânt lucrul spre care năzuiesc toate“.

Dacă cercetăm domeniul acțiunilor vom vedea că cei mai mulți consideră *fericirea* (eudaimonia) ca *bine suprem*. Dar deși toți întrebunțează același nume, asupra ceea ce cred oamenii că este fericirea nu există un acord; mulțimea o crede într'un fel, înțelepții în altfel. Astfel unii cred că fericirea stă în plăcere, bogăție și onoare, câteodată chiar aceiași oameni își schimbă părerea: bolnavul o vede în sănătate, săracul în bogăție, cel neștiutor în știință.

Străduindu-ne să punem ordine în diversitatea acestor păreri și să ajungem la o noțiune generală a binelui, putem zice: binele omenesc este activitatea sufletului conformă cu virtutea și, dacă există mai multe virtuți, conformă cu cea mai bună și cea mai perfectă virtute. „La acestea trebuie să se mai adauge, ca asta să dureze o viață întreagă; căci așa cum o rândunică și o zi încă nu face o vară, așa o zi sau un timp scurt încă nu-i dă nimănuia fericire și beatitudine“.

Nu se poate deci, după Aristotel, să se precizeze chiar dela început, pornind dela principii generale, care este binele suprem, ci trebuiesc considerate toate împrejurările. Pentru fericire e nevoie și de o anumită bunăstare materială, pentru ca virtutea să se poată desvolta. Un virtuos nu devine cu totul nenorocit, dacă îi lipsesc bunurile materiale, dar totuș această lipsă va împiedica fericirea deplină.

Plăcerea se adaugă la fericire, și mai ales la fericirea supremă, care e cuprinsă în cunoaștere.

Moralitatea se întemeiază pe *libertate*. Omul este liber, dacă, în acțiune, voinței sale nu i se opune nicio piedică și dacă poate delibera înainte de a se hotărî să acționeze într'un fel sau altul. Neștiința și constrângerea suprimă libertatea.

Omul este deci responsabil pentru faptele sale, deoarece are libertate și deoarece în puterea sa stă să fie bun sau rău. Dacă însă prin repetarea acțiunilor bune sau rele o-

mul a dobândit un caracter determinat, acest caracter este, ca sănătatea sau boala, neschimbat și nu mai stă în puterea subiectului.

Virtutea este activitatea în conformitate cu rațiunea; ea rezultă din funcțiunea rațiunii de a stăpâni afectele, dar poate fi și o activitate a rațiunii înseși. De aci urmează că virtuțile sunt de două feluri: *etice* sau *practice*, întrucât se referă la raportul rațiunii față de pasiuni, sau *dianoetice* (sau logice), când privesc activitatea rațiunii înseși.

Virtutea etică este media între două extreme, cari sunt amândouă rele. Astfel, vitejia stă la mijloc între temeritate și lașitate, stăpânirea de sine între desfrâu și nesimțire (cu privire la plăcere și neplăcere), mărinimia, între trufie și micime de suflet (*micropsychia*), etc.

O atenție specială îi dă Aristoteles „*dreptății*“ (*dikaio-syne*). Ea este virtutea perfectă care cuprinde în sine toate celelalte virtuți.

Dar ea poate fi considerată și ca o virtute lângă celelalte virtuți. În acest caz ea poate fi divizată în „*dreptate distributivă*“, care se aplică la împărțirea de onoruri și bunuri între membrii aceleiași comunități, și în „*dreptate reparatoare*“, aplicată în comerțul oamenilor întreolaltă.

Dreptatea reparatoare este sau voluntară, de ex. la contracte, sau involuntară, de ex. la pedepse.

Echitatea completează legea. Dispozițiunile legii sunt generale, dar nu corespund oricărui caz particular, astfel că prin echitate se pot netezi asperitățile și rigiditatea legii.

Virtuțile dianoetice sau *intelectuale*, le împarte Aristoteles, pornind dela constatarea că două facultăți îl determină pe om în acțiunea sa: dorința și rațiunea. Ținta comună a amândurora este adevărul, iar virtutea fiecăreia dintre ele este ceea ce îi înlesnește să atingă adevărul. Și sunt cinci stări sufletești prin cari noi pătrundem la adevăr: știința (*epistème*), arta (*techne*), înțelepciunea practică

(*phronesis*), rațiunea intuitivă (*nus*), înțelepciunea teoretică (*sophia*). Cea mai înaltă virtute intelectuală este înțelepciunea teoretică (*sophia*). Ea cuprinde în sine intuiția și știința, îndreptată spre obiectele cele mai înalte.

Un loc important ocupă în Etica lui Aristoteles expunerea sa despre prietenie (*philia*). Prin termenul acesta, Aristoteles înțelege orice fel de asociație între egali, întemeiată, fie pe interes, sau pe simpatie, pe concordanța caracterelor. Pentru fericire e necesară prietenia între oameni buni, virtuoși. În aceste expuneri Aristoteles pregătește și concluzia sa în problema vieții ideale. Viața ideală e cea teoretică, contemplativă, ocupațiunea cu știința, dragostea pentru adevăr, fără a căuta foloase materiale. Viața aceasta contemplativă se întemeiază pe viața morală, pe dezvoltarea virtuților practice, întrucât înțelepciunea practică asigură, prin organizarea rațională a Statului, posibilitatea studiilor științifice și filozofice.

Etica lui Aristoteles a rămas, ca și Politica sa, un model de expunere obiectivă, științifică a problemelor tratate, fără a le întuneca prin speculațiuni metafizice și fără a cădea în extreme. El ține seama și de natura omului și de împrejurările exterioare cari influențează moralitatea. Ceeace i se poate obiecta este că nu adâncește unele probleme importante, de pildă, problema libertății, și că adeseori lipsește legătura strânsă între raționamentele sale. Dar el însuși arată că în acest domeniu nu e posibilă aplicarea unei metode deductive, scoborârea dela principii la fapte, ci că aci e vorba de a ne urca dela faptele empirice la principii.

Se desprinde însă din expunerile sale cu toată claritatea *eudaimonismul* și *raționalismul său*, precum și noul ideal etic, care este *savantul, omul de știință*. Desinteresarea pentru viața practică și căutarea plăcerii și fericirii în cercetări științifice, în „filozofie“, în comunitatea unor prieteni cari au aceleași preocupări i se pare lui Aristoteles viața cea mai ideală.

Astfel se pregătește în lumea antică acea izolare a „școlilor filozofice“, a cercurilor de savanți, cari, ferite de zguduirile și tulburările vieții politice și sociale, își continuă cercetările și pun temeliile civilizației europene. Din aceste școli se nasc mai târziu Universitățile, ca instituții de știință și cultură, integrate mai întâiu în organizația bisericii creștine, iar apoi în organizația Statelor ivite în cuprinsul imperiului roman și a celor ce au intrat mai târziu în sfera civilizației greco-latine.

Dar chiar obiectivitatea eticei aristotelice, această lipsă de unilateralitate, o făcea improprie pentru a rezolvi problemele morale practice dela ordinea zilei. Socrate și Platon erau reformatori sociali, etica lor era pusă în serviciul unui ideal bine lămurit, menit să împingă la acțiune, la imitare. Republica lui Platon a servit până în timpurile noi ca model tuturor reformatorilor sociali, atât celor raționali, cât și utopiștilor.

Alți urmași ai lui Socrate interpretând învățătura sa fiecare în felul său, după inclinațiunile personale, au încercat diferite deslegări ale problemelor etice.

Din aceste școli socratice unilaterale și în urma influențelor altor concepții filosofice, s'au constituit două școli, cari au avut mare răsunet și, cel puțin una din ele, și o mare influență asupra vieții sociale: *școala epicureică* și *școala stoică*.

CAP. VII.

Direcțiile etice ale antichității.

Epicureismul. Epoca stoicismului. Neoplatonismul.

1. Am văzut la *Aristoteles* cât de dificilă este definiția, delimitarea exactă, a noțiunii de *fericire*, mai ales din punct de vedere al valorilor a căror dobândire constituie fericirea.

Socrate nu fixase, pentru concepția sa eudaimonistă, un ideal etic bine lămurit, iar personalitatea sa și viața sa era cea a unui om superior, genial, dar nicidecum a unui om cu o structură sufletească simplă și străvezie. El e religios și mistic (crența sa în daimonion, în vocea internă care-l oprește dela anumite fapte), dar totodată de o inteligență clară, care pătrunde în cele mai ascunse subtilități logice; el nu caută plăcerea cu orice preț, dar nici nu o disprețuește; îi place să petreacă într'un cerc de prieteni până în zori de zi discutând asupra celor mai înalte probleme filosofice; el n'are trebuințe cari să-l facă a căuta câștig și bogăție, dar nu afirmă că înțeleptul *trebuie* să fie sărac, el e viteaz, cum a dovedit-o în lupte (la Potidaea, unde i-a salvat lui Alcibiade viața și onoarea, scoțându-l rănit din luptă cu arme cu tot, la Delion și Amphipolis), dar nu pune vitejia mai presus de înțelepciune; el e patriot înflăcărat și cere ascultare necondiționată de legile patriei, dar critică cu severitate lipsa de pricepere și pregătire a conducătorilor Statului, demonstrând că politica este cea mai grea artă, care cere deci și cea mai temeinică pregătire — cunoaștere perfectă a artei guvernării; el e

aristocrat în felul său de a gândi și făptui, dar democrat după naștere și predilecția sa de a se amesteca în mulțime și a intra în vorbă cu oameni de orice condiție socială; dar democrațiilor le era suspect prin faptul că în jurul lui se adună tineretul aristocratic, iar aristocrațiilor prin faptul că recunoștea numai o ierarhie a meritului personal, fără considerarea bogăției și a nașterii. Trebuie să mai adăogăm la acestea contrastul între frumuseța și nobleța sa sufletească și lipsa de grație a înfățișării sale trupești. Astfel, personalitatea lui Socrates întrunea cele mai eterogene elemente într'o unitate armonică, ceea ce explică și atracțiunea ce o exercita asupra oamenilor din jurul său. Geniul se prezintă totdeauna în această formă enigmatică și problematică, în această unire de contraste.

Intre discipolii nemijlociți ai lui *Socrates*, doar Platon, după cum am amintit, a încercat să-i înțeleagă profunzimea gândirii. Dar și el l-a *idealizat*, l-a văzut prin cugetarea sa, îndreptată spre construirea sistemului său filosofic. *Xenophon*, alt elev al lui Socrate și cam de aceeaș vârstă cu Platon, mai puțin filosof însă, îl descrie pe Socrates așa cum l-a văzut mulțimea: ca om virtuos și de inteligență superioară. Ostaș și agricultor, fără interese filosofice mai adânci, Xenophon scoate la iveală în primul rând morala practică a lui Socrates.

Intre ceilalți discipoli ai lui Socrates, cari au continuat să se ocupe cu filosofia, unii și-au concentrat interesul asupra problemelor logice și metafizice, alții asupra problemelor morale. Dintre aceștia din urmă, cari au creat curente etice bine lămurite, *Antisthenes* din Atena a deschis o școală în gimnaziul „Kynosarges“, și de aci această direcție a primit numele de „Școală cinică“. El învață că virtutea este singurul bine, și că pentru fericire omul nu are, în afară de virtute, de nimic nevoie. El accentuează deci „autarkia virtuții“. Pilda lui Socrate care prin viața sa a arătat că înțeleptul n'are trebuințe și că

însuşirea sa principală este tăria de caracter, devine la discipolul său principiul teoriei etice. Prin faptul că urmaşii şi adepţii lui, între cari cel mai însemnat e *Diogene* din Sinope, au dus teoria şi practica „lipsei de trebuinţe“ şi a „autarkiei“ la extrem, criticând toate instituţiile, toate tradiţiile sociale şi religioase, predicând şi cosmopolitismul, afirmând că ceea ce e îngăduit să faci, poţi face şi în public, („neruşinarea cinică“), toate aceste au trezit resentimentul oamenilor împotriva lor şi au dat cuvântului „cinic“ un înţeles peiorativ. Cinismul se menţine ca doctrină până în primele secole ale erei creştine, şi între filosofii cinici găsim şi creştini cum este *Maximos* din Alexandria (pela 380 d. Hr.). Ascetismul creştin cum apare în viaţa monahală se apropie de concepţia cinică originară.

Dacă şcoala cinică pune toată greutatea pe autarkia virtuţii, şcoala cyrenaică a lui *Aristippos* (din Kyrene) accentuează şi exagerează elementul hedonist din eudaimonismul lui Socrates. El îşi întemeiază doctrina sa despre plăcere, consideră ca fundament al moralei, pe doctrina sensualistă a sofistilor. Dar pentru alegerea ţintei plăcerii, el adoptă, urmând pe Socrates, ca criteriu *cunoaşterea*. Certitudine asupra lucrurilor nu dobândim decât prin simţuri. Deaceia şi acţiunile noastre trebuie să fie determinate de senzaţii, şi în mod natural senzaţiile de plăcere vor fi ţinta acţiunilor noastre. Înţeleptul va căuta să dobândească plăcere, dar el va căuta, prin cunoaştere, să nu fie stăpânit de ea, ci să rămână dimpotrivă liber în alegerea mijloacelor menite să-i procure plăcerea.

Hedonismul cyrenaic şi-a căpătat însă o fundamentare filosofică mai amplă în şcoala epicureică, precum şi etica cinică a apărut, într'o formă mai nobilă şi legată de o concepţie filosofică sistematică despre lume, în şcoala stoică.

Amândouă aceste doctrine, epicureismul şi stoicismul, au avut o influenţă adâncă asupra claselor intelectuale, atât

prin morala lor, cât și prin știința pe care se întemeia morala.

2. Vom vorbi mai întâiu despre *Epicureism* întrucât doctrina aceasta n'a avut, din punct de vedere etic, importanța și influența ce a dobândit stoicismul prin apropierea sa de creștinism. Hedonismul în general nu s'a împăcat și nu se împacă cu concepția creștină; la Epicureism a mai intervenit și faptul că *fizica* sa, știința despre natură și despre structura Universului, se întemeiază pe concepția atomistă-materialistă a lui Democrit. Epicureismul a fost considerat de creștinism ca doctrină *ateistă*.

Epikuros din Athena (342/41—271/0) întemeie școala sa pe la anul 307/6 la Athena în grădina sa, pe care o lăasă apoi prin testament spre întrebuințare școlii sale.

Știința despre natură Epicur o crede necesară întrucât cunoașterea ordinii naturale a lucrurilor ne ferește de tulburările sufletești rezultate din superstiții deșarte. Această cunoaștere ne arată că lumea nu e creiată de zei și că sufletul nu este nemuritor. Lumea există din vecie. Ea este compusă din atomi și din vid. Atomii au năzuința să cadă în jos. Printr'o deviație întâmplătoare a unor atomi rezultă ciocniri și mișcări de rotație (vârtejuri), din cari se nasc lumile. Numărul lumilor e infinit. În spațiile între lumi (intermundii) locuesc zeii, ducând o viață fericită, fără să aibă grija cârmuirii lumii.

Sufletul e format din atomi netezi și rotunzi. Sufletul e ținut la un loc prin învelișul trupului; când trupul e distrus și atomii sufletului se împrăștie.

Isvorul cel mai important pentru cunoașterea doctrinei fizice a școlii epicureice este opera poetului roman *T. Lucretius Carus* (96—55 î. d. Hr.), „*De rerum natura*“, care, pe lângă interesul filosofic ce-l cuprinde, mai are și o mare valoare literară. (Ea a fost tradusă și în limba română).

Etica lui Epicur poate fi numită un *hedonism spirituali-*

zat, deoarece plăcerile spirituale sunt considerate cu mult mai puternice și *durabile* decât cele trupești, deci și preferabile acestora. Spre deosebire de școala cyrenaică, Epicur afirmă că plăcerea consistă și în liniște, în lipsă de durere. Nu vom căuta plăcerea momentană, nemijlocită, ci vom cumpăni și urmările, evitând plăcerile cari, în urmă, produc neplăcere și durere. Virtutea principală (cardinală) stă în această cumpenire, care este o însușire a înțeleptului. Deci numai înțeleptul este virtuos și fericit. Chiar felul cum a organizat școala sa arată marea valoare ce-i atribuie Epicur *prieteniei* și vieții liniștite, închinată filosofiei, într'un cerc de prieteni. Viața politică tulbură de obicei liniștea sufletească și înțeleptul va preferi să nu se amestece în afacerile publice. Dar chiar posibilitatea unei vieți liniștite și fericite cere ca oamenii să trăiască în pace și să evite luptele continue. Acest scop se atinge prin instituirea *dreptului*, care se întemeiază în acest fel pe un *contract*. La Epicur găsim deci începuturile concepției contractualiste în teoria despre originea Statului, așa cum a expus-o mai târziu în toată amploarea ei *Thomas Hobbes* (1588—1679). Cum *hedonismul* epicureic cuprinde și elemente *utilitariste* și *egoiste*, doctrina lui Epicur, repudiată și condamnată în epoca dominațiunii concepției creștine, a reînviat în timpurile mai noi, când și concepția mecanicistă-materialistă despre Univers a dobândit importanță.

3. Școala stoică a fost întemeiată pe la anul 300 î. d. Hr. de *Zenon* din Kition (pe insula Kypros) (336/5-265/3), discipol al lui *Krates* din școala cinică. A venit la Athena pe la 315/13. Se spune că prin lectura scrierilor lui Platon și Xenophon s'a deșteptat admirația sa pentru Socrates, iar *Krates* i se păru că-i seamănă, prin viața și învățătura sa, lui Socrate. După ce-și dobândi cunoștințe filosofice, el deschise școala sa în Stoa poikile, în Porticul împodobit cu picturi de Polygnot.

Școala stoică a creat un sistem filosofic unitar. Ea îm-

parte filosofia în Logică, Fizică și Etică, cele două științe dintâiu însă sunt considerate ca stând în serviciul Eticei.

Important este că, în opoziție cu concepția mecanicistă despre Univers, caracteristică pentru filosofia elină și după care divinitatea nu este decât un principiu încadrat în ordinea universală și determinat de această ordine, Stoicienii admit existența unei zeități binefăcătoare și cu grijă pentru soarta omenirii. În teologia lor deci dobândește tot mai mult loc divinitatea concepută ca personalitate, ca *providență* (pronoia).

Dacă la început stoicismul pare a înclina spre panteism și, în morală, spre fatalism, cu vremea stoicismul se apropie tot mai mult de teism și de admiterea libertății voinței, în baza căreia omul își poate întocmi viața după regulile date de rațiune.

Idealul autarkiei înțeleptului se combină în stoicism cu credința în existența unei zeități care intervine în ordinea cosmică, deci și în viața oamenilor. Ordinea cosmică e întemeiată pe voința zeității, iar omul care, prin filosofie, cunoaște această ordine se va conforma ei, va trăi în acord cu natura, deci cu voința divină. Traiul conform cu natura este virtutea; ea este binele suveran prin care dobândim ținta supremă a vieții: fericirea (eudaimonia). Pentru fericire ajunge virtutea. Plăcerea nu trebuie să constituie nicidecum ținta străduințelor noastre. Virtuțile sunt: înțelepciunea practică (phronesis), vitejia, stăpânirea de sine și dreptatea. Ele formează o unitate nedespărțită, și cel ce posedă una din ele, le posedă pe toate (totașa și viciile). Înțeleptul, și numai el, își împlinește întru toate datoria sa; el n'are pasiuni, el nu e milos, dar drept; el e rege și domn; e liber și demn; el e stăpân și pe viața sa și poate să hotărască asupra ei, punându-i sfârșit după voința sa.

Omul este o ființă socială, e destinat să trăiască în societate. Dar cum aceeași rațiune e comună tuturor oameni-

lor, nu există decât una și aceeași lege, *un* drept și *un* Stat. Stoicienii sunt deci *cosmopoliți*, cetățeni ai unui Stat universal întemeiat pe ordinea naturală, care e identică cu ordinea rațională.

Morala stoică a avut o influență adâncă asupra lumii antice. Ea deveni morala clasei conducătoare în imperiul roman.

Când, prin transformările sociale, unitatea cetății antice a fost distrusă, când prin expansiunea dominațiunii romane cele mai diferite credințe religioase, cele mai deosebite moravuri se întâlneau și se influențau reciproc, omul, individul, simți nevoia să caute sprijinul moral, pe care nu-l putea găsi în comunitate, în interiorul său, în demnitatea sa personală. Stoicismul dădu acestei tendințe formularea cea mai fericită. Această doctrină îl pune pe individ în legătură nemijlocită cu rațiunea divină, îi asigură o libertate interioară sustrasă oricărei constrângeri exterioare, libertate condiționată însă de un traiu condus de norme raționale, derivând din voința divinității. Intelectualii romani găsiră în această doctrină un izvor de îmbunătățire și întărire sufletească, o fundamentare teoretică a ceea ce era sădit în sufletul lor prin amintirea timpurilor când cetățeanul roman era liber și stăpân pe soarta sa.

Această morală stoică reînnoiește și întărește deci încrederea individului în puterile sale proprii, și vedem cum în timpuri de cea mai umiltoare tiranie nobilii romani știau cel puțin să moară cu demnitate.

Reprezentanți ai stoicismului în lumea romană sunt: *L. Annaeus Seneca* (1—65 d. Hr.), care fusese educatorul lui Neron. (El muri deschizându-și vinele la porunca tiranului). Din scrierile sale se desprinde o concepție despre Dumnezeu care dădu naștere legendei că el l-a cunoscut pe apostolul Pavel și că ar fi avut chiar un schimb de scrisori cu el. Împăratul *Marc Aurel* (domnește 161—180) ne-a lăsat o scriere cuprinzând reflexii filosofice, care

il arată ca adept convins al stoicismului. Stoicismul pătrunsese și în clasele sărace, oferindu-le prin învățăturile sale mângâiere sufletească în mijlocul suferințelor. Dela sclavul *Epictet* (50—138 d. Hr.) ni s'a păstrat un fel de catehism al moralei stoice (Manualul lui Epictet, tradus și în limba noastră).

Stoicismul prezintă, cum am văzut, caractere noi, cari deosebesc doctrina sa în mod lămurit de concepția specific elină. Aceste caractere noi sunt de două feluri: 1) concepția religioasă care trece tot mai mult în teism, în credința într'un Dumnezeu, creator al lumii și protegitor al omului, și 2) universalismul moralei, rezultat din emanciparea individului din cadrul îngust al cetății și viețuirea lui în hotarele largi ale imperiului roman.

Dacă universalismul rezultă din structura socială și politică a imperiului roman, care unește în aceleași hotare atâtea națiuni diferite, concepția religioasă și întemeierea moralei pe religie își are originea în contactul culturii greco-romane cu Orientul. Chiar despre întemeietorul stoicismului, Zenon, se spunea că a fost influențat de învățături orientale semitice. Dar chiar dacă o influență directă atât de timpurie nu se poate preciza, cert este că mai târziu între stoicism și concepția religioasă orientală, iudaică în primul rând, s'au stabilit legături și influențe reciproce. *Chrysippos*, al doilea întemeietor al școlii 281/78—208/5 î. d. Hr.), e născut la Soloi sau Tarsos în Cilicia, și trei din discipolii săi, Zenon, Antipater și Arhedemos, sunt originari tot din Tarsos, iar Diogene și Appollodor vin chiar din Chaldea (din Babylon și Seleucia).

Și trebuie să ne amintim că Tarsos este patria apostolului Pavel, care a contribuit în largă măsură la răspândirea învățăturii creștine și organizarea primelor comunități creștine în lumea greco-romană. În scrierile apostolului Pavel, unii pretind că se pot descoperi influențe stoice. Cert este însă că morala stoică a pregătit și înlesnit foarte

mult în cuprinsul imperiului roman răspândirea unei concepții prielnice pentru primirea învățaturii creștine.

La această întâlnire și conciliere a gândirii eline și a concepției religioase-morale creștine a contribuit și *elinizarea iudaismului*, cum ni se înfățișează în scrierile lui *Philon Evreul* (născut pe la 25 î. d. Hr.).

4. În timpul când luă ființă creștinismul și începu să se răspândească tot mai mult cu putere irezistibilă, gândirea filosofică elină avu și ea o renaștere, determinată în mare parte de năzuința de a-i da păgânismului noui puteri de rezistență împotriva învățaturii creștine.

Această epocă este cea a *Neoplatonismului*. Intemeietorul doctrinei neoplatonice este *Ammonios Sakkas* (cam 175—242 d. Hr.), din Alexandria. El a fost crescut de părinții săi în credința creștină, dar a trecut mai târziu la păgânism. Doctrina neoplatonică a fost sistematizată de *Plotin* (203—269 d. Hr.), primindu-și în urmă forma desăvârșită prin *Proclus* (410—485 d. Hr.).

Pornind dela filosofia platonice, neoplatonismul construiește o *teologie dogmatică, raționalistă*. Când împăratul *Iulian Apostatul* (născ. 332, a domnit 361—363 d. Hr.), a încercat să restabilească prestigiul religiei politeiste și să o repună la locul unei religii de Stat, loc la care ajunsese în acea vreme religia creștină, el se sprijini pentru întemeierea dogmatică a religiei păgâne pe doctrina neoplatonică, în primul rând pe învățătura neoplatonicianului *Iamblichos* (decedat pe la 330 d. Hr.).

Incercarea nu reuși, căci creștinismul cucerise sufletele și devenise o putere spirituală de neînving.

CAP. VIII.

C r e ș t i n i s m u l .

Idealul de viață creștin. Puterea morală și valoarea socială a religiei creștine.

1. Caracterul specific al moralei creștine, așa cum se poate desprinde din învățătura lui Isus Hristos, transmisă nouă prin cele patru evanghelii, îl putem defini cel mai lesne prin comparația ei cu teoriile morale eline. Teoriile aceste sunt raționaliste; ele se adresează unor oameni cari au și dispozițiunea și răgazul să filosofeze, să cumpenească argumentele pro și contra și să se hotărască a accepta în întregime sau în parte doctrina expusă. Această morală este chiar prin originea și prin caracterul ei *scolastică*, adică s'a născut și s'a dezvoltat și perpetuat în școală și pentru școală. Elaborată de un întemeietor de școală, ea a fost apoi prelucrată, modificată, sistematizată de discipoli. S'au ivit disidențe și ramificări înăuntrul școlilor, s'au ivit școli noi, au izbucnit conflicte și polemici între școli — toate aceste se petrec însă înăuntrul unei clase sociale, înăuntrul clasei intelectualilor, fără repercursiuni mai adânci asupra *societății întregi*. Numai întrucât filosofia, și cu ea morala filosofică, forma un element în educația claselor conducătoare, ea a influențat în mod indirect asupra societății (în legislație în primul rând).

