

ESTE POSIBILĂ O NOUĂ REVOLUȚIE MORALĂ?

Sorin VIERU*

Eun truism: codul moral a rămas în urma celorlalte coduri scrise și nescrise ale lumii de azi. Se vorbește despre o criză a valorilor, o reconversie a lor, o punere în concordanță cu realitățile noastre; alții însă susțin, dimpotrivă, că nu valorile necesită o conversiune, ci în primul rând realitățile. Avem, de exemplu, de-a face cu o criză a familiei, o criză a proprietății, o criză a statului; criză care înseamnă erodare dinăuntru și contestare din afară a acestor structuri. Soluția crizei valorilor constă, după unii, în acceptarea situației *de facto* și în revizuirea valorilor; pentru alții, dimpotrivă, în măsuri de consolidare a valorilor subminate și de restabilire a ierarhiei lor tradiționale.

În lumea occidentală, în orbita căreia gravităm de la o certă distanță, predominantă este acceptarea schimbărilor structurale și, ca o consecință, relaxarea unor restricții de ordin moral, altfel spus, extinderea permisivității; această acceptare apare ca tendință dominantă, fără să excludă însă și tendința inversă, reacția conservatoare față de schimbare. Și, într-adevăr, orice progres al mișcărilor de eliberare, egalizare sau emancipare (de exemplu, feminismul, mișcarea pentru drepturile persoanei și ale colectivităților) atrage după sine ridicarea unor restricții, anularea unor interdicții; din sfera juridică, aceste permisiuni se prelungesc în sfera moralității. Pe de altă parte, în treacăt fie spus, permisivitatea sporită atrage după sine – formal vorbind – și o extindere a interdicțiilor (în măsura în care unele permisiuni sunt „tari”, ele devin „drepturi” a căror încălcare atrage după sine sancțiuni).

În lumea islamică, dimpotrivă, reacția conservatoare este astăzi predominantă; covârșitor de puternică deocamdată, ea se sprijină pe iluzia că procesele de modernizare pot fi controlate și confinate într-o sferă strict tehnică, fără să afecteze credința, moravurile, tradițiile și cutumele sociale, în fine, valorile morale; de fapt însă, la baza acestei iluzii se află – strat mai adânc – insatisfacția provocată de dificultățile și frustrările aduse de modernizare.

Modernizare care astăzi înseamnă globalizare; globalizare care, la rândul-i, înseamnă egalitatea

valorilor de piață pentru competitori inegali ca forță – supraviețuiește cel care se adaptează la regula jocului.

Întregul secol trecut, încă de la începutul lui, a fost însoțit de discursul asupra crizei civilizației occidentale, având la rădăcină o criză a valorilor - valori morale și nu numai. Dar astăzi această criză este universală: *întreaga lume* este în criză, deși nu în mod omogen, și motivul principal nu ni se pare a fi altul decât *extinderea* civilizației occidentale dincolo de frontierele ei propriu-zise. De bună seamă, în lume există mai multe civilizații, acestea interacționează între ele mai slab sau mai puternic, dar *toate* interacționează la ora actuală cu lumea occidentală într-o măsură considerabil mai mare - pur și simplu e vorba de un alt ordin de mărime -, fiindcă toate aceste civilizații se confruntă cu provocarea (tentația și imperativul) modernizării, iar modernizare înseamnă occidentalizare. A moderniza fără a se occidentaliza – iată o problemă lipsită de soluție – deznodământul pe termen lung e previzibil - pentru societățile în curs de modernizare. De aceea, valorile tradiționale specifice anumitor națiuni, societăți și culturi vor trebui să cedeze - sau să găsească o formulă de inflexionare care să le asigure (co)existența cu noile valori. Fenomenul pare ineluctabil; nu pentru prima oară survine în istorie topirea, amalgamarea sau impunerea unor valori (și structuri) în favoarea unora și în defavoarea altora.