Dar nu trebuie să uităm că filosofia, și mai ales în partea ei practică, în morală, a contribuit mai mult la fărâmițarea și disoluția ideologiei acestei clase, decât la în-

chegarea unei concepții unitare despre lume și viață. La acestea s'a adăugat și *opозиția filosofiei față de religia tradițională*, imposibilitatea de a împăca *teologia* filosofică cu *religia politeistă*, divizată și ea după cetăți și popoare. Chiar atunci când filosofia ajunsese, în morală, la o concepție universalistă (ca la stoicieni) și în teologie la un sistem unitar dogmatic (în neoplatonism), opoziția ei cu religia, cu credințele mării mulțimi, zădărnici pătrunderea ei în masele largi, reduse deci importanța ei socială.

În această criză spirituală a lumii antice, unde clasa conducătoare avea o morală fără religie, iar marea mulțime o religie fără morală (în multe privințe imorală), interveni creștinismul, pentru a da tuturor claselor sociale o singură credință și o singură morală întemeiată pe acea credință. În acest fel, creștinismul înseamnă o mare reformă socială, cea mai mare reformă socială ce cunoaștem în istorie. Creștinismul este o revoluție spirituală, care redă organismului social, creat de Romani prin puterea armelor și încheșat prin normele *dreptului roman*, un suport religios și moral, fără de care înalta civilizație greco-romană s'ar fi prăbușit supt loviturile barbarilor.

Și mai mult: creștinismul a reușit să-i civilizeze pe barbari, să-i încadreze în organizația socială și politică greco-romană și să le comunice valorile culturii antice. În Evul mediu, Biserica creștină restabilește unitatea spirituală a Europei, reprezintă principiul unității în multiplicitate, deoarece toate națiunile creștine, războindu-se între ele și năzuind a-și organiza teritoriul și mijloacele materiale pentru existență, au totuș conștiința că aparțin aceleiași lumi spirituale, că aceeaș putere divină cârmuește destinele lor.

În general putem deci zice că *fundamentarea religioasă* i-a dat moralei creștine superioritatea asupra tuturor teoriilor etice filosofice și a făcut ca normele ei să fie considerate obligatorii. Dar aceasta nu explică încă puterea

irezistibilă cu care s'a răspândit creștinismul în toată lumea antică. Căci și normele morale practice în cetățile antice se întemeiau pe religie, pe religia familială (cultul strămoșilor) și religia politică a cetății. Superioritatea religiei creștine consistă în *universalismul* ei, adică în faptul că ea a dărâmat particularismul religios al cetăților, prinzându-le într'o comunitate religioasă ale cărei hotare coincideau cu hotarele imperiului roman.

Ea a reușit însă să înfăptuiască această unitate religioasă prin armonizarea deplină și desăvârșită a *universalismului religios cu universalismul moral*, armonizare izvorită din *îndoita legitimare* a întemeietorului religiei creștine, ca Dumnezeu și om.

Pentru a înțelege acest lucru, trebuie să ne dăm seama, că orice morală își trage puterea obligatorie din prestigiul personalității întemeietorului ei. Pilda vieții celui ce povăduiește o morală este puterea care *obligă* la observarea normelor. În familie, pilda părinților dă putere obligatorie normelor morale pentru copii; tot astfel în școală, pilda învățătorului este hotărîtoare pentru educația morală a elevilor, cum în școlile filosofice antice viața și faptele întemeietorilor determină moralitatea discipolilor. Acest prestigiu și puterea obligatorie izvorită din el nu pot depăși limitele unei comunități restrânse; aceste morale rămân *umane*, și au soarta a tot ce e omenesc: sunt trecătoare și schimbătoare.

Morala creștină a dobândit puterea ei obligatorie prin faptul că întemeietorul ei a avut o legitimare supraomenească.

Chiar pilda vieții și a morții sale a *revelat* originea sa divină, a revelat omenirii existența unui Dumnezeu, nu numai atotputernic și atotștiutor, dar și *atotbun*, a unui Dumnezeu *părinte* al tuturor, iertător și binefăcător, care lăsând pe fiul său să ia trup omenesc și să răscumpere prin suferințele sale și moartea sa păcatele omenirii, le-a arătat

oamenilor calea spre mântuire prin urmarea pildei lui Isus Hristos.

2. Simplă și măreață este porunca lui Dumnezeu, rostită prin gura Mântuitorului: „*Lubește pe aproapele tău ca pe tine însuși*“.

Enunțarea acestui principiu, al dragostei, ca poruncă a unei zeități care s'a coborât pe pământ între oameni, a fost ca o revelație pentru toată lumea antică, divizată și fărâmițată spiritualicește, sfâșiată de antagonismele de clasă, bântuită de toate superstițiile și viciile.

Învățătura religioasă-morală creștină i-a descoperit omului bunătatea sa proprie, sădită în sufletul său de Creatorul lumii, dar înăbușită și acoperită de prejudecăți, pasiuni și vicii. Această descoperire a sufletului propriu, capabil de a se ridica la puritate morală, capabil să-și dobândească prin *virtute* fericirea eternă, a revoluționat lumea de atunci și a fost începutul unei noi epoci de cultură și civilizație a națiunilor europene. Abia prin creștinism cultura antică și-a dobândit valoarea ei deplină pentru progresul omenirii, căci abia prin creștinism ea a fost străbătută și însuflețită de o concepție religioasă și morală, întemeiată pe valori universale, eterne.

Luptele „confesionale“ înăuntrul bisericii creștine, contactul învățăturii creștine cu filosofia și constituirea unei *filosofii creștine*, cum ni se înfățișează în scrierile părinților bisericești și în scolasticism, n'au atins fundamentele religiei și moralei creștine, cari au rămas aceleași până în zilele noastre și vor rămânea pururea neschimbate, deoarece sunt ancorate în adâncurile sufletului omenesc.

Principiul moralei creștine: dragostea de aproapele ca poruncă a lui Dumnezeu, el însuș fiind dragoste nemărginită pentru creaturile sale, cuprinde în sine *toată morală umană*. Nicio comunitate omenească, dela familie până la Stat și până la omenire, nu e posibilă fără dragoste, ajutor reciproc, desinteresare, altruism.

În Isus Hristos i s'a revelat omenirii imaginea perfectă, idealul dragostei și altruismului. Creștinul va năzui să se apropie de această perfecțiune, pentru a înfăptui pe cât se poate comunitatea morală a celor buni. Creștinul va avea conștiința imperfecțiunii sale și că numai cu ajutorul grației divine își va putea dobândi fericirea vecinică.

Virtutea creștinului va fi: *umilința*. El își va împlini datoria față de semenii săi ajutându-i și conducându-i; el va răbda toate nedreptățile, fără ură, fără invidie. Celelalte virtuți, lăudate atât de mult în lumea păgână, nu vor avea decât o importanță secundară, ca mijloace pentru atingerea scopului vieții creștine. Curajul îi va servi pentru mărturisirea credinței adevărate și păstrarea curățeniei sufletești, înțelepciunea pentru a apăra credința împotriva detractorilor, etc.

Teologia creștină și-a găsit forma definitivă parte în luptă cu „teologia“ filosofică, parte prin năzuința de a pune credința religioasă de acord cu filosofia. Cea mai desăvârșită formă și-a găsit, în Evul mediu, această conciliere între filosofie și religie, în grandioasa operă a lui *Toma de Aquin* (1225/6—1274).

El a comentat o mare parte a scrierilor lui Aristoteles, între cari și *Etica* acestuia. În *Etica* sa, cuprinsă în a doua parte a operei sale „*Summa theologiae*“, el îl urmează pe Aristotel, împărțind virtuțile în virtuți etice (practice) și dianoetice (intelectuale).

Dar înaintea virtuților filosofice (între cari locul de frunte îl au cele patru virtuți cardinale platonice), *Toma*, pune virtuțile creștine: *credința*, *dragostea*, *speranța*. Virtuțile filosofice sunt virtuți dobândite (*virtutes acquisitae*), prin ele se poate ajunge la fericirea naturală, cele teologice sunt date de Dumnezeu (*virtutes infusae*) și prin ele se ajunge la fericirea supranaturală.

În teoria despre virtuți, *Toma de Aquin* adoptă și dis-

tințiunile făcute de Plotin, care împarte virtuțile în politice (cetățenești), purificatoare și exemplare.

Și Biserica creștină răsăriteană, căreia-i aparține marea majoritate a poporului român, a elaborat un sistem de morală, în temeiul preceptelor cuprinse în Evanghelii, în scrierile părinților bisericești și ale marilor învățați ai bisericii. Această doctrină morală constituie baza pentru educația tineretului și pentru formarea preoților. Ea năzuește să scoată în plină lumină idealul de viață creștină și să îndrepte tendințele omului către valorile eterne.

Asupra neamului românesc religia și morala creștină au avut o influență hotărâtoare, chiar dela începuturile istoriei sale. Dacia romană a fost, după cum arată monumentele aflate, creștină chiar la întemeierea ei, și creștinismul i-a păstrat unitatea prin toate vitregiile timpurilor. Conștiința Românilor că toți sunt *de un neam și de o lege* a fost vie în toate timpurile și unirea politică a tuturor Românilor trebuie considerată și ca o răsplată divină pentru apărarea continuă și cu grele jertfe a legii creștinești. Toată cultura noastră, literatura și artele, sunt legate de concepția religioasă-morală creștină. Chiar în cele mai crâncene timpuri, de lupte cu dușmanii din afară, de lupte politice interioare, religia și morala creștină n'au încetat să-și exercite o influență binefăcătoare.

Totdeauna gândul la Dumnezeu, la pilda Mântuitorului îi întorcea pe oameni pe drumul cel bun, îi împingea să caute a înfăptui mai multă dreptate prin alinarea suferințelor celor slabi. Biserica a intervenit totdeauna pentru a îndulci asperitățile luptelor între clasele sociale, pentru a împăca vrajba și a împiedica cruzimi inutile. Virtuțile creștinești au rămas la Români vii în toate păturile sociale.

Cei bogați au întemeiat spitale și au fost totdeauna darnici față de cei obijduiți de soartă, iar țăranii sunt și ei milostivi și țin cu sfințenie la datini și obiceiuri cari prescriu ajutorarea săracilor, a văduvelor și orfanilor.

Se poate spune cu drept cuvânt că și viitorul neamului românesc depinde de păstrarea neatinsă a acestor străvechi tradiții creștine, căci numai ea poate garanta solidaritatea națională, omogenitatea ideologiei tuturor claselor sociale pentru a se evita zguduiri sociale primejdioase. Religia și morala formează temelia, cimentată prin secole, pe care se poate clădi o Românie mare și puternică.

CAP. IX.

Sistemele etice în epoca modernă.

Problemele originii principiilor morale:

1. Empirismul. (Moralistii englezi. John Locke — David Hume)
2. Moralele intelectualiste. Apriorismul (Kant).
3. Evoluționismul (Spencer, Wundt).

1. Acordul între religie și filosofie (știință), înfăptuit în Apus de teologia creștină și care și-a găsit expresia cea mai desăvârșită în geniala operă a lui Toma de Aquin, nu s'a putut menține neștirbit, deoarece supozițiile pe care se întemeia acest acord își pierdură valoarea. Toma de Aquin deosebea două feluri de adevăruri: cele revelate și cele aflate prin rațiune, cu alte cuvinte, adevăruri religioase și adevăruri filosofice. Adevărurile revelate se găsesc în cărțile sfinte și scrierile autorităților bisericești, cele filosofice, după opiniunea lui Toma și a contemporanilor săi, în filosofia lui Aristotel (presupunându-se că între Aristotel și Platon nu există deosebiri fundamentale). Toma de Aquin a demonstrat că, interpretându-se filosofia lui Aristotel după adevăratul ei înțeles, între adevărurile revelate și cele filosofice domnește deplin acord. Contradicțiile ce s'ar putea descoperi sunt numai aparente, întrucât doar se poate arăta că Aristotel a greșit în raționamentele sale, sau a fost rău înțeles, sau n'a putut da o deslegare unor probleme cari abia prin doctrina creștină și-au găsit soluțiunea definitivă.

În clipa însă când filosofia (știința) aristotelică fu ata-

cată și zguduită în temelii ei prin *noua știință*, al cărei întemeietor poate fi considerat *Galileo Galilei* (1564—1642), care a dat formularea științifică exactă teoriei *heliocentrice* a lui *Copernicus* (1473—1543) și *Kepler* (1571—1630), o opoziție între doctrina teologică creștină, întemeiată pe acordul între religie și știință demonstrat de Toma de Aquin, n'a mai putut fi evitată. Această opoziție s'a accentuat și înăsprit mai ales prin faptul că noua știință a adoptat o concepție pur matematică-mecanicistă în explicarea structurii Universului și a fenomenelor naturii, eliminând din știință *teleologismul*. Concepția *teleologică* anume, dominantă în toată filosofia antică și mai ales în filosofia lui Platon și Aristoteles, înlesnise concilierea ei cu doctrina religioasă creștină, întrucât teleologismul presupune existența unui principiu suprem rațional în Univers, a unei divinități. Filosofia antică deci culminează într'o *teologie rațională*, care fu recepționată, prin punerea de acord a adevărilor raționale cu cele revelate, de doctrina creștină, care primi astfel, prin mijlocirea și adaptarea filosofiei, forma ei teoretică definitivă.

Excluderea teleologismului din noua știință, matematică-mecanică, deschise conflictul între religie și știință, între teologi și savanți, luptă care, în formă mai îndulcită, dăinuiește și azi.

Am greși însă, dacă am crede că reprezentanții noiei științe au negat adevărilor revelate, că au fost atești, încercând să dovedească că nu există Dumnezeu. Dimpotrivă, până în secolul al XIX-lea, când filosofia *materialistă*, dogmatică, ajunsese la înflorire, nici vorbă nu poate fi de ateism. Toți marii savanți ai timpurilor noi, începând cu Galilei și terminând cu *Kant* (1724—1804) sunt creștini credincioși și pătrunși de adâncă religiozitate. Lupta lor împotriva bisericii s'a dat numai pentru dobândirea libertății de gândire, pentru emanciparea științei de supt tutela și controlul bisericii, a *teologilor*, cari nu puteau ac-

cepta noua teorie cosmologică, mecanică și pur raționalistă, ea fiind în contradicție cu știința adoptată de biserică și pusă de acord cu dogmele religioase. Pasiunile reprezentanților celor două tabere, nutrite și de anumite interese de clasă, au făcut să intre și în discuțiunea teoretică a problemelor argumente și interpretări tendențioase, cari au tulburat spiritele și au zădărnicit prin lungă vreme o împăcare a adversarilor.

Etica, strâns legată de filosofie, împărtăși și ea, în aceste conflicte, soarta filosofiei. Se pune anume problema, dacă morala (practică) are nevoie de suportul religiei, sau, pe planul teoretic, dacă etica are nevoie de sprijinul teologiei.

Trebue să notăm aci și să reținem acest lucru, că problema e greșit pusă, și că formularea ei pe acele vremuri în cari se accentuase, în *Apus*, conflictul între Biserica romană și reprezentanții științei, a fost determinată de discuțiile contradictorii ce s'au ivit asupra diferitelor probleme. Filosofii anume (savanții reprezentanți ai științei raționale) susțineau că nu există decât *un adevăr*, cel aflat prin cercetare și demonstrat în mod rațional, iar teologii susțineau că există adevăruri revelate și că aceste pot fi demonstrate deasemeni prin rațiune; iar dacă se ivesc contradicții între adevărul revelat și cel rațional, înseamnă că rațiunea a greșit; noua știință, stând în contradicție cu adevărul revelat, se întemeiază pe eroare.

Dar cele două opinii adverse, în aparență inconciliabile, se întemeiază pe premise greșite, pe necunoașterea sau o lipsă de cercetare mai adâncă a sufletului omenesc. Religia și știința își au izvoarele lor deosebite și indestructibile în sufletul omenesc: religia isvorăște din nevoia sufletească de a descoperi puterea care a creat Universul, care îl cârmuește și care i-a dat omului viață. De unde venim, încotro mergem? Care este destinul fiecăruia dintre noi? La aceste întrebări știința nici nu poate răspunde și nici *omul*

nu poate aștepta răspunsul ei, deoarece pentru acțiunea sa, pentru orientarea sa în raportul zilnic cu semenii săi, el are nevoie de *certitudine că există o divinitate care ocrotește omenirea*. Această certitudine o găsește omul în credință, în religie. Tot atât de puternică este *curiozitatea* omului, tendința de a *cunoaște*, atât natura lumii împrejmuitoare cât și legile naturale întemeiate pe nexul causal între lucruri; căci numai prin această cunoaștere omul își poate dobândi mijloacele pentru acțiunile sale, orientate după adevărurile date de religie.

O cercetare mai adâncă a naturii omenești ne arată deci că religia și știința, în conștiința omului, n'au stat nicicând în contradicție și nu vor sta niciodată în conflict. Din punct de vedere teoretic asta înseamnă însă: că omul poate cerceta natura pornind dela *ipoteza* că ea e supusă legilor mecanice, dar nu poate acționa decât în temeiul credinței în existența unui creator și cârmuitor al lumii.

Omul nu poate admite și nu *există* un argument rațional în stare să-i demonstreze că *spiritul său*, conștiința sa, ar putea fi o parte a unei lumi concepută ca „mecanism pur“. Omul are certitudinea că e *liber*.

Dar eroarea inițială cuprinsă în formularea problemei morale, așa cum ni se prezintă în filosofia nouă, a împins totuși la cercetări asupra naturii omenești, fie pentru a dovedi că morala n'are nevoie de religie, întrucât ea poate fi explicată prin *natura* omului sau pentru a arăta că și morala e un fenomen natural intrând în mecanismul naturii. Concepția etică e pusă deci în dependență de concepția filosofică generală despre om și natură. Unii afirmă că omul e din fire rău și egoist (Thomas Hobbes) și că numai rațiunea îl face să prefere traiul în societate și să observe normele morale, alții cred că omul este din fire bun și poate rămânea bun prin educație (Rousseau), alții iarăși susțin că omul, din fire, nu este nici bun nici rău, ci are la naștere dispoziții cari pot fi îndreptate prin educație spre

bine, spre virtute. Totuș, predomină opiniunea că omul e bun, că e din naștere o ființă socială, deci morală. Sentimental moral ar fi deci înăscut.

2. Etica întemeiată pe sentimentul moral o găsim mai ales la moraliștii englezi din secolul al XVII-lea. Cel mai de seamă dintre ei și care a influențat puternic gândirea filosofică de mai târziu este Anthony Ashley Cooper, conte de *Shaftesbury* (1671—1713). Concepția sa etică e încadrată într'o concepție filosofică despre lume pe care am putea-o numi *estetică*. Lumea nu este numai mecanism, ci este *armonie*, simetrie, *frumusețe*. Bun este ceea ce nu tulbură armonia Universului, iar rău ceea ce stă în contradicție cu ea. Omul nu poate fi rău, el are un simț moral înăscut care-l face să evite faptele ce ar aduce disharmonie în lume. Simțul moral ne dă certitudine asupra ceea ce este bine și rău.

Ideile lui Shaftesbury, expuse de el într'o formă literară atrăgătoare, dar fără sistem, au fost sistematizate și răspândite de Francisc Hutcheson (1694-1746). Virtutea, după Hutcheson, își are isvorul într'un simț sau sentiment moral al omului, care îi dă criteriile sigure pentru judecățile sale morale. Omul acționează din bunăvoință desinteresată. Dragostea către aproapele este o forță care poate fi comparată cu gravitația. Noi găsim această simpatie reciprocă la toate ființele înrudite între ele. Există și dragoste de sine și ea e justă întrucât ne iubim pe noi înșine ca membri ai comunității.

Cu toată frumusețea și înălțimea ei, morala lui Shaftesbury, chiar în sistematizarea lui Hutcheson, e lipsită de o fundamente filosofică solidă. Shaftesbury el însuș e elev al lui John Locke (1632—1704), întemeietorul empirismului filosofic. Tratatul lui Locke asupra intelectului uman (*An essay concerning human understanding* 1690) începe, în filosofia mai nouă, seria cercetărilor asupra izvoarelor și limitelor cunoașterii omenești. Conștiința omului este,

după *Locke*, la nașterea individului lipsită de orice cunoaștere, ea este „*tabula rasa*”. Abia prin impresiile venite din afară, *prin experiență*, se constituie cunoașterea. Aceste impresii, dacă produc în noi plăcere sau durere, ne dau cunoaștere despre bine sau rău. Binele și răul *moral* rezultă din acordul sau desacordul acțiunilor noastre cu legea, și, în conformitate cu voința legiuitorului, din acordul faptei cu legea rezultă plăcere (răsplată), iar din desacordul faptei cu legea, neplăcere (pedeapsă). Pentru *Locke* nu există o „libertate a voinței”. Libertatea este o însușire a omului, cum este și voința, — libertatea voinței ar fi o însușire a unei însușiri, ceea ce implică o contradicție. Așa cum un corp are întindere, culoare, fără să-i putem atribui întinderii culoarea, așa nu-i putem atribui nici voinței libertate. Omul este liber în acțiunile sale, dacă nu întâmpină o rezistență pe care nu o poate învinge: un om la închisoare nu e liber.

Empirismul acesta, care formează și fondul teoriei morale a lui *Shaftesbury*, nu poate rezista în fața unor cercetări filosofice mai ample. Dar ea poate fi combătută chiar prin principiile ei proprii. Astfel *Bernard de Mandeville* (1670—1733), în renumita sa scriere „*Fabula albinelor*”, editată în mai multe rânduri cu adaosuri, expune că „viciile particulare sunt foloase publice”. Egoismul, patimile și viciile promovează viața economică și politică. O societate compusă din oameni perfect virtuoși n’ar putea progresa.

Se înțelege că această doctrină a fost combătută cu tărie, dar apariția ei ne dovedește slăbiciunea moralei empirice, care crede că simțul moral înăscut omului e suficient pentru a explica moralitatea.

Un loc intermediar între aceste două pozițiuni extreme ale optimismului și pesimismului moral (*Shaftesbury-Mandeville*), îl ocupă teoria morală a lui *Adam Smith* (1723—1790), cunoscut în primul rând ca întemeietor al economiei politice moderne (opera principală: *Cercetări asupra*

naturii și cauzelor bogăției națiunilor 1776). Înainte de publicarea acestei opere însă a apărut tratatul său „Teoria sentimentelor morale” (1759), în care Smith desparte domeniul moral de domeniul economic, așa cum pe vremuri Aristoteles îl separase de domeniul politic. Omul are în sufletul său atât tendințe altruiste, de bunăvoință desinteresată față de semenii săi: pe aceste sentimente se întemeiază *morală*; dar el posedă și sentimente egoiste, cari îl împing să caute câștig și bogăție: pe aceste sentimente se întemeiază *economia*. „Conștiința” noastră (morală), este judecătorul nepărtinitor în sufletul nostru, care are puterea să ne ordone a face binele, a ne feri de fapte cari ar deștepta desaprobarea altora. Căci noi înșine aprobăm acțiunile altora, dacă suntem de acord cu motivele lor și ne supunem unei judecări etice, transpunându-ne în situația celor ce observă faptele noastre și întrebându-ne, dacă în locul lor noi am aproba faptele noastre.

3. *Empirismul filosofic* își găsi însă forma desăvârșită în gândirea lui *David Hume* (1711—1776). Opera sa fundamentală este „Tratatul asupra naturii umane”, apărut 1739—1740 (în 3 volume). Mai târziu a prelucrat diferitele părți ale acestui tratat, dându-le o formă mai clară și mai agreabilă, și le-a publicat ca scrieri independente și cu titluri noi. Etica lui Hume e cuprinsă în prelucrarea cărții a treia din tratat, apărută sub titlul: „Cercetare asupra principiilor morale”.

Filosofia lui Hume poate fi numită cu tot dreptul și pozitivistă, deoarece elimină orice speculațiune metafizică. Dar ea duce, în teoria cunoașterii, la *scepticism*, deoarece neagă posibilitatea de a cunoaște natura adevărată a lucrurilor (obiectul în sine) și de a cunoaște legătura *necesară* între lucruri, iar în morală împinge la *fatalism*, deoarece neagă libertatea voinței. Aceste două consecințe, *scepticismul* și *fatalismul*, la cari conduce în mod necesar empirismul, prins în doctrina pozitivismului antimetafizic,

trebuie să le expunem mai pe larg, pentru a înțelege reacțiunea ridicată împotriva sa, atât în teoria cunoașterii cât și în etică, prin criticismul lui *Immanuel Kant*.

Toată cunoașterea noastră, expune Hume, se întemeiază pe datele conștiinței, cari în totalitatea lor constituiesc experiența noastră. Toate conținuturile conștiinței (percepțiunile) sunt sau *impresii* sau *idei* (numite și reprezentări și cugetări). Impresiile sunt vii, nemijlocite, sunt cele ce le avem când auzim, vedem, simțim, sau iubim, urim, dorim, vroim, — impresiile sunt deci senzații ale simțurilor, afecte, emoții; ideile însă se ivesc când reflectăm asupra unei impresii, sunt deci reprezentări mai șterse isvorite din amintire și imaginație. Funcțiunea gândirii se limitează în a ordona, combina, lărgi sau reduce materialul dat de percepții. Toate ideile noastre sunt deci reproduceri, copii ale impresiilor, fie că sunt simple reproducând imaginea mai slabă a unei impresii, fie că se întemeiază pe combinații de astfel de imagini. Și ideile cele mai îndepărtate de impresii, cum este ideea de Dumnezeu, pot fi dovedite că își au originea în impresii. Ideea de Dumnezeu o dobândim de pildă, prin lărgirea însușirilor omenești de înțelepciune și bunătate. Combinarea reprezentărilor întreolaltă se face în temeiul celor trei principii ale *asociației*: asemănare, atingere în timp și spațiu, și după raportul între cauză și efect.

Punerea raportului cauzal între principiile *asociației* are o importanță filosofică fundamentală. Această importanță apare în plină lumină, dacă cercetăm natura cunoașterii omenești, gradul de certitudine la care putem ajunge. Cunoașterea, exprimată prin judecare, se referă sau la *relațiile de idei* sau la *fapte* (materiale). În cazul dintâiu noi dobândim o cunoaștere independentă de existența lucrurilor, întemeiată numai pe intuiție directă (evidență) sau pe demonstrație. Toate judecățile matematice (în geometrie, aritmetică și algebră) au acest caracter de adevăr. Adevărul propozițiilor geometrice nu depinde de existența reală a unui cerc sau triunghi.