Așadar, în mod neîndoielnic lumea întreagă este în criză. Deosebit de aceasta însă vorbim despre o criză a Occidentului, o criză a gândirii și valorilor occidentale. Cele două aspecte trebuie riguros distinse, deși în fapt ele interacționează. Avem pe de-o parte o criză a modernizării ca problemă nerezolvată – a rămânerii în urmă, a adoptării de noi standarde și a adaptării la ele. Avem, pe de altă parte, o criză a modernității împlinite. Este criza Occidentului, problema lui. (Este însă și problema noastră – a societății și culturii românești; este dubiosul nostru privilegiu de a ne împărtăși din criza modernizării și criza modernității împlinite și de a nu putea spera la mai mult decât de a ușura treptat

* *Professeur, Faculté de Philosophie Université de Bucarest*

povara celei dintâi, venită din trecut, pentru a ne concentra asupra celei de a doua, legată de un viitor în elementul căruia intrăm deja.)

Acest din urmă aspect este prezentat uneori în culori apocaliptice, ca o criză terminală, ca Judecată din Urmă, sfârșit de civilizație și de ev istoric. Discursurile de tip apocaliptic au virtutea de a concentra, ca într-un focar, într-un punct, precizat sau nu, al viitorului lumina difuză a unor procese deja prezente. Din acest punct paroxistic, al Marii Explozii Inițiale, al Revoluției, al Marii Instaurări, o lume veche dispare și începe o lume nouă, o nouă ordine – sau cel puțin își inaugurează domnia părintele acestei Noi Ordini, adică Haosul. Or, ceea ce gândirea profetizantă anunță este inexact, dar nu neadevărat; este hiperbola unui adevăr istoric. Lumea se schimbă neîncetat – realitățile fizice, observabile și cuantificabile, structurile sociale, mediul comunicării, datele mentale, și valorile, totul se schimbă. Schimbarea intră în însăși „esența” modernității, în gena ei – mi se pare că e o trăsătură dominantă a modernității faptul că fiecare generație trăiește de regulă o experiență funciarmente irepetabilă și afectând direct, sensibil, spectaculos filogeneza spirituală a civilizației respective; în vremurile premoderne, dimpotrivă, șiruri întregi de generații repetau potolit aproximativ aceeași experiență de viață, jucau aproximativ aceeași piesă în aproximativ același decor istoric, și puține sunt generațiile cărora le-a fost dată într-adevăr încercarea unor drumuri nestrăbătute. Modernitatea se caracterizează prin rapiditatea schimbărilor substanțiale care pun în discuție propriile lor premise și presupozii, și astfel subminează tradiția, promovând dimpotrivă inovația; însă acest scenariu, mergând amestec de departe, nu poate fi împlinit niciodată până la capăt, dezrădăcinarea nu poate să fie cu adevărat și literalmente *radicală* („radical”, cum scria undeva Marx, este ceea ce merge până la rădăcina lucrurilor) decât în tendință: ceea ce este vechi și înrădăcinat își păstrează cel puțin valoarea formală, numai că, simultan cu pierderea de substanță tradițională asistăm la mutații și regenerări; altfel spus, dezrădăcinarea este prilejul și preludiul unor noi înrădăcinări.

Am vorbit anterior despre „modernitatea împlinită” sau, pentru a recurge la terminologia statornică, despre „post-modernitate” ori „modernitatea târzie”. De fapt, modernitatea înseamnă prin definiție neîmplinire, nepotolire și neastâmpăr inovativ la fundamentele vieții. Cât timp nu am ieșit din condiția inovației tehnice și a ingineriei de toate genurile (inclusiv a ingineriei tehnice, financiare, politice și sociale) suntem

plasați, bine sau rău, cu statut privilegiat sau subprivilegiat, în lumea tehnicii și ingineriei planetare, sau cel puțin la intrarea (nicidecum la ieșirea) ei. În lumea post-modernă încă nu am intrat și nici măcar nu se întrevide intrarea în post-modernitate, în sensul propriu, literal al termenului, adică intrarea într-o lume potolită, astâmpărată care repudiază cultul inovației, creșterea cantitativă, expansiunea, meliorismul fără ca prin aceasta să preconizeze o imposibilă întoarcere în trecut.