Cu totul alt caracter au judecățile cari se raportează la fapte. Ele par a se întemeia toate pe legătura cauzală între lucruri, pe raportul de cauzalitate. Dar dacă cercetăm mai de aproape acest raport, noi constatăm că nexul cauzal nu ne este dat ca un adevăr rezultat din raționamente *a priori*, ci numai prin *experiență*; noi constatăm numai că anumite obiecte sunt legate întreolaltă după o regulă constantă. Noi nu putem afirma *necesitatea* legăturii, ci ne obișnuim numai să *așteptăm* efectul, când prin repetarea succesiunii între două fapte, apare faptul numit cauză. Asociația ideilor noastre, noi o interpretăm ca legătură între obiecte, deși nu putem în niciun fel descoperi în lucruri necesitatea acestei legături.

Experiența deci și obișnuința, prin constanța lor, sunt singurele temeiuri ale ordinii între lucruri, și ideea de *necesitate* nu depășește aceste limite. De aci urmează că toată discuția asupra libertății este inutilă, lipsită de înțeles. Dacă admitem necesitatea, în temeiul experienței și obișnuinței, și fenomenele psihice, ca și cele fizice, sunt supuse acestei necesități; între motiv și acțiune domnește aceeași legătură „necesară” ca și între două fenomene naturale fizice, cari stau în raport de cauzalitate. Și aci „necesitatea” este numai consecința obișnuinței noastre de a lega, prin experiență repetată, o anumită faptă de un anume efect.

Toate acțiunile omenești izvorăsc din afecte; rațiunea ea însăși nu este decât un afect liniștit, calm, care, distanțat de obiectul său, influențează asupra voinței.

Omul e din fire social, posedă simpatie și milă pentru semenii săi, se bucură de fericirea altora și se întristează de nenorocirea lor. Acțiunile utile, nouă și altora, sunt preferate, deoarece produc plăcere și satisfacție. Faptele arată că egoismul singur nu poate forma baza moralei, omul e înzestrat și cu sentimente altruiste. Sentimentele aceste sociale, de simpatie și desinteresare, vor produce în om și

ceeace numim *virtuți*, însușiri folositoare și plăcute atât persoanei proprii cât altora. Intre aceste însușiri sau virtuți, cele mai importante sunt cele sociale, adică *bunăvoința*, care e înăscută omului, și *dreptatea*, care rezultă dintr'o convenție între oameni întemeiată pe reflexiunea că omul câștigă mai mult prin înfrânarea dorințelor sale, decât prin desfrâu și brutalitate. In acelaș mod analizează și explică Hume și ideile religioase, formarea și evoluția lor, prin motivele sufletești naturale ale omului, cari împing la credințe și superstiții. Toate religiile își au aceeaș origine în afecțele umane și niciuna nu se întemeiază pe trebuințe *teoretice*, ci numai pe principii iraționale și pe superstiții, isvorîte din teama de moarte, de nenorociri, din grija de a dobândi hrana, etc.

Filosofia lui David Hume reprezintă o culme a gândirii filosofice. El adâncește problemele, le destramă și merge cu îndrăzneală până la ultimele consecințe. Filosofia sa duce, cum am spus, în mod necesar la scepticism și fatalism: ordinea naturală precum și ordinea morală n'au alte temeiuri decât experiența noastră și obișnuința de a lega, în conștiința noastră, ideile, isvorîte din percepții, după principiile asociației. Noi nu putem ști ce este Universul, ce este natura, ce suntem noi, fiindcă nu putem străbate dincolo de datele conștiinței noastre, cari sunt impresii și idei, senzații și reprezentări. Nu trebuie să negăm existența Universului, nu negăm posibilitatea că între lucruri există un nex causal, că există puteri creatoare, — dar nu *știm*, dacă există, nu putem interveni în jocul forțelor, deoarece n'avem nicio știre despre ceeace ar putea fi o forță, sau o cauză. Noi constatăm numai o succesiune de fenomene, și numai experiența ne descopere o regularitate a succesiunii, în baza căreia se naște ideea unui nex causal. In fiecare caz concret însă experiența ar putea desmiinți existența acestui nex, astfel că o „necesitate a priori” nu există.

4. Reacțiunea împotriva scepticismului și fatalismului

lui Hume, veni din partea lui *Immanuel Kant* (1724-1804), profesor de filosofie la Universitatea din Königsberg. Studiul filosofiei lui Hume îl determină pe Kant să părăsească filosofia lui *Christian Wolff* (1649-1754). Acesta elaborase în temeiul principiilor filosofice cuprinse în filosofia celui mai profund gânditor al secolului al XVII-lea, *Gottfried Wilhelm Leibniz* (1646—1716), un sistem filosofic care deveni dominant în Universitățile germane. Filosofia aceasta e cunoscută supt numele de filosofia leibnizo-wolffiană.

Această filosofie, raționalistă-dogmatică, se întemeiază pe acelaș principiu fundamental stabilit de *Descartes* (1596—1650), adică pe primatul inteligenței, a rațiunii. Prin cugetare noi putem dobândi adevăruri certe. Ideile *clare și distincte* garantează adevărul conținutului lor, existența obiectului la care se raportează. Existența lui Dumnezeu se poate demonstra și dovada e totatât de sigură ca și dovezile în matematică. Simțurile pot înșela, rațiunea niciodată.

În morală, năzuința noastră trebuie să fie de a ne libera de supt tirania afectelor, de a căuta fericirea în contemplare, în filosofare. Afectele turbură sufletul și-l împiedică să se apropie de binele suprem, care este Dumnezeu, ființa atotperfectă. Prin rațiunea noastră noi participăm la rațiunea divină, ne simțim atrași spre ea. Această „dragoste intelectuală pentru Dumnezeu” cum o numește Spinoza (1632—1677) îl înalță pe om deasupra pasiunilor, îl leagă de vecinicie, îl face liber și fericit.

Filosofia lui *Hume* zgudui din temelie dogmatismul raționalist, și *Kant*, trezit, cum afirmă el însuș, prin Hume din somnul dogmatic, se hotărî să întreprindă o nouă revizuire temeinică a fundamentelor filosofiei printr'o *critică a facultății de cunoaștere, a rațiunii*.

După zece ani de meditație, *Kant* publică, în anul 1781, opera sa nemuritoare „*Critica rațiunii pure*”. În această scriere, se precizează și locul pe care Kant îl rezervă mo-

ralei, după ce se dă o deslegare genială problemei cunoaşterii.

În deslegarea acestei probleme Kant trebuia să procedeze în așa fel ca să răstoarne pedeoparte scepticismul lui Hume (salvând astfel certitudinea științei despre natură), iar pedealtă parte să evite erorile filosofiei dogmatice (ale metafizicei speculative), scoase la iveală cu atâta agerime de spirit de către Hume. Ca rezultat final, pozitiv, al criticei sale, Kant prevedea întemeierea unei *morale autonome*, isvorită din libertatea personalității umane.

Să schițăm drumul ce duce spre această țintă. Toată cunoașterea noastră isvorăște din două facultăți ale sufletului nostru: sensibilitatea și intelectul. Prin sensibilitate dobândim reprezentări, iar intelectul ne face să cunoaștem cu ajutorul acestor reprezentări un obiect. Prin sensibilitate se dă un obiect, prin intelect obiectul e gândit în raport cu reprezentarea.

Noi nu putem cunoaște obiectele în sine, ci numai așa cum ne *apar* nouă, deci ca *fenomene*, determinate de formele sensibilității (spațiul și timpul) și de formele intelectului (categoriile).

Primejdia pentru știință (cunoașterea teoretică) de a depăși hotarele ei și de a deveni „speculațiune metafizică”, consistă în faptul că intelectul *gândește* obiecte, conceptului cărora nu le corespunde nicio experiență sensibilă. Această primejdie e cu atât mai mare, cu cât astfel de obiecte nu numai că *pot* fi gândite, ci că *trebuesc* gândite. Căci, ordonarea materialului sensibil reclamă această operațiune; experiența nu e posibilă decât depășindu-se sfera sensibilității prin concepte cari imprimă conținutului o unitate. *Diversul* conținutului sensibil trebuie prins într'o unitate sistematică. De aci rezultă că noi trebuie să gândim un *suflet*, ca unitate a datelor conștiinței, o cauză ultimă, *Dumnezeu*, ca principiu de unitate a diversității fenomenelor naturii, și *libertatea* ca principiu al ordinii morale.

Acestor concepte nu le corespunde niciun obiect în experiența sensibilă, ele nu constituiesc deci o *cunoaștere* teoretică, ci reprezintă numai principii regulatoare, idei ale rațiunii, necesare pentru desăvârșirea unității experienței. Știința nu poate demonstra existența lui Dumnezeu, nemurirea sufletului și libertatea, dar nici nu poate demonstra că nu există Dumnezeu, nemurire și libertate.

În acest fel limitele cunoașterii teoretice sunt fixate pentru totdeauna: ceea ce depășește experiența posibilă nu poate fi obiectul științei.

Dar obiectele gândite, inteligibile, (noumenele, cari nu apar, nu sunt fenomene), au *realitate obiectivă* pentru *rațiunea practică*, pentru acțiunea omului.

Aceeaș rațiune care, pentru desăvârșirea cunoașterii *teoretice*, ajunge la *ideile* de Dumnezeu, nemurire și libertate, fără a fi în drept să le atribue realitate obiectivă, devenind *rațiune practică* (voință) presupune existența reală a acestor idei, fără să fie nevoită a o dovedi (deoarece ea fiind practică și nu teoretică-speculativă, dovada nici nu intră în competența ei). Pentru ea e suficient ca în gândirea existenței acestor idei să nu fie cuprinsă o contradicție (ceea ce nu este cazul, deoarece inexistența lor nu poate fi demonstrată).

Noumenele deci nu aparțin lumii senzibile, fenomenale, ci lumii inteligibile; ele sunt „lucruri în sine”. Noi ne gândim, în domeniul moral, și pe noi înșine ca noumene, și ca atari nu suntem supuși *mecanismului* naturii, ci suntem *liberi*.

În ce consistă această libertate? Până la Kant se înțelegea prin libertate lipsă de constrângere, deci libertatea era *definită numai în mod negativ*. Kant o definește în *înțeleș pozitiv*.

Fiecare om are în conștiința sa reprezentarea *legii morale*, reprezentarea unei ordine determinată cu desă-

vârșire de legea morală, așa cum ordinea naturii este determinată de legea cauzalității. Omul ca ființă rațională știe cum *ar trebui* să acționeze pentru a crea acea ordine morală. Dacă omul ar fi *ființă rațională pură*, faptele sale ar fi totdeauna în conformitate cu ordinea morală. Dar cum el e o ființă imperfectă (aparține și lumii senzibile), în conștiința sa legea morală ia forma unui *imperativ*, care-i ordonă, ca o datorie a sa, să se conformeze în acțiunile sale legii morale, și anume din respect pentru lege.

Legea morală, pentru om, ca ființă rațională finită și supusă inclinațiilor, ia forma imperativului categoric: „Acționează astfel ca iș cum maxima acțiunii tale ar fi menită să devină lege naturală universală”.

Kant recunoaște, de altminteri, ca toți moralisții, că orice ființă, deci și omul, năzuește spre fericire. Dar e întrebarea: se poate întemia morala pe conceptul fericirii? Nicidecum, răspunde Kant, deoarece asupra ceea ce este fericirea nu există acord nici între filosofi nici între oamenii de rând. Dacă voința noastră ar fi determinată numai de „facultățile apetitive”, de dorința de a ajunge la fericire, n’ar putea exista *norme morale valabile pentru toți oamenii* ci numai *maxime subiective* foarte instabile și schimbătoare.

Experiența ne arată însă că toți oamenii au conștiința legii morale. Și, această lege morală este „ratio cognoscendi” a libertății, iar libertatea este „ratio essendi” a legii morale, adică: prin legea morală din conștiința noastră noi cunoaștem că suntem liberi, iar dacă n’am fi liberi, în conștiința noastră n’ar apărea nicidecum legea morală. În acest fel conceptul libertății stă la începutul și la temelie moralei.

A fi liber nu înseamnă însă numai a nu fi fenomen supus cauzalității mecanice, ci înseamnă a fi noumen care își are cauzalitatea sa proprie, adică voință sau rațiune practică.

„Deosebirea, zice Kant, între legile unei naturi căreia îi este supusă voința, și ale unei naturi care este supusă unei

voințe, se întemeiază pe faptul că în cazul dintâiu obiectele trebuie să fie cauzele reprezentărilor cari determină voința, în cazul al doilea însă voința trebuie să fie cauza obiectelor”.

Lumea inteligibilă deci se realizează prin voința noastră, ea este creațiunea voinței noastre. Dacă acțiunile noastre ar fi determinate de afecte (pofte, dorințe) aprobate de rațiune ca principii de determinare a voinței, lumea inteligibilă ar fi haotică, caleidoscopică, schimbându-și înfățișarea după „visurile“ de fericire ale indivizilor. Dar rațiunea, ca rațiune practică, nu poate admite astfel de principii. Aceeaș rațiune doar, ca rațiune teoretică, a realizat ordinea cosmică prin știință, ridicându-se până la *ideile* de Dumnezeu, nemurire și libertate. Fără îndoială că aceste idei i-au servit, în știință, numai ca principii regulatoare, nu constitutive. Când însă rațiunea devine practică, aceste principii sunt constitutive pentru lumea inteligibilă, în care voința este cauza obiectelor, deci cauza ordinei morale.

În *cunoașterea lumii sensibile* noi ne ridicăm dela intuiții la concepte și ajungem la idei; în acțiune noi pornim dela idei, ne coborâm la concepte, ajungând în urmă la intuiții.

Dar cunoașterea poate fi fragmentară, nesistematică; există oameni simpli a căror „cunoaștere“ nici n’ar merita acest nume. Pe de altă parte orice om trebuie să acționeze. Variază oare principiile acțiunilor indivizilor după gradul de cunoaștere al fiecăruia? Nu, răspunde Kant; ideile de libertate, Dumnezeu și nemurire le găsim în conștiința fiecărui om. Rațiunea practică are deci întâietate. Rațiunea a avut dela origine menirea să conducă acțiunea creind scopuri, imaginea unei lumi cum ar trebui să fie, și numai în urmă ea a devenit teoretică pentru a găsi mijloacele de înfăptuire a scopurilor.

Punctul de plecare al lui Kant în stabilirea originii principiilor morale este pur intelectualist.

El a fost mînat la această pozițiune extremă prin opoziția sa față de empirismul lui Hume.

5. Ca o complectare și rectificare necesară a concepției lui Kant, apar teoriile mai noi, cari țin seama, în cercetarea originii principiilor morale, de principiul genetic (social-genetic și individual-genetic).

Progresele realizate în domeniul biologiei, psihologiei, și etnologiei, au împins la cercetări noi și în domeniul moral. Interpretarea pur intelectualistă și *apriorică* a originii principiilor morale trebuie să cedeze unei interpretări, determinată și de noile concepții filosofice.

Cea mai importantă teorie este *evoluționismul*, care și-a găsit formularea clasică în opera filosofului englez *Herbert Spencer* (1820—1903). Ideea „evoluției”, a dezvoltării, a trecerii dela o „formă” la alta, deși e veche în filosofie, dar abia în secolul al XIX-lea, prin cercetările în domeniul biologiei mai ales, ea își dobândește adevărata valoare ca *ipoteză științifică*. Amintim aci că primul sistem filosofic elaborat de un român, *Vasile Conta*, (1846—1882), arată chiar prin denumirea sa „Teoria undulațiunii universale” că se întemeiază pe concepția evoluționistă.

Tot universul, atât ca totalitate, cât și în toate părțile sale, e în continuă transformare. Legea generală care determină transformarea este „trecerea dela omogen la eterogen, dela omogenul nediferențiat, la eterogenul diferențiat, dela simplu la complex, dela agregat la sistem”. Diferențierea progresivă e însoțită de o *integrare* crescândă. Aceeaș lege deci a determinat *istoria* pământului, cum și dezvoltarea formelor organice (dela organismele unicelulare la organismele superioare), precum și dezvoltarea organismului individual dela germene la forma adultă. Dar evoluția trece, după Spencer, în disoluție, în desintegrare, după teoria lui Conta însă avem trecere dela o formă inferioară la o formă superioară.

Etica lui Spencer constituie ultima parte (vol. IX și X) a marelui său tratat: „Sistem al filosofiei sintetice” (1862—1896). Principiile morale au izvorât din experiențele ce le-a

adunat omenirea în evoluția ei. Pentru individ însă ele au caracterul apriorității. Egoismul și altruismul sau dezvoltat în acelaș timp și se condiționează reciproc, căci și acțiunile individului îndreptate spre conservarea sa proprie sunt condițiunea pentru bunăstarea comunității. Evoluționismul înlesnește deci o împăcare între apriorism și empirism în teoria etică.

Acelaș punct de vedere, de împăcare a concepției intelectualiste cu empirismul cu privire la originea principiilor morale, îl reprezintă filosoful german *Wilhelm Wundt* (1832—1920). Pornind dela cercetări în domeniul fiziologic (el a studiat medicina), a trecut la psihologie (a întemeiat la Leipzig primul institut de psihologie experimentală), iar apoi la psihologia popoarelor („*Völkerpsychologie*“ e titlul marelui sale opere în 10 vol. 1900—1920); în acelaș timp însă Wundt a elaborat și un sistem filosofic, cuprinzând Metafizica, Logica, Teoria cunoașterii și Etica. (Etica sa, în două volume, a apărut în ediția I-a în 1886). Etica va cerceta, după Wundt, atât faptele morale în istoria omenirii cât și preceptele și teoriile morale. Ordinea morală este în neîntreruptă transformare. Pentru ca să existe judecăți morale și norme morale, trebuie să existe libertatea voinței, adică facultatea ca omul să poată alege între mai multe acțiuni posibile. Viața morală se dezvoltă în familie, Stat și societate. Valorile intelectuale sunt obiective, ele produc plăcere și satisfacție fiindcă sunt valori, și nu sunt valori fiindcă produc plăcere. Criteriul judecării morale a acțiunilor depinde de faptul dacă o acțiune înlesnește sau împiedică desfășurarea liberă a energiilor spirituale.

CAP. X.

Problema naturii normelor morale.

(criteriul moralului)

Formalismul kantian. Imperativul categoric.

Rigorismul moralei kantiene.

1. Prin atitudinea ce a luat-o Kant față de concepția lui Hume, s'a fixat cu limpezime distincțiunea între determinarea formală și cea materială a normelor morale, adică între determinarea prin *idee*, prin simpla reprezentare a legii morale, și determinarea prin „simț“, (senzația de plăcere sau neplăcere, dorință, inclinațiune etc.).

În năzuința de a evita consecințele empirismului, adică fatalismul moral, și pentru a asigura *universalitatea* criteriului moral, Kant a eliminat toate elementele „patologice“, cum le numește el, toată sensibilitatea, dând rațiunii rolul de legiuitoare supremă și suverană. Noi nu dobândim deci principiile morale prin experiență, mijlocită de simțuri, ci aceste principii se găsesc *a priori* în rațiune.

„Orice obiect al naturii acționează, expune Kant, după legi. Numai o ființă rațională are facultatea de a acționa după reprezentarea legilor, adică după principii, adică numai o astfel de ființă are *voință*. Deoarece pentru deducția acțiunilor din legi se cere *rațiune*, voința nu este altceva decât rațiune practică“. În cazul când rațiunea singură ar determina acțiunile unei ființe raționale, atunci acțiunile ar fi și obiectiv și subiectiv-necesare; în acest caz voința ar alege numai ceea ce rațiunea ar recunoaște ca practic

necesar, adică bun. „Dacă însă rațiunea pentru sine singură nu determină îndeajuns voința, dacă aceasta e supusă încă unor condițiuni subiective (unor anumite motive) cari nu coincid totdeauna cu cele obiective: cu un cuvânt, dacă voința nu e *în sine* pe deplin conformă cu rațiunea (cum e cazul real la oameni), atunci acțiunile, cari din punct de vedere obiectiv sunt recunoscute necesare, sunt din punct de vedere subiectiv contingente, iar determinarea unei atari voințe în conformitate cu legile obiective e constrângere; adică raportul legilor obiective față de o voință nu pe deplin bună se reprezintă ca determinare a voinței unei ființe raționale deși prin motive ale rațiunii, cărora însă această voință, după natura sa, nu se supune în mod necesar. Reprezentarea unui principiu obiectiv, întrucât e constrângător pentru o voință, se numește o poruncă (a rațiunii), și formula poruncii se numește un *imperativ*“.

„O voință pe deplin bună poate fi reprezentată ca stând tot atât de bine sub legi obiective (ale binelui), dar nu ca fiind *constrânsă*, din această cauză, la acțiuni legale, deoarece dela sine, după însușirea ei subiectivă, ea poate fi determinată numai prin reprezentarea binelui. Din această cauză, pentru voința *divină* și, în general, pentru o voință sfântă, nu sunt valabile imperative; cuvântul a *trebui* e aci la loc nepotrivit, deoarece voirea e deja dela sine în mod necesar conformă cu legea. De aceea imperativele sunt numai formule pentru a exprima relația unor legi obiective ale voinței în general față de imperfecțiunea subiectivă a voinței unei sau altei ființe raționale, de ex. a voinței omenești“.

2. Kant împarte imperativele în *ipotetice* și *categorice*. Cele dintâiu dau precepte practice pentru o acțiune posibilă în vederea atingerii unui scop, ele spun că acțiunea e bună pentru o intenție oarecare. „*Imperativul categoric este acela care reprezintă ca obiectiv necesară o acțiune în sine, fără relație cu alt scop*“.

„Imperativul categoric nu cuprinde decât universalita-

tea unei legi în general cu care maxima subiectivă a acțiunii trebuie să fie conformă“. „Imperativul categoric este unul singur și anume acesta: *acționează numai după cea maximă prin care poți vrea totodată ca ea să devină o lege universală*“ sau „acționează așa ca și cum maxima acțiunii tale ar fi să devină, prin voința ta, lege naturală universală“. Altă formulare a imperativului categoric este: „acționează astfel ca să întrebuițezi omenirea atât în persoana ta, cât și în persoana oricui altuia totdeauna în acelaș timp ca scop, niciodată însă numai ca mijloc“.

Criteriul moral este determinat în acest fel numai în mod formal; condiția anume, pentru ca o faptă să aibă valoare morală este ca voința din care izvoarește să fie bună, adică să fie determinată numai de legea morală. De unde rezultă însă obligațiunea, datoria de a se conforma legii morale? Definiția datoriei la Kant este: *datoria este necesitatea unei acțiuni din respect pentru lege*. „O acțiune din datorie zice el, trebuie să separe influența inclinațiunii și, cu ea, orice obiect al voinței, deci nu rămâne pentru voință nimic ce ar putea-o determina decât, obiectiv, legea și, subiectiv, *respectul curat* pentru această lege practică, deci maxima (principiul subiectiv al voinței) de a asculta de această lege chiar cu păgubirea tuturor inclinațiunilor sale“.

Pentru a înlătura orice bănuială că acest *respect* ar fi de origine „patologică“, ar fi deci un sentiment, fie chiar numai nedeslușit, trezit printr'o inclinațiune (dorință sau teamă), Kant definește respectul ca efect al legii morale. „*Obiectul respectului este numai legea și anume legea pe care ne-o impunem nouă înșine și totuș ca necesară în sine...* Tot respectul pentru o persoană este de fapt numai respect pentru lege (a cinstei, etc.) pentru care persoana ne dă exemplul... Tot așazisul *interes* moral consistă numai în *respectul* pentru lege“.

O faptă e morală, numai dacă e săvârșită din datorie, din respect pentru lege fără amestecul niciunui element subiectiv: de simpatie, dragoste, teamă, plăcere, ambiție etc. O

faptă poate fi legală, adică conformă cu legea, fără să fie morală.

Prin enunțarea acestui principiu formal, Kant se pune în opoziție cu toate sistemele de morală întemeiate pe un principiu material. Aceste din urmă țin seama de natura omească, de năzuința omului spre fericire. Omul nu poate fi determinat, după aceste concepții, să fie virtuos, dacă nu i se arată că devenind virtuos, devine și fericit. Problema aceasta, a acordului moralității cu fericirea, constituie problema centrală a oricărei filosofii morale. Kant încearcă să arate, prin exemplul eticei epicuriene și stoice, că nicio filosofie morală întemeiată pe un principiu material nu poate demonstra acest acord: experiența aduce doar neîntrerupt dovada desacordului. *Binele suveran*, ca supremă țință a năzuințelor noastre, trebuie scos din lumea sensibilă și așezat în lumea inteligibilă, într'o lume în care și omul e considerat ca *noumen*, ca ființă rațională pură, nesupusă condițiunilor sensibile (de spațiu și timp).

Acordul se înfăptuiește prin năzuința continuă a omului-fenomen spre idealul moral, năzuință care, din punct de vedere al vieții noastre pe pământ, nu-și poate atinge nicicând ținta, dar care, considerându-se existența noastră noumenală, depășește limitele vieții, întemeindu-se pe ideea nemuririi sufletului ca postulat al rațiunii practice.

Pentru viața noastră pământească nu e deci vorba să fim fericiți prin virtute, ci să *ne facem demni de fericire*. În acest fel noi înfăptuim, pe cât se poate, ordinea morală și în această viață, deși nu există poate niciun exemplu empiric că un om ar fi atins cândva, aci pe pământ, idealul moral.

În cuvinte mișcătoare, prin simplitatea și sinceritatea lor, Kant slăvește *datoria*, care ea singură e condițiunea valorii pe care numai omul și-o poate dobândi.

Conștiința legii morale și respectul pentru legea morală îl înalță pe om deasupra animalității, arătându-i menirea

sa ca ființă rațională. Adevăratul *înțeles* și adevărata *valoare* a vieții i se desvăluie omului numai prin conștiința morală. Mecanismul natural îl încătușează pe om (prin simțurile și afectele sale), într'un determinism rigid. Aci, în lumea sensibilă, omul e mic și neînsemnat, o părticică dintr'un tot infinit. Dar conștiința legii morale îi descopere omului existența unei lumi, în care se vede liber, și unde valoarea sa, ca personalitate, se înalță la infinit.