Or, dacă despre o lume post-modernă nu putem să vorbim cu temei, ne putem referi în schimb în mod definit la o gândire artistică și filozofică post-modernă care, dinăuntrul întregii lumi moderne în care este plasată, încearcă - uneori cu succes dar de multe ori cu rezultate îndoielnice – să-și identifice idolii ei, să se raporteze la iconodulia și iconoclastia ei; încearcă, în sfârșit, o străpungere critică.

Gândirea post-modernă se sesizează – ca să spunem așa - „din oficiu” de criza modernității, începând cu contradicțiile și problemele reale nerezolvate ale lumii în care trăim și ajungând până la întrebările privind *ultima ratio*, sensul și valorile existenței umane. În această ordine de idei, se ridică problema nihilismului axiologic, problema prăbușirii valorilor tradiționale, problemă având numeroase fațete și suscitând câteva întrebări cruciale: are sens însuși discursul valoric, el ca atare, sau trebuie renunțat la acest tip de discurs? Are loc o prăbușire a valorilor morale tradiționale? Dacă răspunsul e afirmativ, dacă valorile sunt surpate, ce rămâne? Un loc gol, un vid axiologic neumplut, cel puțin deocamdată ? Nu cumva o anumită *horror vacuis*, inerentă spiritului uman, acționează pentru umplerea golului valoric prin noi valori?

Pentru mulți gânditori ai secolului XX, cheia de boltă a întregii problematice a lumii morale a constat în „moartea lui Dumnezeu”, adică în pierderea credinței și erodarea autorității unei ordini divine, supraordonate ordinii lumești; ar fi deci în joc o maladie incurabilă altfel decât prin întoarcerea cu fața spre Dumnezeu. Este această întoarcere condiția *sine qua non* a restabilirii normalității unei lumi care „și-a ieșit din țâțâni”? Și, mai mult: este aceasta singura condiție, adică nu numai necesară ci și suficientă?

Întrebarea o găsim, în fond, încă la Platon.

Pentru cel ce pornește de la Platon, considerând că filozofia nu face în dezvoltarea ei decât să adauge noi cercuri concentrice celui original, platonician, avem în chiar întrebările de mai sus un prim punct important de contact cu

problematica filozofiei morale platoniciene. În ceea ce ne privește, suntem departe de a împărtăși convingerea că totul în gândire pornește de la Platon sau trece prin Platon, dar trebuie recunoscut că cine nu-și întoarce privirea de la autorul *Republicii* va descoperi în sistemul lui de gândire suficiente interferențe cu problematica lumii de azi, suficiente conceptualizări și moduri de a ataca întrebările capitale, de căpătâi, demne de reținut.

Să revenim însă la întrebarea despre care vorbeam mai sus. O găsim la Platon. Nu formulată ca atare, răspicat, dar deductibilă din aserțiunile ce pot fi privite ca posibile răspunsuri la întrebarea cu privire la condițiile necesare și suficiente ale bunei ordini politice și morale. Se știe că recunoașterea autorității divine este pentru Platon garantul ordinii ideale în cetatea cea bună. Dar ascultarea de legile divine reclamă mai mult decât simpla recunoaștere și ascultare „formală” a acestei autorități; reclamă un gigantic efort de cunoaștere a ceea ce vrea și poruncește Zeul; mesajul poate fi emis și poate ajunge pe căi de nepătruns, sau doar iraționale, dar în conținutul ei porunca divină este rațională, fiindcă, după Platon, nu poate contrazice legile logicii, ordinea bună nu poate fi decât rațională, fie că este vorba de legile mișcării astrelor pe firmament, de exigențele logicii sau de exemplaritatea morală – în joc este o raționalitate a ordinii care trebuie ascultată și, pentru a fi ascultată, trebuie cunoscută. Cunoașterea și adevărul sunt condiții necesare pentru împlinirea binelui suveran și a comandamentelor de ultimă sursă, adică a comandamentelor divine. Deci nu numai Zeul, ci și cugetarea concură la intrarea în ordinea bună. De aceea, în cetatea ideală trebuie să cârmuiască cunoscătorul, păzitorul și împlinitorul Binelui, și anume filozoful, nicidecum sacerdotul!