Prin faptele noastre, prin străduința noastră de a ne conforma legii morale, noi putem contribui la armonizarea celor două lumi, armonie a cărei înfăptuire trebuie să pornească din interiorul nostru. În fața și împotriva tuturor teoriilor cari propagă ideea că omul este și rămâne robit naturii sale animalice și că rațiunea nu este decât o licărire fără putere a unei scânteii care se stinge odată cu viața individuală, se ridică teoria morală a lui Kant, clădită pe convingerea că omul este înainte de toate ființă rațională, pentru care lumea materială nu este decât un mijloc pentru realizarea unui ideal care depășește limitele înguste ale vieții individuale. Prin gândire, prin rațiune, individul devine părtaș al vieții vecinice, într'o lume scoasă de sub condițiile lumii materiale.

Peste timpul și spațiul lumii materiale plutește imaginea lumii inteligibile, în care domnește o ordine morală desăvârșită creiată de voința noastră, de rațiunea noastră practică. Ca ființe finite, dar raționale, noi știm că vom muri, dar știm că moartea nu este decât trecerea într'o lume a cărei existență ne-a desvăluit-o conștiința noastră morală. Ca *personalitate* fiecare din noi *trăește* în acea lume inteligibilă, sustrasă condițiunilor efemere și contingente ale lumii materiale.

Înălțându-ne la această concepție luminoasă și sublimă a lui Kant, ne vom strădui să ne împlinim datoria din datorie, din respect pentru legea morală, cunoscând că numai în acest fel ne dobândim *demnitatea de oameni*, de tiințe raționale.

3. Se vorbește de „rigorismul” moralei kantiene, întrucât ea n’ar ținea seama de motivele reale cari determină acțiunile omenești. Obiecțiunea aceasta nu e justă. Kant vede și constată că voința noastră e supusă și altor influențe, nu numai imperativului moral izvorât din conștiința legii morale.

Dar noi trebuie să dobândim un criteriu obiectiv, de valoare universală, pentru a judeca acțiunile noastre din punct de vedere moral. Și atunci trebuie să aprobăm teoria sa, deoarece numai cu ajutorul gândirii, desbrăcată de orice interes subiectiv, putem stabili principiul obiectiv al moralității. Omul este moral și virtuos numai întrucât contribuie prin acțiunile sale la creierea și păstrarea unei ordine morale, a normelor morale pe care se întemeiază co-nunitatea morală umană.

Rigorismul moralei kantiene nu este mai accentuat decât cel al moralei creștine, al cărei imperativ este tot atât de „riguros”. Este oare porunca de a iubi pe dușmanul nostru mai ușor de împlinit, decât porunca de a ne face datoria din datorie?

Spre virtute și moralitate duce o singură cale. Doctrina creștină ne arată această cale luminând-o cu flacăra iubirii aproapelui, Kant aprinde și pentru cei ce nu pot urma pilda dragostei lui Hristos, făclia rațiunii: astfel se vor întâlni, urcând pe acelaș drum și spre aceeaș țintă, și cei umili și săraci cu duhul și cei înțelepți.

CAP. XI

Determinarea materială a normelor morale

(după scopul conduitei):

Morala hedonistă. Eudaimonismul. Sistemele utilitariste (Bentham, St. Mill). Pragmatismul (James). Insuficiența moralelor utilitariste și determinarea scopurilor ideale ale acțiunii morale.

1. Determinarea pur formală a normelor morale cum a dat-o Kant se întemeiază pe concepția sa filosofică: pe idealismul critic. Ea depinde deci de rezolvirea ce o dă el problemei cunoașterii și problemei *metafizice*.

Căci *etica* filosofică face parte integrantă dintr'un sistem filosofic unitar, elaborat de un filosof. Ea trebuie să se sprijine pe o concepție unitară despre lume și viață. De aci urmează că orice *Etică* filosofică n'are decât o valoare relativă, întrucât principiile ei fundamentale își trag puterea lor din principiile pe cari se clădește întregul sistem, iar aceste principii variază în cursul istoriei filosofiei. Niciun sistem filosofic nu și-a putut dobândi o dominațiune necontestată, adică nu poate pretinde că a descoperit *adevărul absolut*. Filosofii se străduiesc a străbate spre adevărul absolut: în această străduință spre aceeaș țintă stă „unitatea” filosofiei. Dar cum ținta este dincolo de hotarele lumii noastre sensibile, de care suntem legați prin natura noastră, noi nu putem străbate spre *transcendent*, spre *metafizic*, decât construindu-ne din materialul empiric, sensibil, scara pe care vrem să ne urcăm. Acest material însă este atât de variat, atât de eterogen și schimbător, încât

un singur om, fie cât de genial, nu este în stare să aleagă materialul în așa fel ca scara construită de el să îngăduie fără primejdie urcarea la transcendent. Totdeauna s'au descoperit și se vor descoperi greșeli de construcție, fie în alegerea materialului, fie în combinarea sa, fie că fixarea la bază e prea slabă, sau că distanța treptelor nu e bine calculată, etc.

Filosofii vechi au arătat, prin încercările lor variate, cari sunt principiile, dela cari pornind s'ar putea construi scara spre adevăr. Filosofia modernă n'a putut adăoga alte *principii noi*, dar a căutat, cu ajutorul cercetării *științifice*, să perfecționeze materialul de construcție, să găsească combinații mai solide și mai rezistente.

Pentru problema morală, cercetările științelor cari se ocupă de natura umană, și anume biologia, psihologia și sociologia, n'au făcut ce-i drept descoperiri în stare să răstoarne unele concepții morale sau să dea altora caracterul de adevăr absolut, dar au dat diferitelor direcții cunoștințe noi pentru o structurare mai perfectă a sistemelor.

Astfel biologia umană, psihologia și sociologia, (sau unele din științele sociale, de ex.: politica și economia, etnologia), n'au răsturnat concepția hedonistă sau eudaimonistă, confirmând în schimb pe cea idealistă, raționalistă. Ci toate direcțiile filosofice au profitat din progresul științelor, de lărgirea sferei cunoștințelor. Această fundamentare științifică, obiectivă, a înlesnit, în timpurile noi, și o împăcare a diferitelor direcții, o îndulcire a opozițiilor și, ceea ce pentru doctrina morală e mai important, stabilirea unei ținte comune în aplicațiunile practice.

Dacă în fundamentarea teoretică a moralei, întemeiată pe cercetarea naturii umane, se pot ivi și trebuie să se ivească divergențe, în aplicațiunea practică, în stabilirea normelor, a imperativelor morale, precum și a *idealului moral*, între sistemele de etică din timpurile mai noi nu se poate

accentua o opoziție contradictorie cum a fost de pildă cazul între morala sofistilor și cea a lui Socrates.

Chiar opoziția între *Hume* și *Kant* are un caracter pronunțat teoretic, pe când în ce privește morala practică aceste două concepții se împacă foarte bine. Adică: faptul că un filosof arată că originea principiului moral este în rațiune, iar celălalt o pune în sentiment, nu exclude acordul lor deplin asupra normelor morale și asupra datoriei. Dar și în teorie nici *Kant* și nici alți raționaliști nu neagă cum că dragostea, simpatia, influențează voința și înlesnesc dobândirea virtuților morale, cum nici hedoniștii și eudaimoniștii nu contestă rolul important al rațiunii în alegerea scopurilor noastre; deosebirea stă mai mult în ierarhizarea principiilor, în întâietatea ce se dă unui sau altui principiu.

În afară de aceasta, hedonismul și eudaimonismul iau în filosofia modernă altă înfățișare decum o avuseseră în antichitate. Sentimentul subiectiv de plăcere și neplăcere, sau în general căutarea fericirii individuale, constituie numai un punct de plecare, constatarea unui fapt psihologic. Problema teoretică este de a explica cum din această tendință naturală a omului de a căuta plăcerea și a evita neplăcerea, cum din străduința sa de a-și asigura fericirea proprie se naște totuș moralitatea, iar problema practică este de a institui astfel de norme cari, ținându-se seama de condițiunile psihologice ale moralității, pot asigura progresul moralității, sporindu-se fericirea și bună starea tuturor. Năzuința este deci de a se găsi posibilitatea de împăcare între interesele individuale și cele sociale, fără a păgubi pe unele în folosul celorlalte, și de a spori „cantitatea“ fericirii în lume.

Reprezentantul acestui *eudaimonism cantitativ* este *Jeremy Bentham* (1748—1832). Principiul moral este: *fericirea cea mai mare posibilă pentru cel mai mare număr posibil*, sau mai pe scurt: *maximația fericirii*. Atât legisla-

ția cât și morala trebuie să aibă în vedere acest scop de sporire maximă a fericirii tuturor. Toți oamenii caută plăcerea și evită durerea, și fiecare din noi știe ce este plăcerea și durerea.

Plăcerea și durerea determină toate acțiunile omului și sunt motivele lor. Ca motive, ele sunt conduse de rațiune. Simpatia pentru aproapele nu e suficientă să producă interes pentru fericirea altora. Numai un interes propriu „*bine înțeles*” ne împinge să ne îngrijim și de bună starea celorlalți. Muncind pentru folosul altora, individul își procură cele mai durabile și mai curate plăceri. Din acest principiu al „*interesului propriu bine înțeles*” care împinge în mod necesar la grija pentru bună starea celorlalți, Bentham deduce că există două feluri de datorii: pentru sine însuși și pentru alții. Bentham compune *tabele* prin cari să putem calcula și compara cantitățile de plăcere și neplăcere ce rezultă din acțiunile noastre. Se vor considera: intensitatea, durata, certitudinea, distanța, rodnicia, puritatea sentimentelor de plăcere și neplăcere, precum și numărul persoanelor cari participă la plăcere și neplăcere; apoi se vor socoti și condițiunile individuale: temperamentul, sănătatea, cultura spiritului, sexul, profesiunea, situația socială, religia, etc. Acest calcul va dovedi că egoismul este păgubitor, astfel că acțiunile potrivnice moralei rezultă numai din calcul greșit.

Prin teoria sa, Bentham pune bazele concepției *utilitariste*, după care normele morale sunt determinate de *folosul* ce rezultă din acțiunile noastre, dar nu numai de folosul ce rezultă pentru cel ce acționează, ci și de folosul pe care acțiunea o are pentru toți. *Interesul propriu bine înțeles* exclude egoismul și produce în mod necesar *moralitatea*.

Formularea clasică, susținută de o fundamentare filosofică mai solidă, a utilitarismului o găsim la *John Stuart Mill* (1806—1873). El e cunoscut, în filosofie, în primul rând prin „*Sistemul de Logică, deductivă și inductivă*”, iar în domeniul științelor sociale prin „*Principiile de Eco-*

nomie politică". El a fost acela care a recunoscut importanța sociologiei lui Auguste Comte, pe care l-a sprijinit când își pierdu postul ce-l ocupa la Școala politehnică din Paris.

În Etică, el pornește dela aceleași principii ca și Bentham, dela plăcerea și neplăcerea subiectivă, cari constituiesc criteriul pentru deosebirea a ceea ce este util de ceea ce e păgubitor. Toate acțiunile omenești sunt determinate de dorința de a dobândi bunuri cari sunt sau o parte din fericire sau mijloace pentru a ajunge la fericire. Dela considerația cantitativă a bunurilor, cum o găsim la Bentham, Mill trece la determinarea calitativă a lor. Omul va da preferință plăcerilor spirituale. El accentuează apoi importanța sentimentelor sociale, cari sunt tot atât de naturale ca și cele egoiste, și le întrec prin faptul că sunt cultivate și întărite prin educație.

2. Inrudită cu *utilitarismul* moral englez este teoria morală care, în Statele Unite, se întemeiază pe *filosofia pragmatistă*, legată de numele lui *William James* (1842—1910). Principiul pragmatist nu se aplică însă numai în morală, ci a servit mai întâi pentru fundamentarea filosofică a empirismului. El apare aci în formula: *ceea ce este util este și adevărat*. Adică: numai experiența practică, *succesul* practic ne poate arăta ce e adevărat. Nu există adevăr din rațiune pură, ci numai adevăruri scoase din experiență, din activitatea practică.

Această concepție nu e strânsă în cadrele înguste ale subiectivismului sau egoismului, din care ar rezulta pentru morală un utilitarism sau hedonism lipsit de idealuri mai înalte. Dimpotrivă, toată bogăția experienței, a trăirii, toate năzuințele, credințele, toate activitățile omenești, vor fi considerate și prețuite după justa lor valoare. Se neagă numai posibilitatea de a se stabili un criteriu absolut și neschimbat al adevărului. Toate teoriile, științifice, filosofice, religioase, sociale, cuprind o parte de adevăr: toate sunt adevărate, de pildă pentru timpul lor și în raport cu ex-

periența ce exprimă. Pragmatismul vrea înainte de toate să nu fie dogmatic, căutând adevărul acolo unde se găsește și cunoscând adevărul prin consecințele sale practice, prin progresul realizat de el.

Pragmatismul este deci o continuare a empirismului și, în morală, a eudaimonismului și utilitarismului, dar a primit influențe adânci și dela raționalismul idealist. Pragmatismul are în America de nord mare răspândire și a influențat și asupra pedagogiei americane. Cel mai cunoscut pedagog pragmatist este *John Dewey* (născut 1859), care a inaugurat o mișcare puternică de reformă socială, pornind dela reforme în domeniul educației și trecând la reforme sociale în general.

Atât utilitarismul cât și pragmatismul continuă și desăvârșesc concepția individualistă și relativistă. Nu e întâmplare, ci se explică în mod logic din structura societății engleze și americane, că empirismul și pragmatismul au găsit răsunset și răspândire largă. Acest fel de a gândi se acordă cu liberalismul economic și cu constituțiile democratice ale Angliei și Statelor Unite. Independența și libertatea individuală sunt valori sociale câștigate în aceste țări prin lungi lupte și cari au deșteptat în urmă inițiativa individuală și spiritul de întreprindere. De aci a rezultat și prețuirea activității *practice*, a muncii productive mai presus de teorie. Valoarea teoriei e măsurată prin foloasele practice, prin posibilitățile ei de aplicare.

Cert este însă, că o astfel de concepție cuprinde, în domeniul moral mai ales, mari primejdii. În America s'a putut constata acest lucru prin creșterea criminalității, prin lipsa de scrupule în năzuința spre îmbogățire, etc. În Anglia utilitarismul e ținut în frâu prin tradiții puternice, printr'o educație cetățenească, întemeiată pe principii morale și religioase și pe o disciplină severă. Dealtminteri, în Anglia filosofia idealistă și-a avut și își are reprezentanți de seamă în Universități.

3. Insuficiența determinării *pur materiale* a normelor morale e recunoscută de altfel chiar de filosofii utilitariști și unul din cei mai profunzi moralști englezi, *Henry Sidgwick* (1838—1900), la început utilitarist, ajunge mai târziu la constatarea, că există *două principii etice*. Pe deoparte e cert că fiecare om năzuește a-și dobândi fericirea proprie, iar pe de altă parte tot atât de cert este, că fiecare trebuie să tindă a înlăptui fericirea generală. De unde izvorăște însă această obligațiune altruistă? Sidgwick crede că există, așa cum a expus *Kant*, o intuiție nemijlocită a ceea ce este bine, o credință într'o ordine morală ideală, perfectă, ordinea morală concretă nefiind decât o realizare imperfectă a celei dintâi. Acest *ideal moral, suprem*, este condiția pentru ca oamenii, ca ființe raționale, să poată întemeia și susține o ordine morală. Acest ideal se sprijină și pe credința în existența lui Dumnezeu și în nemurirea sufletului, fără de care un progres moral, o mai bună întocmire a vieții omenești n'ar fi cu putință.

Prin adâncirea analizei problemei morale, vedem deci că o întoarcere la concepția idealistă este inevitabilă.

CAP. XII

Problema obiectului conduitei morale: egoism, altruism

1. Etica filosofică modernă e amenințată însă chiar din partea științelor exacte, desprinse de filosofie și având acuma pretenția să i se substituie și să explice ele toate problemele.

Filosofia arătase anume că științele naturale (fizice) pot progresa în temeiul ipotezei determinismului general. Natura e concepută ca un mecanism perfect, determinat de legi naturale neschimbate. Intr'o înlănțuire perfectă și sprijinindu-se una pe alta s'au dezvoltat: matematica, mecanica și științele fizico-chimice, verificând tot mai mult și în amănunte valabilitatea principiului cauzalității generale. Dezvoltarea extraordinară a acestor științe, aplicațiunile practice cari au rezultat din ele și cari constituiesc azi mândria națiunilor civilizate, au împins la exagerarea *valorii* acestor științe și la credința că ele sunt în stare să explice *totul*. Această credință populară generală i-a făcut chiar pe reprezentanții acestor științe să se creadă un fel de *preoți* ai omenirii, cari prin înțelepciunea lor vor descoperi și ultimele enigme ale Universului. Acest orgoliu al reprezentanților științelor exacte și-a găsit expresia în filosofia materialistă a secolului XIX. Și la noi, filosoful Vasile Conta a scris o „teorie a fatalismului”, în care expune principiile fundamentale ale materialismului. Totul în lume e determinat de legile naturale mecanice, deoarece nimic nu există afară de *materie* și *forță*.

Științele naturale, fizico-chimice, nu s'au oprit deci la limitele lor naturale, la pragul care desparte materia de spirit, energia mecanică de energia psihică, materia anorganică de fenomenul vieții. Ele au întreprins să *explice*, după metoda lor și în temeiul ipotezelor lor, și fenomene cari prin *caracterul lor nu mai puteau forma obiectul acestor științe*. Astfel domeniul biologiei a fost invadat și ocupat în scurtă vreme de științele fizico-chimice. Ele au găsit, pentru această cucerire, terenul pregătit de chiar reprezentanții biologiei, cari nevoiți fiind să *pornească* dela fizică și chimie au crezut că vor putea progresa mai lesne, dacă vor chema în ajutor pe fizicieni și chimiști. Astfel a luat ființă *concepția mecanică* despre viață și de aci până la concepția mecanică a vieții sociale și spirituale nu este decât un pas.

Dar aci nu mai este vorba de o concepție filozofică speculativă, cum a fost atomismul antic, ci de verificarea pas cu pas, în laborator, a mecanismului vieții, cu intenția de a demonstra că procesele vitale pot fi reduse la procese fizico-chimice. Rezultatele obținute sunt, după părerea savanților acestora, atât de importante încât le dau dreptul să afirme că ipoteza e aproape să devină adevăr. În acest caz însă, e clar că nu mai există metafizică, etică filozofică, etc. căci toate explicațiile vor fi date prin experiențele de laborator. Aparate exacte și precise vor putea arăta puterea de judecare, moralitatea, emotivitatea etc. a fiecărei ființe, și tot cu ajutorul unor astfel de aparate se va putea preface un om vicios într'un sfânt, — toate în temeiul legilor naturale, fizico-chimice. Deocamdată însă psihologia experimentală se mărginește a *măsura* fenomenele psihice, pentru a descoperi aceste legi constante.

Dar iată ce zice un ilustru reprezentant al concepției mecanice despre viață, *J. Loeb*, profesor american (în cartea sa *La conception mécanique de la vie*, 3-e ed., Paris, Alcan, 1914): „Dorințele noastre și nădejtile noastre, ne-

norocirile noastre și suferințele noastre își au isvorul în instincte comparabile instinctului care împinge animalele heliotropice spre lumină. Trebuința de hrană și lupta ce rezultă din ea, instinctul sexual cu poezia sa și înlănțuirea consecințelor sale, instinctul material cu bucuriile și suferințele ce le provoacă, instinctul de muncă și multe altele sunt rădăcinile din cari se dezvoltă viața noastră interioară. Pentru unele din aceste instincte, baza chimică este cel puțin destul de vizibilă pentru a deștepta nădejdea că analiza lor, din punct de vedere mecanic, nu este decât o chestiune de timp”. Dar autorul crede că și *etica* se va putea sprijini pe această concepție, că vom avea deci o „etică mecanică”, după părerea sa singura etică științifică. Pentru a se vedea la ce aberațiuni poate duce o astfel de conțuzie a domeniilor diferitelor științe, citez locul unde vorbește de etică. „Dacă existența noastră, zice autorul, e întemeiată pe jocul unor forțe oarbe și nu e decât o chestiune de întâmplare; dacă noi înșine nu suntem decât mecanisme chimice, cum poate exista pentru noi o etică? Trebuie să răspundem că instinctele noastre sunt rădăcinile eticei noastre și că aceste instincte sunt ereditare, exact în același fel ca și forma corpului nostru.

Noi mâncăm și bem, nu pentru că omenirea a căzut de acord că acestea sunt lucruri de dorit, ci deoarece, ca niște mașini, noi suntem constrânși a face astfel. Noi suntem activi, deoarece noi suntem nevoiți a o fi, prin procese ce se desfășoară în sistemul nostru nervos central, și atâta vreme cât ființele umane nu sunt, din punct de vedere economic, sclavi, instinctul de a îndeplini o operă, instinctul muncii determină acțiunea lor. Mama își iubește copiii și îi îngrijește, nu pentru că metafizicienii cred că acest lucru e de dorit, ci pentru că instinctul de a îngriji de copilul ei este în ea tot așa de exact ereditar ca și caracterele morfologice ale corpului femeesc. Noi căutăm societatea unor ființe umane și ne place să trăim în ea deoarece condiții-

nile ereditare ne obligă să facem astfel. Noi luptăm pentru dreptate și adevăr, deoarece în mod instinctiv noi suntem împinși să-i facem pe semenii noștri fericiți. Condițiuni economice, sociale, politice, sau și ignoranța și superstiția pot înfrâna instinctele ereditare sau le pot face să devieze și să creeze în acest fel o civilizație unde se desvoltă o etică defectuoasă sau restrânsă.

Se pot produce indivizi la cari o mutație a făcut ca ei să piardă cutare sau cutare instinct de dorit, exact cum și la animale o mutație poate face ca unii indivizi să piardă pigmentul lor, și descendenții acestor „mutanți”, dacă sunt destul de numeroși, pot scădea starea etică a comunității. Nu numai că o concepție mecanică despre viață este compatibilă cu etica: ea pare a fi singura concepție despre viață care ar putea face să se înțeleagă unde este izvorul eticei”.

Concluziunile autorului ar fi adevărate, dacă științele fizico-chimice ar fi dovedit deja, sau ar putea dovedi cândva că noi suntem *mașini chimice*, cum pretinde autorul. Nimeni nu neagă cum că legile fizico-chimice sunt valabile și în domeniul biologic. Dar de aci până a afirma și demonstra că viața ea însăși este un mecanism fizico-chimic, e o mare distanță. Nici instinctele și nici legile eredității nu pot fi explicate pe cale mecanică, dar încă funcțiunile intelectuale superioare!

Și chiar între biologiști există o direcție, a *neovitaliștilor*, care susține că viața își are legile ei, diferite de legile fizico-chimice. Există un principiu vital, care nu poate fi redus la principii mecanice și fizice. Această direcție se întoarce la concepția platonică, aristotelică, în temeiul căreia orice existență e determinată de intervenția unui principiu formal, fără de care materia rămâne inertă. „Inteligența” nu se naște din materie, ci ea stăpânește materia, îi imprimă forma și-i determină funcțiunea.

2. Mai amintim titlul unei lucrări care arată cum repre-

zentanții științelor exacte înțeleg să rezolve chestiuni morale; „*Egoismul baza oricărei societăți. Studiu asupra deformațiilor cari rezultă din viața în comun*” este titlul unei cărți scrisă de *Félix Le Dantec*, (Paris, Flammarion, 1925). Autorul vrea să demonstreze că omul e din fire crud, egoist, stăpânit de instinctul de conservare proprie și dominațiune; civilizația n'a făcut decât să înfrâneze întrucâtva aceste porniri naturale, să le *deformeze*, dar nu va reuși nicicând să-l transforme pe om într'o ființă socială și morală perfectă. Trebuie să ne mulțumim cu societatea actuală așa cum este și să ne aducem aminte, că au fost societăți și mai rele. Nu putem spera într'o îndreptare, deoarece natura umană nu se schimbă.

„Dacă egoismul este baza edificiului nostru social, ipocrizia este cheia sa de boltă”, înscrie autorul pe titlul cărții!

Pesimismul acesta etic îl întâlnim la mulți filosofi, el e mai ales consecința unei concepții mecaniciste — materialiste despre lume și viață. Incepând cu *Heraclit*, pesimismul se perpetuează până în lumea modernă, iar între filosofii germani *Arthur Schopenhauer* (1788—1865) și apoi *Friedrich Nietzsche* (1844—1900) aparțin acestei direcții, ajungând însă la concluzii practice deosebite: Schopenhauer predicând întoarcerea în neant, renunțarea la voința de a trăi, iar Nietzsche cerând revolta celor puternici și nobili împotriva celor mulți cari și-au format o morală și legi pentru a opri avântul celor destinați de natură să fie liberi și să domnească fără a fi robiți prejudecăților morale. Ierarhia valorilor trebuie răsturnată, trebuie să vie „supraomul”, o nouă ființă superioară care să regenereze omenirea. Nietzsche vrea să arate că morala creștină este o morală de sclavi, care a păgubit omenirea și progresul.

Individul puternic trebuie să rupă cătușele sociale, să dăruie zidurile construite din minciună și ipocrizie pe cari

le-a ridicat civilizația noastră pentru a opri desfășurarea liberă a forțelor vitale.

Filosofia lui Nietzsche, ca și pe vremuri cea a lui Schopenhauer, a făcut mare vâlvă pe la sfârșitul secolului trecut și a influențat mai ales asupra tineretului german.

Dar fundamentarea filosofică a moralei nietzscheene nu poate rezista unei critici obiective. Năzuința omului spre mai bine, spre o justiție mai perfectă s'a întemeiat tocmai pe împlânzirea pasiunilor individuale, pe lămurirea tot mai precisă a idealurilor și valorilor sociale.

Acei supraoameni, dacă s'ar naște cândva, oare nu s'ar sfâșia întreolaltă, nu s'ar distruge unul pe altul în lupte interminabile pentru dominațiune? Și, atunci, n'ar fi iarăși nevoie de instituirea de norme morale și juridice pentru a asigura pacea și prosperitatea obștească? Nu este mai bine să punem pasiunea în slujba rațiunii constructive, decât în slujba instinctelor destructive? Este mai bine și mai uman! Instinctele individuale, ereditare, nu sunt puse numai în slujba conservării proprii, ci servesc și pentru conservarea speciei, — altruismul este tot atât de puternic, *la chiar mai puternic decât egoismul*. Problema morală practică consistă în a căuta și găsi mijloacele de a utiliza acest altruism natural, manifestat prin *instinctul familial* și prin simpatia naturală ce domnește între oameni, pentru a *lărgi* comunitatea morală omenească dincolo de limitele ei firești, „biologice”. Nu este o „deformare”, ci o perfecționare, o nobilitare a naturii umane spre care tinde morala.

Etica filosofică modernă, întemeiată pe biologie, psihologie și sociologie, *confirmă* adevărurile moralei creștine: omul are în sufletul său scânteia binelui, a dragostei pentru aproapele său, a bunăvoinței și milei, el caută și găsește fericirea sa proprie în năzuința de a spori fericirea.

În etica socială modernă principiul *solidarității* a fost opus teoriilor individualiste, principiu lămurit în primul rând în lumina sociologiei.

CAP. XIII.

Morala solidarității

(A. Comte, L. Bourgeois, Durkheim). Educația socială și
rectificarea individualismului absolut.

Aplicare: ideea de asociație și înfăptuirile ei în viața modernă
(economie politică, legislație)

1. Intemeietorul sociologiei, *Auguste Comte* (1798—1857), și-a propus să arate că și legile sociale sunt *legi naturale*. Dar în acelaș timp el a afirmat că legile sociale nu pot fi reduse cu desăvârșire la legile biologice, cum nici legile biologice nu sunt identice cu legile fizico-chimice. *Consensul social*, solidaritatea părților constitutive ale societății nu rezultă din acțiunea unor forțe mecanice, ci din influența *ideilor*. Orice reformă socială trebuie să pornească dela o reformă spirituală: anarhia socială este efectul anarhiei ideilor. In filosofia sa pozitivă, care expune în mod *obiectiv* natura fenomenelor și legile cari le determină, nu este loc pentru o Etică propriu zisă.

Dar cum știința are menirea să servească acțiunii practice (a vedea pentru a prevedea), morala va trebui să constituie baza și punctul de plecare pentru orice reformă socială. In opera sa „*Système de Politique positive, ou Traité de Sociologie instituant la Religion de l'Humanité*”, (4 vol. 1851—1854), care cuprinde sociologia sa aplicată, Comte susține că toate încercările de a reorganiza societatea omească, de a asigura progresul ei prin instituirea unei organizații politice și economice raționale, nu vor putea izbuti,

dacă nu se va înfăptui mai întâiu o *îndreptare morală a indivizilor*. Această îndreptare trebuie să consistă în intensificarea sentimentelor sociale, a altruismului pentru a învinge tendințele egoiste. La acest rezultat nu se poate ajunge însă apelând numai la inteligență, la rațiune, ci trebuie să influențăm în mod direct asupra sentimentelor. Și Comte nu vede alt mijloc de a acționa asupra sentimentelor decât *religia*.

Dar cum pozitivismul nu se poate întoarce la credințe religioase trecute, întemeiate fie pe superstiții fie pe speculațiuni metafizice, cari stau în contradicție cu spiritul pozitivist (cum de altminteri și ateismul nu este decât o concepție întemeiată pe metafizica materialistă), se impune adoptarea unei noi religii, *positiviste*. Obiectul cultului acestei religii va fi *omenirea*, Marea Ființă (le grand Etre). Oamenii trebuie să învețe a iubi omenirea și a munci pentru progresul ei. Familia și patria vor forma, în cultul religios, obiecte intermediare, de tranziție: în familie se va institui cultul și venerația rudelor dispărute, în Stat se va organiza cultul oamenilor mari. Pentru acest scop se va reforma calendarul, în care se vor fixa sărbători, menite cultului marilor genii ale omenirii, iar fiecare zi, fiecare săptămână și fiecare lună va fi consacrată unui om mare.

Preoții vor avea o funcțiune pur morală, ei vor fi sfătuitori, educatori și judecători asupra virtuții membrilor societății. Femeile nu vor participa la viața publică, dar în schimb vor avea în familie funcțiunea unor adevărate preotese. Comunități religioase positiviste există și azi în Franța și America Latină (de Sud).

Principiile fundamentale ale eticei lui A. Comte se acordă cum vedem și cu morala creștină și cu morala filosofică idealistă.

Morala, pentru a deveni o funcție socială, pentru a deveni o putere spirituală în stare să asigure solidaritatea, trebuie să izvorască din sentimentul de dragoste pentru aproapele și să se sprijine și pe sentimentul religios.

Fără un *ideal al binelui*, solidaritatea socială, cooperarea pacinică, progresul și civilizația, nu se pot înfăptui, nu pot dăinui. Întrebarea este, cu privire la etica lui Comte, dacă religia umanității poate înlocui religia propriu zisă, credința într-o putere supranaturală. Noi trebuie să ne îndoim de acest lucru, afirmând că și cultul omenirii nu poate reprezenta nici el decât o tranziție, o legătură spre cultul ființei supreme, a lui Dumnezeu.

Urmașii lui *A. Comte* au păstrat în sociologie punctul de vedere pozitivist, dar n'au adoptat etica lui *A. Comte*, considerând-o incompatibilă cu pozitivismul. Ei vor să *explice* înainte de toate fenomenul solidarității, să descopere izvoarele sale, fără să preconizeze „un sistem de reformă socială”, o *etică normativă*. Din lămurirea deplină a problemelor sociologice, a condițiunilor de existență și progres ale societății omenești, se vor desprinde dela sine și *idealurile sociale*, influențând asupra conduitei indivizilor.

2. Noțiunea „solidarității” a fost analizată și lămurită de *Léon Bourgeois* (1851—1925), în spiritul și intenția pozitivismului lui Comte. Tratatul său, purtând chiar titlul „Solidarité” (ed. a 7-a 1912), a avut mare răsunet.

Străduința sa este să dea, în această scriere, o fundamentare științifică moralei și mai ales ideii de solidaritate. Legea solidarității este, după părerea lui Bourgeois, o lege naturală universală. Între toate lucrurile din *Univers* domnește o legătură indisolubilă, o solidaritate. Legea gravitației ea însăși nu exprimă decât solidaritatea corpurilor cerești. Omul e legat de *Univers*, e legat de pământ și de toate celelalte ființe, și tot astfel oamenii sunt legați întreolaltă, și nu numai cei vii întreolaltă ci și aceștia cu cei dispăruți. Prin cooperare, prin traiul comun s'au înfăptuit toate valorile civilizației.

În societate domnește o diviziune a muncii și o solidaritate izvorâtă din ea, așa cum în organismul viu există

o diviziune a muncii fiziologice între celule. Noi realizăm binele moral prin voința noastră de a fi membri ai omenirii, iar răul se ivește din tendința de izolare.

O fundamentare mai amplă științifică a teoriei solidarității o dă *Emile Durkheim* (1858—1917), în importanta sa lucrare „De la division du travail social” (1893). Durkheim deosebește două feluri de solidaritate: solidaritatea *mecanică* și solidaritatea *organică*. În societățile primitive toți indivizii se aseamănă; ei gândesc la fel, au aceleași credințe și obiceiuri, au ocupațiuni cari nu diferă mult întreolaltă, diviziunea muncii și „specializarea profesională” nefiind progresate; ei se simt legați întreolaltă chiar prin această simpatie și atracție „între semeni”. Solidaritatea aceasta, întemeiată pe *similitudine*, Durkheim o numește *mecanică*.

În societățile progresive, civilizate, indivizii se diferențiază tot mai mult; diviziunea muncii impune specializarea profesională, se formează clase sociale și asociații profesionale (corporații, sindicate). Dar în acelaș timp indivizii devin tot mai dependenți unul de altul, întrucât produsele muncii unuia sunt necesare pentru satisfacerea trebuințelor celorlalți și nimeni nu poate produce toate lucrurile de care are el însuș nevoie. De aci rezultă o solidaritate *organică* între indivizi, izvorită din această strânsă interdependență între indivizi și între clasele sociale.

Problema principală pentru societatea modernă, întemeiată pe diviziunea muncii, este creierea unui ideal comun, care poate fi acceptat de toți membrii societății.

În lucrarea sa *L'Education morale*”, (editată în 1925 de Paul Fauconnet), Durkheim arată cum printr’o educație sistematică, în care se ține seama de structura societății moderne și de nevoia de a-l încadra pe individ în societate, dându-i-se o funcțiune potrivită, se poate forma un ideal comun, pentru asigurarea coeziunii sociale.

Moralitatea se înfăptuește deci în societate prin aceea

că indivizii, prin legăturile lor multiple, prin obligațiunile ce le au unii față de alții, devin solidari; diviziunea muncii este izvorul solidarității sociale și prin ea izvorul moralității. Egoismul individual nu poate rezista în fața acestor legături strânse și indisolubile create prin diviziunea muncii.

Pentru educația morală, Durkheim crede că trebuie să se renunțe la orice sprijin religios, rațiunea singură trebuie să dea principiile. Copilul trebuie deprins să *înțeleagă* preceptele morale, cari nu-î impun nimic altceva decât ca faptele sale să fie de acord cu interesele societății.

Nu trebuie să repetăm aci, că această concepție este eronată; de mirare este numai că un sociolog ca Durkheim care a relevat el însuși importanța religiei în viața popoarelor, crede că educația morală, și moralitatea în general, s'ar putea înfăptui fără ajutorul religiei — deoarece omnia ar fi acuma destul de progresată pentru a-și întemeia morala numai pe rațiune!

De ce tocmai lipsa religiei ar fi un semn de înaltă civilizație — va rămâne secretul de nepătruns al celor ce susțin acest lucru. Căci, dovezi științifice în orice caz nu se pot aduce în sprijinul acestei teze.

Rămâne însă, din filosofia și sociologia *solidarității*, un principiu bine stabilit că morala trebuie considerată ca funcție socială, și că numai printr'o influențare puternică asupra individului, prin educație, legislație și instituții sociale, moralitatea poate progresa și poate forma un suport puternic pentru păstrarea ordinii sociale.

3. Principiul diviziunii muncii și a cooperării în baza acestui principiu a împins la creierea de asociații, cum au existat și în timpurile vechi. Aceste asociații n'au numai scopuri materiale, economice, ci sunt înainte de toate comunități în cari individul și familiile își găsesc satisfacerea unor trebuințe ideale. Aci se dezvoltă sentimentele de simpatie, de prietenie, etc.

Astfel de asociații profesionale, culturale, artistice, mu-

zicale, sportive, etc., s'au înmulțit într'un mod extraordinar în societatea modernă. Chiar „cooperativele” de consum, de vânzare și cumpărare, de credit și ajutor, etc., au o influență morală foarte mare, urmărind și un scop educativ. Statul modern recunoaște marea importanță a acestor asociații și le dă tot sprijinul, acordându-le calitatea de „persoane juridice și morale” și toate drepturile (de proprietate și libertate de acțiune) cari derivă din această calitate.

„Spiritul de asociație”, „spiritul de corp” se dezvoltă din dispoziția naturală ce se observă și la copii, cari formează în mod spontan grupări pentru joc și distracție, cercuri de prieteni, de camarazi de școală, etc. Dar aceste asociații sunt uneori și primejdioase, dacă intră în ele elemente cu înclinațiuni rele, sau dacă sunt formate chiar cu scopuri *antisociale* și *criminale*. Sociabilitatea omului își manifestează puterea și în direcția opusă moralității. Există asociații de criminali, *bande* de hoți, de răufăcători, al căror scop este jaful și crima, și pe cât societatea are interesul să sprijine asocierea celor buni și drepti, pe atât ea e obligată să zădărnicească asocierea și solidaritatea celor răi.

Dar chiar aci se poate cunoaște *tragicul* vieții omenești, paradoxul principiului moral, anume că nici bandele de hoți nu pot exista fără *morală*, fără observarea normelor morale de ajutor reciproc, de *altruism* înăuntrul bandei. Dar se mai poate numi *morală*, această solidaritate a criminalilor? Fără îndoială că nu, deoarece la baza ei nu este un *ideal moral*, idealul binelui după care trebuie să se îndrepte acțiunea fiecăruia în conformitate cu suprema lege morală, care ordonă iubirea aproapelui și respectul personalității umane.

În împărăția diavolului „virtuțile” stau în slujba răului; vitejia, devotamentul reciproc, etc., sunt *virtuți negative*, cari nu fac decât să sporească puterea răului. Această ase-

mănare înșelătoare a adevăratelor virtuți (positive) cu virtuțile negative, constituie o mare primejdie mai ales pentru tineret și pentru păturile inculte prin răspândirea de romane și povestiri în cari se descriu curajul, inteligența, mărinimia unor bandiți „renumiți”. Cum viața socială normală nu prea dă prilejuri pentru aventuri și eroism înfruntător de primejdii, imaginația vie a tineretului idealizează lesne figura acestor „eroi” și nu lipsesc exemple când tineri, ademeniți de dorul de aventuri, părăsesc casa părintească pentru a hoinări în lume sau pentru a se asocia cu alți „eroi” de seama lor spre a comite fapte „glorioase”.

„Romantismul”, în toate formele sale, e săpat adânc în sufletul omenesc; el ar trebui îndreptat însă spre ținute nobile în slujba idealului moral. Și viața socială normală cere curaj și răbdare în împlinirea datoriilor, devotament pentru prieteni, milă și ajutor pentru cei slabi și săraci. Biografiile oamenilor mari, ale sfinților cari s’au jertfit pentru credința adevărată, ale oamenilor de știință, cari au învins sărăcia și suferința pentru a găsi o fărâmă de adevăr, ale cetățenilor cari și-au dat cu drag viața pentru patrie, ne dau atâtea pilde de adevărat eroism și adevărată virtute! Și în viața de toate zilele putem descoperi o mulțime de eroi, demni de toată admirația și imitația noastră.

Sunt atâția oameni simpli, cinstiți și cu frica lui Dumnezeu, cari își împlinesc zi cu zi datoriile lor către familie, către patrie și omenire, fără a se abate o clipă dela calea virtuții. Ei mor ca ostași necunoscuți ai binelui, dar pilda lor a fost totuș binefăcătoare pentru urmașii lor, pentru toți cei ce i-au cunoscut și au trăit împreună cu dânșii.

Și pe ei îi găsim descriși, sub diferite nume, de marii scriitori, între cari îl amintim la locul întâi pe scriitorul englez *Charles Dickens*, ale cărui opere ar trebui traduse și răspândite și la noi. Nu lipsesc nici la noi scrieri bune de acest fel, între cari ar merita o atenție deosebită scrierile lui *Al. Brătescu-Voinești*.

CAP. XIV

Variația sistemelor de etică nu poate duce la scepticismul moral.

Explicarea divergenței concepțiilor etice prin diferențierea reală
a personalităților și evoluția colectivităților.

Valorile culturii ca norme etice pentru omul modern.

1. Din scurta privire istorică asupra celor mai importante sisteme etice, putem desprinde neîntrerupta străduință a filosofilor de a lămuri pe deplin problema morală, de a găsi o fundamentare științifică a Eticei. Am văzut mai apoi cum aceste încercări pornesc dela diferite presupoziii și sunt dependente de concepția lor generală despre lume și viață. La unii filosofi Etica are un caracter speculativ raționalist, la alții un caracter empiric, întrucât unii susțin că izvorul cunoașterii noastre și criteriile certitudinii se găsesc în rațiune, pe când ceilalți susțin că toată cunoașterea ne vine din experiență, prin mijlocirea simțurilor. Dar chiar această opoziție, în problema cunoașterii, nu este inconciliabilă. Căci și raționaliștii trebuie să explice cum aceste adevăruri raționale se acordă cu realitatea sensibilă, iar empiriștii trebuie să arate cum din haosul datelor empirice se naște ordine, cunoaștere sistematică — prin gândire.

Pe lângă această deosebire fundamentală care desparte cele două direcții filosofice se adaugă, înăuntrul aceleiași direcții, deosebiri în rezolvirea problemelor secundare, astfel că în sfârșit, *fiecare sistem își dobândește caracterul*

său *individual*, poartă pecetea originalității filosofului care l-a elaborat.

Am mai arătat în alt loc că și filosoful e dependent, în gândirea sa, de mediul social în care a trăit, de cultura timpului său, și în primul rând se înțelege de filosofii trecute pe cari a avut prilejul să le cunoască. Dar mai ales în domeniul moral, această influență a trebuit să fie puternică, deoarece aci educația în familie, apoi viața socială în general (obiceiurile, tradițiile, credințele religioase) îi impune individului, deci și filosofului, observarea normelor de conduită valabile în acea societate.

Filosoful, prin reflexiune și prin studiul filosofiei, trebuie să ia atitudine în fața problemelor morale, fie că aprobă morala existentă ca un fapt dat care trebuie numai explicat în mod științific, arătându-se caracterul și cauzele fenomenului moral, fie că în fața moralei existente el construște o *morală pură*, liberată de contingențele istorice, și servind ca *ideal* pentru străduințele de reformă socială, de dobândire a perfecțiunii morale.

Ceeace trebuie să notăm ca un fapt bine stabilit este că din divergența opiniunilor filosofilor asupra naturii și a cauzelor fenomenului moral nu poate deriva nicicând un scepticism moral. Ci: *scepticismul moral își găsește locul și rezolvirea înăuntrul Eticei filosofice*. Scepticismul moral, ca și scepticismul în general, are două înfățișări. Mai întâi el ar putea nega existența moralei în general, susținând că nu există bine și rău și că judecățile morale n'au nici un înțeles, așa cum scepticismul teoretic afirmă că nu există în general nimic și că ar trebui să ne abținem dela orice judecată. Dar atunci chiar judecata „că nu există nimic” n'are niciun înțeles, și scepticul nu e în drept nici să se îndoiască de ceva, întrucât acest ceva nu există și întrucât doar chiar „îndoiala” implică o judecată. Absurditatea scepticismului radical a fost arătată de Descartes: chiar dacă nimic n'ar fi adevărat, chiar dacă

neîntrerupt aş fi înşelat de un geniu răutăcios, totuşi trebuie să existe cel puţin cel ce e înşelat. Scepticul radical ar trebui să nege şi existenţa sa proprie şi să dispară în neant.

Cealaltă înfăţişare a scepticismului rezultă din subiectivism, din principiul lui Protagoras, că individul este măsura tuturor lucrurilor. Acest scepticism apare, în domeniul cunoaşterii, în forma sa radicală ca „*solipsism*”, în domeniul moral, ca *egoism radical*. „Bine este ceea ce e bine pentru mine, iar rău ceea ce e rău pentru mine”, ar fi principiul acestei concepţii etice. Din acest principiu însă nu rezultă negarea existenţei moralei. Căci şi acest individ trebuie să reflecteze asupra binelui şi răului ce ar putea rezulta din acţiunile sale, fie numai pentru persoana sa; el trebuie să ajungă la norme de conduită pentru a dobândi binele şi a evita răul. În această reflexiune trebuie să intre însă şi considerarea reacţiunilor semenilor săi, cari pot spori binele său, dar îi pot procura şi multe surprize neplăcute. Prin urmare el trebuie să-şi orienteze acţiunile sale *după criterii sociale*.

Ar mai fi de adăugat că acest „egoist absolut” ar trebui să fie lipsit de orice *sentiment* de simpatie, admiraţie, dragoste etc. pentru semenii săi, — ceea ce e greu să ne imaginăm, căci atunci n’am vedea posibilitatea ca el să *simtă* în general ceva, deci nici chiar binele propriu, el n’ar putea simţi *dragoste* nici pentru sine însuşi. Căci dacă s’ar iubi numai pe sine, el ar fi *capabil de iubire* în general, şi *capabil de ură*, şi atunci nu s’ar putea întâmpla ca dragostea de sine să se prefacă în ură şi dispreţ de sine? Imperativul categoric al moralei creştine se întemeiază pe acest fapt, că dragostea de sine cuprinde posibilitatea de dragoste a aproapelui; şi nu numai posibilitatea ci temeiul ei. Căci noi ne iubim pe noi în modul cel mai desăvârşit în aproapele nostru, *adevărata* dragoste de sine se exprimă în dragostea către aproapele. Aşa cum

imaginea Eului nostru ne-o formăm prin reflexiunea asupra imaginii ce și-o fac semenii noștri despre noi, așa ne iubim pe noi înșine, ne respectăm, dar și ne disprețuim, după cum ne vedem iubiți, respectați și disprețuiți de alții. Prin urmare morala creștină nu cere, decât să ne manifestăm dragostea noastră pentru noi înșine, iubind pe aproapele nostru, care prin dragostea sa ne-a dat conștiința valorii și demnității noastre proprii — pentru care doar ne iubim pe noi înșine. Noi nu plătim decât o datorie, nu facem decât să ne iubim pe noi în persoana altuia — dar această dragoste de sine, după reflexiunea de mai sus, nu poate fi numită *egoistă*.

Și „solipsismul teoretic” și „egoismul moral” duc deci la consecințe absurde, și nu pot rezista unei critici. Aceste concepții „sceptice” își găsesc soluțiunea înăuntrul filosofiei.

Dar s'ar putea susține că din chiar diversitatea sistemelor etice, positive, cari resping scepticismul moral, se naște un scepticism nou, întrucât nu ne-am putea hotărî pentru niciun sistem, văzând cum filosofii întreolaltă nu pot ajunge la un acord nici asupra principiilor morale, nici asupra aplicațiunilor practice.

Dar dacă fizica de azi explică fenomenul luminii altfel decum o explica fizica din secolul XVII, înseamnă că noi trebuie să devenim sceptici atât în teoria optică cât și în aplicațiunile practice? Neavând încă o cunoaștere certă asupra naturii luminii, ar trebui să renunțăm și la lampa electrică și la cea de gaz? Omul a întrebuițat focul când nu prea știa ce procese chimice dau naștere focului; când savanții au început să dea explicații, cari nu concordau totdeauna, am devenit oare sceptici, în teorie și practică?

Prin străduința filosofilor moraliști, fenomenul moral a fost lămurit tot mai bine; s'a analizat natura sa, s'au cercetat izvoarele sale; prin enunțarea de ipoteze s'au arătat posibilitățile de cercetare sistematică în domeniul moral,

în acelaș timp și aplicațiunile practice s'au putut sprijini pe rezultatele stabilite de teoria morală.

S'a desprins în cursul cercetărilor îndreptate spre cunoașterea naturii umane (din punct de vedere biologic, psihologic și sociologic) că *morală* este una și aceeaș în toate timpurile și locurile. Ceea ce diferă sunt moravurile, obiceiurile, credințele prin cari se manifestează conștiința morală a omului, gradul de *moralitate* la care a ajuns o societate într'o epocă anumită a istoriei.

Etica filosofică a desvăluit, din contingența moravurilor, ceea ce este constant și neschimbat: *ideea moralei umane*. Această idee străbate și luminează toată viața individuală și colectivă în înlănțuirea atât de complexă a acțiunilor individuale și în raporturile tot mai strânse între grupurile omenești. Ea apare supt forma *unui ideal*, a unei imagini despre cum ar trebui să fie individul și societatea pentru ca să se înfăptuiască *binele și fericirea omului*.

Idealul moral a influențat neîntrerupt viața omului, a împins la reforme, la organizarea dreptului, la îmblânzirea moravurilor, și în sfârșit tot acest ideal a fost imboldul cel mai puternic chiar pentru cercetările științifice. Căci ce rost ar avea știința, dacă n'ar fi pusă în serviciul societății omenești pentru fericirea și bunăstarea tuturor?

2. *Cultura* și-ar pierde toată valoarea și tot înțelesul, dacă n'ar servi pentru progresul moral. Toate bunurile culturale, dobândite cu atâtea jertfe și cu atâta strădanie neobosită în cursul istoriei omenirii, trebuiesc considerate ca mijloace pentru înaintarea spre idealul moral.

Acest *ideal moral al omului civilizată modern* diferă se'n-telege de cel al omului preistoric, și diferă mult și de cel al filosofilor antici. Fiecare națiune civilizată a ajuns astăzi la conștiința individualității proprii. Chiar interdependența, tot mai strânsă, economică mai ales, dar nu mai puțin spirituală, a împins la conturarea tot mai precisă a „individualităților colective”. Nicio națiune nu poate trăi și nu

se poate menține decât prin creierea de valori culturale, prin sistematizarea și ordonarea idealurilor, a scopurilor urmărite în diferitele domenii de activitate. Dar numai cunoscându-se pe sine, cunoscându-și trecutul și năzuințele din trecut, cumpenindu-și forțele de cari dispune, organizând viața politică și economică, lămurind puterea credințelor religioase, dând liberă dezvoltare științei, literaturii, artelor, o națiune își dobândește prestigiul și demnitatea necesară pentru a se considera egală în lupta ce se dă între popoare pentru organizarea omenirii și dobândirea conducerii ei spirituale.

Dar chiar această concentrare și organizare rațională a tuturor forțelor naționale cere un principiu conducător, un criteriu pentru ierarhizarea valorilor, forță supremă care să împiedice disoluția, apariția individualismului anarhic.

Acest principiu nu poate fi decât *idealul moral*. În familie unde se încheagă prima structură a sufletului copilului, trebuie să domnească moralitate desăvârșită. Aci trebuie să găsească copilul imaginea unei comunități morale desăvârșite, întemeiată pe dragoste reciprocă, respect, bunăvoință și devotament. Părinții și frații mai mari, trebuie să fie pilde vii de bună purtare, modestie, muncă, bună înțelegere — deci pildă pentru toate *virtuțile* umane.

Aceeaș atmosferă a unei comunități morale, copilul trebuie s'o regăsească în școală, ca într'o familie mai largă, unde pe lângă pilda învățătorului, intervine și viața comună cu camarazii de aceeaș vârstă. Aci se încheagă *prietenii*, atât de binefăcătoare când se evită cu grijă influența elementelor venite din familii unde nu s'a pus prea mare greutate pe educația morală a copiilor.

Dar mai puternică decât familia și școala este *societatea*, viața politică și economică. În viața publică se manifestă cu putere și fără posibilitate de tănuire, toate defectele morale, toate greșelile pe cari le face familia și

școala, și toate erorile conducătorilor societății, dacă neglijează să întemeieze organizația politică și economică, precum și toate instituțiunile publice pe principii morale. Legile bune fără moravuri bune n'au niciun efect. Deaceia legiuitorii trebuie să dea atenție mai întâiu îndreptării moravurilor, progresului moral, înainte de a spera ca legile lor să contribuie la înfăptuirea ordinii sociale. Dar moravurile nu se schimbă prin legi. În zadar încercase împăratul Augustus să oprească luxul și desfrâul, disoluția morală a Romei, prin legi.

Aci intră în plină funcțiune Etica filosofică; ea arată și principiile dela cari trebuie să pornim și mijloacele pe cari trebuie să le aplicăm nu numai pentru a împiedica disoluția unei societăți, ci și pentru a asigura progresul moralității.

Acest remediu și această forță creatoare trebuie să le căutăm, fiecare din noi, în conștiința noastră proprie, în voința noastră de a înfăptui binele, de a contribui la binele și fericirea obștească. *Numai prin voința noastră bună poate spori puterea națiunii noastre.*

PARTEA A III-a

PROBLEME DE MORALĂ PRACTICĂ

CAP. XV.