Dezideratul lui Platon apare, la prima vedere, ca aspectul cel mai utopic al unui model în întregime utopic, iar utopia ca atare nu se bucură astăzi de prea mare credit. (Să lăsăm la o parte discreditarea gândirii utopice, ai cărei gropari încearcă s-o înmormânteze de vie, fără să observe, acești gropari, că în văzul lor se nasc veritabile utopii, plăcute de data aceasta ochilor lor, de pildă „sfârșitul istoriei”). Ideea filozofului-rege, așa cum au remarcat unii exegeți, nu este absurdă decât înțelesă literal; și poate că ideea era într-adevăr absurdă la origine, dar astăzi nu mai apare la fel, întrucât prin filozof Platon avea în vedere pe depozitarul întregii cunoașteri fundamentale a epocii sale (cunoaștere naturalistă, teologică, politică și morală). Scoasă din contextul inițial și reformulată în noul context, ideea lui Platon sună actualmente

destul de atrăgător: conducerea politică presupune o cunoaștere expertă, care se extinde de la cunoașterea treburilor politice propriu-zise la o cunoaștere globală, a raporturilor noastre cu natura, a raporturilor interumane, a propriilor noastre acțiuni, scopuri, interese, motivații, valori etc. Ideea pare și astăzi utopică, dar va fi oare așa și pe un termen mai lung, când tehnica planetară și procesul globalizării vor duce în cele din urmă la un guvernământ planetar ?

Pornind de la Platon se poate într-adevăr ajunge departe... adică foarte aproape de problemele lumii de azi; iar astfel îndepărtării de Platon a filozofiei îi urmează o reapropiere. Fenomenul nu este singular; cometele filozofice evoluează pe trasee impredictibile și revin uneori, când te-ai aștepta mai puțin, în zarea noastră filozofică, reeditând evenimentul original. Vom exemplifica prin două motive platoniciene situate în plină actualitate. Ele marchează tot atâtea întoarceri la Platon.

Primul: etica virtuților revine în actualitate. Perioada dominației necontestate a eticii de inspirație kantiană – o etică centrată în jurul conceptului datoriei – a rămas în urmă. Aceasta nu înseamnă că însuși conceptul datoriei a fost abolit, după cum nici dominația gândirii kantiene nu a desființat ideea de virtute. Problema este numai una de prioritate: omul virtuos al lui Kant este cel al legii morale, cunoașterea morală se reduce la a-ți cunoaște datoria, fapta morală se reduce la a-ți face datoria. Însă cunoașterea datoriei este înțeleasă într-un sens prea limitat: identificarea formală a legii, a autorității, a poruncii. A-ți face datoria înseamnă a asculta de poruncă, fără a-ți asculta inima, fără a-ți exercita bunul simț și facultatea de a discerne între bine și rău și mai ales fără a pune în discuție înseși temeiurile adânci ale justificării conținuturilor de normă, ajungând până la chestionarea raportului ei (care poate fi de compatibilitate și implicare, sau de incompatibilitate) cu Binele suveran, sau, dacă vrem, cu imperiul universal al scopurilor. În felul acesta, omul virtuos al lui Kant este prin definiție omul datoriei, omul subordonării și al ascultării față de autoritate. Dar în felul acesta se ridică însăși problema moralității unei categorii speciale de fapte, și anume moralitatea faptelor de ascultare de autoritate. La acest capitol, știm foarte bine cum au stat, istoricește vorbind, lucrurile. Omul virtuții și al vieții demne reduce la datorie reușește optim când datoria este bună și eșuează dezastruos când datoria este rea, pentru că el nu ajunge să discearnă între datoria bună și datoria rea. Pe scurt, ideea de datorie