Morala și viața personală.

**Sentimentul responsabilității. Demnitatea personală.
Constrângerea și autonomia morală. Stăpânirea de sine.
Rolul educației în formarea personalității.**

1. Reflexiunea asupra problemei morale ne-a condus în mod necesar la studiul sistemelor etice, pentru a vedea cum marii gânditori, filosofii și savanții, au încercat să rezolve această problemă. În urmă însă trebuie să ne întoarcem gândul iarăși spre noi înșine, punându-ne întrebarea: după cari norme vrem să ne conducem în viață? Tot astfel cum, după ce ne-am dobândit cunoștințe, studiind natura și studiind istoria universală și națională, trebuie să ne punem întrebarea spre ce ocupație practică vrem să ne îndreptăm, tot astfel, și cu mai mare stăruință, trebuie să ne întrebăm, care este scopul activității noastre. „Toate științele, expune Kant în *Intemeierea metafizicei moravurilor*, au și o parte practică ce conține probleme spunând că un scop oarecare e posibil pentru noi și imperative, arătând mijloacele prin cari ar putea fi realizat scopul. Aceste pot fi numite în general imperative ale abilității. Aci nu se întreabă de loc dacă scopul e rațional și bun, ci numai ce ar trebui să facem ca să-l atingem. Preceptele pentru medic spre a-l face pe omul său sănătos în mod desăvârșit, și pentru un otrăvitor pentru a-l ucide în mod sigur sunt de valoare egală într'atâta întrucât amândouă servesc pentru a realiza pe deplin intenția lor. Deoarece în tinerețea fragedă nu știm ce scopuri vom întâlni în viață, părinții caută mai ales să-i facă pe copiii lor să învețe cât se poate de *multe* lucruri

și îngrijesc de abilitate în întrebuințarea mijloacelor potrivite unor scopuri *de tot felul*, fără să poată preciza despre un anumit scop, dacă din întâmplare ar putea deveni în viitor o intenție a elevului lor, fiind totuș posibil să se întâmple; și această grijă e atât de mare, încât ei neglijează de obicei din cauza ei să le formeze și să le îndrepte copiii judecata asupra valorii lucrurilor pe cari și le-ar putea propune ca scopuri“.

Dar chiar dacă părinții și învățătorii nu neglijează această orientare a copiilor cu privire la valoarea lucrurilor, ea se face totuș în mod întâmplător, *nesistematic*, empiric. Aceste învățături și sfaturi sunt apoi completate prin experiența proprie a elevului, care vede din comportamentul oamenilor ce valoare atribuesc ei lucrurilor. Adeseori însă această experiență personală îi descopere tânărului contradicții între sfaturile ce i se dau și comportamentul real al sfătuitorilor. Și e o lege psihologică bine stabilită că pilda este mai puternică decât vorba.

La vârsta când spiritul de observație pentru viața morală e destul de dezvoltat, trebuie să intervie și învățământul etic *sistematic*. Sfaturile și îndreptările ce le-a primit tânărul trebuiesc ordonate după principii și întemeiate pe o cunoaștere lămurită a problemei morale.

2. Punctul de plecare în această orientare sistematică asupra scopurilor acțiunilor noastre, este sentimentul *responsabilității*, care și el se manifestează chiar în această vârstă. Copilul mic imită și acțiuni bune și acțiuni rele, el nici nu descopere contradicțiile între faptele celor mari și preceptele de conduită ce i se impun lui, deoarece acțiunile celor adulți sunt îndreptate spre dobândirea de satisfacții a căror trebuință copilul nici nu o simte. Copilul acceptă de pildă ca ceva natural că el n'are voie să bea băuturi alcoolice, deoarece aceste sunt rezervate celor „mari“, că n'are voie să fumeze deoarece „copiii nu fumează“. Dar cu cât crește copilul cu atât mai greu prind aceste argumente, mai

ales când faptele interzise lui copilul le vede săvârșite adeseori în fața sa. Atunci tendința de imitație e mai puternică, decât teama de a călca o poruncă, și copilul caută prilej să guste pe ascuns plăcerile oprite.

Știința pedagogică le dă educatorilor toate indicațiile pentru a crește copiii în mod rațional, ferindu-i de contractarea de deprinderi rele, păgubitoare pentru sănătatea trupului și a sufletului. Dificultatea mare ce se opune, este că copiii nu pot fi izolați și sustrași cu desăvârșire influențelor rele ale împrejurimii. În familie părinții nu sunt totdeauna pedagogi perfecți, iar în școală educația comună nu poate opri influențele rele ale copiilor cari n'au o educație familiară bună. Cazuri ideale cum le găsim expuse la *Rousseau*, în cartea sa „*Emile*“, sau la *Locke*, în „*Câteva idei despre educație*“, unde copilul primește o educație individuală din partea unui preceptor, nu se întâlnesc adeseori în viața de toate zilele. Numai în familiile bogate se pot face astfel de experiențe.

Dar și în aceste cazuri ideale, rezultatul nu depinde, cum arată *Locke*, numai de educație, ci și de *caracterul* înăscut al copilului, de dispozițiile sale naturale, ereditare. Educatorii trebuie să țină seama de faptul că natura umană nu este ca ceara căreia-i putem da orice formă vroidem. Un organism viu, fie plantă sau animal, se dezvoltă în temeiul forțelor sale interioare. Noi nu putem modifica și îndrepta această dezvoltare decât *prin creierea de condițiuni prielnice*. Așa cum o sămânță bună căzând pe un pământ rău, nu va da o plantă sănătoasă, pe când un sămbure debil poate da o plantă viguroasă dacă găsește un pământ fertil, așa e și cu omul. Într'un mediu social prielnic și un copil cu dispoziții rele poate deveni un om bun și virtuos, pe când într'un mediu rău, cele mai bune dispoziții naturale pot fi înăbușite prin puterea de acțiune a mediului.

Tinerii, cari au avut norocul să se nască și să crească în condițiuni sociale prielnice, să-și dobândească cunoștințe

despre natură și despre viața omenească, să cunoască prin lectură gândirea oamenilor mari, să cunoască și să guste frumusețea înălțătoare a operelor literare și artistice (pictură, sculptură, muzică, arhitectură), își vor da lesne seama și de importanța *valorilor morale*, fără de cari toată știința și arta își pierde tot farmecul și înțelesul. Căci, într'o vârstă mai înaintată, în vârstă adolescenței și în faza de trecere spre deplină maturitate, se trezește reflexiunea, îndoiala și tendința de a lămuri și ordona valorile dobândite, se trezește, într'un cuvânt, *spiritul filosofic*. Tânărul simte că devine independent, liber, stăpân pe soarta sa, și că această emancipare de supt conducerea educatorilor săi îi impune o *răspundere personală* pentru faptele sale. El trebuie să cumpănească bine, așa cum se arată în pilda din Evangheliie, ce va face cu talanții, pe cari i-a primit dela educatorii săi: îi va înmulți sau îi va îngropa?

Cel mai ilustru exemplu cum un tânăr își examinează conștiința după părăsirea școlii, pentru a ști pe ce drum să apuce în viață, îl găsim în scrierea lui *René Descartes*: „Discurs asupra metodei“. (Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences). După ce adunase în școală cu râvnă multe cunoștințe, ei își dădu seama că după părăsirea ei, trebuie să revizuiască tot ce a învățat pentru a păstra numai ceea ce este adevărat. „Aveam, zice el, totdeauna dorința extremă de a învăța să disting adevărul de eroare, pentru a vedea limpede în acțiunile mele și a-mi urma cu încredere drumul în această viață“. Rațiunea, reflexiunea proprie, i se păru cel mai bun mijloc pentru a găsi calea adevărată. Căci, „deoarece noi toți am fost copii înainte de a deveni oameni, și cum în mod necesar am fost conduși lungă vreme de dorințele noastre și de preceptorii noștri, cari adeseori se contraziceau întreolaltă, și cum nici dorințele nici preceptorii nu ne dădeau poate totdeauna sfatul cel mai bun, e aproape imposibil ca judecățile noastre să fie așa de pure și așa de

temeinice cum ar fi fost, dacă noi am fi avut folosința întreagă a rațiunii noastre chiar dela naștere și am fi fost conduși totdeauna numai de ea”.

În vârsta deci, în care rațiunea e dezvoltată și când simțul de responsabilitate pentru faptele noastre s'a trezit pe deplin, examenul conștiinței noastre se impune cu necesitate.

Acest sentiment de responsabilitate este sporit și susținut și de societatea în care trăim. *Legile* îi acordă tânărului ajuns în posesiunea rațiunii sale, calitatea și demnitatea de *persoană* responsabilă. Chiar la popoarele primitive, tânărul, ajungând la anumită vârstă, este primit în rândurile celor ce au dreptul să delibereze și să hotărască asupra afacerilor publice.

3. Această *demnitate personală* trebuie însă să se manifesteze printr'o conduită corespunzătoare, ea trebuie păzită de conștiința proprie, pentru a nu fi știrbită și redusă. Opinia publică și autoritățile cari au grija ca *legile* să nu fie călcate, veghează ca demnitatea personală dobândită ca un drept natural al individului responsabil, să se manifesteze prin îndeplinirea datoriilor față de societate. Demnitatea personală o dobândim și o păstrăm numai prin respectul pe care știm să ni-l câștigăm prin faptele noastre în ochii semenilor noștri. Noi trebuie să ne vedem și să ne judecăm, transpunându-ne în conștiința oamenilor cu cari venim în atingere. Reacțiunea celorlalți la faptele noastre, prin aprobare sau desaprobară, întărește sau diminuează sentimentul nostru de demnitate personală. Aprobarea poate spori până la admirație, desaprobară poate scădea până la dispreț: în aceeași măsură va crește sau va scădea demnitatea noastră personală. A fi demn, a avea demnitate, înseamnă a evita tot ce poate trezi desaprobară semenilor noștri. Demnitatea cere o conduită *corectă*, în conformitate cu regulile buneii cuviințe, în conformitate cu obligațiunile ce le avem față de societate, și

mai ales în conformitate cu funcțiunile ce ne-a încredințat societatea și le-am luat asupra noastră. Demnitatea este expresia *libertății* noastre, întemeiată pe echilibrul sufletesc al omului care n'are nevoie de a fi *constrâns* să-și împlinească datoriile față de societate.

Sclavul n'are demnitate personală. Dar nu e vorba numai de sclăvia antică; și sclavul de atunci putea să-și dobândească demnitate personală, cum în ziua de azi există oameni liberi și cari totuș pot fi numiți sclavi. *Spinoza*, în *Etica* sa, a arătat că cel ce e stăpânit de patimi nu poate fi numit liber, în orice condițiune socială s'ar găsi. Cartoforul, bețivul, sunt sclavi, cari n'au demnitate personală. Lanțurile patimilor, ale deprinderilor rele sunt apăsaătoare și mai grele decât lanțurile robiei fizice. „Nepuțința oamenilor de a-și modera și înfrâna afectele, zice *Spinoza*, o numesc robie. Căci un om care e supus afectelor nu-i stăpânul său propriu, ci stă supt puterea întâmplării în așa măsură, încât adeseori e constrâns să urmeze lucrurile rele, deși vede pe cele bune“.

Pentru a deveni liberi, pentru a ne păstra demnitatea personală noi trebuie să învățăm a ne stăpâni afectele, trebuie să ne impunem nouă înșine regule de conduită. Voința trebuie exercitată, întărită, încercată pentru a-și dobândi libertate deplină. A vrea ceva, în mod liber și fără constrângere, înseamnă a reflecta asupra valorii scopului urmărit și asupra mijloacelor cari pot realiza scopul.

4. Libertatea se întemeiază pe *autonomie*, pe *legislația propriei conștiințe*. Un om care se lasă împins numai de impulsuri, de instincte, de pasiuni, nu este liber, nu este *autonom*, nu este *personalitate*. El își pierde demnitatea de om.

Stăpânirea de sine este deci o condiție a libertății și autonomiei. Mânia, invidia, trufia, ambiția exagerată, setea de avere, sunt vicii rezultate din lipsa de stăpânire de sine.

Omul care are sentimentul răspunderii pentru faptele sale, va năzui înainte de toate să fie stăpân pe sine însuș. Nu va acționa grăbit și fără a reflecta, ci numai în urma unei hotărâri bine chibzuite.

Urmând preceptele morale cum le expune atât de luminos etica creștină, dar și etica marilor filosofi, noi vom dobândi fericirea sau cel puțin ne vom face *demni de fericire*.

Educația, pe care o primim în tinerețe, a făcut să se trezească și să se întărească în noi conștiința morală, ca să putem deosebi binele de rău. Educatorii, părinții și învățătorii, au vroit doar să ne facă fericiți, să ne înlesnească cel puțin dobândirea și păstrarea fericirii în viață. Ar fi doar absurd să credem că dragostea părintească, râvna și iubirea învățătorilor noștri, să fi fost numai o înșelare, o aparență, pentru a ne împiedica să ajungem la *adevărata* fericire. Dimpotrivă, toată experiența părinților, toată știința învățătorilor, care cuprinde doar experiența de veacuri a omenirii cuprinsă în operele marilor gânditori, e pusă, în educație, în slujba ideii de a forma caractere morale cât se poate de perfecte, de a întări și desvolta în sufletul tineretului toate dispozițiunile bune și nobile.

Opera educației trebuie desăvârșită însă prin reflexiunea individuală, în momentul când tânărul începe să reflecteze, să *filosofeze*. Moralitatea nu-și poate găsi desăvârșirea decât prin această reflexiune *autonomă și liberă*. Abia în acest caz moralitatea devine o temelie durabilă a vieții personale a unei vieți umane demne de trăit.

CAP. XVI

Morala și viața socială.

Respectul vieții și onoarei altuia. Onestitatea. Curajul.

1. Virtuțile pe cari ni le dobândim prin educația ce ni se dă și le întărim și desăvârșim prin voirea noastră îndreptată spre scopuri bune, își capătă însă, precum am văzut, adevărata lor valoare și adevăratul lor înțeles prin viața socială. Morala personală este pe deoparte un produs al moralei sociale, dar pe de altă parte ea este o condiție, o cauză a moralei sociale.

O coincidență și identitate perfectă între morala personală și cea socială nu poate exista în societatea umană, ci numai tendința de a se ajunge la un acord.

Această problemă am expus-o, când am vorbit de *conformismul* social al societăților primitive, în cari conduita individului e reglementată până în cele mai mici amănunte prin norme sociale neschimbate. Dar e clar, că nicicând nu vom găsi un conformism social atât de rigid încât să nu fi suferit nicio schimbare în cursul timpului. Toate normele sunt doar elaborate de indivizi și sunt menite a conduce acțiunile *conștiente* ale indivizilor. Conștiințele individuale însă reacționează cu necesitate în mod diferit, astfel că normele se modifică chiar prin felul cum diferiții indivizi le *înțeleg*. Mai intervine apoi și rezistența posibilă a unor indivizi împotriva constrângerii, rezistență isvorită din tendințele lor de *libertate*. Aceste momente subiective explică *evoluția* moralității, fie spre bine sau spre rău.

Dacă vrem să înțelegem bine acest raport între morala individuală și cea socială, trebuie să fixăm un punct de plecare reprezentat printr'un *acord minim* între morala individuală și cea socială. Anume: o societate nu se poate închea și nu poate exista, dacă înăuntrul ei n'ar fi observată norma *de a respecta viața altuia*. O stare de luptă permanentă între indivizi, de războiu al tuturor împotriva tuturor, cum și-o imaginează *Hobbes* pentru starea naturală a omului înainte de întemeierea societății civile, ar fi negațiunea oricărei societăți și a oricărei morale. Dimpotrivă, în raporturile dintre rude apropiate, părinți și copii, frațini, apoi între prieteni și camarazi, respectarea vieții aproapelui este o normă naturală, înscrisă în conștiința fiecăruia. Grecii refuzau să înscrie în legile lor crima parricidului, ca prin aceasta să nu se arate că o astfel de crimă ar fi chiar numai posibilă. Legiuirea trebuie să intervie numai când prin lărgirea societății sentimentele de dragoste reciprocă între membrii ei nu sunt destul de puternice pentru a împiedica lupte și omoruri, sau când pasiunile și viciile înăbușă la unii indivizi chiar cele mai elementare sentimente morale, cum sunt cele ale dragostei între rudele apropiate. Legea stabilește deci ca o condiție minimă și indispensabilă pentru existența societății această normă a respectării vieții altuia. Conștiința morală nu numai că condamnă crima omuciderii, pedepsind pe criminal cu remușcări și cazne sufletești ci ea impune obligațiuni pozitive de ajutor reciproc, iertare și milă.

2. Dar personalitatea umană nu este numai *materială*, omul nu există numai ca trup, ca organism viu, ci el este mai presus de toate o unitate spirituală. Moartea fizică e uneori de preferat morții spirituale. Personalitatea, sau unitatea spirituală a individului, își găsește expresia în sentimentul de onoare, în sentimentul demnității personale. Cu cât acest sentiment e mai dezvoltat, cu atât mai sensibil e individul față de orice atingere a onoarei sale, față de

orice ofensă și jignire. Chiar în conversația de toate zilele se vorbește de o „rănire sufletească“. Și într'adevăr ofensa este o rană sufletească atât de gravă, încât deseori poate produce o adâncă turburare a echilibrului sufletesc și poate împinge chiar la sinucidere. Un om de cinste perfectă, dacă e acuzat pe nedrept de vre-o faptă necinstită și dacă nu poate aduce îndată dovezi pentru a respinge acuzația, e zdrobit sufletește și adeseori își curmă viața. Ofensele provoacă ură, răzbunare, deslănțuesc toate patimile și pot produce turburări grave, cum arată exemplul *vendetei*. Obiceiul duelului, care mai dăinuește și azi, dovedește cât de mare importanță socială are această normă socială de respectare a onoarei altuia.

Sentimentul de onoare nu se raportează însă numai la o anumită înfățișare sau lature a persoanei. Un om poate fi jignit în sentimentele sale de părinte, de frate, de rudă, în sentimentele sale de preot, militar, în sentimentele sale naționale, etc. Sentimentul de onoare izvorăște deci din solidaritatea socială, din „spiritul de corp sau grup“. Individul simte în conștiința sa ofensa ce se aduce unui membru al grupului din care face parte, sau ce se aduce grupului întreg. El se simte dator să apere onoarea grupului, onoarea națiunii de pildă.

Norma respectării vieții altuia implică așa zicând și norma respectării onoarei.

3. Morala individuală reclamă și virtutea onestității, a iubirii de adevăr. Onestitatea sau cinstea are mai multe înfățișări. Ea are o importanță covârșitoare în viața economică mai ales și în atitudinea ce o are individul față de *averea și proprietatea* altuia.

Se poate lesne arăta că personalitatea umană înglobează și proprietatea, tot ce a moștenit sau a câștigat omul prin munca sa. O societate n'ar putea exista fără norme, atât morale cât și juridice, susținute și acestea de religie, cari să-i asigure individului și familiilor proprietatea. Cel ce

fură lucrul altuia, cel ce pradă, delapidază bani ce i se încredințează, cel ce întrebuințează vicleșugul și înșelăciunea pentru a intra în posesiunea averii altuia, cel ce vinde marfă rea cu preț mare profitând de neștiința cumpărătorului — este necinstit. Dacă legea nu îl condamnă, nu-l pedepsește totdeauna, conștiința morală, a sa și a semenilor săi, îl condamnă și-l pedepsește cu dispreț.

Sentimentul demnității personale și cel al onoarei nu sunt compatibile cu necinstea.

4. A fi demn, a fi onest, a fi personalitate liberă, reclamă însă și *curaj*. Curajul nu este numai vitejia în războiu, ci neînfricată rezistență ce o opunem răului în general, și apărarea îndârjită a binelui și a virtuții. Astfel caverii din Evul mediu trebuiau să jure solemn că-și vor pune spada în serviciul celor slabi cari nu se pot apăra singuri. Viața onestă cere mult curaj pentru a nu ceda răului, tentațiilor de tot felul, de a înfrunța patimile proprii și de a zădărnici răspândirea viciului și a imoralității în societate. Împlinirea obligațiilor față de noi înșine și față de semenii noștri cere curaj și răbdare. Sărăcia, boala, bătrânețea opun mari piedici în împlinirea obligațiilor. Omul moral, virtuos, trebuie să fie și curajos. Loviturile soartei nu-l pot doborî și nici amenințările dușmanilor.

Acelaș curaj care ne susține în viață trebuie să nu ne părăsească nici în clipa morții. Dacă ne-am împlinit toate datoriile către rudele și prietenii noștri, către patria noastră, și ne-am păstrat neatinsă demnitatea și onoarea, vom putea închide în liniște ochii așteptând cu cugetul împăcat judecata oamenilor și a lui Dumnezeu. Cu drept cuvânt a zis Socrates că a filosofoa este a se pregăti pentru moarte. Moartea înțeleptului, a omului virtuos, trebuie să fie demnă de viața sa, de năzuința sa de a înfăptui binele pe pământ.

CAP. XVII

Morala și viața socială

Justiția și caritatea. Devotamentul, generozitatea. Conflictele etice.
Legătura dintre moralitatea personală și viața socială.

1. Virtutea este una, a afirmat Socrate, și tot așa Stoiicienii, cari au adăugat că cine are o virtute, le are pe toate și cine are un viciu, le are pe toate. Intr'adevăr nu putem numi pe nimeni virtuos, dacă posedă o singură virtute: de pildă dacă cineva e curajos, dar necinstit, nu poate fi numit virtuos. Dimpotrivă curajul său îl va face mai vicios, decât pe cel laș care se teme de pedeapsă.

Cea mai înaltă virtute, care pare a le cuprinde pe toate, este, după cum susține și Platon, Aristoteles și după cum putem interpreta și imperativul categoric al lui Kant, *dreptatea*.

În noțiunea ordinei, a echilibrului, a acțiunii și reacțiunii, a armoniei și ritmului, putem vedea un fel de dreptate, o dreptă cumpenire a lucrurilor. Deaceea și *cumpăna* este simbolul dreptății. Toate faptele noastre trebuiesc cântărite după valoarea lor, după greutatea lor: răsplata și pedeapsa trebuie să corespundă faptei.

Cea mai importantă funcțiune socială o are *judecătorul*, el „împarte dreptatea“. Judecata omului, a individului e de obicei turburată de prejudecăți, pasiuni; el nu poate judeca *drept* când interesele sale sunt în joc. Trebuie să intervină un judecător *nepărtinitor*, trebuie să se institue o *lege*, după care judecătorul să-și rostească sentința.

Deaceea a fi *drept*, chiar când suntem atinși în interesele noastre, e cel mai greu lucru, e cea mai înaltă virtute. „E un om drept”, e cea mai mare laudă ce se poate aduce unui muritor. Numai Dumnezeu e atotdrept, el e judecătorul suprem, care nu greșește.

La temelia oricărei societăți omenști stă ideea dreptății, ideea legalității, a *dreptului*.

Dreptul și legalitatea, am mai spus-o, nu sunt însă identice cu noțiunea etică a dreptății. Drept este ceea ce stabilesc cei ce sunt chemați să institue legi și să asigure respectarea lor, dreptate este ceea ce conștiința morală luminată consideră ca *drept*.

Imperfecțiunea dreptului rezultă din multe cauze. Cea mai principală este că dreptul nu ține seama de sentimentele individului ci de nevoile sociale. Dreptul are în vedere menținerea echilibrului social, a ordinii sociale, așa cum s'a stabilit într'un moment dat prin echilibrul forțelor sociale, prin raportul între clasele sociale, prin obiceiuri și tradiții. Regimul castelor, instituția sclavajului și a iobăgiei, situația femeii, etc. au fost reglementate prin norme de drept.

Dar conștiința morală a indivizilor a fost vecinic vie pentru a cere neîntrerupt o revizuire a dreptului în favorul dreptății. Strigătul după dreptate, mai multă dreptate, răsună neîntrerupt în cursul istoriei omenirii.

Creștinismul a adus o rezolvire a acestei probleme, care a înlesnit dealtfel foarte mult și reformele sociale, tinzând a „umaniza” dreptul. Comunitatea creștină este comunitatea celor drepți, a celor ce au scos din sufletul lor nedreptatea. Sf. Augustin (354—430 d. Hr.) a zugrăvit icoana „Cetății lui Dumnezeu”, a societății celor drepți, opusă cetății diavolului, statului cârmuit de legi umane.

2. Morala creștină a arătat și calea pe care se poate îndulci *nedreptatea dreptului*: prin *caritate*. Caritatea, în înțelesul creștin era aproape necunoscută în antichitate.

Caton cel bătrân își trata sclavii în modul cel mai crud și barbar, spectacolele publice erau de o cruzime nemaipomenită, îngrijirea bolnavilor în spitale era necunoscută. Împărțirea de cereale și daruri la Roma nu izvorea dintr'un sentiment de caritate pentru cei săraci, ci din teama de răscoala mulțimii flămânde. Caritatea creștină derivă din principiul fundamental al moralei creștine: din dragostea pentru aproapele fără deosebire de rang și clasă socială. Călugării și călugărițele din Evul mediu, dar și din timpurile noi au ca întâia obligație de a se dedica operelor de caritate. „Surorile de caritate” împlinesc această datorie creștină de a alina suferințele celor bolnavi, celor răniți în lupte, ele servesc în spitale, în aziluri, etc.

Dacă pretindem că suntem virtuoși și creștini, trebuie să ne punem întrebarea, dacă în sufletul nostru a încolțit sămburele sădit de învățătura creștină, din care ar trebui să se desvolte sublima floare a carității.

3. Această inabilitare a sufletului uman prin sentimentul carității se întărește și prin pildele de *devotament* și *generozitate*, pe cari le găsim în istoria creștinismului.

Devotamentul dus până la uitarea de sine, până la jertfa vieții proprii, îl găsim numai la creștinii adevărați, precum și generozitatea, iertarea, renunțarea la răzbunare, chiar când și tocmai atunci când cel ce ne-a păgubit și ofensat, nu mai e în stare să se apere, sunt virtuți pe cari creștinismul le-a descoperit și dezvoltat în sufletul omenesc. Antichitatea și unele morale religioase încă din timpul de azi, cunosc și învață aceste virtuți numai în cercul îngust al comunității proprii. Socrates chiar învață că datoria noastră este de a face bine prietenilor, și cât mai mult rău dușmanilor.

4. Dar oricât de clare și lămurite ar fi preceptele moralei, oricât de adânc ar fi săpate principiile morale în conștiința noastră, oricât de hotărâtă ar fi voința noastră, de a urma calea binelui — totuș nu vom putea evita, în cursul vieții, *conflicte etice*.

Viața reală nu curge totdeauna ca un râu liniștit între țărmuri înflorite. Adeseori ea se aseamănă mării răscolite de furtună, adeseori bietul om e prins de vârtejul vieții și e amenințat să fie izbit și zdrobit de stânci. Multă măiestrie îi trebuie omului în aceste clipe ca să nu scape cărna sufletului său și să iasă teafăr din vârtoare.

Aceste conflicte etice formează subiectul vecinic nou al tragediei, începând cu zguduitorile tragedii ale lui Aischylēs (525—456 î. d. Hr.) și Sophokles (495—405 î. d. Hr.), și culminând în neîntrecutele tragedii ale lui Shakespeare (1564—1616).

Dar și viața de toate zilele e plină de drame și tragedii, cum ne arată diferitele știri din ziare: încercări de sinucidere, certuri familiare, părinți cari din mizerie își omoară copiii curmându-și apoi ei înșiși viața. Dar se petrec și drame sufletești mai puțin importante, cari își găsesc rezolvirea sau prin *dreapta judecată* proprie sau prin sfatul prietenilor, al duhovnicului, etc. Conflictele se ivesc când împlinirea unei datorii morale, împiedică împlinirea alteia tot atât de imperioase. Pe cine să ajutăm mai întâiu: pe părinții noștri sau pe copiii noștri, când n'avem posibilitatea să ajutăm decât pe unii sau pe ceilalți? Când unui om i s'au încredințat spre păstrare bani străini, și când soția sau un copil se îmbolnăvește greu, iar el n'are bani proprii pentru medic și medicamente: ce *trebuie* să facă omul în acest caz?

5. Prin aceste cazuri de conflicte etice, se lămurește cel mai bine raportul între morala personală și viața socială. Morala personală trebuie să rezolve probleme concrete, să-i dea conștiinței morale o judecată clară, în stare să îndrepte acțiunea spre bine. Viața socială cuprinde norme și reguli, cu caracter obiectiv, impuse tuturor indivizilor.

Dar cari norme sunt cele adevărate? A avut Socrate dreptate, sau acuzatorii și judecătorii săi? Noi suntem în drept să răspundem că Socrate a avut dreptate, căci el a

avut ideea justă despre cum ar trebui să fie societatea, și acest ideal al său, turnat într'o formă de rară frumusețe în Republica lui Platon, a avut o mare influență asupra progresului moralității.

Aceasta este cea mai adâncă tragedie a omenirii, anume faptul că binele și dreptatea nu pot înainta decât prin jertfirea celor mai buni și mai drekți dintre oameni. Acest adevăr și-a găsit cea mai înaltă și sublimă confirmare în jertfa ce a adus-o Dumnezeu însuș pentru a mântui omenirea. Prin jertfe neîncetate ale celor buni, prin muncă devotată în slujba binelui, se poate păstra și desăvârși opera Mântuitorului.

Astfel morala personală, ideea binelui în conștiința individuală, deschide drum pentru progresul social, pentru un traiu tot mai uman, mai moral.

CAP. XVIII

Morala și viața politică.

Drepturile și datoriile civice. (În legătură cu dreptul constituțional). Libertatea de gândire. Patria și relațiile internaționale.

1. Una din cele mai dificile probleme ale filosofiei sociale este raportul între morală și politică, problemă care a fost pusă în toată întinderea și greutatea ei de *Machiavelli* (1469—1527), în scrierea sa „*Il Principe*”.

Dar chiar în „*Politica*” lui *Aristoteles* se găsesc afirmații cari se apropie de concepția „machiavelică”. Și în zilele noastre opinia curentă face deosebire între morală și politică, în felul că politica nu ține și nu trebuie să fie seama de morală, ca și cum aceste două domenii nu ar fi numai deosebite ci și opuse. În politică anume, minciuna, fățarnicia, viclenia, brutalitatea, etc., ar fi mijloace îngăduite, deși ele sunt condamnate de morală. Se încearcă uneori a se face distincțiunea între politicianism și politică (adevărată), între caracterul unui politician care caută să-și atingă scopul cu orice mijloace și între omul politic, care nu se abate dela normele morale.

În democrațiile moderne, în cari fiecare cetățean, îndată ce ajunge la vârsta de maturitate, ia parte activă la viața politică, problema raportului între morală și politică prezintă un interes deosebit, iar tinerii cari se pregătesc pentru funcțiuni publice și pentru cariera politică propriu zisă, ar trebui să fie pe deplin lămuriți în această chestiune.

Pornind dela observația faptelor, trebuie să constatăm că

Statul, comunitatea politică, n'a fost și nu este identic cu comunitatea morală, cum nu este identic nici cu comunitatea religioasă.

Această deosebire se poate lămuri și prin raportul între drept și morală, despre care am vorbit.

Pentru menținerea unității Statului, a ordinei politice, morala nu e suficientă, trebuie să intervie dreptul, cu sancțiunile sale materiale, de constrângere exterioară. În organizația politică intervine deci, cu un cuvânt, *forța*, și anume *forța organizată, pusă în slujba dreptului*.

De aci s'a născut părerea greșită că Statul e întemeiat numai pe forță, și că se poate menține numai prin forță. Dar atât geneza Statului, cât și istoria Statelor ne arată că normele de drept nu sunt decât o *lărgire a sferei normelor morale*, prin diminuarea conținutului acestora, iar forța materială exterioară s'a adăugat la puterea de constrângere interioară ca un mijloc necesar pentru a păstra solidaritatea cetățenilor, chiar în cazul când unii din ei nu s'ar simți obligați prin conștiința lor de a păstra solidaritatea. Dar forța a fost necesară și din alte motive. Ordinea politică anume a reclamat altă *ierarhizare* a indivizilor, de cum era și este ierarhia morală. Ierarhia politică a rezultat din funcțiunile fundamentale ale Statului, cari sunt, în extern, apărarea teritoriului, a patriei, iar în interior, reglementarea raporturilor economice între familii. În comunitatea morală ierarhia se înfăptuește în mod spontan prin recunoașterea superiorității *celor mai buni*, a celor ce judecă cu dreptate, a celor ce, prin pilda lor, își dobândesc respectul, dragostea și venerația celorlalți, cum în comunitatea religioasă „sfinții” ocupă rangul întâiu. În Stat, cei viteji, cei ce au virtuți politice, însușiri de conducători politici, vor forma elita, iar bogăția va da în mod necesar mijloace de dominațiune, prin dependența economică a celor săraci de cei bogăți.

Virtuțile politice deci, din cari derivă ierarhia politică nu

sunt identice cu virtuțile morale, fapt pe care nici Socrate nici Platon nu l-au putut observa, deoarece în concepția lor Statul reprezenta și comunitatea morală și comunitatea religioasă, iar tulburările înăuntrul cetății li se păreau lor a fi un efect exclusiv al dispariției *virtuților*, deci un efect al slăbirii conștiinței morale. La Aristotel, constatăm cel puțin începuturi de a distinge aceste două domenii, întrucât el vede că *cetățeanul bun* nu este identic cu *omul bun*, dar el nu ajunge totuși la o lămurire a acestei probleme.

Aceeași confuzie o întâlnim și la Machiavel, la care termenul de *virtute* n'are un înțeles precis. Statul, și la el, trebuie să se întemeieze pe „virtutea” cetățenilor, iar când lipsește această virtute, trebuie să intervie forța, mâna de fier care să restabilească ordinea. Principele său este, din acest punct de vedere, *virtuos*, el are virtute politică, dar nu trebuie să fie virtuos din punct de vedere moral, deoarece „bunătatea” îl poate păgubi, dat fiind că oamenii sunt *răi*, n'au virtute. Machiavel, întrebuințează termenii de „bun” și „rău”, fără să-i distingă după raportarea lor la politică și morală.

Moralistii iarăș, urmând pilda ilustră a lui Platon, *cer* ca politica să fie *morală*, atât în interiorul Statului, cât și în relațiile internaționale, ale Statelor întreolaltă. Dar ei se izbesc de aceeași dificultate ca și Platon: realitatea îi desminte, ea nu se supune postulatului lor.

Deslegarea problemei, atât în teorie cât și în practică, ni se pare însă destul de simplă, dacă ținem seama și de natura omului și de condițiunile concrete, istorice, în cari s'au format și s'au menținut Statele.

Fiecare om face parte dintr'o comunitate morală, față de care se simte legat prin conștiința sa morală. Această comunitate poate fi foarte îngustă, de ex.: numai familia propriu zisă, dar ea se poate lărgi foarte mult, cuprinzând *grupul familial*, ginta, tribul, apoi națiunea, și în

sfârșit omenirea. Această lărgire depinde de structura conștiinței sale morale, formată prin educație (înțeleasă ca acțiune a tuturor factorilor cari pot influența asupra moralității individuale), și dependentă și de dispozițiile sale naturale, de intensitatea sentimentelor altruiste, etc. *Un Stat nu se poate naște dacă n'ar exista această solidaritate morală, care împinge pe individ să lupte pentru existența comunității morale din care face parte.*

E doar evident că părinții își vor apăra copiii, tinerii adulți pe frații lor mai mici, că în sfârșit, ginta se constituie ca o unitate mai largă pentru a se apăra împotriva dușmanilor din afară, întrucât fiecare șef de familie își apără doar familia proprie.

2. În felul acesta *normele morale* propriu zise formează baza și modelul pentru normele cari se adaogă în organizația politică pentru asigurarea solidarității. Părinții, pătres, formează o familie mai mare, cu un patrimoniu comun, *patria*. În acelaș timp ei se obligă a observa în raporturile lor reciproce norme de conduită, *ca și cum* ar forma o comunitate morală, ca și cum conștiința morală le-ar dicta să le observe. E clar însă că puterea acestei conștiințe e adeseori insuficientă pentru a constitui singura temelie a obligațiunilor cetățenești, mai ales dacă între diferitele grupări familiale cari constituiesc Statul nu există legături strânse și de altă natură: conștiința originii comune, graiul comun, religia comună, etc.

Dar, și aici credem că este cheia pentru deslegarea problemei: orice Stat tinde în mod necesar să devie comunitate morală, fie prin influența naturală a conviețuirii și a amestecului de sânge între familii, fie printr'o educație rațională menită să formeze conștiința morală a indivizilor pentru comunitatea mai largă a Statului. Această apropiere a Statului de comunitatea morală e cu atât mai mare cu cât între cetățeni se stabilesc mai strânse legături sufletești, morale, religioase, naționale, etc., și cu cât cauzele

de conflicte economice își pierd din puterea lor prin *reforme sociale bine chibzuite*. *Politica deci înțeleasă ca acțiune rațională pentru înfăptuirea solidarității între cetățeni cu scopul sporirii puterii de rezistență a Statului în afară, și a progresului culturii în interior, trebuie să fie morală, să năzuiască a apropia Statul cât mai mult de idealul comunității morale.*

De aci urmează că virtuțile politice trebuie să se întemeieze pe virtuțile morale, binele politic trebuie să se apropie de binele moral, viciile politice trebuiesc combătute ca și viciile morale, căci ele derivă și se întăresc prin viciile morale.

Un funcționar bun va administra averea Statului, cum administrează un părinte averea sa în interesul copiilor săi, etc.

Faptul că niciodată n'a fost înfăptuită identitatea între comunitatea morală și cea politică, nu răstoarnă adevărul, că numai prin năzuința de a ne apropia de această identitate putem asigura trăinicia organizației politice. Egoismul cinic al unor politicieni, necinstea și corupția unor funcționari, sunt fenomene bolnăvicioase, nu sunt caractere normale inerente politicei. Aceste vicii merită cu drept cuvânt desaprobară și disprețul oricărui om cinstit, și în unele țări, conștiința morală a cetățenilor, prin reacțiune viguroasă, împiedică abuzurile în viața politică, așa cum împiedică în general lățirea imoralității.

Obligațiunile noastre de cetățeni derivă deci nemijlocit din obligațiunile morale, și drepturile politice de cari ne bucurăm și cari ne deschid drumul spre participare la conducerea politică a Statului, trebuie să fie legitimate prin îndeplinirea obligațiunilor. Serviciul militar, plata impozitelor, muncă rodnică la locul unde am ajuns să ne desfășurăm activitatea, sunt obligațiuni nu numai impuse prin constrângere, ci obligațiuni morale față de comunitatea căreia-i aparținem și pe care o dorim tot mai puternică prin solidaritatea și cooperarea pacinică a cetățenilor.

3. Când într'un Stat domnește această atmosferă morală, acest spirit de dragoste și solidaritate, când în conștiința morală a indivizilor s'a întipărit imaginea patriei ca ideal al unei comunități morale perfecte, nicio piedică nu se opune ca cetățenii să se bucure de toate libertățile, și în primul rând de libertatea conștiinței, de libertatea gândirii.

Adevărul nu poate sta nicicând în contradicție cu morala, nu poate deci păgubi pe nimeni, deoarece servește numai pentru întărirea spiritului de solidaritate.

Dar adevărul trebuie găsit prin reflexiune și muncă încordată. Judecățile noastre sunt adeseori pripite și lipsite de reflexiune. Numai cunoașterea sistematică, deliberarea cumpănită poate opri eroarea și efectele dezastruoase ale erorii.

Una din marile erori ale vremurilor noastre este ideea că *individul* trebuie să muncească pentru progresul *omenirii*, că hotarele patriei sunt numai întâmplătoare, că „naționalismul“ este o aberație, fiindcă toți oamenii sunt *egali*, etc.

Dar faptele ne arată că între individ și omenire se interpun comunități de cari individul e legat în mod insolubil, cu trupul și cu sufletul său. „Omenirea“ ca unitate este sau o noțiune biologică, însemnând *specia umană*, sau este un *ideal social*, care s'ar putea înfăptui prin dispariția tuturor deosebirilor între națiunile pământului. „Individul“ nu poate fi „cosmopolit“, decât în *idee*. În realitate acțiunea sa se desfășoară numai în cadrele unor comunități restrânse, sporind sau păgubind puterea acestora. Iar dacă acțiunile sale sunt îndreptate *împotriva* comunităților cărora le aparține și le slăbesc, faptele sale folosesc altei comunități *străine* și nicidecum omenirii. Numai când muncim și ne jertfim pentru națiunea noastră, folosim și omenirii. Goethe nu e cosmopolit, ci german, și numai îmbogățind literatura germană, a îmbogățit cul-

tura umană, — sau mai bine zis, așa cum națiunea germană a ajuns prin oamenii săi mari la încheierea și desăvârșirea ființei ei proprii ca națiune, așa și omenirea va ajunge să devie o unitate numai prin faptul că în cadrul ei națiunile vor ajunge la conștiința de sine, vor deveni personalități colective libere și autonome.

Aceasta este ideea lui Kant, exprimată în renumitul său tratat „Spre pacea eternă“. „Ideea dreptului ginților presupune, zice el, *despărțirea* multor State vecine neatârnatore unul de altul, și, cu toate că o astfel de stare e în sine chiar, o stare de războiu (dacă o uniune federativă a lor nu vine să evite izbucnirea ostilităților), totuș aceasta însăși, după ideea rațională, e mai bună decât contopirea acelor State printr'o putere ce ar crește peste altele și s'ar rezolva într'o monarhie universală; căci cu întinderea tot mai mult a guvernării, legile tot mai mult își pierd tăria, și un despotism fără suflet, după ce a stârpit germenii Binelui, în cele din urmă tot în anarhie degenerază. Totuși aceasta e pretențiunea fiecărui Stat (sau a șefului său), ca în acest chip să ajungă la o stare permanentă de pace, adică stăpânind el, întrucât e cu putință, lumea întreagă. Inșă *natura vrea* altfel. Ea se folosește de două mijloace spre a opri amestecul popoarelor și spre a le separa, și acestea sunt deosebirea de *limbă* și deosebirea de *religiune*, cari ce e drept au drept urmare pornirea spre ura reciprocă și pretexte de războiu, dar totuș, cu dezvoltarea culturii și neconținuta apropiere dintre oameni, duc spre un mai mare acord în principii, spre consimțirea la o pace, care n'are să fie produsă și asigurată, ca acel despotism (pe cimitirul libertății), prin slăbirea tuturor forțelor, ci prin echilibrul lor, în cea mai vie emulațiune“.

Numai indivizi fără patrie, nomazi prin firea lor sau întâmplările soartei, lipsiți deci de sentimentul dragostei de patrie care e un element constitutiv al sufletului omenesc, pot predica „cosmopolitismul individual“, după principiul

„ubi bene, ibi patria”. Dar patriotismul și naționalismul, noțiuni strâns unite întreolaltă, nu exclud, ci impun respectarea individualității celorlalte națiuni, așa cum conștiința de sine a individului, simțul de personalitate și de demnitate personală, sunt produse ale contactului, pacinic sau războinic între indivizi.

Și raporturile internaționale se vor apropia de posibilitatea instituirii unei înțelegeri pacinice permanente, deci de idealul păcii eterne, cu cât națiunile vor deveni tot mai mult comunități morale, ceea ce le va îngădui apoi de a organiza în raporturile lor o stare de drept, norme juridice.

Dacă nu putem nădăjdui că această stare se va înfăptui în scurtă vreme, totuș imaginea ideală a unei omeniri ca unitate politică, ca o vastă federație de State, a luat contururi tot mai precise și împinge spre căutarea mijloacelor de înfăptuire.

CAP. XIX

Problema generațiilor.

Raporturile juste între generația tânără și adulți. Obligațiunile tineretului în opera de păstrare și continuare a culturii naționale.

1. Una din normele morale fundamentale, pe care se întemeiază ordinea morală, dela începuturile, logice și istorice, ale societății omenеști este cea care ordonă respectul față de părinți și, în general, respectul față de bătrâni, față de cei mai în vârstă. Această normă derivă, ca imperativ social, nemijlocit din ierarhia naturală și spontană între părinți și copii înăuntrul familiei, întrucât numai prin prelungirea ei și după maturitatea copiilor, familia s'a putut transforma în *societate organizată*. Norma naturală trebuie să ia forma unui imperativ, deoarece voința individuală, începând dela o anumită vârstă, e asaltată și de tendințe contrare normei morale. Raportul părinte-copil, ca raport ierarhic, nu se mai poate menține numai în temeiul ordinii naturale, din moment ce copilul devine adult. Pentru păstrarea ierarhiei, trebuie să intre în joc noi factori spre a sprijini puterea conștiinței morale asupra voinței, împiedicând ruperea ordinii morale naturale. Acești factori sunt: legitimarea religioasă a puterii părintești, izvorâtă din cultul străbunilor, sau a zeității care protejește societatea, și legitimarea rațională. Părinții anume sunt considerați ca deținând autoritatea lor, funcțiunea lor de judecători și preoți, dela înaintași sau nemijlocit dela divinitate. Intre

cele zece porunci date de Dumnezeu prin Moise, se găsește și cea care ordonă cinstirea părinților. Legitimarea rațională decurge din *știința* părinților; ei au experiență mai mare, dela ei copiii și-au primit cunoștințele lor și prestigiul acesta de superioritate intelectuală impune și menține respectul tinerilor față de bătrâni.

Când societatea se lărgeste peste cadrele familiei, părinții, patres, se constituiesc în organ de conducere, în senat sau gherusia. Și, cum societatea e considerată în acest stadiu ca o mare familie, norma de a cinsti pe părinții proprii se lărgeste și ea luând forma imperativului de a cinsti pe toți bătrânii, de a respecta ierarhia vârstei.

Educația familială și publică a avut și are grija să întărească în conștiința individuală această normă morală, iar organizarea rațională a societății n'a putut renunța la această normă pentru a da structurii societății stabilitatea necesară.

În funcțiunile publice, fixarea rangurilor trebuie să considere vârsta; pentru înaintare în ranguri superioare se cere o anumită vârstă sau „vechime“. Dacă, din anumite cauze ce le vom expune, totuș unul mai tânăr ocupă un rang mai înalt decât unul bătrân, această înaintare trebuie să fie justificată, legitimată, pentru ca să nu fie considerată „imorală“. Păstrarea ierarhiei sociale după vârstă ar presupune anume egalitatea perfectă a tuturor membrilor societății din toate punctele de vedere — afară de vârstă. Dacă vârsta și însușirile legate de ea, (experiența mai mare, prestigiul religios și intelectual), ar putea constitui singura bază pentru ierarhia socială, am avea o coincidență a societății cu comunitatea morală reprezentată prin grupul familial, al cărui șef spiritual ar fi ascendentul comun al tuturor părinților, cari, constituiți în Senat, ar avea dreptul să conducă societatea, drept înscris în conștiința morală a tuturorora.

2. Complicarea crescândă a societății omenești n'a îngăduit păstrarea acestei ordine naturale. Căci pe lângă vârstă s'au ivit inegalități de tot felul: de bogăție, profesiune, naștere, și, în primul rând și inegalități provenite din deosebiri individuale (caracter, inteligență etc.). Aceste inegalități însă nu s'au ivit toate deodată, sau nu s'au putut manifesta deodată în structura socială. Pentru ca societatea să existe și să-și mențină echilibrul, conducătorii trebuiau să găsească mijloacele, regulele, cari să împace principiul moral fundamental al ierarhiei cu nouile condițiuni create prin ivirea și accentuarea inegalităților.

S'a menținut acest principiu în toată întinderea sa, dar i s'a dat o semnificație pur morală. Respectarea părinților și a bătrânilor a rămas ca normă morală neatinsă, avându-și sancțiunea în conștiința morală și în reacțiunea opiniei publice. Bunacuvința cere ca un tânăr să lase „în societate“ totdeauna întâitate celui mai în vârstă; față de un om mai în vârstă un tânăr trebuie să se poarte *modest* și *respectuos*.

Chiar o slugă bătrână are dreptul să fie tratată de un stăpân tânăr cu „respectul ce se datorește totdeauna bătrâneții“. Imperativul moral deci își păstrează puterea împotriva tuturor piedicilor ce s'au ivit prin necesitățile sociale de a stabili ierarhii și ranguri noi.

Toate aceste ierarhii noi pot fi considerate ca izvorite din necesitatea „specializării funcțiunilor sociale“, în baza diviziunii muncii sociale.

Cea mai complexă structură socială o are în zilele noastre Statul. Funcțiunile politice s'au desprins tot mai mult de celelalte funcțiuni sociale, iar aceste funcțiuni sunt și ele diferențiate și ierarhizate în „puteri politice“ deosebite. Tot astfel s'au diferențiat funcțiunile economice, intelectuale (religioase, științifice, etc.).

În anumite condițiuni s'a stabilit o ierarhie rigidă a funcțiunilor, ierarhie întemeiată pe principiul nașterii; astfel

a luat ființă regimul castelor. În alte societăți s'a dat lupta între funcțiunea politică propriu zisă și funcțiunea religioasă (la Evrei între regi și preoți, în lumea apuseană medievală între Biserică și Stat). E evident că în această ierarhie principiul ierarhiei vârstelor nu putea fi aplicat decât *între cei egali*, adică înăuntrul grupului social ai cărui membri aveau dreptul la funcțiunea legală de casta sau clasa din care făceau parte.

Tot astfel aristocrația europeană, până în secolul XIX, avea monopolul funcțiunilor politice, cum mai în urmă burghezia bogată căută să-și creieze și să-și păstreze dreptul exclusiv de conducere politică.

Prin deslănțuirea luptelor de clasă în sec. XIX și în urma „democratizării“ progresive a vieții politice, atât ierarhia funcțiunilor sociale cât și ierarhia indivizilor au fost puse din nou în discuție, și Statele moderne încă n'au ajuns în această problemă la o deslegare practică *definitivă*. Căci pedeoparte lupta s'a desfășurat, în Apus mai ales, în jurul problemei de a stabili o nouă ierarhie a funcțiunilor sociale, după ce întâitarea funcțiunii politice a fost zguduită prin intrarea burgheziei la conducerea politică, burghezie care năzui să institue primatul funcțiunii economice, pe care o reprezenta. Dar și reprezentanții funcțiunii religioase și cei ai funcțiunilor intelectuale își manifestară tendința de a se opune pretenției burgheziei de a conduce societatea prin simpla legitimare a bogăției.

3. Această tulburare a ierarhiei funcțiunilor a fost sporită și prin lipsa unui criteriu stabil pentru ierarhizarea indivizilor, o problemă care s'a complicat și prin faptul că, în principiu, individul are dreptul să aspire la orice funcție socială, fără ca nașterea și bogăția deci clasa sau starea socială a părinților să constituie o piedică. S'a stabilit, în această luptă pentru emanciparea individului, criteriul formal, ca hotărâtor să fie „*meritul personal*“. Dar această noțiune de „merit personal“ n'are un înțeles bine

definit. El poate fi interpretat și din punct de vedere moral, dar și din punct de vedere „tehnic-rațional“. S'ar cere anume ca individul să aibă și *pregătirea specială pentru funcțiune*, și *characterul moral*, care să-l facă demn de a ocupa funcțiunea. Dar cum se constată aceste însușiri? Mijlocul normal, nu numai la noi, dar și în alte țări îndepărtate cum e China, este ucenicia în ocupația ce și-a ales-o individul sau părinții săi pentru el, și probele, *examinele*, menite să dovedească pregătirea sa. În acest fel *certificatul* deveni legitimarea formală pentru intrarea într'o *carieră socială*, pentru dobândirea rangurilor în diferite funcțiuni sociale.

Știm însă prea bine că acest principiu nu poate fi aplicat în întregime, ci rămâne numai un *principiu călăuzitor*, a cărui aplicare integrală ar presupune iarăș ștergerea tuturor inegalităților sau eliminarea reală a influenței lor asupra intrării în diferitele funcțiuni sociale (ierarhizate și ele cum am văzut) precum și asupra înaintării în rang înăuntrul diferitelor funcțiuni.

Dar cum aceste inegalități dăinuiesc mai departe și cum influența lor nu poate fi înlăturată, ci doar numai scăzută, prin norme de drept, societatea modernă e neîntrerupt zguduită de *crize sociale*, ale căror cauze trebuiesc căutate și în ruperea ordinii naturale întemeiată pe ierarhia vârstelor. Generațiile tinere anume nu sunt prinse, după o normă ierarhică stabilă, în structura socială, repartizându-se dela naștere pe clase, stări și funcțiuni sociale în baza situației sociale a familiilor lor, ci fiecare generație tânără se fărâmițează în indivizi cari văd înaintea lor deschise căile spre toate funcțiunile sociale și spre toate clasele și stările sociale. Această libertate în *circulația valorilor individuale* are și consecințe bune, dar și consecințe primejdioase. Ea stimulează activitatea, împinge la dobândirea de cunoștințe, *la școlire*; talentele și geniile nu sunt înăbușite, ci pot străbate la suprafață; prin concurența li-

beră forțele individuale au câmpul deschis pentru lupta de întrecere, în care cel mai bun iese învingător. Societatea profită prin faptul că prin această selecțiune naturală, elita conducătoare se îmbogățește mereu prin elementele cele mai viguroase, mai bine pregătite.