nu poate suplini distincția dintre bine și rău, ci o presupune. (Nu suntem siguri că o caracterizare prea sumară a eticii de tip kantian, precum aceasta la care am recurs, este mai mult decât o caricatură; dar această caricatură e chiar modul popular, de masă, al înțelegerii eticii kantiene – felul cum ea a fost înțeleasă și urmată de masele germane în al doilea război mondial.) Or, revenirea la Platon este tocmai o posibilă întoarcere la etica virtuților, o etică întemeiată pe cunoașterea binelui și a răului; ce-i drept, nu ne mai putem întoarce la Platon făcând abstracție de problema datoriei, de întreaga problematică a eticii kantiene.

Un *al doilea moment* de întoarcere la Platon a fost deja sugerat mai sus și nu ne rămâne decât să-l enunțăm mai explicit: politica nu mai poate fi despărțită de morală, filozofia politică de etică. Se pot scrie tratate separate de politică și de etică, așa cum a procedat și Aristotel (spre deosebire de Platon), dar de la Platon încoace știm – deși uităm adesea și suntem constrânși adesea să ne reamintim – că în ultimă instanță știința politică și etica sunt deopotrivă științe ale binelui și răului din relațiile inter- și intraumane. Aspectul etic al politicii privește desigur deontologia acțiunii politice. Dar elementul cel mai important îl constituie dreptatea. Virtute cardinală, prima dintre virtuți, după Platon, cerința dreptății, instaurarea unei ordini drepte și apărarea temeliilor dreptății reprezintă problema fundamentală a politicii în lumea de azi: e vorba nu numai de dreptatea înăuntrul societăților moderne, ci și de normele dreptății înăuntrul comunității mondiale de națiuni.

Greșesc profund politicienii și teoreticienii

care consideră că globalizarea piețelor și domnia neîngrădită a normelor liberei competiții vor instaura de la sine dreptatea în sfera principalelor relații interumane și internaționale - relațiile economice de schimb. Libera concurență și liberul schimb pe cele patru piețe internaționale comportă anumite îngrădiri firești – și ele nu merg întotdeauna în direcția armonizării diverselor interese (cât de liberă, de exemplu, este piața internațională a muncii?). Dezvoltarea economică a țărilor înapoiate nu poate fi susținută nici ea fără un ajutor extern dezinteresat, deci fără un altruism slujit de o nouă înțelegere a interesului celor bogați de a acorda săracilor un ajutor neînsoțit de profit pentru cei dintâi, ci de pierderi. Fără îndoială că a pune astfel problemele lumii actuale este o utopie mai mare decât utopia lui Platon și desigur că se vor găsi suficienți filozofi care să argumenteze caracterul nerațional și nerezonabil al unor asemenea propuneri. Rămânând în orizontul lumii de azi desigur că ei au dreptate.

Dar dacă nu suntem iremediabil pesimiști, va trebui să admitem că lumea de mâine nu va semăna cu cea de astăzi, iar criteriile dreptății vor fi ajustate corespunzător tocmai pentru a atenua inegalitățile uriașe ale prezentului; nu știm până la capăt ce este dreptatea, normele ei trebuie încă descoperite, „inventate” de praxisul uman, dar sigur este că marile inegalități sunt semnalul unor mari nedreptăți. Etica virtuților a avut în trecut în centrul ei problema fericirii individului; o nouă tematizare a acestei etici va pune în centrul ei nu fericirea ci, mult mai realist, obiectivul unei vieți mai bune pentru toți.