Dar nu cuprinde chiar această libertate și primejdii mari? Cine este oare în această luptă judecătorul *imparțial* care să hotărască asupra rezultatului? Oare succesul final nu depinde și de alți factori decât numai de „meritul personal“? Mai apoi: oare în această luptă nu se macină energiile, nu depinde rezistența și puterea și de alți factori decât numai de inteligență și caracter?

Nu intervin aci protecția, bogăția, apoi însușiri mai puțin nobile, cum sunt viclenia, lingușirea, etc., pentru a asigura succesul final nu celor mai buni, ci celor mai abili și celor protejați? Nu corupe oare acest sistem caracterul generațiilor tinere, cari în râvna de a urca cât mai repede treptele sociale au tendința să răstoarne toată ordinea socială, începând cu ordinea naturală întemeiată pe ierarhia vârstelor?

Trebue să ne dăm doar seama că și această ordine morală naturală e amenințată de „revoluția“ tinerilor, dacă educația morală și religioasă n'a imprimat conștiinței îndeajuns imperativul respectului părinților și al bătrânilor.

„Bătrânii“, prin firea lor, sunt autoritari și conservativi, ei sunt păstrătorii bunurilor ce le-au primit dela înaintașii lor, ei vor ca tinerii să rămână în făgașul tradițiilor și obiceiurilor străbune. Ei au uitat sau regretă pornirile lor revoluționare din tinerețe, ei vor să le cruțe tinerilor zbuciumul sufletesc de a râvni cu puteri insuficiente la „măririi“ irealizabile. Bătrânii au deci *mentalitatea* lor. Tinerii, opriți în avântul lor de a cuceri „lumea“, văd în bătrâni piedici ce se opun ideilor lor „înaintate“, considera

mentalitatea bătrânilor ca fenomene de „senilitate“ și „ramolire“, și cum adeseori *sunt*, și mai adeseori se *cred* mai instruiți, mai inteligenți decât bătrânii, toate normele cari stabilesc întâietatea bătrânilor li se par nedrepte, nejustificate. „Bătrânețea nu este un merit, nu poate constitui un privilegiu“, este opinia curentă a generațiilor tinere, și ea a fost în toate timpurile, deși nu totdeauna mărturisită pe față.

În timpuri de crize sociale acute, de revoluții politice, vedem cum în fruntea revoluționarilor stau oameni tineri. În Revoluția franceză tinerii supt vârsta de 30 de ani, au rolul conducător, iar Napoleon e general de brigadă cu 25 de ani și cu 27 conduce el singur armata franceză din Italia.

4. După cum vedem această luptă între „gerontocrație“ și „paidocrație“ izvorăște din zdruncinarea ordinii naturale în urma complicației crescânde a structurii sociale. Pentru a se evita oscilații prea mari ale echilibrului social, nu există alt mijloc decât întărirea conștiinței morale, a dreptei judecăți a generațiilor tinere, pentru ca să înțeleagă că *datoria* lor morală este să respecte pe bătrâni și să le păstreze recunoștința pentru activitatea lor, fără de care chiar desfășurarea activității celor tineri ar fi imposibilă. Și mai apoi, tineretul trebuie să-și dea seama că legea *naturală a succesiunii generațiilor* este neschimbată și sustrasă voinței omenești. Fiecare muritor se naște copil și nu poate evita îmbătrânirea. În bătrâni, tinerii trebuie să-și vadă propriul lor viitor, cum bătrânii își văd în copii tinerețea lor, și așa cum bătrânii în societatea tinerilor își re trăesc propria lor tinerețe, așa tinerii devin „înțelepți“ în societatea bătrânilor.

O societatea e bine organizată și capabilă de progres liniștit când legea morală a respectului bătrâneții e obser-

vată de tineret, iar bătrânii au înțelegere binevoitoare pentru aspirațiunile și zburciunile tineretului.

Când acest acord se stabilește, e asigurată și continuitatea progresului cultural al unei națiuni: valorile păstrate și îmbogățite de cei bătrâni, vor fi sporite la rândul lor de generațiile tinere și transmise generațiilor ce vin.

Și în problema generațiilor, principiile morale trebuie să aibă întâietatea. Atât ierarhia funcțiilor, cât și ierarhia rangurilor sociale nu trebuie să atingă ierarhia morală, întemeiată pe respectarea bătrâneței. Superioritatea și autoritatea dobândită într'o funcție socială prin „merit personal“, prin pregătire și talent, trebuie să rămână strict limitată înăuntrul funcțiunii și să nu aducă atingere imperativului moral. *Înțelepciunea*, ca virtute morală, e un atribut al bătrâneței, și în fiecare bătrân trebuie să respectăm această supremă virtute umană, care le cuprinde pe toate celelalte virtuți.

CAP. XX.

Morala profesională.

Munca și raționalizarea ei. Datoriile profesionale. Destoinicia individuală; cultivarea aptitudinilor și alegerea unei profesii.

1. Am văzut chiar în capitolul precedent, în expunerea problemei generațiilor, cum în societățile civilizate de azi raporturile între indivizi se complică în așa măsură, încât o etică filosofică, întemeiată pe observația faptelor, nu mai poate rămânea în cadrele înguste ale sistemelor de etică născute în societăți cu structură mult mai simplă și străvezie. Statele civilizate moderne cuprind atâtea grupuri sociale, deosebite după origine etnică (naționalitate), limbă, religie, apoi clase sociale și profesii, adăogându-se la acestea și deosebiri individuale mai pronunțate și mai importante decât altădată, încât morala aplicată, tehnica morală, cuprinde și ea probleme foarte complexe.

Am putea încerca să lămurim această chestiune, comparând societățile vechi sau cele primitive, cu o mașină simplă, care pentru a fi construită și pusă în funcțiune nu reclamă multe cunoștințe și mult studiu, pe când societățile civilizate moderne se pot compara cu o uriașă mașină compusă din mii și mii de părțile și care cere pentru construirea și buna ei funcționare studii îndelungate, experiențe nenumărate. Inginerul trebuie să cunoască natura și funcțiunea fiecărei părți, pentru a asigura bunul mers al întregii mașini. Se mai poate întrebuința și analogia între societate și un organism viu, analogie care a servit

în sociologie pentru a lămuri structura și funcțiunea societăților omenești. Și în această analogie, unele societăți se aseamănă cu organisme simple, altele cu organisme superioare compuse din celule diferențiate și formând organe cu funcțiuni vitale diferite, servind în ansamblul lor întreținerii și funcțiunii întregului.

Buna funcționare a mașinii și bunăstarea (sănătatea) organismului depind, dacă continuăm această analogie, de bunăstarea părților constitutive: piesele mașinii trebuie să fie făcute din material corespunzător și să fie bine „întreținute“ (neuzate), precum și țesuturile organismului trebuie să fie „sănătoase“, neatinse de boli, adică celulele cari compun țesuturile trebuie să-și împlinească fără tulburări funcțiunea lor vitală *specifică*.

Ceea ce înseamnă că într'o unitate organizată fiecare element trebuie să-și aibă *virtutea* sa specifică legată de funcțiunea sa înăuntrul totalității.

Semnificația cuvântului grecesc *areté* și a celui latin *virtus* nu este de la început *morală, etică*, în înțelesul nostru. Cuvântul exprimă o însușire caracteristică și indispensabilă *funcțiunii* subiectului. Virtutea bărbatului este vitejia, cea a femeii priceperea la treburile gospodăriei; se poate în acest sens vorbi și de „virtutea“ focului care este de a arde și de virtutea ochilor de a vedea bine. În limba populară română vârtute (vârtos) are înțeles de putere, rezistență, dar și de vitejie, destoinicie, îndemânare la săvârșirea de lucruri grele.

Un om virtuos este deci cel ce posedă „virtuositate“ în ocupațiunea sa specifică, în meseria sau profesiunea sa. Virtutea ostașului este vitejia, cea a savantului înțelepciunea, a comerciantului chibzuiala. Virtuțile pot fi clasificate și după vârstă: virtutea copilului este ascultarea, a adolescentului modestia, a bărbatului adult stăpânirea de sine, a bătrânului cumpătarea. Se spune despre o femeie: e curajoasă ca un bărbat; iar despre un bărbat: e fricos ca o

femeie. Aceste virtuți se află deci și pot fi clasificate prin studiul *caracterelor*. Iar principiul de clasificare poate fi ales din diferite puncte de vedere. *Numai prin faptul că punctul de vedere moral a dobândit o importanță deosebită prin reflexiunea asupra efectelor acțiunilor omenești, etica, știința caracterelor, a dobândit înțelesul de știință morală și virtutea a fost opusă viciului*. În înțelesul primitiv, originar, s'ar putea spune că și hoțul desăvârșit este *virtuos* în meseria sa, dar din punct de vedere moral, cu cât hoțul e mai „virtuos“, cu atât e mai condamabil.

2. Aceste expuneri ne vor înlesni să lămurim și problema moralei profesionale. *Viața socială se întemeiază pe virtutea membrilor ei, și anume pe virtutea lor în înțeles moral, adică acțiunile lor trebuie să se desfășoare în conformitate cu principiile moralității*.

Pe de altă parte însă virtutea lor trebuie să se manifeste în cadrul funcțiunii sociale pe care o îndeplinește fiecare, ea apare deci ca virtute specifică legată de „profesiunea fiecărui individ“. Virtutea cetățeanului în general este dragostea de patrie și spiritul de jertfă pentru binele patriei, iar celelalte virtuți se diferențiază după funcțiuni așa cum am amintit mai sus. Pentru ca să fie considerate ca *virtuți*, ele trebuie să servească și unor scopuri morale, să producă un progres al moralității în societate. Vitejia soldatului trebuie să fie pusă în slujba apărării patriei; ea e condamabilă, dacă se manifestează prin agresiuni împotriva „civililor“ mai puțin viteji. Acest scop moral pune curajul soldatului alături de curajul mamei care-și apără copilul, al medicului care îngrijește bolnavii fără teamă de a se molipsi el însuși etc. Omul virtuos, moral, trebuie să aibă toate virtuțile morale, dar fiecare, după *caracterul său funcțional*, va avea o virtute specifică.

O femeie care la izbucnirea unui incendiu nu încearcă toate, chiar cu primejduirea vieții, să-și salveze copiii, e condamabilă din punct de vedere moral, dar nu va cere

nimeni ca o femeie să meargă în războiu și să se poarte ca un ostaș. Laudele ce se aduc unor femei cari au luptat cu vitejie pentru patria lor, dovedesc tocmai că ele posedau o virtute „excepțională“, care nu e legată de funcțiunea socială a femeii.

Personalitatea umană deci, pentru a fi desăvârșită, trebuie să întrunească toate virtuțile morale, umane în general, dar trebuie să desvolte și virtuțile specifice legate de funcțiunea socială a individului, pe cari le putem numi virtuți profesionale. *Morala profesională deci își are regulile ei speciale, cari însă nu pot nicicând contrazice regulile morale umane.*

Ea consistă în împlinirea datoriilor profesionale cari își au imperativele lor speciale și se întemeiază deci pe virtuți speciale.

Un ostaș care fuge înaintea dușmanului, sau dezertează din cauza greutăților serviciului, un medic care fuge dintr-o localitate la izbucnirea unei epidemii sau refuză să meargă noaptea la un bolnav, un preot care nu aleargă la patul unui muribund pentru a-i aduce ultima mângâiere și nădejde, un inginer care nu controlează mașinile și instalațiile și expune muncitorii la primejdie, un funcționar care încasează leafa fără să muncească, un meseriaș care primește comenzi și nu le execută sau nu le execută cu îngrijire, un arhitect care construște case ale căror ziduri crapă, sunt exemple de *imoralitate profesională*. Acești oameni oricât de „onorabili“ ar fi de altfel, buni părinți, cu milă pentru săraci, buni prieteni, cumpătați în vorbe și fapte, sunt totuși expuși disprețului și desaprobarii. Conștiința lor morală nu e integră, nu e conștiința unei personalități desăvârșite.

3. Împlinirea datoriilor profesionale însă, în conformitate cu regulile moralei profesionale, presupune dobândirea *destoiniciei profesionale*, a virtuții în înțelesul primitiv. Fiecare individ trebuie să se pregătească pentru profesiunea

sa, căci de această pregătire depinde nu numai posibilitatea de a-și exercita profesiunea, ci și *demnitatea de a înainta* în ierarhia socială, înăuntrul profesiei.

Data fiind extraordinara complexitate a structurii societăților moderne rezultată din diviziunea muncii și din specializarea tot mai mare a profesiunilor, individul nu poate nădăjdui să-și dobândească un rang social mai înalt, dacă nu ține seama de aptitudinile sale specifice, de vocația sa, de talentele sale speciale. În unele ocupațiuni și profesii acest principiu e lămurit și bine cunoscut. Astfel nimeni nu poate deveni pictor fără talent pentru această artă și, în general, toate artele frumoase cer un talent special. Dar și celelalte profesii cer „virtuțile“ lor. Un bun chirurg, un bun avocat, un bun judecător, un bun militar, un bun agricultor, aviator, profesor etc., nu poate deveni nimeni fără aptitudini corespunzătoare profesiei alese. Fiecare meserie, fiecare „specialitate“ înăuntrul unei profesii, cere aptitudini profesionale; comerțul cu ouă de pildă cere alte aptitudini decât comerțul cu diamante.

Importanța aptitudinilor și a selecției profesionale e recunoscută azi de toată lumea, și psihologia experimentală a inventat metode ingenioase cari, perfecționate din ce în ce mai mult, vor îngădui să se stabilească tot mai exact aptitudinile individuale, dând astfel individului posibilitatea să-și aleagă profesiunea care corespunde mai bine aptitudinilor sale.

Această selecțiune profesională pare a avea un caracter pur utilitarist: de a spori randamentul muncii individuale.

Dar, noi trebuie să considerăm problema în legătura ei cu condițiile de existență ale societății și cu scopul moral *final* al individului.

Individul tinde spre perfecțiune morală, spre desăvârșirea personalității sale autonome. Această țintă el nu o poate atinge decât înăuntrul societății în care trăește și în acord cu trebuințele acestei societăți. Acțiunile sale trebuie să se

acorde deci cu tendințele sale proprii, dar și cu normele sociale, iar acest acord nu se poate stabili dacă funcțiunile sale sociale, impuse lui de societate sau alese de el fără multă reflexiune, sunt în desacord cu forțele sale reale, cu aptitudinile sale și cu pregătirea sa făcută într'o direcție contrară aptitudinilor sale.

Astfel în etică, pornim dela principii generale, dela analiza conștiinței morale umane, și ne coborîm până la viața concretă a individului, în care aceste principii își găsesc manifestarea. Cu cât ne coborîm spre real, spre exteriorizările materiale ale conștiinței morale, cu atât mai mult se complică și se tulbură imaginea perfecțiunii morale a omului. Totuș omul, prins în vâltoarea vieții, hărțuit de nevoi, luptând din greu pentru asigurarea existenței sale proprii și a urmașilor săi, n'are altă lumină, altă călăuză decât conștiința morală. Cu ea trebuie să străbată prin toate greutățile, să evite toate primejdiile, să regăsească drumul drept când a rătăcit și să arate și altora calea spre fericire.

Căci fericirea adevărată nu poate fi dobândită decât prin lupta împotriva răului și prin înfăptuirea binelui moral.

Etica filosofică are menirea să dea conștiinței morale un *sprijin rațional*, să întregească și să desăvârșească prin rațiune opera credinței, care ne învață a căuta binele suprem în împlinirea poruncilor lui Dumnezeu, porunci cari sunt identice cu imperativele morale ale conștiinței noastre.



BIBLIOGRAFIE

- Aristoteles, Nikomachische Ethik*, übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen, von Eug. Rolfes, 2. Aufl. Leipzig Felix Meiner, 1921 (Philosophische Bibliothek Bd. 5).
- Benrubi, I. Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich*, Leipzig, Felix Meiner, 1928.
- Bergson, Henri, Les deux sources de la morale et de la religion*, 6-e éd. Paris, Alcan, 1932.
- Brăileanu, Traian, 1. Die Grundlegung zu einer Wissenschaft der Ethik*, Wien u. Leipzig, W. Braumüller 1919.
2. *L'Etat et la Communauté morale*. Essai philosophique. (in „Revue Internationale de Sociologie“ 1931).
- Delbos, Victor, La Philosophie pratique de Kant*, 2-e éd. Paris, Alcan, 1926.
- Deploige, Simon, Le Conflit de la Morale et de la Sociologie*, 3-e éd., augmentée d'une préface de Jacques Maritain, et d'un appendice. Paris, Nouvelle Librairie Nationale, (1923).
- Dittrich, Ottmar, Geschichte der Ethik*. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart. I—III, Leipzig, Felix Meiner, 1926.
- Epictet, Manualul lui Ep*. Trad. de C. Fedeleş, Bucureşti, Cultura Naţională, 1925.
- Fauconnet, Paul, La Responsabilité*. Étude de Sociologie. Paris, Alcan, 1920.

- Fouillée, Alfred, Critique des Systèmes de Morale contemporaines*, 8-e éd. Paris, Alcan, (1911).
- Guignebert, Charles, Le Christianisme antique*, Paris, Flammarion, 1926.
- Guyau, M., La Morale Anglaise contemporaine. Morale de l'utilité et de l'évolution*. Paris, Germer Baillièere et C-ie, 1879.
- Hartmann, Nicolai, Ethik*, Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter Co., 1926.
- James, William, Le Pragmatisme*, Trad. par E. Le Brun, avec une introduction par H. Bergson, Flammarion, 1926.
- Janet, Paul, Histoire de la Science politique dans ses rapports avec la morale*, 5-e éd. I—II, Paris, Alcan (s. a.).
- Jodl, Friedrich, 1. Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*, 3 Aufl. I—II, Stuttgart u. Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1920—23.
2. *Allgemeine Ethik*, Herausg. Wilhelm Börner, 1. u. 2. Aufl. Stuttgart u. Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhdlg. Nachf. 1918.
- Kant, Immanuel, 1. Intemeierea metafizicei moravurilor*. Trad. rom. de Traian Brăileanu, București, Casa Școalelor, 1929.
2. *Critica rațiunii practice*. Trad. rom. de D. C. Amzăr și Raul Vișan, București, (1934).
3. *Spre pacea eternă. Un proiect filosofic*. Trad. de Ion Gorun, București, (s. a.).
- Lehmann, Rudolf, Lehrbuch der philosophischen Propädeutik*, 5. Aufl. Leipzig, Felix Meiner, 1922.
- Lévy-Bruhl, L., La Morale et la Science des Moeurs*, 9-e éd., Paris, Alcan, 1927.
- Lipps, G. F., Das Problem der Willensfreiheit*. 2. Aufl.

- Nietzsche, Friederich, Zur Genealogie der Moral.* Eine Streitschrift. (Universalbibliothek Reclam Nr. 7123, 7124).
- Paulsen, Friederich, 1. Introducere în filosofie,* trad. de I. Lupu și D. Pușchilă, ed. II-a, București, Casa Școalelor, 1924. (Adaos: Problemele eticei pag. 581—592).
2. *System der Ethik* mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre, I—II, 11. u. 12. Aufl. Stuttgart u. Berlin, J. G. Gotta'sche Buchhandlung Nachf., 1921.
- Rauh, F., L'Expérience morale,* 3-e éd. Paris, Alcan, 1926.
- Rehmke, Johannes, Grundlegung der Ethik als Wissenschaft,* Leipzig, Quelle u. Meyer, 1925.
- Renouvier, Charles, Les Personnalisme,* suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force, Nouvelle édition, Paris, Alcan, 1926.
- Richard, Gaston, 1. L'Évolution des Moeurs,* Paris, Doin, 1925.
2. *Manuel de morale et Notions de sociologie,* Paris, Delagrave, 1910 (4e éd. 1928).
- Scheler, Max, 1. Wesen und Formen der Sympathie* (Der „Phänomenologie der Sympathiegefühle“ dritte Auflage), Bonn, Friedr. Cohen, 1926.
2. *Die Stellung des Menschen im Kosmos,* Darmstadt, Otto Reichel, 1928.
3. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.* Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. 3. Aufl. Halle a. d. S. Max Niemeyer, 1927.
- Schopenhauer, Arthur, Die beiden Grundprobleme der Ethik.* [(I. Über die Freiheit des menschlichen Willens (1839).
II. Über das Fundament der Moral (1840)].

X *Sidgwick, Henry, Die Methoden der Ethik*, (trad. din engleză de Const. Bauer) I—II, Leipzig, Werner Klinkhardt, 1909.

Simmel, G., Einleitung in die Moralwissenschaft. Kritik der ethischen Grundbegriffe. I—II, Berlin 1892—93.

Smith, Adam, Theorie der ethischen Gefühle, oder Versuch einer Analyse der Prinzipien mittels welcher die Menschen naturgemäss zunächst das Verhalten und den Charakter ihrer Nächsten und sodann auch ihr eigenes Verhalten und ihren eigenen Charakter beurteilen. Herausg. Walther Eckstein. I—II. Leipzig, Felix Meiner 1926.

Tauşan, Gr., Evoluţia sistemelor de morală. Studiu critic şi istoric. Ed. III. Bucureşti, 1931.

Ueberweg, Friedrich, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 12. Aufl. I—V. Berlin, Mittler u. Sohn, 1926—1928.

X *Westermarck, Edward, Ursprung der moralischen Gefühle*, I—II. Leipzig 1907—909.

X *Wundt, Wilhelm, Ethik*. Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens. 1886 (ed. a III-a, 2 vol. Stuttgart 1903—904).

C U P R I N S U L :

Pagina

| | | |
|--------------------|---------------------------------------|---|
| <i>Introducere</i> | Problema libertății voinței | 3 |
|--------------------|---------------------------------------|---|

PARTEA I-a

Problema morală.

| | | |
|-------------------|---|----|
| <i>CAP. I.—</i> | Faptele și idealurile morale. Judecățile de apreciere asupra conduitei omenești. Obiectul etice | 13 |
| <i>CAP. II.—</i> | Conștiința morală. Obligațiunea și sancțiunea morală. Desvoltarea moralei în individ. Aportul psihologiei în etică | 21 |
| <i>CAP. III.—</i> | Morala ca funcție socială. Responsabilitatea față de colectivitate. Distincția între drept și morală. Etica sociologică | 30 |
| <i>CAP. IV.—</i> | Desvoltarea moralității în umanitate. Evoluția ideii de justiție. Problema progresului moral | 35 |

PARTEA A II-a

Marile concepții etice.

| | | |
|------------------|--|----|
| <i>CAP. V.—</i> | Incadrarea sistemelor de etică, ca atitudini anumite de viață, în condițiile istorice și sociale ale unei epoci. <i>Clasificarea sistemelor etice</i> , după felul cum răspund la problemele: <i>a)</i> Originea, (izvoarele) judecăților etice; <i>b)</i> Criteriul specific al moralului (natura elementelor general-valabile din actele morale), și <i>c)</i> Obiectul conduitei morale | 43 |
| <i>CAP. VI.—</i> | <i>Direcțiile etice ale antichității.</i> Înțelepciunea antică. Socrates. Platon. Aristoteles | 53 |

| | | |
|-------------|---|-----|
| CAP. VII.— | <i>Direcțiile etice ale antichității (urmare). Epicureismul. Epoca stoicismului. Neoplatonismul</i> | 63 |
| CAP. VIII.— | <i>Creștinismul. Idealul de viață creștin. Puterea morală și valoarea socială a religiei creștine</i> | 72 |
| CAP. IX.— | <i>Sistemele etice în epoca modernă. Problema originii principiilor morale: 1) Empirismul. (Moralistii englezi: John Locke — David Hume). 2) Moralele intelectualiste: Apriorismul (Kant). 3) Evoluționismul (Spencer, Wundt)</i> | 79 |
| CAP. X.— | <i>Problema naturii normelor morale (Criteriul moralului). Formalismul kantian. Imperativul categoric. Rigorismul moralei kantiene</i> | 96 |
| CAP. XI.— | <i>Determinarea materială a normelor morale (după scopul conduitei): Morala hedonistă. Eudaimonismul. Sistemele utilitariste (Bentham, St. Mill). Pragmatismul (James). Insuficiența moralelor utilitariste și determinarea scopurilor ideale ale acțiunii morale</i> | 102 |
| CAP. XII.— | <i>Problema obiectului conduitei morale: egoism, altruism</i> | 109 |
| CAP. XIII.— | <i>Morala solidarității (A. Comte, L. Bourgeois, Durkheim). Educația socială și rectificarea individualismului absolut. Aplicare: Ideea de asociație și înfăptuirile în viața modernă. (Economie politică, legislație)</i> | 115 |
| CAP. XIV.— | <i>Variația sistemelor de etică nu poate duce la scepticismul moral. Explicarea divergenței concepțiilor etice prin diferențierea reală a personalităților și evoluția colectivităților. Valorile culturii ca norme etice pentru omul modern</i> | 122 |

PARTEA A III-a

Probleme de morală practică.

| | | |
|------------|---|-----|
| CAP. XV.— | <i>Morala și viața personală, Sentimentul responsabilității. Demnitatea personală. Constrângerea și autonomia morală. Stăpânirea de sine. Rolul educației în formarea moralității</i> | 131 |
| Cap. XVI.— | <i>Morala și viața socială. Respectul vieții și onoarei altuia. Onestitatea. Curajul</i> | 138 |

| | | |
|--------------|---|-----|
| CAP. XVII.— | Morala și viața socială (urmare). Justiția și caritatea. Devotamentul, generozitatea. Conflictetele etice. Legătura dintre moralitatea personală și viața socială | 142 |
| CAP. XVIII.— | Morala și viața politică. Drepturile și datoriile civice. (În legătură cu dreptul constituțional). Libertatea de gândire. Patria și relațiile internaționale | 147 |
| CAP. XIX.— | Problema generațiilor. Raporturile juste între generația tânără și adulți. Obligațiunile tineretului în opera de păstrare și continuare a culturii naționale | 155 |
| CAP. XX.— | Morala profesională. Munca și raționalizarea ei. Datoriile profesionale. Destoinicia individuală; cultivarea aptitudinilor și alegerea unei profesii | 163 |
| Bibliografie | | 159 |

